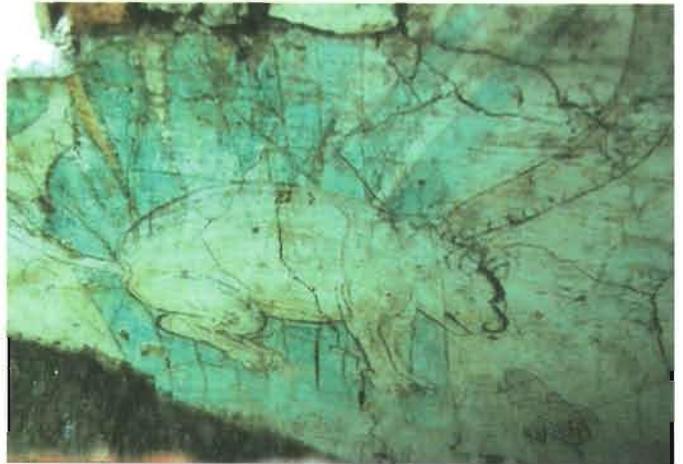


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

35



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

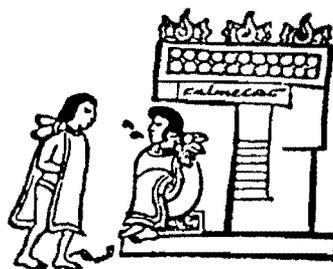
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 35

2004



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 2004

**DR © 2004, 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)

MERCEDES DE LA GARZA CAMINO (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

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

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

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

PILAR MÁYNEZ VIDAL (FES-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

Editores asociados: Guadalupe Borgonio[†] y Salvador Reyes

SUMARIO

Volumen 35: Calendarios, dioses y el arte de traducir	13
La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano <i>Johanna Broda</i>	15
La breve historia del calendario del <i>Códice Telleriano-Remensis</i> <i>Stanislaw Iwaniszewski</i>	45
Xochipilli dios solar <i>Carmen Aguilera</i>	69
Ritos y mitos prehispánicos nahuas en dos tumbas de La Campana, Colima <i>Ana María Jarquín P. y Enrique Martínez V.</i>	75
Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia <i>Sergio Botta</i>	89
¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo <i>Michel Graulich y Guilhem Olivier</i>	121
Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli <i>Luis Alfonso Grave Tirado</i>	157
Traducción de documentos en náhuatl: una perspectiva interdisciplinaria <i>Valentín Peralta, Ma. del Carmen Herrera, Constantino Medina, Brígida von Mentz, Elsie Rockwell y Zazil Sandoval</i>	179

<i>¿Ie ixiloiocan, yn imiyaoayocan oacico tlatolli? ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la <i>Historia General</i></i> <i>Patrick Johansson</i>	207
La traducción de Sahagún del libro V del <i>Códice Florentino</i> <i>María José García Quintana</i>	225
Significados del corazón en el México prehispánico <i>Miguel León-Portilla</i>	251
Un texto náhuatl sobre la Pasión de Cristo: algunas peculiaridades <i>Pilar Máynez</i>	261
Obituario	271
Reseñas bibliográficas	279
Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en <i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>	315

COLABORADORES

JOHANNA BRODA. Austriaca. Doctora en historia por la Universidad de Madrid. Actualmente es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y maestra en la ENAH. Especialista sobre sociedad y ritual mexica, arqueoastronomía y autora de numerosos artículos. De sus varios libros se pueden mencionar: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, *La montaña en el paisaje ritual*.

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 recordaremos: *La arqueología de alta montaña en México y su estado actual*; *Reflexiones en torno de los graniceros*, *Planetnicy y renuberos*.

CARMEN AGUILERA. Mexicana. Doctora en historia por la UNAM. Maestra en iconografía en la ENAH. De sus publicaciones podemos mencionar: *Coyolxauhqui. Ensayo iconográfico*; *Flora y fauna mexicana*; *Selección de Códices de México*; *Historia prehispánica de Tlaxcala*.

ANA MARÍA JARQUÍN P. Mexicana. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Investigadora del INAH. Entre sus publicaciones se cuentan: "Una escultura tardía teotihuacana"; "Sacrificios de niños dedicados al dios de la lluvia en Teotihuacan"; "La Campana: una ciudad de occidente mesoamericana o dedicada al dios del fuego".

ENRIQUE MARTÍNEZ VARGAS. Mexicano. Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Investigador del INAH. Es autor de: "Materiales arqueológicos del noroeste de Tlaxcala"; "Historia de uno de los primeros encuentros en México entre europeos e indígenas acolhuas"; "El mundo mítico religioso mesoamericano y la conquista de México: Zultépec-Tecoaque".

Ahuelhuayoxochitl, Flor sin raíz, fleur sans racine, rootless flower; La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI; Ritos mortuorios nahuas precolombinos.

MA. JOSÉ GARCÍA QUINTANA. Mexicana. Maestra en historia por la UNAM. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras e Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Es autora de: "Fray Bernardino de Sahagún"; edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, paleografía, introducción, notas y glosario en colaboración con Alfredo López Austin; *Relación de Michoacán*, contribución para la colección Historia de la Historiografía Mexicana; *Séptima Relación de Chimalpahin*, paleografía, introducción, traducción y notas.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, *Doctor honoris causa* de la misma Universidad. De sus varios estudios se destacan: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes; Nezahualcóyotl, poesía; Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo; Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia* (coordinador); *In the language of Kings*, en colaboración con Earl Shoris.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la FES-Acatlán de la UNAM. De sus estudios citaremos: *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo; Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*; "La fauna mexicana en la obra de fray Bernardino de Sahagún".

VOLUMEN 35

CALENDARIOS, DIOSES Y EL ARTE DE TRADUCIR

El contenido de este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl* es muy variado. Dos aportaciones hay en él en estrecha relación con los calendarios mesoamericanos y la arqueoastronomía. El universo de los dioses nahuas es también objeto de atención desde diversos puntos de vista. ¿Fueron ellos deidades insaciables?, ¿Qué formas de culto reciben en fiestas como las de *Ochpaniztli*? ¿Puede decirse que Xochipilli es también una deidad solar? ¿Es posible ahondar en la comprensión de lo que fueron las divinidades de la lluvia?

En un campo muy diferente se sitúan varias aportaciones que presentan versiones de antiguos textos en náhuatl dirigidas a iluminar lo que es la traducción. La forma en que fray Bernardino de Sahagún quiso acercar a sus lectores de lengua española a los textos que había recogido en náhuatl se nos muestra en la versión castellana de la *Historia general de la Nueva España*. Aquí se hace un análisis de dicha traducción, en el caso del libro V, y, con una perspectiva interdisciplinaria, se ofrece la traducción de diversos documentos nahuas de diferentes regiones y tiempos. Finalmente, se presenta la problemática de la traducción de un texto náhuatl sobre la Pasión de Cristo. Ese texto está incluido en el manuscrito de *Cantares mexicanos* que se conserva en la Biblioteca Nacional de México. La problemática de la traducción incluye buen número de cuestiones. En muchos casos las dificultades provienen de que no existen en la lengua receptora realidades o conceptos expresados en el escrito que se quiere traducir. Es necesario desarrollar entonces diversas formas de estrategia y metodología lingüísticas.

El volumen se cierra con dos obituarios —acerca de Ignacio Guzmán Betancour y Guadalupe Borgonio— y con varias reseñas bibliográficas de obras recientemente aparecidas sobre la lengua y literatura nahuas, así como acerca de varios aspectos de la cultura de sus hablantes modernos.

LA PERCEPCIÓN DE LA LATITUD GEOGRÁFICA Y EL ESTUDIO DEL CALENDARIO MESOAMERICANO

JOHANNA BRODA

INTRODUCCIÓN

La arqueoastronomía debe vincular su campo de estudio interdisciplinario con la cultura y la historia. Ofrece la posibilidad de establecer nuevas áreas de conocimiento acerca de astronomía y calendarios que se basan en observaciones y mediciones de campo de estructuras y sitios arqueológicos, así como en su interpretación.

En Mesoamérica una de sus aportaciones ha consistido en el estudio de las orientaciones que se alinean sobre puntos del recorrido anual del sol sobre el horizonte, estableciendo de esta manera *calendarios de horizonte*. Estos últimos expresan la integración de la observación solar con el paisaje circundante que era un rasgo fundamental de la cosmovisión prehispánica. En este esfuerzo interdisciplinario, la colaboración con la geografía cultural es fundamental. Se estudia el espacio geográfico en sus dimensiones naturales y culturalmente transformadas. Las sociedades mesoamericanas, a lo largo de su historia, tomaron posesión del espacio en términos sociales, económicos, políticos, simbólicos y científicos. También crearon lo que se ha denominado *paisajes rituales*.

Sobre diversos temas de la arqueoastronomía mesoamericana existe ya una amplia bibliografía especializada, mientras que la investigación sobre los calendarios de horizonte es más reciente. A partir de estos enfoques pretendo plantear en este artículo algunas interrogantes referidas a temas que hasta el momento han sido muy poco estudiados: la concepción indígena acerca de la latitud geográfica y de las propiedades calendáricas de los lugares como consecuencia de la latitud. ¿Cómo llegaron los antiguos mesoamericanos conceptualmente a percibir y constatar la latitud geográfica? ¿Cómo se la representaban científicamente y/o en términos simbólicos? Al mismo tiempo se trata de procesos históricos concretos que deben comprobarse mediante la arqueología. El espacio no existió en abstracto sino que implicaba dominios políticos, y es necesario establecer una cronología histórica que haga referencia a

las entidades políticas mesoamericanas y sus influencias territoriales a través del tiempo. Estos procesos se vinculan también con la expansión política de los estados mesoamericanos; en este caso nos referiremos principalmente al estado teotihuacano durante el periodo Clásico. En esta perspectiva se investigará en este trabajo una serie de ejemplos del centro así como de las periferias sur y norte de Mesoamérica.

EL CALENDARIO MESOAMERICANO

Mesoamérica: extensión y antigüedad

El término de Mesoamérica, propuesto por Paul Kirchhoff en 1943,¹ se refiere al área cultural cuyos límites espaciales se extendieron en el momento de la Conquista aproximadamente de los 25° a los 10° latitud norte, y del Pacífico al Golfo de México (fig. 1). Sin embargo, estos límites han variado a través del tiempo. El conjunto de pueblos que habitaron la diversidad de regiones geográficas de Mesoamérica compartía una historia en común y numerosos rasgos culturales. En el área se desarrollaron estados poderosos y horizontes culturales pan-mesoamericanos; se alcanzó una gran complejidad cultural —el nivel de “civilización” en términos arqueológicos— y se produjeron intercambios y contactos constantes entre los pueblos a través de la historia. Esta última se divide en los periodos Preclásico, Clásico y Posclásico. La complejidad cultural empieza a perfilarse a partir del Preclásico o Formativo Medio, fechado entre 1200-400 a. C. (*cf.* cuadro 1).

Cuadro 1
PERIODOS DE LA HISTORIA PREHISPÁNICA DE MESOAMÉRICA

PRECLÁSICO TEMPRANO	(2500-1200 a. C.)
PRECLÁSICO MEDIO	(1200-400 a. C.)
PRECLÁSICO TARDÍO	(400 a. C.-200 d. C.)
CLÁSICO TEMPRANO	(200-600 d. C.)
CLÁSICO TARDÍO	(600-900 d. C.)
POSCLÁSICO TEMPRANO	(900-1200 d. C.)
POSCLÁSICO TARDÍO	(1200-1521 d. C.)

Fuente: *Arqueología Mexicana*, Especial núm. 5: 19.

¹ Kirchhoff (1943) señaló que la frontera norte estaba formada por los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco, y la frontera sur consistía en una franja que iba del río Motagua hasta el golfo de Nicoya, pasando por el Lago de Nicaragua (*cf.* López Austin y López Luján 1996: 56 ss.).



Fig. 1. La extensión de Mesoamérica (mapa basado en Köhler 1990: 3; modificación de J. Broda; dibujo de K. Cortés).

El calendario mesoamericano

El calendario mesoamericano, al igual que las bases astronómicas que permitieron su elaboración, formaba parte de la tradición mesoamericana y tenía unas raíces muy antiguas. La base la constituía la observación del sol. El año solar de 365 días estaba dividido en 18 meses de 20 días más 5 días, y se combinaba con un ciclo ritual de 260 días (*tonalpohualli* en náhuatl, *tzolkin* en maya), compuesto por 13 veintenas. La combinación entre ambos ciclos formaba unidades mayores de 52 años, en la llamada "Cuenta Corta", que era el sistema usado en el centro de México en el momento de la Conquista. Sólo los mayas clásicos llegaron a desarrollar una cronología absoluta contada a partir de una fecha cero, que fijaron en el año 3114 a. C. y el día 13 de agosto.

El calendario alcanzó su apogeo entre los mayas del Clásico, desarrollándose en una estrecha vinculación con la escritura jeroglífica y el culto de erigir estelas con inscripciones calendáricas. Se logró la formalización de una serie de conceptos matemáticos y de un sistema de notación.

Los elementos de este sistema calendárico, del cual sólo hemos señalado sus rasgos fundamentales, denotan implícitamente un conocimiento exacto del año trópico, así como de los ciclos de Venus, de las Pléyades y de los ciclos de eclipses de sol y luna (*cf.* Aveni 1991). Mientras que los mayas registraban también los periodos lunares en complejas tablas de lunaciones y eclipses (*cf.* el *Códice Dresden*), en el centro de México no se conoce ningún registro de este tipo. Quedan aún muchos problemas sin resolver acerca del calendario mesoamericano.

La historia del calendario mesoamericano

En cuanto al *tonalpohualli*, o ciclo de 260 días, no se ha podido aclarar satisfactoriamente hasta el momento si estaba basado en la observación de la naturaleza, o si resultaba más bien de la combinación de los ciclos rituales de 13 por 20 días. Hay una hipótesis sobre el origen solar de este ciclo que merece particular atención: en la latitud geográfica de 15° N, la distancia entre los dos pasos del sol por el cenit es de 105 y 260 días, respectivamente (fig. 2). Las fechas de los pasos cenitales son el 30 de abril y el 13 de agosto. En esta latitud se encuentran dos sitios mayas de suma importancia: el gran centro clásico de Copán, donde hay evidencia de una desarrollada actividad astronómica, y el sitio preclásico de Izapa en la costa del Pacífico en Chiapas, cerca de la fron-

tera con Guatemala, que en varios aspectos reflejados en su iconografía parece haber dado comienzo a una rica tradición que se ubica temporalmente entre el horizonte olmeca y la cultura de los pueblos mayas. En las numerosas estelas que se encuentran en Izapa, se representan sofisticadas imágenes de la cosmovisión (Coggins 1982, 1996). El geógrafo Vincent Malmström propuso hace años atrás la hipótesis (1973, 1978, 1981) de que el calendario de 260 días se haya inventado en esta latitud geográfica, y en el sitio de Izapa, a fines del segundo milenio a. C.;² sugiere además que desde allí se haya difundido al resto de Mesoamérica (*cf.* Malmström 1997).³

Sin embargo, la propuesta de Malmström constituye un punto polémico que no ha sido comúnmente aceptado. Es de notar que las estelas de Izapa no registran fechas y la primera documentación abundante del ciclo ritual de 260 días no procede de Izapa sino del Valle de Oaxaca, de alrededor de 600 a. C.⁴ Por otra parte, a fines del primer milenio a. C. surge en la región sur del Golfo y en la costa del Pacífico en Chiapas y Guatemala una serie de monumentos que registran inscripciones calendáricas que pertenecen ya a la Cuenta Larga, sistema usado posteriormente por los mayas del Clásico⁵ (*cf.* fig. 2). El conjunto de evidencias permite suponer que los elementos básicos del sistema calendárico mesoamericano tuvieron su origen durante el Formativo Medio (1200-400 a. C.), en la amplia región comprendida entre Oaxaca, el sur de Veracruz y Tabasco hasta la costa del Pacífico en Chiapas y Guatemala. En esta última región se encontraba también Izapa, según hemos visto arriba.

Por otro lado, el desarrollo cultural del Altiplano Central plantea una serie de incógnitas, sobre todo en lo que se refiere a los inicios del calendario en esta importante región. Aunque no se ha encontrado evidencia de inscripciones calendáricas, existen datos arqueoastrómicos de recientes investigaciones que parecen indicar que en Cuicuilco, el monumental sitio preclásico de la Cuenca de México, la

² Más precisamente en el siglo XIV a. C. (Malmström 1997: 64).

³ Hay que señalar que en el caso de la latitud 15° N se trata de un periodo fijo de 260 días, delimitado por los pasos del sol por el cenit, mientras que el *tonalpohualli* o *tzolkin* era un periodo cíclico que se combinaba con el año solar de 365 días en ciclos que se repetían sin interrupción. Sin embargo, se propone en el presente trabajo que existía una relación intrínseca entre ambos.

⁴ Esta evidencia incluye los ciclos de 260 y 365 días (Broda 1969: 77-81; Marcus 1979, 1992).

⁵ Estas inscripciones registran el *baktún* 7, que es anterior a los baktunes 8, 9 y 10 de los mayas clásicos (Broda 1969; Marcus 1979, 1992; Aveni 1991). Las inscripciones más antiguas se encuentran en la Estela de Tres Zapotes (31 a. C.) y la Estela 2 de Chiapa de Corzo (36 a. C.) (Marcus 1992: 140, 141; López Austin y López Luján 1996: 79, 80).



Fig. 2. La latitud de 15°N: sitios arqueológicos de Izapa (Chiapas) y Copán (Honduras) (mapa basado en Köhler 1990: 3; modificación de J. Broda; dibujo de K. Cortés).

pirámide principal estaba orientada de manera que permitía hacer observaciones de un calendario de horizonte que contenía ya los elementos constitutivos del sistema mesoamericano. Me refiero específicamente a la subdivisión del año en 260+105 días marcada por las fechas 12/2, 30/4, 13/8 y 30/10, que quedó plasmada en el calendario de horizonte de Cuicuilco (*cf.* Broda 2001).⁶

Estas mismas fechas y ciclos los encontramos posteriormente en Teotihuacan, en el diseño de la gran ciudad que fue planeada con gran precisión en su etapa de auge constructivo que data de 150-200 d. C. (Clásico Temprano)⁷ (fig. 3). Su eje principal, la Avenida de los Muertos, tiene una desviación de 15.5° al E del N. La Pirámide del Sol se ubica en ángulo recto con esta última, lo que equivale a una orientación hacia la puesta del sol los días 13 de agosto y 30 de abril (con un acimut de 285°30'), así como hacia la salida del sol los días 12 de febrero y 30 de octubre (acimut de 105°30'). Según hemos señalado, estas fechas tenían una importancia estructural en el calendario mesoamericano. Con base en estos alineamientos, y otros datos, se puede inferir que los teotihuacanos compartían con el resto de Mesoamérica los conocimientos fundamentales del calendario y la astronomía (Broda 2000a).

Además, las excavaciones de los años recientes han descubierto la existencia de varios observatorios subterráneos que han sido estudiados por Rubén Morante (1995, 1996) y cuyas fechas clave también parecen haber sido el 30 de abril y el 13 de agosto. Para el argumento del presente trabajo resulta interesante constatar que las dos fechas del 13 de agosto y el 30 de abril marcan el periodo de 260 días entre los dos pasos del sol por el cenit en la latitud de 15° N.

Las llamadas *cruces punteadas* eran otra manifestación peculiar de los conocimientos calendáricos teotihuacanos (fig. 4). Se trata de petrograbados en forma de círculos compuestos de puntos esculpidos en el piso de estructuras o en rocas en el paisaje.⁸ Una característica que comparten muchas, aunque no todas las cruces punteadas, es que frecuentemente indican direcciones o alineamientos calendáricos y muchas de ellas consisten en 260 unidades. Parecen haber sido una "invención" teotihuacana y su difusión a otros sitios mesoamericanos se ha interpretado como vestigio de la presencia teotihuacana en estos lugares.

⁶ *Cf.* Broda 1993: 260-265, 275-285, figs. 9.10 y 9.11; Broda 2001: 179-183, figs. 11, 12.

⁷ *Cf.* Millon 1991; Morante 1996; Broda 2000a, b; Sprajc 2001.

⁸ Aveni ha estudiado extensamente las cruces punteadas (*cf.* Aveni, Hartung y Buckingham 1978; Aveni y Hartung 1980; Aveni 1991, 2000). Sin embargo, *cf.* también Wallrath y Rangel 1991, y más recientemente Morante (1996). Por cuestiones de espacio no es posible citar aquí toda la bibliografía relevante.

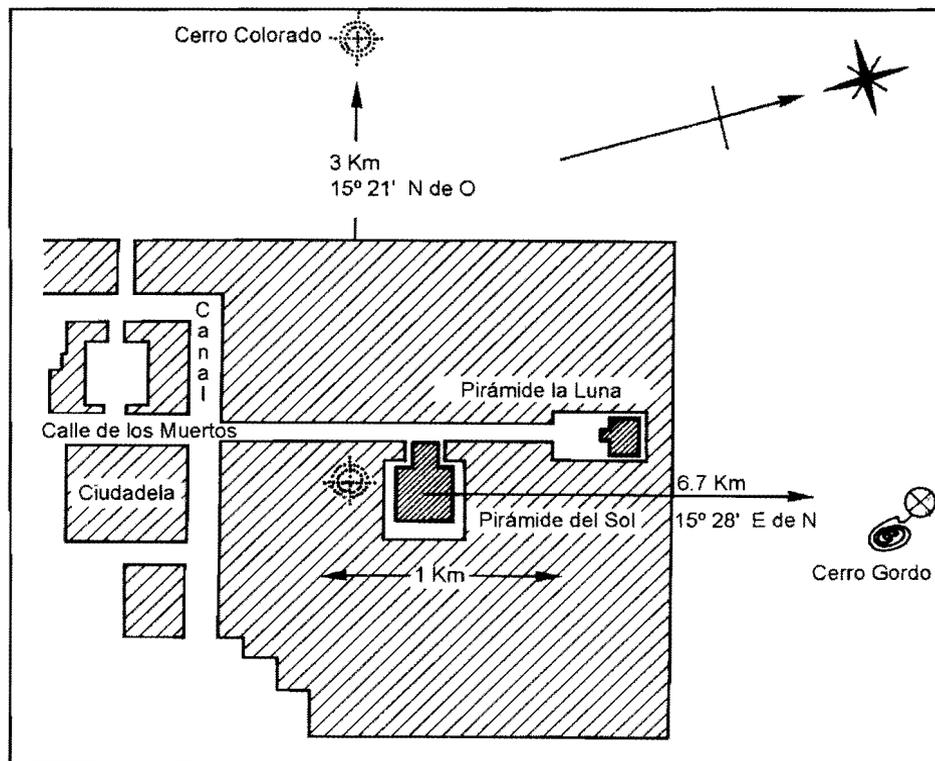


Fig. 3. La orientación de Teotihuacan (15.5°): Pirámide del Sol y Calzada de los Muertos (según Aveni 1991, fig. 68, dibujo de P. Dunham).

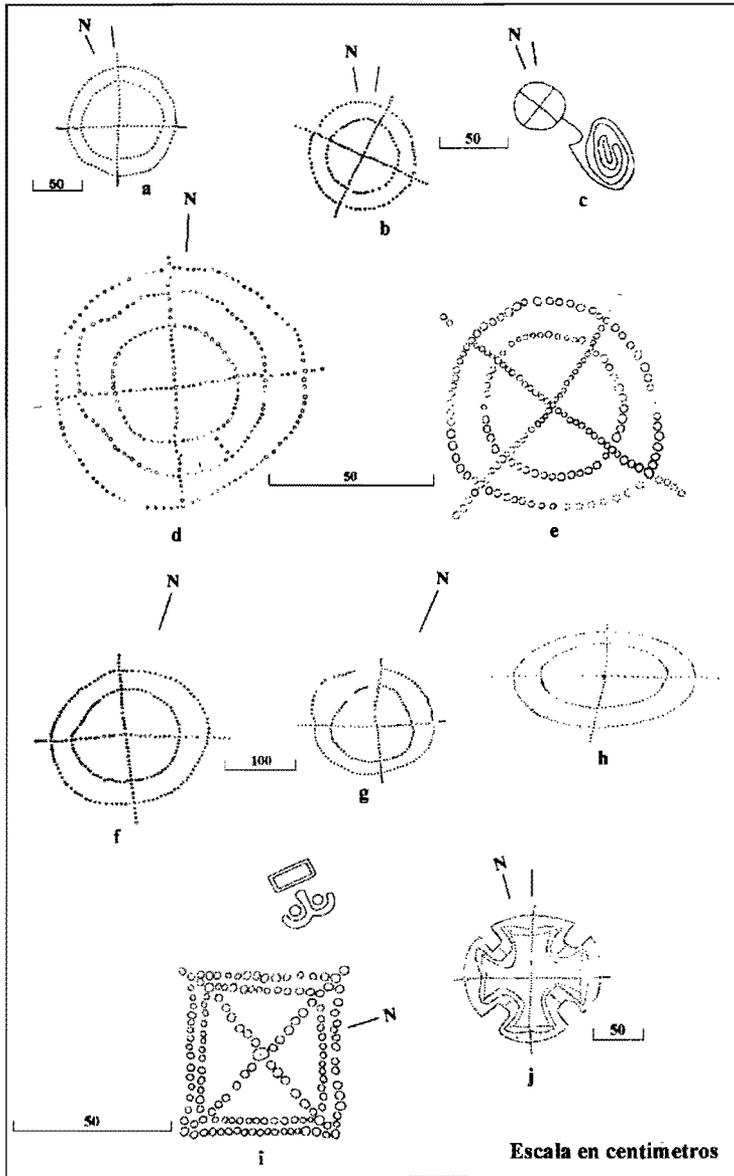


Fig. 4. Cruces punteadas de estilo teotihuacano de diferentes sitios mesoamericanos: a) Teotihuacan, cruz del Grupo Viking; b) Cerro Colorado, Teotihuacan; c) Cerro Gordo, Teotihuacan; d) Tepeapulco, petroglifo núm. 1; e) Tepeapulco, petroglifo núm. 2; f) Cerro El Chapín, Alta Vista, cruz núm. 1; g) Cerro El Chapín, Alta Vista, cruz núm. 2; h) Uaxactún, cruz en el piso de la Estructura A-V; i) Tlalancaleca, petroglifo cuadrado; j) Teotihuacan, gran Cruz de Malta grabada en el piso de un edificio (según Aveni 1991, fig. 71).

Según veremos en el presente estudio, la influencia de Teotihuacan está demostrada tanto en los límites norte como sur de Mesoamérica. Para el análisis que estoy proponiendo es importante contar con la existencia de una entidad política fuerte, con instituciones políticas y económicas vigorosas capaces de establecer relaciones de larga distancia. Los sacerdotes especialistas en materia calendárica, y los astrónomos, también formaban parte del aparato del Estado y actuaban en relación con las instituciones que mantenía el Estado en su centro político. El acceso a los conocimientos astronómicos constituía, además, un factor importante de la legitimación del poder político. Teotihuacan fue, sin duda, el estado más poderoso durante el Clásico Temprano, si no es que en toda la historia de Mesoamérica. Resulta crucial dilucidar la naturaleza de esta influencia sobre el resto de Mesoamérica y su manifestación en términos calendáricos.

LA PERCEPCIÓN DE LA LATITUD A TRAVÉS DE LAS CUENTAS CALENDÁRICAS: ASPECTOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS

Los últimos 30 años de investigación arqueológica en Mesoamérica han reunido un cúmulo de datos acerca de orientaciones de pirámides y sitios enteros. Esta evidencia nos permite afirmar que las orientaciones más significativas en términos calendáricos eran hacia *la salida o puesta del sol en los solsticios, y en menor medida hacia los equinoccios*.⁹ De esta manera, se creaban calendarios de horizonte que permitían trazar el desplazamiento anual del sol entre sus puntos extremos.¹⁰

Los calendarios de horizonte permiten contar periodos de tiempo recurrentes. Además permiten darse cuenta de que el ángulo de los solsticios cambia ligeramente con la latitud. *Si bien las observaciones básicas eran las de los solsticios y los equinoccios, en Mesoamérica sin embargo, existía otra observación sumamente relevante: la de los pasos del sol por el cenit. En este estudio nos interesa, sobre todo, esta última observación.*

Mesoamérica se encuentra en la latitud de los trópicos; esto quiere decir que dos veces al año el sol, en su recorrido aparente hacia el norte y a su regreso hacia el sur, pasa la latitud respectiva, lo que equivale a los pasos del sol por el cenit. En el Trópico de Cáncer, a 23°27' latitud norte, el paso cenital coincide con el solsticio de verano (fig. 5).

⁹ De acuerdo con Tichy (1991: 28-31, 56-64), las culturas prehispánicas atribuían una mayor importancia a los *días de la mitad del año* (23/3 y 21/9) que a los equinoccios.

¹⁰ Sin embargo, ésta y las siguientes propuestas no las comparten todos los especialistas en la materia.

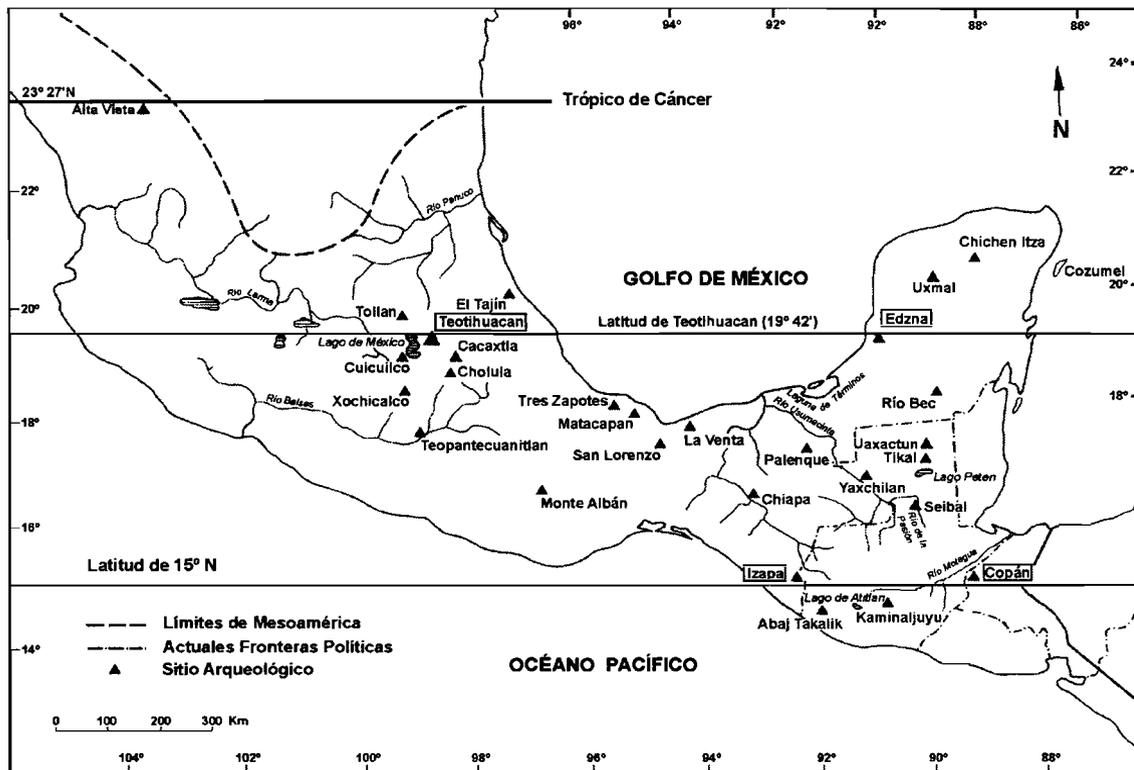


Fig. 5. Mesoamérica: el Trópico de Cáncer (23°27'N) y las latitudes de Teotihuacan (19°42') y de 15°N (mapa basado en Köhler 1990: 3; modificación de J. Broda; dibujo de K. Cortés).

La cosmovisión indígena atribuía gran importancia al concepto de que en este punto, el sol "daba la vuelta" en su recorrido anual.¹¹

Es de notar que existe un sitio arqueológico ubicado con precisión en el Trópico de Cáncer: se trata de Alta Vista al norte de Zacatecas, perteneciente a la cultura clásica de Chalchihuites.¹² Las mediciones de Aveni, Hartung y Kelley (1982) y de C. Kelley y E. A. Kelley (1999) demuestran que en Alta Vista se hicieron múltiples observaciones astronómicas. El Templo del Sol tenía una orientación equinoccial hacia el pico prominente del Cerro Picacho (fig. 6). La línea solsticial, por otra parte, fue marcada por dos cruces punteadas situadas sobre el cercano cerro El Chapín (fig. 7); su alineamiento apunta sobre el mismo Cerro Picacho en el horizonte Este.¹³

Existe un debate acerca de la influencia teotihuacana en este lugar. El arqueólogo Charles Kelley (1980, 1999), quien trabajó durante muchos años en esta región, propuso que emisarios del Estado teotihuacano construyeron este sitio debido a sus propiedades astronómicas, en un territorio que les era conocido por sus rutas de intercambio con el norte de México.¹⁴

SITIOS DE IMPORTANCIA CALENDÁRICA DURANTE EL CLÁSICO

Lo anterior nos lleva a plantear una serie de comentarios más amplios y referirnos tanto a los límites norte como sur de Mesoamérica. Al analizar un mapa que registra la distribución de los centros importantes durante el Clásico Temprano (200-600 d. C.), observamos que existen varios sitios que tienen un particular interés para la discusión aquí esbozada (fig. 8). No parece ser coincidencia que estos sitios muestren también los vestigios de una fuerte presencia teotihuacana. Señalaremos en lo que sigue algunos de estos lugares donde también existe evidencia temprana del calendario:

¹¹ Algunos testimonios etnográficos recientes dicen que el sol "se asienta", o "se para". Estos conceptos son muy interesantes en términos comparativos, también con Sudamérica (*cf.* Bauer y Dearborn 2001). Según la cosmovisión mexicana, el norte era el rumbo de los muertos y de los ancestros (Carrasco 1979).

¹² Este sitio tiene una ubicación de 23°, 28.8 latitud norte, que coincide casi exactamente con la latitud actual del Trópico de Cáncer (23°27'N).

¹³ Por otra parte, las 28 columnas del Recinto de las Columnas en Alta Vista han sido relacionadas con la luna por Malmström (1997: 167). Futuras investigaciones deberán comprobar esta intrigante posibilidad.

¹⁴ Sin embargo, otros arqueólogos más bien han insistido recientemente en el desarrollo local de la cultura Chalchihuites, como base de sus contactos con los teotihuacanos (*cf.* Hers 1989; Braniff coord. 2002). Esta última afirmación no necesariamente contradice la propuesta de Kelley; sólo insiste en el alto desarrollo propio alcanzado por la cultura Chalchihuites.

2. Por el otro lado, en el extremo sur de Mesoamérica, el dominio de Teotihuacan queda comprobado en una serie de sitios mayas del Clásico. En el caso de Kaminaljuyú, en las cercanías de la actual ciudad de Guatemala, la latitud es cercana a los 15° N. Este sitio parece haber jugado un papel fundamental en la transmisión de las influencias "mexicanas" hacia las Tierras Bajas de los mayas. La mayoría de los autores piensan (*cf.* Sanders 1978) que en Kaminaljuyú se asentaron comerciantes teotihuacanos, miembros de gremios de especialistas que se dedicaban al intercambio a larga distancia. Coggins (1994: 149), por su parte, ha sugerido que se puede haber tratado de un centro religioso establecido por sacerdotes guerreros teotihuacanos.

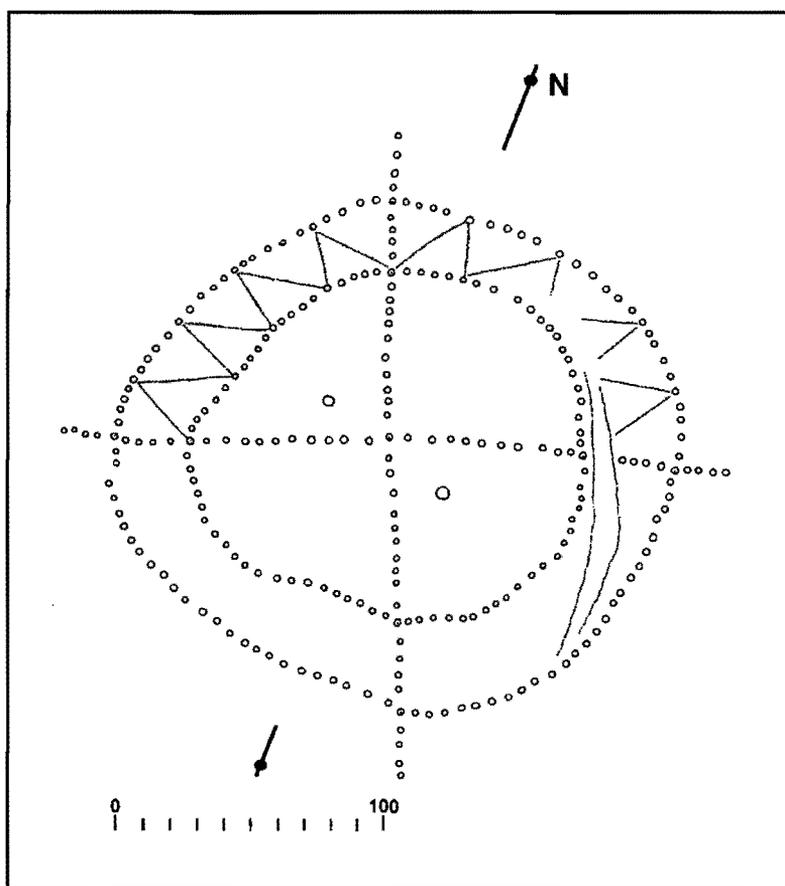


Fig. 7. Cruz Punteada núm. 1, Cerro El Chapín, Alta Vista, Zacatecas (según Aveni, Hartung y Kelley 1982, fig. 4b).

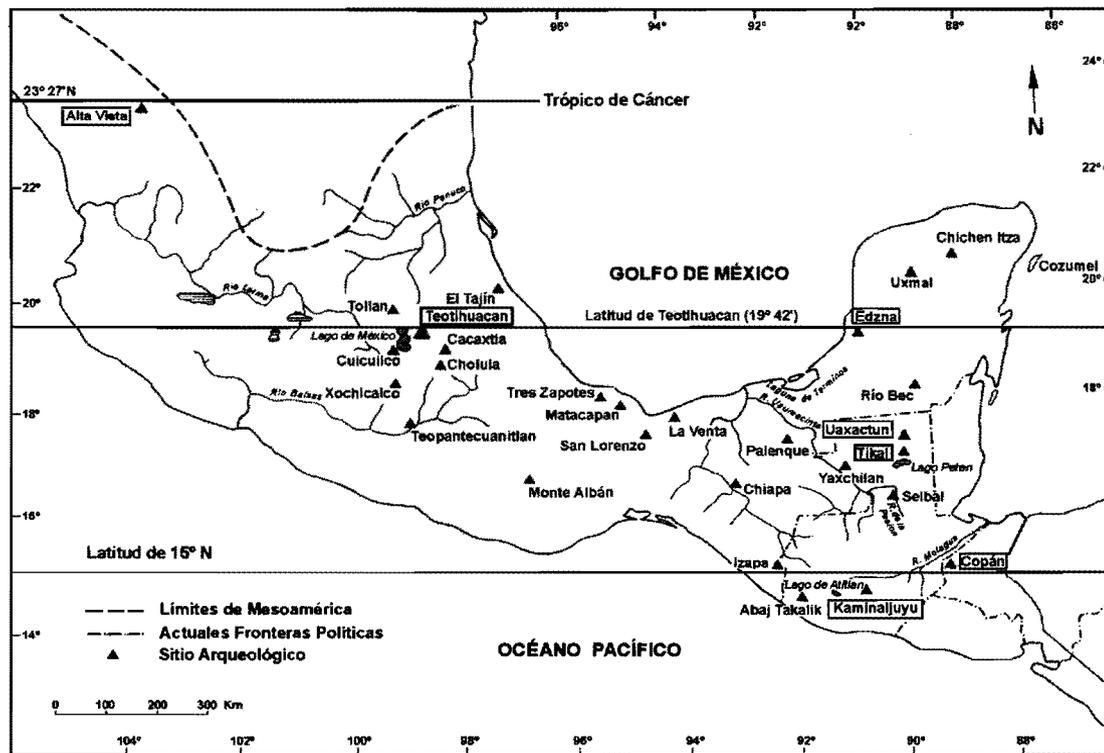


Fig. 8. La latitud de Teotihuacan (19°42') y sitios de influencia teotihuacana durante el Clásico Temprano (200-600 d. C.) en los límites sur y norte de Mesoamérica (marcados con recuadros) (mapa basado en Köhler 1990: 3; modificación de J. Broda; dibujo de K. Cortés).

3. Dos sitios del Petén guatemalteco que florecieron durante el Clásico Temprano fueron Uaxactún y Tikal (*cf.* fig. 8). En Uaxactún se edificó una de las estructuras calendáricas más tempranas de Mesoamérica que fue posteriormente copiada en otros sitios mayas: se trata del llamado Grupo E, construido para delimitar el desplazamiento anual del sol. Este observatorio, sin embargo, data del Preclásico, antes de la llegada de la influencia teotihuacana al lugar. Constituye un importante testimonio de la erudición calendárica y de una temprana actividad astronómica (Aveni y Hartung 1989).

En Uaxactún también se han encontrado tres cruces punteadas¹⁶ y otros vestigios que indican la presencia teotihuacana en este sitio (Aveni y Hartung 1989; Coggins 1983). Al estudiar las enigmáticas cruces punteadas, Aveni y Hartung (1980) propusieron años atrás que hayan funcionado como implementos de la cuenta calendárica mediante los cuales los teotihuacanos intentaron aplicar un calendario estandarizado en los límites territoriales de su dominio político.

4. Cercano a Uaxactún, Tikal fue uno de los principales centros políticos del área maya. En sus estelas e inscripciones jeroglíficas que datan de fines del siglo IV d. C., se ha podido demostrar una presencia política teotihuacana significativa, que también es notable en su arquitectura y en los alineamientos entre el conjunto de las principales pirámides.¹⁷ Las inscripciones hablan de "la llegada de extranjeros" que también se representan iconográficamente (Stuart 2000). Clemency Coggins (1979b, 1994) ha propuesto que la llegada de emisarios teotihuacanos a Tikal condujo hacia una reforma del calendario implantada en esta ciudad y otros centros mayas a fines del siglo IV d. C.

5. Otro sitio relevante fue Copán (fig. 8). Su ocupación se extendió desde el Clásico Temprano hasta fines del Clásico. Es de notar que este importante sitio se ubicó en los límites sur-orientales del área maya, en la frontera misma de Mesoamérica.¹⁸ Recientes excavaciones en Copán han demostrado que se produjo una importante influencia

¹⁶ Tres cruces fueron reportadas en la excavación (Smith 1950: 86-87); sin embargo, hoy sólo se conserva una de ellas. Pueden ser fechadas entre los años 278-445 d. C. (Aveni 2000: 258).

¹⁷ (Coggins 1979a, 1983, 1994; Aveni y Hartung 1989; Malmström 1997 y otros). Entre las orientaciones que se plasmaron en Tikal, se encuentra el alineamiento entre los templos IV y I, de 104°, que se aproxima a la "dirección de Teotihuacan" de 15.5° (105°30') (Aveni y Hartung, *op. cit.*: 12).

¹⁸ Hoy día Honduras, lo que constituía antaño la frontera con el pueblo prehispánico de los lencas.

teotihuacana alrededor del año 450 d. C.¹⁹ De acuerdo con William Fash (2000: 447,455), el primer gobernante de Copán posiblemente fue originario de Teotihuacan o había asistido personalmente a la metrópoli. Este gobernante fue asociado con iconografía teotihuacana por los posteriores reyes de esta ciudad.

En términos calendáricos, existe amplia evidencia de la actividad astronómica en Copán.²⁰ Sin embargo, la circunstancia más llamativa es que Copán se ubica en la latitud de 15° N, exactamente la misma que el sitio preclásico de Izapa (figs. 2, 8). Allí los pasos cenitales del sol ocurren el 30 de abril y el 13 de agosto, marcando dos periodos astronómicos de 105 y 260 días, respectivamente. Sólo en esta latitud geográfica coincidían los pasos del sol por el cenit con estos periodos de tiempo que parecen haber dado origen al ciclo ritual de 260 días. Propongo, retomando ciertas ideas pioneras de Malmström (1973, 1978, 1997) y de Coggins (1979a, 1994, 1996), que por lo menos desde el periodo Clásico existía en Mesoamérica una conciencia de las propiedades de esta latitud y su relación con el calendario.

6. A continuación nos referiremos a Edzná, sitio maya ubicado en el actual estado de Campeche y que floreció desde el Clásico Temprano hasta el Clásico Terminal (fig. 8). Existe abundante evidencia de las observaciones astronómicas que se hacían en Edzná y le confieren un particular interés. Un gnomon que se ubicaba frente a la pirámide Cinco Pisos permitía observar los pasos del sol por el cenit (Malmström 1997: 107, 135).²¹

Los inicios de Edzná fueron contemporáneos a Teotihuacan y, según ha señalado Malmström (1997), la orientación de 15°30' es sumamente importante en este sitio. Sin embargo, aunque se ha encontrado cerámica teotihuacana en Edzná,²² una interacción mayor no se ha podido demostrar históricamente hasta el momento. A pesar de ello, una circunstancia extraordinaria caracteriza a este sitio: el hecho de que se encuentra exactamente en la misma latitud que Teotihuacan (lat. 19°42'). Por las propiedades geográficas de la península de Yucatán, los emisarios teotihuacanos que hayan penetrado hasta estas lejanas tierras se debieron dar cuenta de que allí los periodos

¹⁹ Cfr. Fash 2000, 2002; Stuart 2000.

²⁰ Aveni 1991; Closs, Aveni, y Crowley 1984; Sprajc 1996.

²¹ De acuerdo con Malmström (1997: 148, 149), en Edzná se hicieron observaciones de los ciclos de la luna y los eclipses lunares. La pirámide de La Vieja marcaría el extremo máximo lunar hacia el norte (300°), observado desde la pirámide Cinco Pisos.

²² Cortés de Brasdefer (s. f.). Agradezco a Fernando Cortés de Brasdefer el haberme proporcionado este texto inédito.

calendáricos —sobre todo las fechas de los pasos del sol por el cenit— correspondían con precisión a los de la gran urbe.

7. Finalmente, hay otra circunstancia aún más sorprendente: en la región de los Chenes, en Yucatán, existe una serie de cuatro torres que están ubicadas sobre una línea meridional (fig. 9). Estas torres, que datan del Clásico Tardío, miden aproximadamente 10 metros de alto y rematan en una crestería elevada del estilo Chenes. Estas construcciones no tienen una aparente funcionalidad; sin embargo, llama la atención que a mediodía funcionan como gnomon y que en los días del paso del sol por el cenit no proyectan ninguna sombra. En un lúcido análisis, el geógrafo Franz Tichy (1992) llegó a la conclusión de que la distancia entre las torres estuvo determinada por la observación de que los pasos cenitales del sol ocurren en estos lugares en días consecutivos (es decir, el 17 y 18 de mayo, y el 25 y el 26 de julio, respectivamente).²³ Estas torres en su conjunto parecen haber funcionado como observatorios para determinar con precisión los días del paso cenital, lo cual permitía también determinar la duración exacta del año solar. En este sentido correspondían a los observatorios subterráneos de Teotihuacan, Xochicalco y Monte Albán que servían para hacer las mismas observaciones.²⁴

Nuevamente llama la atención la ubicación geográfica de estos sitios. *Las torres, y en particular una de ellas, la de Nocuchich, se encuentran exactamente en la misma latitud geográfica que Teotihuacan (19°41'31"N) —al igual que el sitio maya de Edzná arriba mencionado— y, por lo tanto, los pasos del sol por el cenit ocurren en los tres lugares exactamente en los mismos días (18 de mayo y 25 de julio, respectivamente).*

REFLEXIONES FINALES

En esta breve reseña nos hemos enfocado en el periodo Clásico Temprano que constituye el primer gran florecimiento de las culturas que empezaron a configurarse durante el Preclásico, por lo menos a partir del primer milenio a. C. Según hemos visto, el calendario formó una parte constitutiva de esta tradición cultural.

²³ Por la variación de la oblicuidad de la eclíptica, las posiciones cenitales del sol hoy en día ya no se encuentran en los sitios exactos de las torres, tal como ocurría en la época de su construcción (Tichy 1992).

²⁴ Cf. Tichy 1981, 1991, 1992; Aveni y Hartung 1981; Morante 1993, 1995, 1996; Broda 2000a.

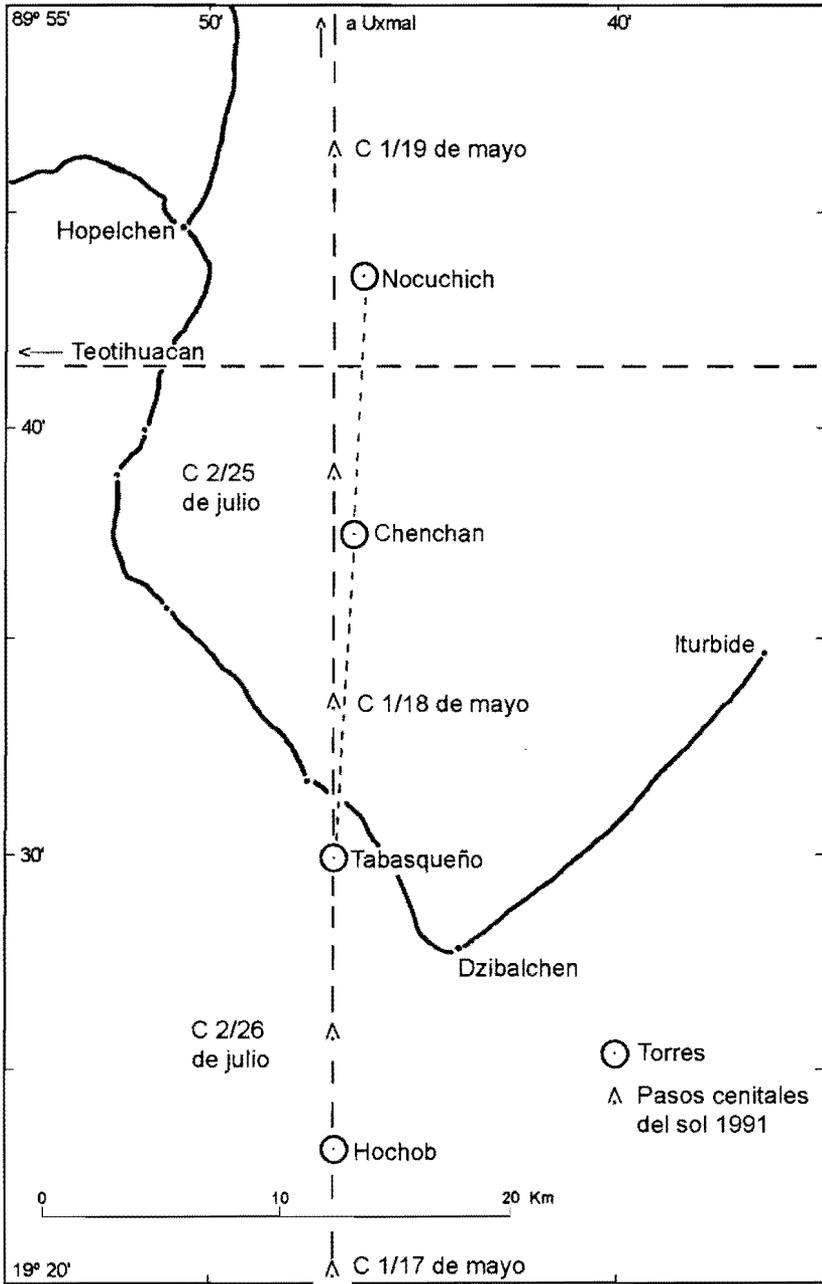


Fig. 9. Las torres de la región Chenes en relación con el meridiano de Uxmal y el paralelo de Teotihuacan (redibujado según Tichy 1992, fig. 1).

Si bien el calendario se basaba en la observación astronómica, también imponía una medida del tiempo socialmente definida. *El sistema calendárico mesoamericano, estructurado de acuerdo con la cuenta vigesimal, creó un universo cultural que unía la gran diversidad de pueblos que habitaron este territorio y les permitió ordenar su percepción del tiempo y del espacio.*

Un cúmulo creciente de datos indica que los pueblos prehispánicos escogían cuidadosamente la ubicación para la fundación de sus centros y ciudades. Contar los días del movimiento del sol sobre el horizonte y observar los pasos cenitales, permitía al hombre mesoamericano formarse una idea de la latitud geográfica. Por otro lado, trazar la proyección de la sombra a lo largo del año y medir la máxima altura del sol al mediodía podía proporcionarle la línea meridional.

Estos conocimientos eran un bagaje cultural compartido por los diferentes pueblos que vivían en Mesoamérica. Paralelamente, los sitios que destacaron por su particular ubicación geográfica eran también centros de erudición astronómica. *Durante el Clásico Temprano empiezan a perfilarse tales centros a lo largo de la extensión de Mesoamérica. Una circunstancia que ha recibido muy poca atención hasta ahora se refiere a los intercambios de conocimientos que se produjeron entre tales centros.*

En este sentido, existe la interrogante de por qué los constructores de Teotihuacan, al implementar el gran diseño constructivo de la ciudad alrededor de 150 d. C., plasmaron en él la orientación de 15°30', una orientación que sólo correspondía a un ciclo natural (el delimitado por los pasos del sol por el cenit) en la latitud de 15° N, o sea en el área sur de los mayas, mientras que en Teotihuacan constituía *una orientación puramente calendárica*.²⁵ Existe la posibilidad de que la conceptualización de este alineamiento haya surgido a partir del intercambio de conocimientos calendáricos con el sur de Mesoamérica. En esta época (siglo II d. C.) ya no existía el centro preclásico de Izapa, ubicado en la latitud de 15° N y que parece haber desempeñado un papel decisivo en generar conceptos de la cosmovisión y del calendario durante una época anterior (el Preclásico Medio). Sin embargo, por otro lado, investigaciones arqueológicas recientes (Bove 2002) aportan da-

²⁵ Esta división del año en un ciclo fijo de 260 días con un remanente de 105 días tenía una serie de particularidades específicas, según hemos señalado en este y anteriores trabajos. Se produce una división del año en 8 partes, marcada por las fechas del 30/4, 13/8, 30/10 y 12/2 (Broda 2000a: 408-411). A principios del Clásico, en Teotihuacan, la orientación correspondiente a estas fechas, es decir de 15°30', determinó el diseño de la ciudad (Millon 1991; Morante 1996). Esta orientación fue repetida en otros numerosos sitios contemporáneos y posteriores, sobre todo en el Altiplano Central. La importancia calendárica y ritual de las cuatro fechas constituye un elemento estructural que a partir del sincretismo con el ciclo anual de fiestas católicas en México, puede ser percibido hasta la actualidad (cf. Broda 2001a, b).

tos cada vez más firmes que comprueban una importante penetración teotihuacana en la costa del Pacífico de Guatemala que corresponde a los siglos III y IV d. C.

Otros sitios contemporáneos de Teotihuacan eran Uaxactún, Tikal, Copán y Edzná. La evidencia histórica registrada en inscripciones y en la iconografía nos habla de una presencia teotihuacana en Uaxactún, Tikal y Copán para los siglos IV y V d. C. Según ha argumentado Clemency Coggins desde hace muchos años,²⁶ los intercambios intelectuales entre Teotihuacan y los mayas eran sumamente complejos y sofisticados. En este sentido es de notar que los más recientes resultados de excavación en Teotihuacan indican una presencia material de rasgos mayas en la tumba en el interior de la Pirámide de la Luna, una de las tres principales estructuras de la gran ciudad.²⁷ Estos espectaculares hallazgos ciertamente cambiarán la perspectiva de los estudios teotihuacanos; para fines del presente análisis dan un peso mayor a los argumentos aquí expuestos.

En este sentido he propuesto que la influencia cultural de Teotihuacan que se hizo sentir en los límites del área mesoamericana, además de obedecer a sus intereses políticos y económicos, expresó una búsqueda acerca de la exploración de las propiedades naturales —geográficas y astronómicas— de estos lugares lejanos. Así es como, a través del manejo del calendario, los emisarios teotihuacanos podían darse cuenta de las variaciones en la latitud geográfica: del comportamiento variable del sol según uno se mueve de sur a norte y viceversa, lo que podía ser constatado a través de la observación del sol por el cenit. *A través de estas observaciones surgía una percepción de la latitud geográfica expresada en términos de la cuenta de los días.*

En Uaxactún, cuyos inicios datan del siglo II d. C., los teotihuacanos dejaron unas cruces punteadas como constancia de su presencia en el lugar. Unas décadas más tarde, las inscripciones en estelas nos hablan de la influencia política teotihuacana en el incipiente gran centro de Tikal. Por otra parte, una presencia política similar se registra durante el siglo V d. C. en el gran centro de erudición astronómica y calendárica de Copán. Hemos insistido en este trabajo que Copán se ubica en la latitud de 15° N, al igual que el sitio preclásico de Izapa, y, por lo tanto, las fechas de sus pasos del sol por el cenit corresponden a las

²⁶ Cfr: Coggins 1979a, b, 1980, 1983, 1994, 1996.

²⁷ Los arqueólogos Saburo Sugiyama y Rubén Cabrera del Proyecto Teotihuacan revelaron recientemente que la tumba hallada en el corazón de la Pirámide de la Luna podría ser maya, o por lo menos confirma que existía una estrecha relación entre los gobernantes teotihuacanos y las elites mayas (*La Jornada de en medio*, lunes 25 de agosto de 2003, p. 2a y 3a).

fechas de la orientación de Teotihuacan. Entre los sacerdotes y los gobernantes de Teotihuacan debe haber existido una conciencia de las implicaciones más amplias de la orientación calendárica de su gran capital. ¿Acaso éste fue el motivo por el cual los sacerdotes teotihuacanos del siglo V d. C., como emisarios del Estado, emprendieron una búsqueda de los lugares lejanos donde esta subdivisión del año era una realidad geográfica?

Es de notar que Copán se situaba en los límites sureste del área cultural mesoamericana, en lo que Clemency Coggins (1996: 33) ha llamado "*the sunrise frontier of Mesoamérica*" (la frontera de la salida del sol en Mesoamérica). El otro caso sorprendente que da testimonio de las exploraciones teotihuacanas es el de Alta Vista, Zacatecas, ubicado con precisión en el Trópico de Cáncer. Allí también parece haberse tratado de una búsqueda deliberada del punto donde "da vuelta el sol", expresada a través de la colocación de unas cruces punteadas que marcaban la salida del sol en el solsticio de verano. Según hemos visto, en el Trópico de Cáncer el solsticio de verano coincidía con el paso del sol por el cenit!

Finalmente, las torres de la región Chenes que datan del Clásico Tardío demuestran que los mayas yucatecos seguían siglos más tarde profundamente interesados en comprobar las observaciones cenitales. ¿Se trata de una coincidencia que entre las torres 2 y 3 pasaba exactamente la latitud de Teotihuacan? En cuanto a las torres de la región Chenes en Yucatán, al igual que el sitio monumental de Edzná que se fundó en el Preclásico Tardío y existió por unos mil años, queda la interrogante de si era pura casualidad u obedecía a razones más complejas que estos sitios se encontraran exactamente en la latitud geográfica de Teotihuacan.

El estudio aquí presentado nos demuestra la importancia de tomar en cuenta los intercambios que tuvieron lugar entre las diferentes regiones de la antigua Mesoamérica a lo largo de su historia, señalando que los factores de expansión política y económica involucraban también conceptos de la cosmovisión y de la exploración de la naturaleza. Estas indagaciones, al combinar la observación de los solsticios y los equinoccios con la de los pasos del sol por el cenit y plasmarlos dentro de la estructura del calendario mesoamericano, deben haber conducido a los pueblos del Clásico hacia una conceptualización de la latitud geográfica que simultáneamente les hacía reconocer los límites de su influencia política. En el caso aquí estudiado la naturaleza del Estado teotihuacano y sus contactos con el resto de Mesoamérica son particularmente relevantes. Es de suponer que estos conocimientos acerca de la astronomía y la geografía fueron transmitidos a las

culturas posteriores del Posclásico, cuyos herederos últimos fueron los aztecas en el momento de la Conquista española.

En términos comparativos de las antiguas culturas americanas, el caso de los incas resulta de particular interés. Debido a las condiciones geográficas específicas de Sudamérica —la estrecha costa del Pacífico y la Cordillera de los Andes—, la expansión política siguió una dirección relativamente estrecha de norte a sur. Sin embargo, en el mismo sentido que hemos planteado en Mesoamérica para el periodo Clásico y la influencia cultural teotihuacana, en el caso de los incas (del último momento antes de la Conquista), éstos combinaron los motivos de la expansión política y económica con el interés por la astronomía solar: el límite norte de su expansión coincidió con la línea del Ecuador; su presencia en Quito nos habla elocuentemente de este hecho (Bauer y Dearborn 2001). Hacia el sur, los incas llegaron a establecer su dominio más allá del Trópico de Capricornio y al parecer existían sitios que marcaban esta línea (*cf.* Wald s. f.).²⁸ Sin embargo, faltan más exploraciones arqueológicas al respecto. El estudio comparativo entre Mesoamérica y los Andes nos puede señalar nuevas perspectivas de investigación futura.

En este sentido, debemos procurar plantear la indagación arqueoastronómica como una investigación histórica concreta.

Agradecimientos

Quisiera expresar mi reconocimiento a Anna Sofaer (Solstice Project) por los estimulantes intercambios de ideas acerca de los temas aquí tratados que tuvimos con ocasión del Chaco/Mesoamerica Seminar que ella organizó en Grants, New Mexico, en mayo de 2001. Una primera versión de este trabajo se presentó en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, Simposio ARQ-13 Etno-y Arqueoastronomía en las Américas, que se celebró en Santiago de Chile, en julio de 2003. He introducido algunos cambios en este trabajo y he elaborado una nueva versión de los mapas. Agradezco a Katia Cortés el procesamiento electrónico de estos mapas, particularmente la adaptación de las figuras 1, 2, 5, 6, 8 y 9. Asimismo agradezco a Arturo Montero la ayuda en la primera versión de las imágenes.

²⁸ Agradezco a Máxime Boccas el haberme proporcionado este texto inédito.

OBRAS CITADAS

Siglas:

CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

Arqueología Mexicana

2000 *Atlas del México Prehispánico*, Especial núm. 5, julio de 2000.

AVENI, Anthony F.

1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México.

2000 "Out of Teotihuacan: Origins of the Celestial Canon in Mesoamerica", en Carrasco, David, Lindsay Jones and Scott Sessions, eds., *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*: 253-268, Niwot, University Press of Colorado.

AVENI, Anthony F. y Horst Hartung

1980 "The Cross Petroglyph: An Ancient Mesoamerican Astronomical and Calendrical Symbol", *Indiana*, v. 6, part 1: 37-54, Berlin.

1981 "The observation of the sun at the time of passage through the zenith in Mesoamerica", *Archaeoastronomy*, núm. 3 (*Supplement to the Journal for the History of Astronomy* 12: S51-S70.

1989 "Uaxactún, Guatemala, Group E and similar assemblages: an archaeoastronomical reconsideration", en Aveni, Anthony F., ed., *World Archaeoastronomy*: 441-461, Cambridge University Press, Cambridge.

AVENI, Anthony F., Horst Hartung y Beth Buckingham

1978 "The Pecked Cross Symbol in Ancient Mesoamerica", *Science*, v. 202: 267-279.

AVENI, Anthony F., Horst Hartung y Charles Kelley

1982 "Alta Vista (Chalchihuites), astronomical implications of a Mesoamerican ceremonial outpost at the Tropic of Cancer", *American Antiquity*, 47: 316-335.

- BAUER, Brian S. y David S. Dearborn
 1998 *Astronomía e Imperio en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco, Perú.
- BOVE, Frederick J.
 2002 "La dinámica de la interacción de Teotihuacan con el Pacífico de Guatemala", en Ruiz Gallut, María Elena, ed., *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*: 685-714, CONACULTA-INAH, IIA, UNAM-III, México.
- BRANIFF C., Beatriz, coord.
 2001 *La Gran Chichimeca: El lugar de las rocas secas*, CONACULTA-JACA Book, México.
- BRODA, Johanna
 1969 *The Mexican Calendar, as Compared to other Mesoamerican Systems*, Acta Ethnologica et Lingüística, 15, Viena.
 1993 "Astronomical Knowledge, Calendrics, and Sacred Geography in Ancient Mesoamerica", en Ruggles, Clive and Nicholas Saunders, eds., *Astronomies and Cultures*: 253-295, Niwot, University Press of Colorado.
 1996a "Paisajes rituales del Altiplano Central", *Arqueología Mexicana*, v. IV, núm. 20: 40-49.
 1996b "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda eds., *Temas Mesoamericanos*: 427-470, INAH, México
 2000a "Calendrics and ritual landscape at Teotihuacan: Themes of continuity in Mesoamerican cosmovision", en Carrasco, David, Lindsay Jones and Scott Sessions, eds., *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*: 397-432, Niwot, University Press of Colorado.
 2000b "Mesoamerican astronomy and the ritual calendar", en Selin, Helaine ed., *Astronomy Across Cultures*: 225-267, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
 2001 "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, comps.: *La Montaña en el Paisaje Ritual*: 1173-199, CONACULTA-INAH, UNAM-III, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski and Lucrecia Maupomé, eds.
 1991 *queoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM-III, México.

CARRASCO, Pedro

- 1979 "Las fiestas de los meses mexicanos", en Dahlgren, Barbro, ed., *Mesoamérica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*: 51-60, SEP-INAH, México.

CLOSS, Michael P., Anthony F. Aveni and Bruce Crowley

- 1984 "The Planet Venus and Temple 22 at Copán". *Indiana*, 9: 221-247, Berlin.

Códice Dresde

- 1988 Comentario de J. Eric S. Thompson, Fondo de Cultura Económica, México.

COGGINS, Clemency C.

- 1979a "Teotihuacan and Tikal in the Early Classic Period", en *Actes du XVIIe Congrès International des Américanistes, Paris 2-9 septembre 1976*, v. VIII: 251-269, Société des Américanistes, Paris.

- 1979b "A new order and the role of the calendar: some characteristics of the Middle Classic Period at Tikal", en Hammond, Norman y Gordon R. Willey, eds., *Maya Archaeology and Ethnohistory*: 38-50, University of Texas Press, Austin.

- 1980 "The Shape of Time: Some Political Implications of a Four-Part figure", *American Antiquity*, v. 45, núm. 4: 727-739.

- 1982 "The Zenith, the Mountain, the Center, and the Sea", en Aveni, Anthony F. y Gary Urton, eds., *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*: 11-124, Annals of the New York Academy of Sciences, v. 385: 111-124, The New York Academy of Sciences, New York.

- 1983 "An instrument of expansion: Monte Alban, Teotihuacan, and Tikal", en Miller, Arthur, ed., *Highland-Lowland Interaction of Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches*: 49-68, Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

- 1994 "The Age of Teotihuacan and Its Mission Abroad", en Berrin, Kathleen y Esther Pasztory, *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*: 140-155, Thames and Hudson-The Fine Arts Museum of San Francisco, New York.

- 1996 "Creation religion and the numbers at Teotihuacan and Izapa", *Res*, no. 29/30: 16-38, Spring/Autumn.

CORTÉS DE BRASDEFER, Fernando

- s. f. "Influencias olmecas y teotihuacanas en el Oriente de la península de Yucatán", manuscrito inédito.

- FASH, William L.
2002 "El legado de Teotihuacan en la ciudad maya de Copán, Honduras", en Ruiz Gallut, María Elena, ed., *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*: 685-714, CONACULTA-INAH, IIA, UNAM-IIE, México.
- FASH, William L. y Barbara W. Fash
2000 "Teotihuacan and the Maya: A Classic heritage", en Carrasco, David, Lindsay Jones and Scott Sessions, eds., *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*: 433- 464, Niwot, University Press of Colorado.
- HERS, Marie-Areti
1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*, UNAM-IIE, México.
- KIRCHHOFF, Paul
1943 "Mesoamérica", en *Acta Americana*, v. I, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján
1996 *El pasado indígena*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México.
- KELLEY, Charles
1980 "Alta Vista, Chalchihuites: A 'port of entry' on the Northwestern frontier of Mesoamerica", en *Rutas de intercambio en Mesoamérica y norte de México*, XVI Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Saltillo, Coah., 1979, t. I: 53-64.
- KELLEY, Charles y Ellen Abbott Kelley
1999 "The Archaeoastronomical System in the Río Colorado Chalchihuites Polity, Zacatecas: An Interpretation of the Chapin I Pecked Cross-Circle", in Foster, Michael S. y Shirley Gorenstein: *Greater Mesoamerica: The Archaeology of West and Northwest Mexico*: 181-196, The University of Utah Press, Salt Lake City.
- MALMSTRÖM, Vincent H.
1973 "Origin of the Mesoamerican 260-Day Calendar", *Science*, 181: 759-760.
1978 "A Reconstruction of the Chronology of Mesoamerican Calendrical Systems", in *Journal for the History of Astronomy*, 9: 105-116.
1981 "Architecture, Astronomy, and Calendrics in Precolumbian Mesoamerica", in Williamson Ray A., *Archaeoastronomy in the Americas*: 249-261, Ballena Press, Los Altos, Cal.
1997 *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon: The Calendar in Mesoamerican Civilization*, University of Texas Press, Austin.

MARCUS, Joyce

1979 "Los orígenes de la escritura en Mesoamérica", *Ciencia y Desarrollo*, 24: 35-52, México.

1992 *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press.

"Mayas en Teotihuacan"

2003 *La Jornada de en medio*, p. 2a y 3a, Lunes, 25 de agosto de 2003, México.

MILLON, René

1991 "Teotihuacan Studies: From 1950 to 1990 and Beyond", in Berlo, Janet C., ed., *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*: 339-419, Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

MORANTE LÓPEZ, Rubén B.

1993 *Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco, Morelos*, tesis de maestría en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

1995 "Los observatorios subterráneos", *La Palabra y el Hombre*, núm. 94: 35-71, Xalapa.

1996 *Evidencias del conocimiento astronómico en Teotihuacan*, tesis de doctorado en antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.

SANDERS, William

1978 "Ethnographic Analogy and the Teotihuacan Horizon Style", in Pasztory, Esther ed., *Middle Classic Mesoamerica: A. D. 400-700*: p. 35-44, Columbia University Press, New York.

SMITH, A. Ledyard

1950 "Uaxactún Guatemala: Excavations of 1931-1937", *Carnegie Institution Publications* no. 588, Washington, D. C.

SPRAJC, Ivan

1996 *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, Colección Científica, INAH, México.

2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, Colección Científica, INAH, México.

STUART, David

2000 "The 'arrival of strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya history", in Carrasco, David, Lindsay Jones and Scott Sessions, eds., *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*: 465-514, Niwot, University Press of Colorado.

TICHY, Franz.

1981 "El calendario de fiestas según Sahagún. ¿Se trata de un verdadero calendario solar?, en Steger, Hanns Albert y Jürgen Schneider, eds., *Economía y conciencia social en México*: 67-89, UNAM/ENEP-Acatlan, México.

1991 *Die geordnete Welt indianischer Völker: Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im Vorkolumbischen Mexiko*, Wiesbaden, Franz Steiner-Verlag.

1992 "Las torres en la región de Chenes y el meridiano de Uxmal", *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 19: 45-52, UNAM.

WALD, Chelsea T.

s. f. "Propuesta de una observación incáica en el Trópico de Capricornio", manuscrito inédito.

WALLRATH, Matthew y Alfonso Rangel Ruiz

1991 "Xihuingo (Tepeapulco): un centro de observación astronómica", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, eds., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*: 297-308, IIH/UNAM, México

LA BREVE HISTORIA DEL CALENDARIO DEL *CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS*

STANISLAW IWANISZEWSKI

El objetivo del presente trabajo es lograr una mejor comprensión del sistema calendárico que se encuentra en el código *Telleriano-Remensis*. Como se sabe, la descripción calendárica en este código fue alterada y tergiversada por los comentarios de varios autores quienes agregaron al texto sus numerosas y no siempre claras correcciones y explicaciones. A pesar de ello, un lector cuidadoso rápidamente se dará cuenta de que se trata de una de las dos siguientes posibilidades: o este calendario es totalmente artificial, o representa un sistema de cómputo del tiempo jamás antes visto en Mesoamérica.

La reconstrucción del calendario en el Telleriano-Remensis

Antes que nada cabe recalcar que el código fue elaborado a mediados del siglo XVI (posiblemente alrededor de 1562-1563) y contiene tres diferentes partes: un calendario de las veintenas del año solar, un ciclo adivinatorio de 260 días y una parte histórica (analítica). La iconografía y las glosas fueron hechas por diferentes autores; cada parte tiene un estilo pictórico diferente, lo que según Quiñones Keber (1995: 111) demuestra que el copista respetó los estilos de los manuscritos originales. Se supone que este código y el *Código Vaticano A (Ríos)* constituyen copias de un prototipo hoy perdido. Por estas razones, para explicar el sistema calendárico del *Telleriano-Remensis* a veces es necesario tomar en cuenta la información que se encuentra en el *Vaticano A*.

El sistema de las veintenas

Las primeras láminas del código (folios 1r-7r) presentan los meses de veinte días. Las glosas en español asignan fechas del calendario juliano a cada una de las veintenas. Aunque faltan las láminas con los primeros

seis meses, tomando en cuenta las páginas paralelas del *Vaticano A* se puede reconstruir todo el calendario (véase la tabla 1). Según este esquema el año solar se compone de 18 veintenas seguidas por los días *nemontemi*. El año nuevo inicia después de los *nemontemi*. El año empieza con la veintena *atlcahualo* (véase la foto. 1).¹

Tabla 1. Las veintenas en el *Códice Telleriano-Remensis*

<i>Folio</i>	<i>Número de veintena</i>	<i>Veintena (mes)</i>
	1	[Atlcahualo]
	2	[Tlacaxipehualiztli]
	3	[Tozoztontli]
	4	[Hueytozoztli]
	5	[Tóxcatl]
	6	[Etzalcualiztli]
1r	7	Tecuilhuitontli
1v	8	Hueytecuilhuitl
2r	9	Miccailhuitontli
2v	10	Hueymiccailhuitl
3e	11	Ochpaniztli
3v	12	Pachtontli
4r	13	Hueypachtli
4v	14	Quecholli
5r	15	Panquetzaliztli
5v	16	Atemoztli
6r	17	Títitl
6v	18	Izcalli
7r		Nemontemi

[], veintenas reconstruidas siguiendo el *Códice Vaticano A*.

Esta sección tiene cuando menos tres caligrafías, resultado de la obra de tres autores quienes insertaron sus comentarios en momentos diferentes, separados por un lapso de 7-10 años (Quiñones Keber 1995: 128-129).

Se asume que la parte pictórica fue obra del primer autor, designado como la Mano 1, quien fue un indígena o mestizo, bilingüe, y el autor de los nombres de las veintenas escritas en estilo gótico, quien, según Quiñones, pudo aprender a escribir en castellano copiando libros españoles impresos en el estilo gótico, típico de la época (Quiñones Keber 1995: 126, 138, 326-327, nota 24).

¹ En su reconstrucción Quiñones Keber inicia el año con la veintena *Cuarhuitlehua* siguiendo a Nicholson. No obstante, la veintena de inicio en el *Vaticano A* es *Atlcahualo*; por lo tanto la aplicación del esquema general de Nicholson no es justificable.

Los sincronismos entre las veintenas y los días del calendario juliano fueron hechos en su mayoría por el comentarista denominado como la Mano 2 (Quiñones Keber 1995: 138), quien posiblemente era un misionero. Según Quiñones Keber (1995: 138-139) la Mano 2 parece ser el autor "oficial" de esta sección del manuscrito, quien además de los datos calendáricos también ofrece una descripción de las fiestas y proporciona datos adicionales. Gracias a sus anotaciones y a las páginas paralelas del *Códice Vaticano A*, se puede reconstruir todo el año tal como se observa en la tabla 2. Según este calendario, el año comienza el 24 de febrero. Ya que las fechas julianas están tachadas y corregidas, se nota que este autor tuvo problemas para establecer los sincronismos entre el calendario juliano y los inicios de las veintenas.

El tercer comentarista de esta sección, la Mano 3, es fray Pedro de los Ríos. Este misionero plasma los comentarios finales a esta sección, comenta, agrega nueva información o corrige las interpretaciones del autor anterior, la Mano 2 (Quiñones Keber 1995: 138). En materia calendárica sus comentarios apoyan la cronología establecida por la Mano 2.

El inicio del año según el Código Telleriano-Remensis. Primera parte

En el folio 24r, Pedro de los Ríos comenta que el año 1563 (6 Caña) comenzó el 24 de febrero. Esta información está corroborada por su glosa en el folio 11r en donde este mismo autor describe un acontecimiento del año 1562. No cabe duda que sus comentarios vinculan las veintenas plasmadas en los folios 1r-6v con los meses del año 1562/3, mientras que el folio 7r, colocado después de la última veintena, describe los días *nemontemi* marcando el fin de este mismo año denominado 5 Conejo (consúltese la tabla 2). Tomando en cuenta la inserción de los días adicionales en los años bisiestos julianos se puede concluir que el sincronismo proporcionado por Ríos es válido para la tanda de los años 1561-1564 (es decir, 1561/2, 1562/3, 1563/4 y 1564/5). Debido al deslizamiento ocasionado por los años bisiestos en el calendario juliano, el año definido como indígena comenzó el 23 de febrero de 1565, el 24 de febrero de 1561 y el 25 de febrero de 1560 (véase tabla 3).

Aunque estas correcciones fueron tachadas varias veces, con la ayuda de los folios 4v y 6r se puede reconstruir otra versión del sincronismo calendárico (véase tabla 2). Siguiendo la misma lógica de la interpretación se concluye que según la primera versión el primer mes comenzó el 18 de febrero. Las correcciones posteriores hechas por la Mano 2 cambiaron esta correlación al 24 de febrero. La colocación de

Tabla 2. El calendario del *Códice Telleriano-Remensis*

<i>Folio</i>	<i>Número de veintena</i>	<i>Veintena (mes)</i>	<i>Día del inicio según la Mano 2</i>	<i>Día del inicio según la Mano 1(?)</i>
	1	[Cuauhuitlehua]	[24 de febrero]	[18 de febrero]
	2	[Tlacaxipehualiztli]	[16 de marzo]	[10 de marzo]
	3	[Tozoztontli]	[5 de abril]	[30 de marzo]
	4	[Hueytozoztli]	[25 de abril]	[19 de abril]
	5	[Tóxcatl]	[15 de mayo]	[9 de mayo]
	6	[Etzalcualiztli]	[4 de junio]	[29 de mayo]
1r	7	Tecuilhuitontli	24 de junio	18 de junio
1v	8	Hueytecuilhuitl	14 de julio	8 de julio
2r	9	Miccailhuitontli	3 de agosto	28 de julio
2v	10	Hueymiccailhuitl	23 de agosto	17 de agosto
3e	11	Ochpaniztli	12 de septiembre	6 de septiembre
3v	12	Pachtontli	2 de octubre	26 de septiembre
4r	13	Hueypachtli	22 de octubre	16 (?) de octubre
4v	14	Quecholli	11 de noviembre	4 de noviembre
5r	15	Panquetzaliztli	1 de diciembre	24, corregido al 25 de noviembre
5v	16	Atemoztli	21 de diciembre ¹	14, corregido al 15 de diciembre
6r	17	Títitl	10 de enero	4 de enero
6v	18	Izcalli	30 de enero	25, corregido al 24 de enero
7r		Nemontemi	19 de febrero ² 20 de febrero 21 de febrero 22 de febrero 23 de febrero	[13 de febrero]
24r		[Cuauhuitlehua]	24 de febrero ³	
		[Tlacaxipehualiztli]	16 de marzo	
		[Tozoztontli]	5 de abril	
			22 de abril	
		[Hueytozoztli]	25 de abril	

[] Partes reconstruidas.

¹ La Mano 2 incorrectamente escribió 11 de diciembre.

² Incorrectamente escrito por la Mano 3 (Pedro de los Ríos) como 29 de febrero.

³ En los folios 23v-24r aparece la última trecena y el día 9 *cozcacuauhtli* forma parte de ella. Al parecer una raya hecha con tinta señala este día. El mismo comentarista observa en el folio 49r que el año siempre inicia el 24 de febrero. Por su lado, Quiñones Keber (1995: 269) interpreta erróneamente la fecha del folio 24r como el 23 de febrero.

Tabla 3. Los sincronismos entre el año juliano y el inicio del año del *Códice Telleriano-Remensis*

<i>Año</i>	<i>Fecha del inicio del año según la Mano 2</i>	<i>Fecha del inicio del año según la Mano 1 (?)</i>
1565	23 de febrero	15 de febrero
1564*	24 de febrero	16 de febrero
1563	24 de febrero	16 de febrero
1562	24 de febrero	16 de febrero
1561	24 de febrero	16 de febrero
1560*	25 de febrero	17 de febrero
1559	25 de febrero	17 de febrero
1558	25 de febrero	17 de febrero
1557	25 de febrero	17 de febrero
1556*	26 de febrero	18 de febrero
1555	26 de febrero	18 de febrero
1554	26 de febrero	18 de febrero
1553	26 de febrero	18 de febrero
1552*	27 de febrero	19 de febrero
1551	27 de febrero	19 de febrero
1550	27 de febrero	19 de febrero
1549	27 de febrero	19 de febrero
1548*	28 de febrero	20 de febrero
1544*	29 de febrero	21 de febrero

* Años bisiestos.

los números tachados, todos ellos escritos con números romanos encima de la línea con el nombre del mes (diez de los doce folios), el uso del color de la tinta que es semejante al de los nombres de los meses escritos con caracteres góticos, hace pensar que la primera correlación está asociada con la obra de la Mano 1. Por lo general, la Mano 2 usa palabras para designar los números (nueve de los doce folios). Si este autor aprendió a copiar los caracteres latinos en el estilo gótico de los libros españoles (Quiñones Keber 1995: 126), también aprendió a usar los números romanos, pues en los anales y los calendarios ésa era la manera común de representar los números. En suma, parece que el primer sincronismo pertenece a los apuntes hechos por el comentarista indígena o mestizo entre 1553 y 1555 (Quiñones Keber 1995: 129). Debido al deslizamiento del año juliano, el inicio del año el 18 de febrero entre 1553 y 1556 corresponde a la fecha de 16 de febrero para los años 1561-1564.

Hasta este momento se ha podido establecer la correlación entre el inicio de cada una de las veintenas con el calendario juliano. Los

comentarios de Ríos permiten establecer la correspondencia entre los días del calendario juliano y la secuencia de los días del *tonalpohualli*. En la parte dedicada a la descripción de las treceñas (folio 11r) y en la parte histórica (folio 49r) Ríos comenta que el año 5 Conejo 1 Flor (Rosa en el códice) correspondió al día 23 de julio de 1562 (véanse las fotos 2 y 3). Haciendo el cálculo hacia atrás este sincronismo indica que el 24 de febrero de 1562 = 2 Serpiente. Sin embargo, en el folio 11v dedicado a las treceñas, el mismo comentarista reafirma que en el día 1 Caña se celebraba la gran fiesta en Cholula empezando con el día de San Marcos (25 de abril de 1563, véase la foto 4). Ello indica que 24 de febrero de 1563 = 6 Caña.

Inmediatamente se nota la contradicción: siguiendo el sistema 24.02.1562 = 2 Serpiente, debe ser 24.02.1563 = 3 Perro. Por otro lado, si es 24.02.1563 = 6 Caña, entonces deber ser 24.02.1562 = 5 Conejo.

Ambos sincronismos de Ríos definen la posición de las cabezas de las treceñas (los días con el número 1) en el calendario juliano. En el *tonalpohualli* la treceña que inicia con el día 1 Flor (Rosa) es seguida por la treceña encabezada por 1 Caña. Por lo tanto hay sólo 13 días entre 1 Flor y 1 Caña y 247 días entre 1 Caña y 1 Flor. Ambos intervalos de días, 13 y 147 se dividen entre 13. Por otro lado, del 25 de abril al 23 de julio recorren 89 días y entre el 23 de julio y el 25 de abril hay 276 días. Ninguno de estos intervalos se divide entre 13 sin residuo. En otras palabras, los intervalos de días en ambos sistemas calendáricos no son compatibles. Puede ser 1 Flor = 23 de julio de 1562, entonces 1 Caña = 22 de abril de 1563 (273 días = 260 + 13 después) o 1 Caña = 25 de abril de 1563, entonces 1 Flor = 26 de julio de 1562 (92 días después). Los sincronismos proporcionados por Ríos dejan ver su falta del conocimiento calendárico indígena.

Al llegar a este punto Cline (1973:11-12) resolvió la incompatibilidad entre ambas fechas observando que la glosa en el folio 11v decía *entro día de San Marcos a "xxii" de abril* (consúltese la foto 4). Sin embargo, esta solución es discutible. No cabe duda que resolver este problema no es fácil. El número en cuestión está escrito en caracteres romanos. Para denotar el 25 debió escribirse como "xxv". Sin embargo, en la lámina las siglas romanas no representan al "xxv"; más bien pueden leerse como "xiiij", es decir, 24. De ninguna manera está escrito "xxii". Por otro lado, el día de San Marcos cae el 25 de abril. El segundo sincronismo está escrito con números arábigos; entonces no hay duda de que se trata del día 23 de julio.² Las tachaduras y correc-

² Curiosamente Quiñones Keber (1995: 260) lee esta fecha como 27 de julio (en el folio 11r).

ciones hechas en el folio 11v reflejan la confusión asociada con la sincronización entre ambos calendarios. Cabe señalar que ninguno de los sincronismos cumple con la ecuación 1 Serpiente del año 3 calli = 13 de agosto de 1521 (caída de Tenochtitlan).³

Este problema se resuelve al utilizar las tablas calendáricas dispuestas en las láminas 34v-36r del *Códice Vaticano A* (consúltese la foto 5). Este manuscrito íntimamente asociado con el *Códice Telleriano-Remensis* fue escrito en italiano probablemente para ser enviado al Vaticano. Su elaboración es obra de fray Pedro de los Ríos y representa una versión "oficial" o "corregida" del calendario, de la religión y de la historia prehispánica. En el *Vaticano A* el año comienza el 24 de febrero con la veintena *atlcahualo* (véase la foto 1). Las láminas 34v-36r reproducen las tablas que en forma esquemática ofrecen la correlación (véase la foto 5). A los años julianos corresponden los nombres de los años indígenas, a saber, Caña, Pedernal, Casa y Conejo. A la derecha se encuentran los números que combinados con el signo diurno, que es el mismo que el nombre del año, corresponden a todas las veintenas del año. Las tablas comienzan con el año 1 Conejo, correspondiente a 1558; por lo tanto los años de 1562 y 1563 se llaman 5 Conejo y 6 Caña, respectivamente. Según las tablas el primer día del año, correspondiente al primer día de *atlcahualo*, es también el portador de este año. Por consiguiente, el año 1 Conejo (1558) comienza con el día 1 Conejo; el año 2 Casa, con el día 2 Casa, etcétera. Resulta entonces que la fecha juliana del 24 de febrero de 1562 corresponde al día 5 Conejo, del mes 1 *atlcahualo*, del año 5 Conejo (véase la tabla 4). Siguiendo esta lógica el día 1 Flor corresponde al 26 de julio de 1562. El año siguiente, 6 Caña, comienza con la fecha 6 Caña 1 *atlcahualo*, equivalente al 24 de febrero de 1563, y el día 1 Caña cae en 25 de abril. En otras palabras, la utilización de las tablas calendáricas de los folios 34v-36r del *Vaticano A* explica el origen del sincronismo 1 Caña = 25 de abril de 1563 y descarta la correlación 1 Flor = 23 de julio de 1562 (consúltese tabla 4).

Desgraciadamente el asunto no termina aquí y se complica aún más. En el folio 12r del *Vaticano A* (véase la foto 6) el comentarista sostiene *che quando l'anno intrava ch'era sempre alii 21 di febraro*. El número del día escrito es arábigo.⁴ La glosa indica que *atlcahualo* debe comenzar el 21 de febrero. Si nuevamente se usan las tablas calendáricas, entonces el año 5 Conejo inicia con el día 5 Conejo 1

³ Si 1 *cóatl* = 13.08.1521, entonces 1 *ácatl* = 22.06.1521/9.03.1522 y 1 *xóchitl* = 9.06.1521/24.02.1522.

⁴ Para complicar la situación vale la pena mencionar que mientras Corona Nuñez (1964, 3: 42) y Jansen (1984: 74) leen la fecha como el 21 de febrero, Anders *et al.* (1996: 100) la traducen como el 25 de febrero.

atlcahualo correspondiente al 21 de febrero de 1562 y no al 24 de febrero (véase tabla 4). Por lo tanto, el 23 de julio del mismo año corresponde al 1 Flor. Por otro lado, el año 6 Caña comienza el 21 de febrero con 6 Caña 1 *atlcahualo* y entonces el día 1 Caña cae el 22 de abril de 1563. Ahora se explica el origen del sincronismo 1 Flor = 23 de julio de 1562 e invalida la correlación 1 Caña = 25 de abril de 1563.

Este procedimiento parece explicar mejor el origen de las discrepancias calendáricas del *Códice Telleriano-Remensis*. Resulta probable que ambos comentaristas, la Mano 2 y Pedro de los Ríos, trataron de establecer una correlación fija entre ambos calendarios utilizando las tablas reproducidas en el *Vaticano A*. Ambas correlaciones representaron un modo de idear el calendario indígena de manera artificial. En el esquema ideado se asumió que el primer día del año designa el nombre del año. Además ambos autores trataron de establecer una correlación fija entre ambos calendarios. Opino que la Mano 2 tachó los números romanos e introdujo una correlación con la ayuda de la tabla reproducida en el *Vaticano A*.

Los comentarios finales, a cargo de Pedro de los Ríos, se apoyaron en dos correlaciones diferentes. Se observa que sus correlaciones se basaron en las mismas tablas que representaron un calendario artificial en el cual el portador del año, el *xiuh-tonalli*, fue igual al primer día del año. Lo que era diferente fue la fecha del inicio del año. Según la primera, el año debió comenzar el 21 de febrero (correlación: 1 Flor = 23.07.1562); según la otra, el 24 de febrero (correlación: 1 Caña = 25.04.1563). No cabe duda que ambos autores tuvieron enormes problemas en adaptar el calendario indígena al calendario juliano.

El problema a resolver estriba en la búsqueda de una explicación viable del uso de diferentes cronologías por Pedro de los Ríos. Se nota que después de escribir que *este año de 1562 a 23 de julio fue esta fiesta de la que peco* en el folio 11r (véase la foto 2) este comentarista decidió tachar toda esta frase, pero en el folio 49r (histórico) su comentario se quedó sin correcciones. Las tachaduras implican cierta confusión del autor. Por otro lado, la glosa en el folio 11v *entro día de san Marcos a xxiiij de abril* (véase la foto 4) establece sólo la correspondencia con la fecha mensual juliana sin mencionar el año. El año se infiere, pero no está dado explícitamente. La fecha juliana escrita con toda probabilidad representa el número 24, indica el 24 de abril. De ninguna manera corresponde a uno de los dos posibles sincronismos exhibidos en la tabla 4. En otras palabras, el primer sincronismo parece tener mayor peso, aunque ello significa que el año principia el 21 de febrero (folio 12r del *Vaticano A*) y no el 24 de febrero como se establece en la parte con las veintenas. Obviamente el mismo año no puede iniciarse en diferentes fechas.

Tabla 4. La correlación indígena-juliana de las veintenas según la versión final en el *Códice Telleriano-Remensis* y según las veintenas del *Códice Vaticano A* siguiendo el orden de la tabla en la lámina 34r de este último

<i>Número de veintena</i>	<i>Veintena (mes)</i>	<i>El inicio del año según la tabla de las veintenas del Código Telleriano-Remensis y Vaticano A</i>	<i>El inicio del año según la glosa en el folio 12r en el Vaticano A</i>	<i>Día del inicio según el folio 34r del Vaticano A</i>
1	Atlcahualo	24 de febrero	21 de febrero	5 Conejo
2	Tlacaxipehualiztli	16 de marzo	13 de marzo	12 Conejo
3	Tozozontli	5 de abril	2 de abril	6 Conejo
4	Hueytozotli	25 de abril	22 de abril	13 Conejo
5	Tóxcatl	15 de mayo	12 de mayo	7 Conejo
6	Etzalcualiztli	4 de junio	1 de junio	1 Conejo
7	Tecuilhuitontli	24 de junio	21 de junio	8 Conejo
8	Hueytecuilhuitl	14 de julio	11 de julio	2 Conejo
		23 de julio	20 de julio	11 Movimiento
		26 de julio	23 de julio	1 Flor
9	Miccailhuitontli	3 de agosto	31 de julio	9 Conejo
10	Hueymiccaflhuitl	23 de agosto	20 de agosto	3 Conejo
11	Ochpaniztli	12 de septiembre	9 de septiembre	10 Conejo
12	Pachtontli	2 de octubre	29 de septiembre	4 Conejo
13	Hueypachtli	22 de octubre	19 de octubre	11 Conejo
14	Quecholli	11 de noviembre	8 de noviembre	5 Conejo
15	Panquetzaliztli	1 de diciembre	28 de noviembre	12 Conejo
16	Atemoztli	21 de diciembre	18 de diciembre	6 Conejo
17	Títitl	10 de enero	7 de enero	13 Conejo
18	Izcalli	30 de enero	27 de enero	7 Conejo
	Nemontemi	19 de febrero	16 de febrero	1 Conejo
		20 de febrero	17 de febrero	2 Caña
		21 de febrero	18 de febrero	3 Pedernal
		22 de febrero	19 de febrero	4 Casa
		23 de febrero	20 de febrero	5 Conejo
	Atlcahualo	24 de febrero	21 de febrero	6 Caña
	Tlacaxipehualiztli	16 de marzo	13 de marzo	13 Caña
	Tozozontli	5 de abril	2 de abril	7 Caña
		22 de abril	19 de abril	11 Perro
	Hueytozotli	25 de abril	22 de abril	1 Caña

El problema de los nemontemi en el Códice Telleriano-Remensis

Terminando la sección de las veintenenas, en el folio 7r del manuscrito se encuentra el pasaje dedicado a los *nemontemi*. La Mano 2 hace el siguiente comentario colocado en la página anterior (folio 6v):

aquí se acaba el año porque tienen en el diez y ocho meses de veynte en veynte días según parece por estas pinturas. Y a los cinco días que sobran llaman días muertos porque en ellos no se hazian ningunos sacrificios ni cosa notable (compárese la foto 7).

En la lámina 7r Ríos prosigue con un comentario semejante: *a xxix de febrero. Los v días muertos que no abía sacrificios*. Y luego amplía esta información:

estos eran los [cinco tachado] 4 días que sobran a los de veinte en xx del año y siempre en cumpliendose los ccclx días dexaban pasar estos [cinco tachado] 4 y luego tornavan a tomar el año en la letra que entrava (véase la foto 8).

En medio de estos comentarios se encuentra un cuadrete con cinco bastones adentro. Encima del cuadrete se encuentra un bastón más.

Los comentarios de los autores modernos (Tena 1987: 92, Quiñones Keber 1995: 151) coinciden en la opinión de que la Mano 3 (Ríos) escribió erróneamente la fecha de 29 de febrero y constatan que la fecha correcta debe ser 19 de febrero. En efecto, de la página anterior resulta que el mes *izcalli* concluye el 18 de febrero. El ciclo de los 5 *nemontemi* siguiendo a *izcalli* lógicamente comienza el 19 de febrero y termina el 23 de febrero; por ello el año nuevo se inicia el 24 de febrero. ¿Por qué entonces la glosa escrita por Ríos menciona el día 29 de febrero?

Como se sabe, los calendarios litúrgicos medievales, insertados en libros litúrgicos, consistían de una tabla que sirvió para calcular las fiestas cristianas. Las tablas del cómputo eclesiástico también formaron parte de los repertorios coloniales en Nueva España. En estas tablas al lado de los meses divididos a manera romana se hallaban el número áureo, las epactas, la letra dominical, etcétera —todos éstos elementos necesarios para calcular los domingos, los ayunos y las fechas de las fiestas móviles—. Los meses estaban divididos a la manera del calendario juliano romano. El mes de febrero tuvo 28 días, de los cuales los días denominados como *kalendae*, *nonae*, e *idus* (el primero, el quinto y el décimo tercer día, respectivamente) eran especialmente marca-



Foto 1. Códice Vaticano A folio 42v.



Foto 2. Códice Telleriano-Remensis, folio 11r.

Anno															
1598	Conejo	1	8	2	9	3	10	4	11	9	12	6	13	7	
1599	Carra	2	9	3	10	4	11	9	12	6	13	7	1	8	
1560	Delantal	3	10	4	11	9	12	6	13	7	1	8	2	9	
1561	Casa	4	11	9	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	
1562	Conejo	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	
1563	Carra	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	
1564	Delantal	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	
1565	Casa	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	

Foto 5. Códice Vaticano A, folio 34v.

La buona fe era la morte; Il torto è un Curo, e colto di pieca, che non lo
 morde, chiamanla Tequeped. Il grasso era una colta di Cano che significava
 moral' anime al Inferno. Il quino, o ultimo di tutti è vino, una. Teba a
 nano il vento, dando al mondo la notizia delle este occidende. Questo or
 lora superstitione, e farsa chiana, della qual terra i ha de restar ni un alora,
 immane di era sempre alli 25. d'agosto, et si brucava esser il terzo giorno
 dove regnava quel signor senza esser conati di granas, e de i giorni, per
 monno delle uita, et si faceu il mondo, pto fu in quel signor, e perche agra
 un altra uita di iunauano quelli iudici giorni, per scappolar dalla morte
 iatroua in nol segno di Capito, di iunauano otto giorni prima in minoia e
 luma, che i ha questo ha fatto loro il demora morio.

Foto 6. Códice Vaticano A, folio 12r.

dos. Los días particulares fueron numerados, siguiendo el orden hacia atrás, de tal modo que el día 23 de febrero fue denominado como *ante diem VII kal. Martius* (antes del día séptimo de las calendas de marzo). Los días fueron contados a la manera romana, es decir, contando el día del inicio de la cuenta. Esto es semejante a la expresión popular en el México actual cuando se habla de la semana de 8 días. En los años bisiestos, febrero constaba de 29 días, pero siguiendo la tradición romana, el día bisiesto, conocido como *dies intercalaris*, o *dies bissextus* (el doble día sexto = bisiesto) fue intercalado antes del día 24 de febrero, o sea antes del VI día de las calendas de marzo y no después del día 28 como está en el calendario gregoriano (consúltese la tabla 5). En el calendario litúrgico el 24 de febrero se conmemora a san Matías, pero en los años bisiestos se trasladaba su día al 25 de febrero (Richards 1998: 197). En su *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España* editado en 1606 en México Henrico Martínez (1991:57) explica este acontecimiento en las siguientes palabras: “y entonces se celebra la fiesta de san Matías a los 25 días de él [= de febrero] y en los años comunes a los 24”.⁵

Ahora puede entenderse el origen de la confusión que despierta el hecho de iniciar el primer mes del año, *atlcahualo*, con el día 24 de febrero. En la tabla 6 se exhibe esta situación, cuando el comienzo del *atlcahualo* coincide con el año bisiesto.

Tabla 5. El mecanismo de los años bisiestos en el calendario juliano

Día	Año común	Día	Año bisiesto
23	VII (<i>ante diem kalendis Martii</i>)	23	VII (<i>ante diem kalendis Martii</i>)
24	VI San Matías	24	VI bis (<i>bis sextilis</i>)
25	V	25	VI San Matías
26	IV	26	V
27	III	27	IV
28	<i>pridie kalendas Martius</i>	28	III
		29	<i>pridie kalendas Martius</i>
1 de marzo	<i>kalendae Martius</i>	1 de marzo	<i>kalendae Martius</i>

⁵ La comprensión del funcionamiento del calendario juliano parece ser difícil incluso para los estudiosos quienes más aportaron al tema. Obsérvese que incluso Hanns Prem (1988: 137, tabla 1) revierte el orden de los días VI Kalendis Martii y bis VI Kalendis Martii. Desde el punto de vista de la mecánica calendárica este orden es incorrecto (véase mi tabla 5). El error del cronista despistó a Prem quien aparentemente no se dio cuenta de la falta de la lógica en su tabla 1.

Tabla 6. Los comienzos de *atlcahualo* el día 24 de febrero en los años comunes y años bisiestos

<i>Día de la veintena</i>	<i>Año común</i>	<i>Año juliano</i>	<i>Día de la veintena</i>	<i>Año bisiesto</i>	<i>Año juliano</i>
1 Izcalli	30 de enero		1 Izcalli	30 de enero	
20 Izcalli	18 de febrero		20 Izcalli	18 de febrero	
1 Nemontemi	19 de febrero	ante diem XI kalendas martius	1 Nemontemi	19 de febrero	ante diem XI kalendas martius
2	20 de febrero	X	2	20 de febrero	X
3	21 de febrero	IX	3	21 de febrero	IX
4	22 de febrero	VIII	4	22 de febrero	VIII
5	23 de febrero	VII	5	23 de febrero	VII
1 Atlcahualo	24 de febrero	VI San Matías	1 Atlcahualo	24 de febrero	bis VI
2	25 de febrero	V	2	25 de febrero	VI San Matías
3	26 de febrero	IV	3	26 de febrero	V
4	27 de febrero	III	4	27 de febrero	IV
5	28 de febrero	pridie kalendas	5	28 de febrero	III
			6	29 de febrero	pridie kalendas
6	1 de marzo	kalendae Martius	7	1 de marzo	kalendae Martius
7	2 de marzo	a. d. VI nonas Martius	8	2 de marzo	a. d. VI nonas Martius
19 Atlcahualo	14 de marzo	pridie idus	20 Atlcahualo	14 de marzo	pridie idus
20 Atlcahualo	15 de marzo	idus	1 Tlacaxipe hualiztli	15 de marzo	idus
1 Tlacaxipe hualiztli	16 de marzo	a. d. XVI kal. Aprilis	2 Tlacaxipe hualiztli	16 de marzo	a. d. XVI kal. Aprilis

Los datos expuestos en la tabla 6 demuestran el momento descrito en los folios 6v-6r del *Telleriano-Remensis* cuando el 24 de febrero juliano corresponde al inicio del año. Los 5 días *nemontemi* corresponden al periodo entre 19 y 23 de febrero. Ahora bien, cuando llega el año bisiesto el día 24 de febrero se convierte en el día bisiesto (doble sexto, sexto bis). Ya que el día 24 de febrero del año bisiesto juliano es el que sigue después del día 5 de los *nemontemi*, parece razonable asumir que los cronistas del siglo XVI, quienes intentaron restaurar y adaptar artificialmente los calendarios indígenas al calendario juliano, buscaron el mecanismo de la intercalación en los calendarios prehispánicos semejantes a la intercalación juliana. Pudieron fácilmente confundir el día *sexto bis* de febrero con el hipotético *sexto* día de los *nemontemi*.⁶ En la Roma antigua éstos eran los 6 días faltantes para llegar al 1 de marzo, el inicio del año. En este contexto seis parece ser el número que origina el malentendido.

En su *Libro de los ritos y ceremonias...* fray Diego Durán (1984: 226) manifiesta esta confusión de la siguiente manera:

...Pero los cinco que sobran teníalos esta nación por días aciagos, sin cuenta ni provecho; así lo dejaban en blanco, sin ponerles figura ni cuenta y así los llamaban *nem on temi*, que quiere decir “días demasiados y sin provecho”, y éstos venían a caer en fin de febrero, a veinticuatro de él, el día del glorioso San Matías, cuando celebramos el bisiesto, en el cual día ellos también lo celebraban, y allí fenecía su año y empezaba el año nuevo.

En el *Telleriano-Remensis* ambos comentaristas utilizan las mismas expresiones para referirse a los días *nemontemi* (compárase el folio 6v con los cinco días que sobran llaman días muertos porque en ellos no se hazian ningunos sacrificios ni cosa notable con el folio 7r en donde los v días muertos que no abia sacrificios y éstos eran los [cinco días, tachado] 4 días que sobran) y evidentemente los confunden con el bisiesto juliano. Posiblemente al leer que el año indígena se inicia el 24 de febrero, ambos autores se sintieron obligados a hacer comentarios sobre el bisiesto europeo. Para Ríos, quien fue el último comentarista

⁶ Para confundir más al lector basta decir que en el antiguo calendario romano, de la época pre-juliana, el año comenzaba el 1 de marzo. El inicio del año fue asociado con los guerreros (la instauración del *Campus Martius* en Roma). En la Edad Media algunos países adoptaron este calendario; por ejemplo, el estado carolingio hasta los tiempos de Pipino el Breve (Castiñeiras González 1996: 157-158) y la república de Venecia hasta 1797 (el llamado *mos veneticus*, Wlodarski 1957: 54).

del *Telleriano-Remensis*, el febrero bisiesto juliano contaba con 29 días; por eso mencionó este hecho en la parte superior del folio 7r. En el mismo lugar agregó la información sobre los “cinco días muertos”, pues $24 + 5 = 29$ de febrero. No obstante, en la glosa debajo del cuadro este mismo autor dos veces sustituyó los 5 días por los 4 días. Este hecho se puede explicar por la presencia de dos maneras de contar los días. En el sistema romano asociado con el cómputo eclesiástico se cuentan los días incluyendo el día a partir del cual se hace el conteo (una semana de “ocho días” mencionada arriba), pero para marcar los días julianos correspondientes a las veintenas se contaron los días excluyendo el día de partida (la semana tiene 7 días). En otras palabras, mientras que en el sistema romano 24 de febrero + 6 días = 1 de marzo, en el sistema sincrónico juliano-indígena 24 de febrero + 5 días = 1 de marzo.

Ya que la glosa en el manuscrito se refiere al inicio del año común, sugiere el siguiente escenario. Al principio en el folio 6v, Ríos leyó el comentario de la Mano 2 sobre los 5 días sobrantes denominados *nemontemi*. Esto lo llevó a calcular los 5 días a partir del día del inicio del año indígena: 24 de febrero + $5 = 29$ de febrero. Escribió el resultado en la parte superior del folio 7r y llegó al problema del bisiesto juliano. Ya que eran los 5 días *nemontemi*, los agregó a las 18 veintenas para completar el año. Luego reflexionó y cambió de opinión porque no se trataba del año bisiesto sino del año de 1563. En los años comunes febrero tiene 28 días; por lo tanto 24 de febrero + $4 = 28$ de febrero; olvidó que la glosa narraba sobre los 5 días del año y en donde vio el número 5 lo tachó y cambió por 4.

No se sabe si los bastones dispuestos en el cuadro en el folio 7r realmente representan los días. Los cinco bastones que se encuentran dentro del cuadro podían representar los cinco días mientras el sexto bastón, colocado encima del mismo cuadro, podría representar el sexto día (Tena 1987: 67). En opinión de Tena (1987) existe una relación visual que une a uno de los bastones del cuadro con el de arriba, “ambos tienen invertida la disposición de los colores”, y parece que el sexto bastón representa la duplicación del quinto. Aunque Tena (1987: 67) opina que el dibujo se refiere a los días *nemontemi*, igualmente puede describir el calendario juliano. Los bastones se refieren justamente al problema comentado por Ríos. Los cinco bastones pueden denotar los días del 24 al 28 de febrero del año común y el sexto se agrega durante el año bisiesto (del 24 al 29 de febrero). Pero también los seis días pueden denotar el intervalo entre el 1 de marzo y el 24 de febrero en los años comunes (24 de febrero + $6 = 1$ de marzo), según la cuenta al estilo romano.

El principio del año en el Telleriano-Remensis. Segunda parte

Después de examinar la importancia de la coincidencia de la posición de los días *nemontemi* con el día bisiesto juliano, se abre la posibilidad de volver a discutir el problema del inicio del año en el *Telleriano-Remensis*. Hasta el momento se ha comprobado:

1. El orden de las veintenas y la posición de los días *nemontemi* entre las veintenas decimoctava, última del año y la primera;

2. El uso del calendario indígena artificial, fijando el "portador del año", el *xuihtonalli*, al inicio de la primera veintena; este calendario empieza con el año 1 Conejo día 1 Conejo y asocia el año 1 Conejo con el año 1558. Hasta donde sabemos, el calendario indígena artificial no ha sido ajustado al año juliano en forma definitiva, aunque hubo intentos por hacerlo en el siglo XVI, sobre todo por parte de los franciscanos Francisco de las Navas y Toribio de Motolinía (consúltese a Siarkiewicz, 1994: 257).

3. En los años Pedernal caen los bisiestos julianos.

Mientras el código *Telleriano-Remensis* es el producto compilado por varios autores entre 1553 (la parte pictórica) y 1562/3 (los comentarios de Ríos) como sostienen Jansen (1984: 76) y Quiñones Keber (1995: 132), el *Vaticano A* representa un estilo uniforme, la obra de un solo copista, hecha entre 1562 y 1565-66 (Anders *et al.* 1996: 29). Sabemos que fray Pedro de los Ríos murió antes del capítulo de los dominicos en septiembre de 1565 (Jiménez Moreno 1940: 72; Quiñones Keber 1995: 131; Anders *et al.* 1996: 24). Ya que sus últimos comentarios datan del 1563 (la fecha del 24⁷ de febrero de 1563 en el folio 24r), es probable que éste haya sido el último año de su trabajo con el manuscrito. Ello concuerda perfectamente con la ecuación 1 Flor = 23 de julio de 1562 folios 49r y 11r). Ya que los años 1562-3 caen en la tanda de los años 1560/61-1563/4 (compárase con la tabla 7) los sincronismos después de 1564 no son viables.

Hay entonces dos escenarios, dos sincronismos diferentes. El primer escenario asigna al 21 de febrero de 1562 (equivalente a 1 Flor = 23 de julio de 1562) el inicio del año, lo que es válido para la tanda de los años 1561-64. Según el segundo escenario el año comienza el 24 de febrero de 1562 (equivalente a 1 Caña = 25 de abril de 1563), también válido para los años 1561-64.

⁷ Quiñones Keber (1995: 190, 269) lee esta fecha como el 23 de febrero.

Tabla 7. Dos sincronismos en el *Códice Telleriano-Remensis*

<i>Año</i>	<i>Escenario 1: 23.07.1562 = 1 Flor</i>	<i>Escenario 2: 25.04.1563 = 1 Caña</i>
1576*	18 de febrero = 6 Pedernal	21 de febrero = 9 Lagarto
1575	18 de febrero = 5 Caña	21 de febrero = 8 Buitre
1574	18 de febrero = 4 Conejo	21 de febrero = 7 Mono
1573	18 de febrero = 3 Casa	21 de febrero = 6 Muerte
1572*	19 de febrero = 2 Pedernal	22 de febrero = 5 Lagarto
1571	19 de febrero = 1 Caña	22 de febrero = 4 Buitre
1570	19 de febrero = 13 Conejo	22 de febrero = 3 Mono
1569	19 de febrero = 12 Casa	22 de febrero = 2 Muerte
1568*	20 de febrero = 11 Pedernal	23 de febrero = 1 Lagarto
1567	20 de febrero = 10 Caña	23 de febrero = 13 Buitre
1566	20 de febrero = 9 Conejo	23 de febrero = 12 Mono
1565	20 de febrero = 8 Casa	23 de febrero = 11 Muerte
1564*	21 de febrero = 7 Pedernal	24 bis sextilis de febrero = 10 Lagarto
1563	21 de febrero = 6 Caña	24 de febrero = 9 Buitre
1562	21 de febrero = 5 Conejo	24 de febrero = 8 Mono
1561	21 de febrero = 4 Casa	24 de febrero = 7 Muerte
1560*	22 de febrero = 3 Pedernal	25 sextilis de febrero, San Matías = 6 Lagarto
1559	22 de febrero = 2 Caña	25 de febrero = 5 Buitre
1558	22 de febrero = 1 Conejo	25 de febrero = 4 Mono
1557	22 de febrero = 13 Casa	25 de febrero = 3 Muerte
1556*	23 de febrero = 12 Pedernal	26 de febrero = 2 Lagarto
1555	23 de febrero = 11 Caña	26 de febrero = 1 Buitre
1554	23 de febrero = 10 Conejo	26 de febrero = 13 Mono
1553	23 de febrero = 9 Casa	26 de febrero = 12 Muerte
1552*	24 bis sextilis de febrero = 8 Pedernal	27 de febrero = 11 Lagarto
1551	24 de febrero = 7 Caña	27 de febrero = 10 Buitre
1550	24 de febrero = 6 Conejo	27 de febrero = 9 Mono
1549	24 de febrero = 5 Casa	27 de febrero = 8 Muerte
1548*	25 sextilis de febrero, San Matías = 4 Pedernal	28 de febrero = 7 Lagarto
1447	25 de febrero = 3 Caña	28 de febrero = 6 Buitre
1546	25 de febrero = 2 Conejo	28 de febrero = 5 Mono
1545	25 de febrero = 1 Casa	28 de febrero = 4 Muerte
1544*	26 de febrero = 13 Pedernal	29 de febrero = 3 Lagarto

* Años bisiestos.

Jansen (1984: 74-75) opina que la falta de concordancia entre ambas ecuaciones (1 Flor = 23.07.1562 y 1 Caña = 25.04.1563) se debe a la confusión generada por la inserción de las fechas correspondientes a diferentes sincronismos con el calendario juliano. Para este investigador (Jansen 1984: 74) la posición del 24 de febrero en 1552-1555 equivale a la fecha del 21 de febrero en 1564-1567. Debido, sin embargo, a la posición equivocada del día bisiesto, su interpretación es incorrecta. Tal como se exhibe en la tabla 7, las tandas correctas abarcan los años 1561-64 o 1565-68 en el primer caso y los años 1549-52, o 1553-56, en el segundo caso (consúltese también la tabla 8 en Cline 1973: 19-20). La tanda de los años 1565-68 es demasiado tardía; por lo tanto la única válida que queda es la tanda 1561-64 y respectivamente la de 1549-52.

Si el año inicia el 21 de febrero en 1561-64, entonces durante los años 1549-52 corresponde al 24 de febrero. De acuerdo con el segundo escenario, el inicio del año el 24 de febrero en 1561-64 implica que su comienzo fue el 21 de febrero en los años 1573-76. Por razones obvias el segundo escenario queda descartado.

Corrigiendo a Jansen (1984) se puede concluir que los sincronismos del *Telleriano-Remensis* corresponden a los años 1549-52 y 1561-64.⁸ En otras palabras, la sección de las veintenenas en el *Telleriano-Remensis* y en el *Vaticano A* corresponde a los años 1549-52. Al aceptar el inicio del año el 21 de febrero del 1562, se reafirma la ecuación 1 Rosa (Flor) = 23 de julio de 1562 y 1 Caña = 22 de abril de 1563. La glosa en el folio 49r (ver la Foto 3) anotada por Ríos: *este año entra siempre a xxiiij* [tachado, escrito xxii, nuevamente tachado] *de febrero digo el año nuevo* probablemente se refiere al año 1559. De la tabla 7 resulta que el inicio del año el 22 de febrero es correcto para la tanda 1557-1560 (compárese Jansen 1984: 74 y Quiñones Keber 1995: 239-240). En verdad "Pedro de los Ríos luchaba con el problema de la correlación de los bisiestos" (Jansen 1984: 74).

El *tonalpohualli* reconstruido en el *Telleriano-Remensis* no corresponde a ningún sistema calendárico conocido. La diferencia entre la difundida ecuación 1 Serpiente = 13.08.1521 y la correlación 1 Flor = 23.07.1562 es de 61 días. Si 1 Serpiente = 13 de agosto de 1521, entonces 23.07.1562 = 5 Lluvia y 1 Flor = 22.09.1562 (61 días de diferencia). Igualmente si 1 Flor = 23.07.1562, entonces 13.08.1521 = 10 Muerte y 1 Serpiente = 13.06.1521 (61 días de diferencia). Todo esto confirma la noción de que se trata aquí de un calendario artificial.

⁸ Jansen (1984: 74) asigna los años 1552-55 y 1564-67. Como lo demuestran las fechas en la tabla 7 su propuesta es calendáricamente incorrecta.

El enigma de 61 días se puede resolver de siguiente manera. Nuevamente hay que recurrir al *Vaticano A*. La glosa en su folio 42v establece las correspondencias entre el calendario mexica, zapoteco y mixteco (véase la foto 1):

...Atlcahualo como noi dicemo Febraro perche de qui come c[ominci]avano l'anno a di xxiiij de Febrero in questa natione mexicana, perche in capoteca e' mixteca comenzavano alli 16 di marzo...

Según la correlación establecida por Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940:70, 73) el día 16 de marzo era el primer día del año durante la tanda de 1552-1555 correspondiendo a los días 7 Pedernal, 8 Casa, 9 Conejo y 10 Caña, respectivamente (véase tabla 8). Estos días eran también los *xiuhtonalli* ya que los años zapotecos/mixtecos correspondientes a los años 1552-55 tuvieron los mismos nombres. Éste es el momento cuando Ríos pudo concebir el proyecto de crear un calendario indígena ideal.

Tabla 8. El inicio del año en el calendario mixteco/zapoteco según Jiménez Moreno y Mateos Higuera (1940: 70)

<i>Año</i>	<i>Fecha juliana</i>	<i>Xiuhtonalli mixteco/zapoteco</i>
1555	16 de marzo	10 Caña
1554	16 de marzo	9 Conejo
1553	16 de marzo	8 Casa
1552*	16 de marzo	7 Pedernal
1551	17 de marzo	6 Caña
1550	17 de marzo	5 Conejo
1549	17 de marzo	4 Casa
1548*	17 de marzo	3 Pedernal

* Años bisiestos.

La posición de los días mencionados corresponde al sincronismo 1 Serpiente = 13.08.1521. Los años tienen los mismos nombres que en el calendario mexica, pero su número es menor en uno. Por ejemplo, el año mixteco/zapoteco 7 Pedernal corresponde al año mexica 8 Pedernal (1552), o sea, precede el año mexica por un periodo de 12 años (Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940: 70). Es posible entonces que Ríos, quien estuvo en Oaxaca durante este periodo (Jiménez Moreno y Mateos Higuera 1940: 73; Quiñones Keber 1995: 131; Jansen 1984: 71-73), conociera la regla mixteca/zapoteca de colocar el portador del año al principio del año. Posteriormente diseñó las tablas de

los años plasmados en el *Vaticano A* (folios 34v -36r) conservando el mismo concepto.

La glosa del *Vaticano A* establece que el año mixteco/zapoteco se inicia 20 días después del comienzo del primer mes mexica. Ello coloca el inicio del año mexica en el 24 de febrero (16.03. - 20 = 24.02.) correspondiente a nuestra tanda de años 1549-1552 (véase la tabla 7).

Ahora bien, el primer día de la primera veintena mixteca/zapoteca equivale al día número 21 del sistema mexica (primer día del segundo mes). En el sistema mixteca/zapoteca este mismo día se convierte en el *xiuhtonalli*. ¿Cuál es la posición que ocupa el *xiuhtonalli* mexica? El año 1552 corresponde al año mixteco 7 Pedernal y al año mexica 8 Pedernal. Si 7 Pedernal = 16.03. 1552, entonces 13 Pedernal = 25.02.1552. El día 8 Pedernal sucede el 25.04.1552 señalando el inicio de la cuarta veintena del año (13 Pedernal + 60 = 8 Pedernal). El primer día del mes *hueytozotli* desempeña la función semejante a la del *xiuhtonalli* del sistema mixteco/zapoteco, tal como lo muestra tabla 9.

Tabla 9. El sincronismo mexica-zapoteca/mixteco reconstruido según el *Códice Vaticano A* (folio 42v)

Número de veintena (día)	Veintena (mes)	Inicio del año 8 Pedernal	Inicio del año zapoteca/mixteca 7 Pedernal
1 (1)	atlcahualo 1	24 de febrero, 13 Pedernal	
2 (21)	tlacaxipehualiztli 1	16 de marzo, 7 Pedernal	16 de marzo, 7 Pedernal
3 (41)	tozoztontli 1	5 de abril, 1 Pedernal	5 de abril, 1 Pedernal
4 (61)	hueytozotli 1	25 de abril, 8 Pedernal	25 de abril, 8 Pedernal

La tabla 9 demuestra una situación incorrecta. La ecuación $24.02 + 20 = 16.03$ es correcta en los años comunes. En el año bisiestro de 1552 la ecuación correcta es $24.02 + 21 = 16.03$. El día 24 de febrero de 1552 es el día doble bisiestro (véase la tabla 7). En otras palabras, en 1552 pasaron 61 días entre el 24 de febrero y el 25 de abril, lo que se exhibe en la tabla 10.

El interés en el primer día de la cuarta veintena es notable. Ríos menciona este día en el folio 12v del *Telleriano-Remensis*, cuando establece la ecuación 1 Caña = 25.04.1563. Si el año inicia el 24 de febre-

ro, entonces hay que sumar 60 días para llegar al 25 de abril (véase la tabla 2). Para hacer coincidir el nombre y el número del año, hay que realizar una operación reversa, mover la fecha 60 días hacia atrás: $25.04 - 60 = 24.02$. Lo que no tomó en cuenta Ríos era el hecho de que coincidiera el día 24 de febrero con el día bisiesto. Para llegar al día 24 de febrero en 1552 tuvo que restar 61 días ($25.04 - 61 = 24.02$) lo que se exhibe en la tabla 10.

Tabla 10. El sincronismo mexica-zapoteca/mixteco corregido

<i>Día</i>	<i>Veintena (mes)</i>	<i>Inicio del año mexica</i> <i>8 Pedernal</i>	<i>Inicio del año</i> <i>mixteco-zapoteca</i> <i>7 Pedernal</i>
5 (365) 1	<i>nemontemi</i> 5	24 de febrero, <i>bis sextilis</i> , 12 Movimiento	
1(1) 2	<i>atcahualo</i> 1	24 de febrero, san Matías, 13 Pedernal	
2 (2) 3	<i>atcahualo</i> 2	25 de febrero, 1 Lluvia	
3 (3) 3	<i>atcahualo</i> 3	26 de febrero, 2 Flor	
4 (4) 5	<i>atcahualo</i> 4	27 de febrero, 3 Lagarto	
5 (5) 6	<i>atcahualo</i> 5	28 de febrero, 4 Viento	
6 (6)7	<i>atcahualo</i> 6	1 de marzo, 5 Casa	
20 (20) 21	<i>atcahualo</i> 20	15 de marzo, 6 Movimiento	
1 (21) 22	<i>tlacaxipehualiztli</i> 1	16 de marzo, 7 Pedernal	16 de marzo, 7 Pedernal
3 (41) 42	<i>tozozontli</i> 1	5 de abril, 13 Movimiento	5 de abril, 1 Pedernal
4 (61) 62	<i>hueytozotli</i> 1	25 de abril, 8 Pedernal	25 de abril, 8 Pedernal

Aquí nace el origen de las tachaduras hechas en el folio 12v. El dilema del comentarista es obvio: o se mantiene el día 24 de abril, que es correcto, o se intenta marcar el día de san Marcos, que es incorrecto. Esta confusión posiblemente explica el hecho de que la correlación del *tonalpohualli* de ambos manuscritos se recorre 61 días hacia atrás. Según esta hipótesis el sincronismo $24.02 + 20$ días = 16.03 se hizo en 1552, fecha muy cercana a la fecha final de elaboración de la parte pictórica del manuscrito (Quiñones Keber 1995: 129). Creo que

ésta es la interpretación correcta para explicar la diferencia de 61 días que separa las fechas de acuerdo a las ecuaciones 1 Serpiente = 13.08.1521 y 1 Flor = 23.07.1562.

En los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* los días del *tonalpo-hualli* fueron artificialmente recorridos 61 unidades hacia atrás. El sincronismo 1 Flor = 23 de julio de 1562 es ficticio; en realidad hay que restar 61 días de 1 Flor para obtener la concordancia correcta que es 5 Lluvia = 23 de julio de 1562.

Conclusiones

Es obvio que los cronistas y comentaristas tuvieron gran dificultad en establecer una correspondencia fija entre el año indígena y el año juliano. En ambos manuscritos se mezclaron dos sistemas diferentes de fijar la concordancia con el año juliano y se perpetuó la idea de colocar el *xihthonalli* en la cabeza del año. En suma, la información concerniente al calendario es sumamente alterada y tergiversada. Eso implica que los cronistas españoles no sólo tuvieron enormes problemas en comprender el funcionamiento de los calendarios indígenas, sino también del calendario juliano. Además, ambos códices reflejan las intenciones de los comentaristas quienes intentaron restaurar los calendarios indígenas para adaptarlos artificialmente al calendario juliano con el fin de construir una nueva sociedad indígena. Un proceso semejante fue descrito por Siarkiewicz (1994) quien observó los tres elementos característicos de los calendarios artificiales hechos por los franciscanos: el cambio de la forma visual (números y verbos escritos en lugar de imágenes), el acoplamiento fijo del calendario indígena al año juliano, fijando el inicio del año en el día 1 de enero, y la designación de los años Pedernal como años bisiestos. En el caso del *Telleriano-Remensis* y del *Vaticano A* se observa un proceso semejante. Sin embargo, los calendarios ideados en ambos manuscritos fueron hechos por los dominicos quienes optaron por no fijar en el inicio del año indígena para el 1 de enero.

El calendario del *Telleriano-Remensis* no representa ningún nuevo calendario indígena. Creo poder demostrar que se deriva del calendario mesoamericano común que se basa en la fecha sincronológica 1 Serpiente = 13 de agosto de 1521. Aún quedan por determinarse otros elementos de este calendario, tales como por ejemplo el origen de la fecha del inicio del año y la fecha de la fiesta *Atamalqualiztli*, citada en el folio 47r. No obstante, por razones de espacio es imposible discutirlos en el presente trabajo.

La reconstrucción del calendario del *Telleriano-Remensis* demuestra que “los cronistas españoles tuvieron gran dificultad en entender el calendario indígena, las consecuencias de su propia manera de contar bisiestos y la presencia de diversas cuentas calendáricas” (Jansen 1984: 74). Esta cita puede aplicarse también a la mayoría de los investigadores modernos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García
 1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vaticanus Latinus 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel Antonio
 1996 *El calendario medieval hispano. Textos e imágenes (siglos XI-XIV)*. Salamanca, Junta de Castilla y León.
- CLINE, Howard F.
 1973 “The chronology of the conquest: synchronologies in Codex Telleriano-Remensis and Sahagun”, *Journal de la société des américanistes* 62: 9-33.
- CORONA NUÑEZ, José
 1964 “Códice Vaticano” tomo I. En *Antigüedades de México*, v. III, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público: 7-314.
- DURÁN, fray Diego de
 1984 “El calendario antiguo”. En *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. I, México, Editorial Porrúa.
 [1579]
- JANSEN, Maarten E. R. G. N.
 1984 El Códice Ríos y fray Pedro de los Ríos. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 36: 69-81.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto y Salvador Mateos Higuera
 1940 *Códice de Yanhuítlán*. México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MARTÍNEZ, Henrico
 1991 *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*.
 [1606] México, Conaculta (Cien de México).
- PREM, Hanns J.
 1988 Calendrical Traditions in the Writings of Sahagun. En *The Work of Fray Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-century Aztec Mexico*, editado por Jorge Klor de Alva, H. B.

Nicholson y Eloise Quiñones Keber: 255-272. [Studies on Culture and Society, vol. 2]. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany.

QUIÑONES KEBER, Eloise

1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. University of Texas Press, Austin.

RICKARDS, E. G.

1999 *Odmierzanie czasu. Najważniejsze kalendarze w dziejach świata*. Amber, Warszawa. [Mapping Time. The Calendar and its History, Oxford University Press, Oxford 1998].

SIARKIEWICZ, Elzbieta

1994 Un intento franciscano de conservar el calendario indígena en la Nueva España en el siglo XVI. En: *Time and astronomy at the Meeting of Two World*, editado por S. Iwaniszewski, A. Lebeuf, A. Wiercinski y M. Ziolkowski: 252-264. [Studies and Materials 10]. Center for Latin American Studies, Warsaw University, Warszawa.

TENA, Rafael

1987 *El calendario mexica y la cronografía*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 161).

WŁODARSKI, Bronislaw (comp.)

1957 *Chronologia polska*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

XOCHIPILLI DIOS SOLAR

CARMEN AGUILERA

Introducción

El presente estudio es un esbozo iconográfico del dios Tlazopilli, "Precioso señor". Me concentraré en su imagen contenida en el *Códice Magliabechiano* (1983: 23r, fig. 1). Este estudio se justifica pues algunos de sus atavíos no se han reconocido, lo cual oscurece el verdadero carácter e importancia del dios dentro del panteón mesoamericano. Tlazopilli es un epíteto del dios Xochipilli, "Noble de la flor", así lo identifica una glosa latina contenida en el *Códice Tudela*, en donde aparece con un yelmo de ave (1980: 17r) y según el *Códice Florentino* (1979, v. 1, lib. 1, f. 12r.) este dios es el mismo que Macuilxóchitl "Cinco flor o flores", aunque a veces cada uno tiene atavíos diferentes.

La escena del dios Xochipilli

El dios Xochipilli o su imagen preside la veintena de *Tecuilhuitontli* en el *Códice Magliabechiano*. Aparece sobre un palanquín construido sobre dos maderos largos cuya parte central seguramente tiene travesaños que sostienen el asiento del dios, recubierto con hojas, espigas y elotes dorados ya granados con sus cabellos rojizos, lo cual indica que la fiesta tenía lugar cuando el maíz ya tenía fruto maduro. El palanquín es llevado por dos guerreros nobles, como todos sus atavíos lo indican. En sus cabezas están atadas dos plumas o *aztaxelli*, su peinado es de copete hacia arriba y sus orejas de disco son azules porque probablemente estaban recubiertas con mosaico de turquesa o estaban pintadas de ese color. Se cubren con una manta de red con orilla de discos de ojo (*tenixyo*) y en sus pies desnudos destaca la ajorca de pezuña de venado que los describe como gente veloz.

Un músico preside la escena; lleva un atavío de papel plegado en la coronilla y sus lóbulos distentidos están traspasados por orejas de barra. Viste una manta de atados de una yerba verde no identificada y

en su espalda carga un atavío de papel manchado de hule y calza sandalias blancas. Toca un enorme caracol *Strombus* color gris, de sonido grave como lo atestiguan las vírgulas oscuras que emite.

Los atavíos de Xochipilli

El rostro del dios emerge de un yelmo de un ave de color que debió ser rojo al pintarse pero que ahora con el tiempo se ha decolorado. El pico del ave es amarillo y lleva en su coronilla, atado por dos cintas, una blanca y una roja, un cono de plumas ricas. El rostro y el cuerpo del dios es rosado, aunque originalmente rojo y además presenta puntos negros.

El dios Xochipilli lleva los atavíos y joyas preciosas adecuadas a un señor noble, según ya lo dice su nombre "Noble de las flores". Su tocado es un cono que consiste de dos bandas de plumillas, una azul y otra amarilla, sobre las que se hincaron plumas verdes posiblemente de quetzal y tres navajones que se dejaron sin colorear lo cual se aclara porque en otra imagen del dios (*Códice Magliabechiano*, 1983: 35), son navajas de pedernal ensangrentadas, las cuales indican que el dios demanda sangre de sacrificios.



Fig. 1. Xochipilli "Noble de la flor" (*Códice Magliabechiano*, 1983, 23r).

Lleva al cuello un collar ancho que en las reproducciones es azul o verde, con borde rojo y orla de plumillas blancas de la que cuelgan cuatro cuentas blancas de concha y abajo sobresale el *teocuillacomalli*, “disco de oro”. Viste una camisa blanca que ya está occidentalizada pues se destacó la manga, elemento que no existía en el México precortesiano, cubre sus hombros con una capita roja y sus caderas con una prenda blanca con rayas rojas. Calza ajorcas azules con una franja de caracolillos blancos y abajo otra de cascabelillos de oro y calza sandalias blancas. En su única mano visible, que es la izquierda, sostiene el *yolotopilli* o bastón de corazón que, como los pedernales ensangrentados del tocado, indica que el dios demanda corazones de sacrificados. Los atavíos de Xochipilli-Macuilxóchitl son los de un señor noble pero dos son sus atavíos diagnósticos, es decir los que definen su verdadero carácter.

El yelmo de ave

El dios con el yelmo de ave aparece en los códices *Magliabechiano* y *Tudela* cuya glosa lo identifica como el dios Xochipilli-Macuilxóchitl. En los *Primeros Memoriales* (1993, f. 265v y l266r) el dios lleva tocados diferentes. El de Xochipilli es de plumas de *tlauhquechol* o pájaro cuchara (*Ajaja ajaja*) y el de Macuilxóchitl de plumas verdes posiblemente de quetzal. Sin embargo, el ave del dios en el *Códice Magliabechiano* ha sido mal identificada. Recientemente Graulich (1997: 392), en su nota 28, cita a Jacqueline de Durand Forest (1976: 21) quien piensa que el yelmo de ave del dios Xochipilli es un halcón, asimismo cita a Seler y a Krickeberg quienes dicen que el ave es un hoco (*Hoco pauxi*). Graulich añade: “Sin embargo, el plumaje de este animal es negro y si hay una hembra, llevaría también un casco [¿carúncula?], sobre el pico, la cual no tiene el pájaro representado en el códice”. Cabe aclarar que el halcón o las diferentes especies de halcones son oscuros lo mismo que el hoco faisán (*Crax rubra*) y que éste es el que lleva la carúncula amarilla y que su hembra es dorada y no lleva la carúncula. Graulich termina diciendo que acepta la identificación del autor del *Códice Magliabechiano* de que el ave es un papagayo. Éste es el término genérico que aparece en el códice y que los españoles daban a varias aves, sin determinar la especie (Graulich, 1999: 392, nota 28).

En dos breves párrafos en un trabajo anterior (Aguilera, 1988 y 1983), identifiqué al ave como guacamaya roja o *alo* en náhuatl (*Ara macao*), porque además de su color el ave tiene el pico amarillo grande y curvo y si fuera un *tlauquechol*, como dice el texto de los *Primeros*

Memoriales, el pico sería aplastado y como cuchara. Hay pocas noticias de la guacamaya en el área del Centro de México. A este respecto el texto en español del *Códice Florentino* da más noticias que el texto en náhuatl (1979, v. 3, lib. 11, f. 23r). Cotejando ambas columnas, vemos que el nombre en náhuatl *alo*, corresponde a la voz castellana papagayo, genérico que los españoles daban a ciertas aves. La fuente describe al ave y da el significado de las plumas de la cola que se llaman *cuetzalín*: pero no proporciona el simbolismo del ave.

Hay otra manera de papagayos que llaman *alo*, críanse en la provincia que llaman Cuextlan. Vive en lo alto de los montes y riscos, crían en las espesas arboledas; son domesticables; tienen el pico amarillo y corvo como halcón; tienen el pecho amarillo, y también la barriga, las espaldas moradas, las plumas de la cola y de las alas las tienen bermejas, casi coloradas llámense estas plumas *cuetzalín*, que quiere decir llama de fuego. La cobertura de las alas, que cubre las extremidades de las plumas grandes, y también las que cubren las extremidades de la cola, son azules, con unos arreboles de colorado.

Sin embargo, la identificación del ave del yelmo de Xochipilli como guacamaya no es suficiente para conocer su significado. Las fuentes del área maya son las que proporcionan datos para conocer su simbolismo. Esta ave, según un mito, descendía cada mediodía al juego de pelota de Chichén Itzá, con sus alas extendidas y sus largas plumas de la cola brillando como llamas. El *Popol Vuh*, manuscrito del siglo XVI sobre los maya quiché, cita a Vucub Caquix "Siete rojo", el nombre esotérico de la guacamaya, diciendo: "Aquí estoy. Yo soy el sol" (*Popol Vuh*, Tedlock 1985: 89), lo cual descubre su simbolismo. En realidad se dice que Vucub Caquix no es el sol sino que aspiraba a serlo, pero su asociación con el juego de pelota en Chichén Itzá, Copán, etcétera, afirma su identificación. La guacamaya es el sol y esto explica que los grandes señores gobernantes que la llevaban en su sombrero se identificaran con el sol. Ahora bien, ¿es válido saltar de un simbolismo en el área maya al Altiplano? En este caso como en otros, los simbolismos en ambas áreas coinciden, pero en esta ocasión las fuentes del Altiplano lo reiteran. Xochipilli era el dios patrón de dos veintenas, *Tecuilhuitontli* y *Hueytecuilhuítl*, que celebraban el segundo paso cenital, lo cual denota su importancia. Si Xochipilli porta el yelmo de guacamaya esto indica que está convertido en el ave, él es el señor guacamaya, él es el sol.

La textura y color de la piel de Xochipilli

El segundo elemento diagnóstico de Xochipilli para identificarlo más allá de su nombre, es la piel roja con puntitos. Este detalle aparece sólo en el *Códice Magliabechiano* y confirma que el personaje que muestra esta característica es el sol.

La piel con puntitos se refiere a que está desollado y esta condición lleva aparejado un gran ardor y dolor que, como las quemaduras por los rayos del sol, arden de manera insoportable. Esta condición también se aprecia en el dios Nanahuatzin, el hombrecillo lleno de pústulas que al arrojarle a la hoguera se convirtió en sol. En el *Códice de Huamantla* (1984: 6) su cuerpo está cubierto con manchitas rojas porque esta desollado, ya que él es la imagen ardiente del sol. Por su parte el *Códice Florentino* concuerda con la pintura del dios pues dice que el rostro de Macuilxóchitl-Xochipilli era rojo, muy rojo y se enrojecía (1979, lib. 1, cap. 15, f. 13v).

El tonalo

Un elemento que no se encuentra en la figura que se examina pero que refuerza la identificación de Macuilxóchitl-Xochipilli con el sol es el *tonalo*, "lleno de sol". Este elemento consiste en cuatro cuentas juntas que lleva el dios en la bandera en su atavío de espalda, en su escudo según se ve en su imagen (*Códice Florentino*, 1979, lib. 1, p. 11v y *Primeros Memoriales*, 1993, f. 265v-266r) y en sus sandalias en la descripción de sus atavíos.

Conclusión

El dios Xochipilli o Macuilxóchitl es un dios poco estudiado cuya importancia se ha circunscrito a decir sólo que es el dios de las flores, de la música y la alegría. Al conocerse aquí el simbolismo de su nahual, la guacamaya, lo relaciona con el juego de pelota y el sol con lo que se abren otras posibilidades para su estudio. Basta notar que también es patrón de las veintenas *Tecuilhuitontli* y *Hueytecuilhuitl*, apareciendo así al lado de otras deidades solares que rigen otras veintenas con movimientos solares: Xipe, patrón de *Tlacaxipehualiztli*; Tezcatlipoca, patrón de *Tóxcatl*; Macuilxóchitl-Xochipilli de *Hueytecuilhuitl*, y Tezcatlipoca y luego Huitzilopochtli de *Panquetzaliztli*. La prueba de que

Macuixóchitl-Xochipilli era también una deida solar, nos conduce a investigar más sobre las veintenas donde suceden movimientos solares y cómo éstas eran dedicadas a un dios solar.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen

- 1983 "El coxcoxtli y los crácidos mexicanos", en *Proceedings of the 44th International Congress of Americanists. Flora and fauna Imagery in Pre-Columbian Culture*, editor Jeanette Peterson, Oxford, BAR International, Serie 171, p. 69-83.
- 1998 "A Sacred Song to Xochipilli", *Latin American Indian Literatures Journal*. Mc Keesport Pennsylvania, The Pennsylvania State University, p. 54-72.

Codex Florentine

- 1950- Translated into english by J. O. Anderson and Charles E. Dibble.
1969 The School of American Research and the Univesity of Utah, Santa Fe.

Codex Magliabechiano

- 1904 Liro de la vida que los yndios antiguamente hazían y supersticiones y malos ritos que tenían y guardavan. Edición del Duque de Loubat, Roma.

Códice Florentino

- 1979 Gobierno de la República de México/Archivo General de la Nación, México.

Códice de Huamantla

- 1984 Estudio de Carmen Aguilera. Gobierno del Estado de Tlaxcala/ Instituto Tlaxcalteca de Cultura, México.

Códice Tudela

- 1980 Facsimilar y comentarios de José Tudela de la Orden y otros, Instituto Iberoamericano de Cultura, Madrid.

GRAULICH, Michel

- 1999 *Las fiestas de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista (Serie Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas), México.

Popol Vuh

- 1985 Translated by Dennis Tedlock, Simon and Schuster, New York.

RITOS Y MITOS PREHISPÁNICOS NAHUAS EN DOS TUMBAS DE LA CAMPANA, COLIMA

ANA MARÍA JARQUÍN P.
ENRIQUE MARTÍNEZ V.

La zona arqueológica de La Campana corresponde a los vestigios materiales de una antigua ciudad cuya denominación en lengua náhuatl era *Almoloyan* (lugar donde brota el agua). Está ubicada en la sección noroeste de la capital del Estado de Colima, en el Municipio de Villa de Álvarez. La orientación y localización de la urbe manifiesta una planeación preliminar relacionada con dos de los principales elementos en la vida de los seres humanos: el agua y el fuego, los que, aunque aparentemente contrarios, reflejan el pensamiento dual que caracterizaba al hombre mesoamericano. Se establecieron sus nexos con el agua, debido a la ubicación inicial del asentamiento entre dos puntos en donde corrían los ríos Verde, brazo del Río Colima, y el Arroyo Pereira respectivamente, lo que además es posible que fuera el motivo que propició el nombre original del sitio. Respecto al segundo elemento, la urbe está orientada al Volcán de Fuego o de Colima (fig.1) bajo cuya tutela creció, evolucionando de un humilde asentamiento en el Preclásico Tardío (250 a. C., aproximadamente) a una urbe de gran importancia durante el Periodo Clásico (150-550 d. C.) y Epiclásico.

El desarrollo histórico de la antigua ciudad se caracteriza por la combinación de momentos de esplendor, durante los cuales sus gobernantes tenían concentrado en sus manos un poder ilimitado, con los de profundos cambios sociopolíticos, económicos y religiosos asociados en parte a la caída de Teotihuacan en el Altiplano Central, sociedad con la que mantuvo estrechos lazos de comercio e intercambio. Lo último llevó a los gobernados a desconocer el papel determinante que jugaban los sacerdotes como grupo todopoderoso y clase destinada a ejercer el poder otorgado por los númenes, así como a la afectación del asentamiento, a las manifestaciones de su ideología y formas de reproducirla.

En general las características socioculturales que definen a La Campana son las mismas que en el resto de Mesoamérica, aunque con su

propia concepción e identidad, entre ellas destaca como en todo el área el pensamiento mágico-religioso relacionado con muerte y el destino de los que fallecían. En el mundo prehispánico la muerte se consideraba como parte integral de la vida, el principio rector de su concepción se basaba en el destino del final que esperaba a todos los hombres de acuerdo a los modelos ancestrales establecidos por los númenes creadores, por ello se debía de ir a un lugar específico de acuerdo a la forma de muerte de las personas. En el caso de los muertos de manera natural o por enfermedad estaban destinados a ser sepultados, manifestando el inicio del camino de los inhumados al inframundo, quizás como emulación del descenso de Quetzalcóatl al mismo para recuperar los huesos preciosos que guardaba Mictlantecutli y crear a los hombres, así como la penetración del Sol por el oeste al mismo lugar para emerger por la mañana victorioso de la muerte.

Como lo indica Johansson (1998: 7-9) "el elemento que determina el movimiento vital (*ollin*) y define asimismo el espacio tiempo es el Sol. Puede parecer paradójico pero la única forma de poder apreciar la muerte náhuatl prehispánica en su dinámica propia es mirar al sol", señalando además que el astro lleva de oeste al este todo lo fenecido a un renacer. Considerando lo anterior, se puede suponer por consiguiente la posibilidad de una concepción entre los indígenas de alguna forma de renacimiento, tal vez en plantas, animales o seres mágico invisibles con ciertas características especiales u otra forma de existencia.

Con rituales y ceremonias específicas para dichos casos, los cadáveres o restos de ellos eran depositados en espacios especiales acompañados con alimentos y objetos necesarios, buscando que el difunto pudiera mantenerse durante el viaje al lugar de la morada de los muertos llamado por los nahuas *Mictlan*, reproduciendo las condiciones que en vida había tenido. Indica Sahagún respecto a los que eran enterrados que el lugar al que iban carecía de luz, entre otras cosas se les decía que tomaran ánimo y que no dejaran de comer y beber, y que sus palabras los consolaran. Al interior de la cámara, en el caso de las tumbas, se colocaba a la persona a inhumar, elegantemente vestida y ornamentada con diferentes objetos: colgantes, pulseras, collares, pendientes, sartales de caracoles en los tobillos, etcétera, además de la ofrenda mortuoria formada por objetos personales del difunto, que definían además de sus funciones sociales, según su posición o linaje, las labores que había realizado el difunto en vida.

Con el objetivo de hacer agradable la morada de los difuntos se construyeron diversos tipos de tumbas, como parte del culto funerario que caracterizó a la época Clásica (200 a.C. al 500 d.C.) en el occidente mesoamericano. Este tipo de construcciones son evidencia de "arqui-

itectura funeraria”, y se ubicaban en lugares en donde el subsuelo presenta características que permitieran su excavación y dificultara el colapso de su bóveda. Las tumbas están definidas en el caso que nos ocupa, por una pasillo escalonado que va desde la superficie hasta cierta profundidad y se comunica en su parte final con una cámara, cuya forma asemeja una elipse, aunque existen algunas de planta rectangular.

Las construcciones de ese tipo estaban relacionadas en parte con un estrato importante dentro de su organización sociopolítica y religiosa, así como con personas cuyas acciones hubieran beneficiado u honrado a la sociedad a la que pertenecían. No obstante lo anterior, a partir de recientes exploraciones en la zona arqueológica de La Campana, se han detectado espacios mortuorios en cuyo interior se encuentran plasmados con restos óseos humanos y sus ofrendas aspectos importantes del pensamiento mítico religioso de sus habitantes, abriendo nuevas posibilidades de ampliar los conocimientos de las costumbres y tradiciones de los miembros de dichas sociedades.

La Tumba 9

Se ubica dentro del centro ceremonial del sitio asociada a otras ocho tumbas más sencillas y a una estructura orientada hacia el Volcán de fuego. Debido a la trascendencia de la interpretación de los contextos arqueológicos de dicha tumba, se tomó para su análisis la propuesta de Johansson (1998) en relación a que la interpretación y lectura de las evidencias arqueológicas son manifestación material de los antiguos mitos, por consiguiente la posibilidad de efectuar interpretación y lectura de los mismos a partir de considerar el bagaje mítico mesoamericano como base de sustentación.

La tumba indicada se pudo detectar debido a la presencia a quince centímetros de la superficie de una ofrenda formada por diecisiete sapos (fig. 2), con los que se había representado a los batracios rodeando una piedra central cubierta con pigmento azul y cuatro blancas, esta última, imagen probablemente de un lago o charco, alrededor de la cual cantan por la noche. Entre los antiguos nahuas dicho animal era denominado *tamazollin* y a las ranas se les llamaba *cuéyatl* y a las más grandes *tecálatl*, según indica Sahagún (*Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1992, Lib. XI, Capítulo I párrafo 5: 647). El sapo estaba relacionado con el culto al agua y por consiguiente con el dios Tláloc; es mencionado en varios de los mitos y se señala a dicho animal como mensajero de las divinidades en especial del numen del agua. Por los características que presenta la ofrenda y el contexto en

donde se recuperó es probable que entre los antiguos residentes de La Campana tuviera un simbolismo similar o igual.

En lo que se refiere a la disposición de los batracios, es posible que se hubiera representado una escena observada en la naturaleza e interpretada por los naturales como un ritual al dios del agua considerado símbolo de la vida misma o comunicación sacra, por lo tanto como una manifestación de la continuidad de la vida de las personas inhumadas al interior de la tumba, además de agradecimiento por la abundancia de agua que existe en la región. Debajo de las ranas o sapos se encontraron los escalones que conducían a la entrada de la sepultura.

La tumba fue localizada en la parte central del asentamiento y orientada hacia el O, rumbo por donde penetra el Sol al *Mictlan*, presentó como característica especial, la presencia de un pasillo escalonado de seis peldaños que llega al acceso de la cámara, sustituyendo al tiro característico de las tumbas del occidente. La escalinata es una representación simbólica de la forma de bajar al inframundo o lugar de los muertos, al que se llegaba después de cuatro años de muerto por medio de nueve niveles y en donde era señor Mictlantecuhtli en compañía de Mictecacíhuatl o Mictlancíhuatl, dioses creados por Quetzalcóatl y Huitzilopochtli según se relata en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Sobre el último escalón, en el acceso de la tumba, se encontraron fragmentos de figurillas antropomorfas realizadas en arcilla, destacando cabezas, torsos, y en especial piernas y brazos, lo último pudiera manifestar la presencia del dios creador por excelencia: Quetzalcóatl, tal como se pudo observar en el sitio de Zultépec-Tecoaque, noroeste del Estado de Tlaxcala, en donde se encontraron en calidad de ofrenda al mencionado numen huesos de pies y manos al lado del templo circular dedicado a él.

Al inframundo, lugar ubicado en el centro de la tierra, iban los inhumados, hubieran tenido en la vida riquezas o pobreza, después de realizar un largo y difícil viaje para el cual se colocaron en esta tumba, a manera de ofrenda, vasijas conteniendo diversos alimentos, jarras y ollas con agua y otros líquidos. Otro elemento importante en el acompañamiento de los restos óseos localizados al interior de esta tumba, fue la presencia en el acceso a la misma de un perro de color rojo (fig. 3) imagen posiblemente del perro de color bermejo que auxiliaba al difunto a pasar el Río *Chiconahuapan*, último obstáculo que tenía el difunto antes de llegar al *Mictlan*. Según indica Sahagún (*op. cit.*: Apéndice del Libro Tercero: 205-207) cuando el difunto llega a la rivera del río indicado, luego el animal mira y si reconoce a su amo se hecha al agua y va hacia el lado en donde él se encuentra y lo pasa a cuestas. El color de la escultura además de constituir uno de los colo-

ILUSTRACIONES

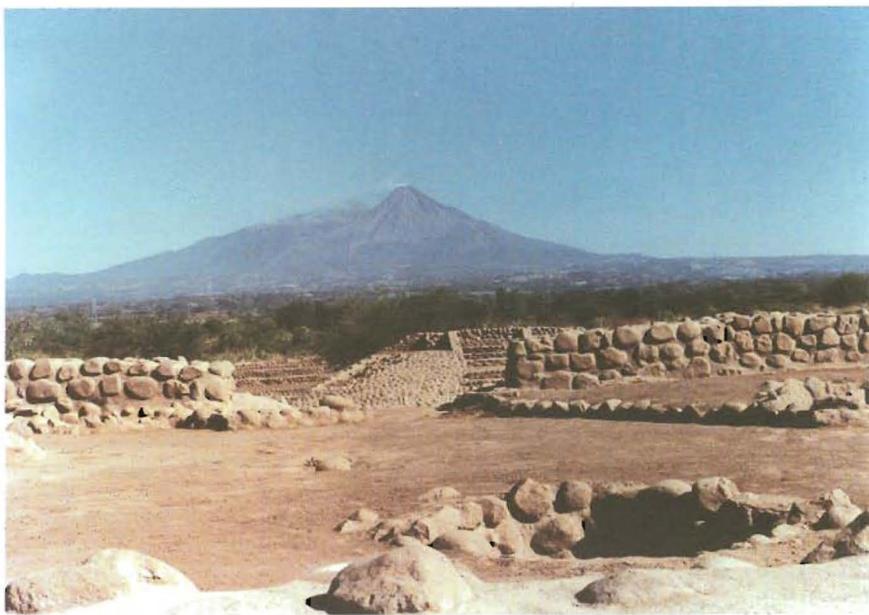


Figura 1



Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



Figura 7



Figura 8



Figura 9



Figura 10

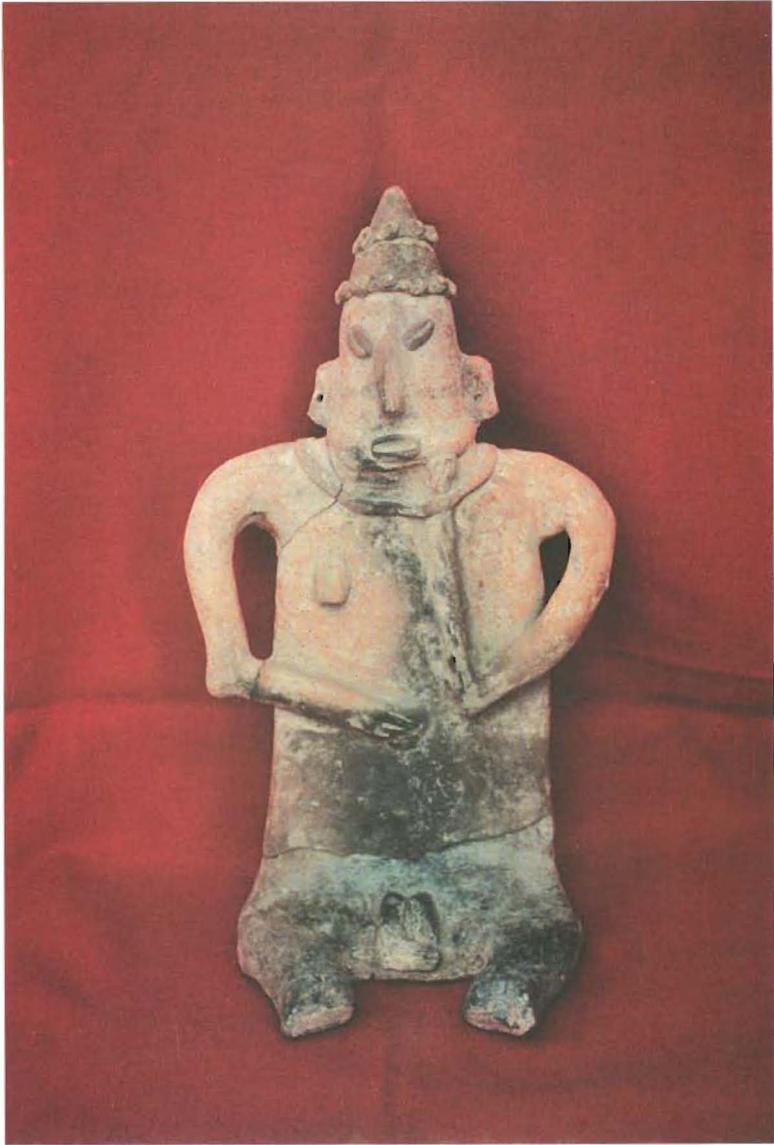


Figura 11

res característicos de la cerámica mortuoria de dicho período, cumple las características expuestas por el fraile cronista, quien indica que “Solamente el perro de pelo bermejo podía pasar a cuevas a los difuntos, y así en este lugar del infierno que se llama *Chiconauictlan*, se acababan y fenecían los difuntos”. Por otra parte cabe destacar el estado de preñez que presenta el animal, manifestación que define la dualidad del inframundo como lugar de final y reinicio, muerte y vida, y por consiguiente de fertilidad y de origen de la vida.

En cuanto a los restos óseos, las antropólogas físicas encargadas el estudio concluyeron que no correspondían a personas inhumadas completas, por el contrario eran huesos aislados y atados de huesos largos pertenecientes a varias personas, lo que permite sostener que el lugar constituía un osario en donde fueron depositados partes de diferentes personas trasladadas de otros puntos del asentamiento y de otros lugares, probablemente en relación al culto de los ancestros. Se supone además, que corresponden a restos de personajes importantes con especial simbolismo para las personas que habitaban el centro ceremonial del sitio, y que fueron traídas para plasmar de manera simbólica el *Mictlan*. También resulta importante destacar, que durante la exploración de la misma se pudo observar que los primeros rayos del Sol por la mañana penetran en su interior por el este, como manifestación del calor que les puede volver a dar vida. En relación a los restos óseos se recuperaron varios *chalchihuitl*, lo que pudiera interpretarse como alusión a los huesos preciosos, que fueron recuperados por Quetzalcóatl en el *Mictlan*.

Asociadas a dos cráneos ubicados al sur de la tumba se detectaron dos máscaras trabajadas en barro (figs. 4 y 5), aunque las piezas se habían desprendido de ellos se conservaban intactas, no obstante que en ellas se manifiesta el principio mesoamericano bajo el cual fueron creados este tipo de objetos y que se conservan a través del tiempo, sus características son específicas del occidente. Se manifiesta en las máscaras el proceso de transubstanciación, mediante el cual mantiene el difunto un rostro aun después de muerto y su espíritu se transmite a la máscara. Así mismo proporciona a la persona que la lleva un nivel especial sobre sus semejantes, además de hacerlo poseedora de dones especiales. Un detalle particular que presentan las máscaras consiste en la forma que presentan las bocas, ya que aparecen cosidas con puntadas de arriba abajo, lo que pudiera ser una alusión al lugar de los muertos, ya que a ellos se les llamaba *nonualca* o mudos, debido a su imposibilidad de hablar, definiendo a sus poseedores como difuntos y a la tumba como el “lugar de los muertos”.

También es posible relacionar la presencia de las máscaras sobre los rostros de los difuntos, con la máscara que se colocó a Quetzalcóatl

después de que se vio en un espejo en Tula y se asustó mucho (*Anales de Cuauhtitlán y Leyendas de los Soles*, 1992) habiendo comentado el numen "Si me vieran mis vasallos quizás corrieran", continúa el texto indicando que ello se debía "Por las mucha verrugas de sus párpados, las cuencas hundidas de los ojos y toda muy hinchada su cara, estaba disforme", es posible por algunos elementos de la descripción del rostro del dios, que éste se encontrara muerto, y su cuerpo en proceso de descomposición. Debido al estado de Quetzalcóatl, se indica en el mismo texto, al dios se le hizo una máscara verde y se pintaron sus labios de color bermejo, además de otros detalles se le colocó una barba de plumas, trasformando con todo ello el rostro del dios. Es posible que las máscaras mortuorias colocadas a la altura del rostro de las dos cabezas inhumadas, tuvieran como objetivo cubrir la descomposición de los rostros repitiendo el modelo de la trasformación del numen, proporcionando a través del tiempo un rostro inmutable a las personas especiales fallecidas.

Como ofrenda a los restos óseos se colocaron, como se indicó, diversos tipos de vasijas, ollas y cajetes (fig. 6), las cuales posiblemente contuvieron agua y alimentos sólidos, algunas de las ollas probablemente guardaban alguna bebida embriagante ya que estaban colocadas de lado, como una manera de ofrendar un líquido a la madre tierra o a los muertos del inframundo, tal como hacían las nahuas del centro de México al ofrendar pulque a la tierra. Además de lo señalado destaca la presencia de un brasero dual (fig. 7), que representa a un personaje que esta en actitud de fertilizar a una figurilla femenina. La imagen presenta como característica el miembro masculino erecto y como asa el cuerpo de una serpiente con dos cabezas, además del cuerpo emplumado. La cabeza de la figura es hueca para ser utilizada como brasero, en donde se quemaba sobre brasas la resina aromática del copal. Esta imagen está asociada también con Quetzalcóatl, ello debido a que el numen después de regresar a *Tamoanchan* y de que Quilaztli moliera los huesos en un barreño de jade, se punzó el miembro para poder hacer a los hombres con la mezcla de los huesos preciosos y su sangre.

Esta tumba constituye un importante hallazgo que permitirá avanzar en el conocimiento de las culturas prehispánicas del occidente y de Colima en especial. A partir del estudio del simbolismo asociado a la misma, ha se ha podido inferir la presencia de un importante culto funerario-fertilidad, reflejo de la dicotomía vida-muerte. La presencia de las ranas o sapos permite suponer la importancia del culto al agua en la región y por consiguiente con el dios que provee a los hombres y a todos los seres vivos de él, además dada su función como enviado de los dioses pudieran simbolizar el contenido de la tumba como mensa-

je o manifestación de la voluntad de los dioses. Respecto a su ubicación a la altura del primer escalón de la escalinata que bajaba a la tumba, pudiera estar señalando el lugar como de considerable fertilidad en el cual se encuentran relacionadas de manera estrecha el final de la vida como inicio de otra forma de existencia, tal como se manifiesta en el viaje cotidiano del Sol.

Además de lo indicado, se pudo inferir que esta tumba es manifestación material del mito de la creación de los hombres por Quetzalcóatl, dios creador por excelencia, la cual fue perfectamente planeada para plasmar en ella algunos aspectos importantes de dicho mito acompañados de rituales que se integran de manera extraordinaria al relato. Lo último permite inferir el conocimiento de los antiguos habitantes de Almoloyan, actualmente conocida como La Campana, del bagaje mítico nahua así como de sus prácticas rituales, además de la importancia de algunos dioses como Quetzalcóatl y de la intencionalidad de plasmar en un espacio tipo tumba el mito de los esfuerzos del numen para dar origen a los hombres que poblarían el mundo.

Tumba 1 Norte

Durante las labores de investigación en la sección norte de la zona arqueológica de La Campana, al efectuar un pozo stratigráfico se detectó otra tumba, por los materiales arqueológicos asociados a ella se pudo establecer que correspondía a la Fase Cerámica Colima del Epiclásico. Esta tumba aunque no estaba como la anterior formando parte del centro ceremonial del asentamiento, se encontró asociada a vestigios de arquitectura doméstica relacionados con personas importantes. En general por sus características es igual a la anterior, trabajada en el tepetate con su acceso por medio de un pasillo escalonado formado por seis gradas, trabajado también en el tepetate, pero sin el recubrimiento de pasta de lodo fino que cubría los detalles arquitectónicos de la Tumba 9. Lo anterior permitió observar las huellas dejadas en muros y escalones por cinceles de piedra característicos desde la época de las tumbas de tiro con los que se excavó la tumba. Ese tipo de instrumento se ha localizado en el asentamiento y forman parte además, de la colección de piezas arqueológicas del Museo Universitario de Arqueología de Manzanillo, Colima.

Después de haber liberado el acceso escalonado se procedió a descubrir la entrada al interior de la tumba, que estaba cubierta por lajas y metates de piedra, después de quitarlos se observó que el interior de la misma había sido relleno, después de colocar los restos óseos

y la ofrenda, con fragmentos chicos de tepetate y piedras chicas y lodo, lo que fue mezclado con alguna sustancia que le dio una consistencia bastante firme a dicha capa al mismo tiempo que protegía los objetos y restos óseos. Al quitar la capa descrita se dejó libre la superficie de las vasijas que habían sido colocadas asociadas a los restos óseos humanos (fig. 8). Las piezas cerámicas que acompañaban el enterramiento en su mayoría eran del tipo doméstico, aunque decoradas, y corresponden a la Fase Cerámica Colima lo que permite comprobar que la tradición del uso de tumbas especiales continuó durante el Epiclásico y que las tumbas de tiro se combinaban con las de pasillo escalonado durante el Clásico y Epiclásico en el sitio de La Campana y probablemente en otros asentamientos de Colima y del occidente mesoamericano.

Después de levantar parte de la ofrenda se pudo observar dos atados de huesos largos (fig. 9), seis cráneos y otros huesos de diferentes secciones de cuerpos humanos dispersos, todos con bastante humedad, además se pudo observar que ningún conjunto de restos óseos pertenecía a un esqueleto completo en posición anatómica, al igual que la Tumba 9, por lo que consideró la posibilidad de que este espacio al igual que la primera tumba, constituyera un lugar con funciones especiales asociado al pensamiento mítico-religioso de los habitantes del sitio. En cuanto a los restos óseos según los estudios efectuados en los mismos se pudo concluir que correspondían a individuos jóvenes de sexo femenino, cuyos cuerpos habían sido segmentados.

Otras observaciones realizadas son la presencia en la mayoría de los cráneos (5) de deformación craneana y la presencia, en el que no la tiene, de mutilación dentaria e incrustación de forma circular en dos de los dientes incisivos superiores. En uno de los dientes con evidencia de haber tenido incrustación, se observa a la altura de la raíz un pequeño círculo con el fondo cónico, mismo que según el Cirujano Dentista Dr. Almario López Valle, quien lo observó en el laboratorio de Centro INAH Colima, corresponde a una lesión producto de un quiste o absceso que se formó como resultado de los trabajos de incrustación, debido a lo cual se afectó la pulpa del diente, perforando con el tiempo la tabla ósea exterior. Otro de los cráneos tenía huellas de trepanación, por lo que se puede afirmar que las personas que habitaban el lugar probablemente tenían conocimientos de medicina y cirugía además de la anatomía humana, lo que les permitía efectuar algunas intervenciones con fines curativos.

Además de lo indicado, otros objetos localizados al interior de la tumba y en asociación a los cráneos fueron seis malacates y una escultura femenina del tipo tableada (fig. 10 y 11); a ésta última de manera intencional se le había separado el brazo derecho y realizado un corte

la altura de la cintura, separándolos del resto del cuerpo de la imagen. Posteriormente en el taller de restauración a la escultura le fueron reintegradas sus partes y restaurada, logrando con ello que volviera a tener el aspecto que originalmente tenía (fig. 10).

En general resulta importante indicar la trascendencia de la información recuperada en la tumba, ya que permite acercarnos un poco más a la tradición cultural de los antiguos habitantes del occidente mesoamericano, a su pensamiento religioso y rituales que acompañaban a algunas inhumaciones. Uno de los elementos que resulta más importante respecto a esta tumba se refiere al aspecto femenino marcado en ella, sobre todo considerando la presencia de objetos relacionados con dicho género como son los malacates para hilar y la figura de una mujer al parecer de importancia social. La última pudiera estar representando a la diosa que presidía las ceremonias relacionadas con la muertas en el parto, ello debido a la fractura intencional del brazo derecho de la imagen además del corte y separación de su cuerpo a la altura del ombligo.

Según relata Sahagún (1992, Libro VI:381) a las mujeres que morían en el parto se les llamaba "*mocihuaquetzque*", que quiere decir mujer valiente, después de lavarla le ponían vestiduras nuevas y el marido la llevaba a enterrar acompañado de las parteras, que llevaban escudos y espadas dando voces como que fueran a acometer a los enemigos. En el camino aparecían los *telpopochtlin* que peleaban para robar el cadáver de la muerta en el parto, de no poder hurtar el cuerpo llegaba al patio del templo dedicado a las diosas llamadas *Cihuapipiltin*, después lo metían en la tierra y se quedaba el marido a guardarla para que no se lo robaran.

Lo último debido a que los guerreros jóvenes consideraban al cuerpo "como cosa santa o divina, y por lo mismo trataban de robarlo". Si durante el enfrentamiento con las parteras se apoderaban del cuerpo, le quitaban el dedo de en medio de la mano izquierda, y si de noche se apoderaban del mismo, le cortaban el dedo y los cabellos de la cabeza, los que guardaban como reliquia al interior de sus escudos cuando iban a la guerra. Se decía, además, que las mujeres muertas en el primer parto eran consideradas guerreras e igual que los que morían en la guerra iban a la casa del Sol, residiendo en el lado occidental del cielo, acompañando y llevando en andas de plumas de quetzal al astro con muestras de regocijo y con sus armas, desde el medio día hasta que se ocultaba por el mismo rumbo, que es considerado el de las mujeres por eso se llama *Cihuatlampa*. Otro aspecto que menciona Sahagún se refiere a que cuando el Sol había penetrado en las profundidades del inframundo, las mujeres que lo habían acompañado

hasta su entrada “luego se esparcían y descendían acá a la tierra, y buscaban husos para hilar, y lanzaderas para tejer, y petaquillas y todas las otras alhajas que son para tejer y labrar”.

Respecto a las evidencias arqueológicas localizadas en esta tumba, podría suponerse que los restos óseos corresponden a algunas mujeres muertas en el primer parto, cuyos restos fueron traídos para plasmar en un especie de escenario algunos de los aspectos míticos relacionados con las mujeres guerreras muertas en él. Lo anterior considerando la presencia de atados de huesos de mujeres jóvenes, la escultura femenina a la que le fue desprendido el brazo derecho, aunque afirma Sahagún que era el dedo izquierdo podría existir una variación en la región mediante la cual se tomaba un brazo, en este caso el derecho, también el corte a la altura de la cintura tiene que tener un significado específico, lo cual podría simbolizar un corte para extraer a la criatura que no podía nacer, la presencia de malacates para hilar algodón es también relación con los instrumentos que dice Sahagún buscaban esas mujeres convertidas en *cihuateteo*.

Otro aspecto importante de resaltar se refiere a la bajada del Sol al atardecer por las escalinatas de la tumba, por el oeste, como una representación de la bajada e ingreso del astro al inframundo para realizar su viaje por el mundo oscuro y emerger victorioso por el este al día siguiente. A lo anterior se suma la presencia de vasijas con alimentos y agua para que las mujeres convertidas en diosas puedan realizar su viaje, quizás acompañando al Sol. En cuanto a la presencia de la escultura femenina, es la imagen, como se indicó, de la diosa que probablemente preside el *Cihuatlampa* y protege a las mujeres deificadas para que sus cuerpos no sean profanados. Elementos que destacan en la imagen señalada, es la deformación craneal y la presencia en él de un sartal probablemente de *chalchihuitl* o cuentas de jade señalando lo precioso de la misma.

También resulta importante destacar en la imagen de la diosa, su posición sedente y lo remarcado de la vulva. Los últimos elementos permiten inferir que la diosa está en posición y trabajo de parto, lo último debido a la inflamación de los genitales que presenta la imagen y que caracteriza a las parturientas.

Conclusiones

Uno de los aspectos importantes que permitió conocer la exploración de las tumbas indicadas, se refiere a la continuidad de su uso desde el Período Preclásico Tardío (300 a. C.) hasta el Epiclásico, sin darse una

ruptura en su tradición al concluir el llamado Período de Tumbas de Tiro, además de la existencia durante las dos últimas fases (Tumbas de Tiro y Epiclásico) de tumbas de pasillos escalonados, sin significar sus características arquitectónicas alguna temporalidad, sobre todo considerando la reutilización que de algunas de ellas se hacía. En cuanto a las tumbas de pasillos escalonados, partiendo de las dos localizadas en la Zona Arqueológica de La Campana, ya que al parecer no existen otras de ese tipo reportadas, es probable que su función fuera de expresión mítica y que se buscara en ellas crear espacios en donde paralelamente a la inhumación de restos humanos se plasmaron aspectos míticos como una manera de expresar elementos de la ideología de tradición nahua de manera regional, lo que nos lleva a suponer la misma filiación cultural de los habitantes de La Campana y a la existencia de un acervo mítico importante.

Respecto a la relación de estas tumbas con la tradición y bagaje mítico, se debe considerar que los mitos tenían la función de explicar la concepción que tenían los indígenas tanto el mundo sagrado como el que poblaban los hombres, así como de su origen y funcionamiento, lo que permite por consiguiente estudiar dichos contextos y evidencias arqueológicas a partir de su ideología, tal como López Austin (1998: 13) señala "mito e imagen, como signos, pueden ser estudiados desde el punto de vista de la ideología". Generalmente se ha considerado la interpretación de pinturas, iconografía de pieza y códices, entre otros, a partir del bagaje mítico mesoamericano, pero el caso especial de ambas tumbas permite ir un poco más allá, ya que brinda la posibilidad de acercarse al pensamiento mítico de los antiguos habitantes de La Campana a partir de las evidencias materiales tanto arquitectónicas como del contenido de las mismas, tal como indica Johansson, abriendo una nueva posibilidad de acercarnos a sus creadores y a su pensamiento.

Otro aspecto que permite abordar las evidencias de las tumbas motivo de este texto, se refiere a la extensión geográfica que abarcaban las concepciones míticas nahuas, las que posiblemente tenían como sustento un bagaje ancestral general al que en cada sociedad, aunque conservando su esencia, se le daba rasgos propios de acuerdo a la tradición propia. La profundidad en el tiempo de las concepciones míticas también constituye un aspecto importante de considerar, sobre todo al reflexionar sobre las fechas de que se está hablando, 100 al 650 d. C. aproximadamente; lo que lleva a épocas bastante tempranas el acervo mítico nahua con base posiblemente a uno mesoamericano aún más antiguo. A lo señalado se suma la importancia de las fuentes y algunos textos coloniales como legado importante en la interpretación de al-

gunos contextos arqueológicos aunque sean tempranos, ello al considerar dichos textos como una herramienta que permite entender y explicar las evidencias arqueológicas y efectuar una lectura simbólica de ellos, tal como indica Johansson.

Además de lo indicado, resulta también importante considerar el motivo por el cual se plasmó en espacios mortuorios las concepciones míticas de las cuales se ha venido comentando, ello puede explicarse posiblemente considerando que ambos mitos, tanto del que se refiere a la creación de los hombres por Quetzalcóatl después de su descenso al *Mictlan* por los huesos preciosos estableciendo el modelo del origen de la vida breve (Johansson, 1998. 79-102) así como el de la muerte de las mujeres en el primer parto convirtiéndose en *cihuateteo*, están ambos relacionados de manera íntima con la dualidad vida-muerte estableciendo una concepción especial de la muerte de los seres humanos relacionado con el ciclo vital de todos los seres y la posibilidad de una continuación de la vida.

Aunque de manera diferente, los restos óseos depositados en representación del *Mictlan* constituyen el elemento creador que dará origen a los hombres, mientras que las mujeres muertas en el primer parto se convertirán en mujeres diosas que acompañaran al Sol desde el cenit hasta el poniente como guerreras. Lo anterior trasmuta la tumba en un sitio sagrado, tanto por su contenido como por consistir en un lugar en donde el hombre tiene la posibilidad por medio de rituales y ceremonias de romper el tiempo normal para penetrar en el tiempo sacro, lo que le permite plasmar parte de sus concepciones míticas además de establecer relación con el inframundo y los seres que lo habitan.

Por último, también resulta importante destacar que la pertinencia de la interpretación de contextos arqueológicos en Colima considerado los mitos nahuas, permite además sustentar con los cuidados del caso, que las relaciones míticas recopiladas por algunos cronistas y frailes, sobre todo el realizado por Sahagún y Durán, entre otras, fue un trabajo sistemático que permite, aún con la permeabilidad del pensamiento occidental y en especial el de carácter religioso, explicar algunos contextos arqueológicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, IIH/UNAM, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*, México, IIA/UNAM, 1998.
- JOHANSSON K., Patrick, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Secretaría de Cultura, Estado de Puebla.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1992.

LOS DIOSES PRECIOSOS

UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO-RELIGIOSO A LAS DIVINIDADES AZTECAS DE LA LLUVIA¹

SERGIO BOTTA

1. Los dioses acuáticos y la herencia misionera

Mesoamérica representa un lugar de investigación privilegiado respecto a las modalidades europeas de confrontación con la alteridad. Las culturas del área han constituido un laboratorio de “comprensión” de la diversidad en el que fueron experimentadas nuevas estrategias de clasificación capaces de hacer vacilar las tradicionales categorías interpretativas del Viejo Mundo. Los caminos de aculturación inaugurados por los misioneros a principios del siglo XVI produjeron descripciones de las culturas nativas de naturaleza taxonómica que, utilizando el concepto de religión “cómo código privilegiado del comparación”,² dieron vida a procesos de reducción, *sub specie religionis*, de las culturas observadas.

Aunque desde el punto de vista de una búsqueda de lo “auténticamente nativo” este proceso de catalogación de los hechos religiosos “otros” produjo cambios en la mentalidad nativa,³ por otro lado per-

¹ Quisiera agradecer a Johanna Broda y Alfredo López Austin por sus preciosos consejos que me han dado nuevos estímulos para la investigación. Le agradezco enormemente también a Miriam Castaldo Cossa y Marcela Márquez Pettinato quienes han tenido la paciencia de ayudarme a corregir este texto.

² Gasbarro, 1996: 191.

³ El encuentro entre las dos culturas, como proceso de traducción de la alteridad, ha sido conducido por uno de los interlocutores. Esta desigual distribución del poder ha obligado a la cultura nativa a una replasmación de su pasado; los sistemas de representación del mundo han cambiado sus mismas categorías de significados sometidas a presiones externas, pero también internas. La suerte correspondida al sistema de escritura mexicana es ejemplar para comprender la naturaleza de este proceso. Las pictografías después de la llegada de los españoles, no fueron más consideradas como instrumentos activos de una cultura que se realiza, sino como simples representaciones que se podían instrumentalizar para los fines de la aculturación. La subvaloración del valor comunicativo se acompaña de una consecuente sobrestimación del valor estético en desventaja de las exigencias sagradas y rituales que

mitió que fueran transmitidos elementos sobre rituales y creencias de los pueblos del área mesoamericana en razón de las supuestas semejanzas con la doctrina cristiana. A los ojos de los misioneros las analogías entre las dos "fes" aparecieron, en efecto, como posibles lugares de diálogo y de eficaz negociación de significados: frente a una alteridad desconcertante, sólo la referencia a un sistema conocido de clasificación, aún rudimentario, hizo posible la comunicación entre las dos culturas; catalogando hechos desconocidos y localizando elementos semejantes fue posible indicar un primer camino de penetración del mensaje evangélico.⁴

Cada intento de reconstrucción de los sistemas de pensamiento nativo tiene que enfrentarse hoy con fuentes ligadas a un modelo interpretativo que produjo, por objetivos explícitos, cambios sustanciales del material observado y, por lo tanto, rinde necesario moverse dentro del "discurso" misionero historizando sus objetivos. La opacidad de las fuentes misioneras no representa, en efecto, sólo un límite para la plena reconstrucción de los hechos nativos, sino que tiene que ser considerada como objeto de investigación. Con respeto a cada fuente histórica, me propongo indagar el contenido de cada una de las fuentes por lo que puede y quiere comunicar, considerando el modelo interpretativo europeo como objeto de historia y tratando de dar "vida

fueron las razones profundas de su creación. Estos cambios han impedido, para siempre, a las culturas mexicanas escribir "para ordenar el tiempo, sobre todo para indicar, momento por momento, su calidad simbólica" [Mónaco, 1997:13-14]. El sistema "otro" de escritura, considerado por los observadores occidentales modelo perfectible, es vaciado progresivamente por el aspecto pictográfico; la separación total y definitiva del significante gráfico de cada representación y de cada contacto, aunque mínimo, con la realidad hace perder a los antiguos textos su característica superposición de formas expresivas: plástica, ideográfica y fonética [Galarza (1994)]. La sustitución de la pictografía con la escritura alfabética representa un punto sin retorno hacia la definitiva adquisición de instrumentos conceptuales europeos y el agotamiento de numerosas potencialidades de la escritura pictográfica. Pero es evidente que el cambio, aunque como resultado de un proceso de aculturación, es funcional a las diferentes exigencias de las culturas nativas que, gracias a la escritura alfabética, adquieren un instrumento para reelaborar sus mismas categorías tradicionales en la perspectiva de una inédita exigencia dialógica. "El uso de la escritura modificó la manera de fijar el pasado. ¿Cómo entonces no interrogarse sobre el modo en que evolucionaron la organización de la memoria indígena y las transformaciones sufridas por su contenido?" [Gruzinski, 1988: 10].

⁴ Es evidente que es posible describir una cosa nueva sólo en referencia a un sistema ya conocido. Un término de referencia totalmente nuevo para describir una nueva experiencia no sólo es inimaginable, sino también sería ininteligible [Pagden (1982)]. La necesidad de referirse a sistemas de clasificación conocidos, con los cuales domesticar la irreducible alteridad del mundo que se vino descubriendo, ejerció, sobre una Europa ya en fermento, un efecto explosivo capaz de poner en tela de juicio las mismas modalidades de asimilación de lo diferente, dando vida a aquel proceso de crisis que Lévi-Strauss ha definido "la sola aventura total propuesta a la humanidad de aquellos tiempos." [Lévi-Strauss (1955)]. Sobre el tema de la confrontación con el Nuevo Mundo véase, además, Bernard-Gruzinski (1988), Gasbarro (1996), Gruzinski (1988), Mazzoleni (1986), (1994) y Todorov (1982).

a una historia de las religiones cómo disciplina de doble entrada de historicidad".⁵ En esta perspectiva, la comparación con las "otras" culturas hace necesaria una historización de las mismas categorías gracias a las cuales también el occidente "se vuelve un punto de referencia que hay que repensar críticamente".⁶ Una mirada atenta a las modalidades occidentales de "construcción social de las semejanzas",⁷ y a las objetivaciones consecuentemente producidas, como hechos históricamente determinados, producirá como en un juego de espejos, una mayor comprensión de las culturas mesoamericanas.

Partiendo de esta perspectiva metodológica quiero proporcionar un hipótesis de trabajo para una lectura del grupo de entidades aztecas comúnmente definidas como "dioses de la lluvia"; dicha lectura tomará en cuenta el valor de negociación de las interpretaciones misioneras y considerará la imagen transmitida por estas obras como un producto dialógico. Me parece que esta perspectiva puede conducir, sobre todo, al descubrimiento de unos aspectos pocos investigados, capaces de mostrar la extrema complejidad de las relaciones lógicas conexas a la realidad "agua".⁸ Aunque en efecto, la casi exclusiva dependencia de la investigación histórico-religiosa de fuentes "pesadamente condicionadas por las categorías del pensamiento occidental",⁹ pudiera frustrar cada proyecto de reconstrucción de los sistemas de pensamiento nativo, la mirada dirigida al proceso de encuentro entre las dos culturas posibilita encontrar unos elementos de la "voz azteca" relegados a un pequeño espacio por la asimetría del proceso de aculturación.¹⁰

Pretendo por lo tanto trazar un "punto de vista limitativo",¹¹ que permita ante todo aislar algunos de los "grandes temas aztecas" que puedan representar el principio de investigación. A partir de este

⁵ Gasbarro, 1996: 193.

⁶ Montanari, 1993: 272.

⁷ Gasbarro, 1996: 193.

⁸ Este trabajo ha sido llevado a cabo a partir de la metodología de la escuela histórico-religiosa de Roma, en particular de los trabajos de Emanuela Mónaco que me han permitido utilizar "llaves de lectura" acerca de algunos problemas aztecas: Mónaco (1995), (1996), (1997), y (1998). Para una ulterior reflexión sobre el método de esta "escuela", véase también Brelich (1966), Pettazoni (1947-48) y Sabbatucci (1978), (1981), (1990), (1991), y (1998).

⁹ Mónaco 1998: 93. Con respecto a la necesidad de una lectura crítica de las fuentes mesoamericanas, son extremadamente interesantes los trabajos de Gasbarro (1996), Gruzinski (1988), Mazzoleni (1991), (1994), Pagden (1982), Sahlins (1985) y Todorov (1982). Por cuanto concierne a una crítica de la interpretación de las obras misioneras como fuentes de conocimiento de tipo etnográfico, creo que es posible considerarlas como textos caracterizados por una fuerte presencia del autor. En esta perspectiva creo oportuno considerar también las perspectivas de Clifford-Marcus (1986) y Geertz (1988).

¹⁰ En este sentido retomo la perspectiva de David Carrasco quien propone instituir una "hermenéutica de la sospecha" [Carrasco, 1982: 11-12].

¹¹ Mónaco, 1997: 18.

punto de vista creo que se pueden rescatar aquellos elementos de la cosmovisión¹² nativa que fueron utilizados para construir un diálogo entre las dos culturas. Un análisis puede ser producido a través de un atento trabajo que se dirija a evidenciar los modelos interpretativos surgidos del encuentro entre las diferentes mentalidades.

El primer paso de este trabajo es el análisis de algunas “definiciones sintéticas” del campo de acción de la divinidad central del grupo de los dioses de la lluvia, el dios Tláloc, y tiene como objetivo señalar la profunda influencia que las obras misioneras han producido sobre numerosos trabajos contemporáneos.

George Vaillant en su obra, *Aztecs of Mexico* de 1941, dedica en el breve capítulo sobre la religión azteca, algunas palabras a las divinidades de la lluvia:

Tláloc, el Dios de la lluvia, es un antiguo dios que se remonta a la época de los toltecas. Sus anteojeras, sus colmillos y la voluta que descansa sobre sus labios, hacen que sea una figura fácil de reconocer en el panteón mexicano. En Tenochtitlan compartía los grandes templos con Huitzilopochtli, y su dominio sobre la lluvia hizo que sus poderes fueran esenciales para la supervivencia en la meseta mexicana.¹³

También la definición propuesta por Friedrich Katz es bastante sintética:

En la capital, Tenochtitlan fue asignado a Huitzilopochtli un sitio sobre la pirámide más grande. Allí arriba sólo fue venerado otro dios, el de la lluvia, Tláloc. Esta distinción ilustra la importancia de la lluvia, de la agricultura y de la creciente importancia asumida por la red de los lagos de México en la vida de los aztecas, quienes la utilizaron por el riego y por los transportes.¹⁴

Por fin llegamos a la definición más compleja de Jacques Soustelle, tomada de su obra *Les Aztèques*, según la cual:

¹² El concepto de “cosmovisión” es utilizado en los estudios mesoamericanos a partir del trabajo teórico de dos estudiosos: Johanna Broda y Alfredo López Austin. La “cosmovisión” en el pensamiento de Johanna Broda puede ser definida como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” [Broda, 1991b: 462]. En Alfredo López Austin en cambio: “La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado pretende aprehender el universo” [López Austin, 1996: 472].

¹³ Vaillant, 1941: 222.

¹⁴ Katz, 1985: 183

A Tláloc, el antiquísimo dios del agua y de la lluvia, venerado en Teotihuacan durante el primer milenio, y a Chalchiuhtlicue, diosa de los cursos de agua, se les hizo un culto mucho más fervido en los países de clima muy seco donde la vida de los hombres dependía de su benevolencia. Tláloc podía dispensar la benéfica lluvia, pero también el granizo y el rayo. Las nubes, en la estación de las lluvias, se formaban sobre las montañas: se pensó así que numerosos duplicados del dios, los Tlaloques, residieran sobre las montañas y el culto de las montañas fue asociado estrechamente con el de la lluvia. Como el gran sacerdote de Uitzilopochtli y los de Tláloc ocuparon con igual dignidad los dos sitios más elevados en la jerarquía sacerdotal, así el gran Templo de Tenochtitlan fue coronado por dos santuarios: el de Uitzilopochtli, blanco y rojo, y el de Tláloc, blanco y azul.¹⁵

El cuadro que se perfila desde la lectura de las tres definiciones aparece bastante sintético. Los tres autores concuerdan en que hubo un dominio sobre la lluvia que representa un sector de la naturaleza de primaria importancia para un pueblo de campesinos. Estas divinidades fueron consideradas, además, como manifestaciones de las montañas: los lugares donde se forman las nubes. Se les asignó generalmente la jurisdicción sobre las aguas y sobre la producción de los bienes agrícolas. Los mexicanos quisieron así establecer una relación con los dioses de la lluvia para garantizarse un régimen de subsistencia. Consecuentemente las divinidades fueron intensamente veneradas en todo México: a Tláloc fue dedicado el templo principal de la ciudad de Tenochtitlan y su culto era considerado antiquísimo.

El contenido de estas "definiciones sintéticas" parece compartido por muchas obras de carácter divulgador. Por lo tanto lo que pretendo no es subrayar la banalización producida por este tipo de clasificaciones, cuyo intento de divulgación justifica la incapacidad de recobrar la complejidad del campo de acción de estas divinidades, sino evidenciar la influencia de las descripciones misioneras en el proceso de distorsión de los sistemas religiosos mesoamericanos.

El primer paso necesario para poder enseñar el restringimiento semántico producido alrededor de la concepción mexicana del símbolo "agua" es la confrontación con las obras de Bernardino de Sahagún y Diego Durán en las cuales es posible localizar las señales de una simplificación en materia religiosa, llevadas a cabo con el objetivo de transmitir únicamente lo que se creía aceptable a la luz del proyecto de conversión.

¹⁵ Soustelle, 1994: 62-63.

El capítulo IV del Libro Primero del *Historia general de las cosas de Nueva España* está dedicado completamente al dios Tláloc. La definición del franciscano otorga, en pocos renglones, una descripción sumaria de los atributos principales de la divinidad, cuyo elemento central es la relación con los fenómenos pluviales: fue el dios a quien los mexicanos atribuyeron la jurisdicción sobre la lluvia, los rayos, los truenos, el granizo y las tempestades. Su esfera de acción se extendió a la navegación sobre las aguas del lago y de los ríos. Sahagún también atribuyó a las lluvias la capacidad de fecundar la tierra: “Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos.”¹⁶

Tláloc fue considerado responsable del mantenimiento y de la subsistencia de los hombres. Su hogar, el *Tlalocan*,¹⁷ es descrito como una imagen del “paraíso terrenal”, como un lugar de abundancia vegetal donde existía una eterna primavera de riqueza agrícola: “Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates, y frisoles verdes en vaina, y flores.”¹⁸

Diego Durán dedica al dios de la lluvia un capítulo de grandes proporciones de su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*.¹⁹ En la primera parte de este capítulo está presente una descripción de las características fundamentales de la divinidad; el dominico subraya la importancia del culto que se le dedicaba a Tláloc en el Templo Mayor de Tenochtitlan. Tláloc fue honrado con un gran número de ceremonias, ofrendas y sacrificios; fue venerado como dios de la lluvia, los rayos, los truenos y las tempestades; fue adorado en todas las tierras de México. Todo el país —los señores, los reyes, los aristócratas y la gente común— se puso a su servicio: “Y así no había ídolo más adornado, ni más aderezado de piedras y joyas ricas que éste, a causa de que los más principales, valerosos y ricos hombres acudían a él con sus ofrendas de aventajadas piedras y joyas.”²⁰

Sahagún y Durán proponen, finalmente, descripciones iconográficas de la divinidad. En el capítulo IV del Libro I del *Florentine Codex* está presente una breve descripción del vestuario ritual de Tláloc. Durán describe en cambio una estatua guardada sobre la cumbre del Templo

¹⁶ *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. IV: 38.

¹⁷ *Ibidem*, lib. VI, cap. VIII: 328: “Tláloc, el cual tenían que era señor y rey del Paraíso Terrenal [...] señor de las verduras y frescuras.”

¹⁸ *Ibidem*, lib. III, apéndice, cap. II: 222.

¹⁹ *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. primero, parte I: lib. de los ritos y ceremonias en las fiesta de los dioses y celebración de ellas (redactada el año 1370), cap. VIII: 81-93.

²⁰ *Ibidem*, t. I, lib. I, cap. VIII, p. 82.

Mayor: la figura tenía la semblanza de un monstruo terrorífico, su cara se parecía a la de una serpiente con enormes dientes y ojos.

Intentando confrontar los elementos presentes en las “definiciones sintéticas” con los de las descripciones misioneras, notamos una sustancial homogeneidad en las modalidades de catalogación. Se pueden deducir, aproximadamente, tres “categorías temáticas” prácticamente tradicionales: La primera pone al dios Tláloc en estrecha relación con la lluvia, los fenómenos meteorológicos, el granizo, las tempestades, los rayos y las montañas como lugar de formación de las nubes. La segunda categoría, que aparece como resultado lógico de la primera, considera estas divinidades inherentes a la agricultura y a la sustentación. La tercera categoría, finalmente, describe el culto de Tláloc como muy difuso y antiguo. Ningún autor, en efecto, deja de subrayar la unión con Teotihuacan y la importancia del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Aunque no quiero negar la relación entre Tláloc y los elementos contenidos en estas categorías, la rigidez de las modalidades descriptivas, originariamente producidas por las exigencias misioneras, amenaza con reproducir indefinidamente una peligrosa fragmentación expositiva del campo de acción de las divinidades de la lluvia. La aplicación acrítica de modelos esquemáticos produce límites interpretativos al momento de intentar recobrar elementos que, evitados originariamente por razones programáticas de la clasificación misionera, hoy se consideran incongruentes por la cristalización producida alrededor de esta restrictiva objetivación “pluvial”.²¹

2. *Tláloc, el que está hecho de tierra*

Antes de intentar añadir nuevos elementos heterogéneos a este campo de acción “acuático” y tratar de reordenarlos en un complejo coherente, agregando lo que la mirada occidental ha separado, me parece necesario evidenciar cómo la disgregación del campo de acción de las divinidades de la lluvia pudo haber sido producida por razones explícitas. El consiguiente “restringimiento semántico” no parece tanto el producto de una incomprensión como el resultado del proyecto misionero de selección y traducción de la materia azteca, por el que los sistemas religiosos fueron remodelados, repensados y preparados para la evangelización.

²¹ Cómo inspiración metodológica, empleo el trabajo conducido por Angelo Brelich sobre el problema griego de los “Héroes”, Brelich (1958).

A manera de ejemplo puede ser útil reproducir algunos pasos de una disertación “teológica” en la cual Diego Durán propone una estrategia discursiva alrededor de la realidad nativa “agua”. En un capítulo dedicado al culto y a las características de la diosa de las aguas, Chalchiuhcueye, el dominico dice:

A ningún elemento de los cuatro tanto honró esta nación mexicana, después del fuego, como el agua, dado que a todos los venerase y honrase con todo el temor cuidado y reverencia que podían y, a unos más que otros, según las gracias y excelencias que de ellos imaginaban y los beneficios que de ellos recibían.²²

Creo que en Durán existe una profunda necesidad de introducir el diálogo “domesticando” el lugar de la comparación entre las dos culturas a través de la creación de “actividades neutralizadas, espacios asépticos a los que podríamos calificar de profanos”.²³ Si bien se sostiene que la religión de los nativos es sustancialmente errada y sus ceremonias carecen de sentido, entonces la comparación con la cultura cristiana se posibilitaría solamente en un lugar depurado de la idolatría; la comparación puede darse en un espacio neutral. Por este motivo el lugar de negociación de significados tiene que adquirir coordenadas conocidas a través de la referencia a los cuatro elementos de la naturaleza, de evidente origen occidental.

Teniendo que reconducir la comparación dentro de un ámbito que posibilite el diálogo, es necesario ante todo, separar y distanciar lo que invalidaría el proyecto comparativo como producto desconocido, y probablemente “demoníaco”, y en último caso, toda la evangelización. El esfuerzo “de despaganización —en realidad de desacralización— que separa la costumbre de la superstición, incluso de la idolatría”,²⁴ aparece necesario para que la negociación de significados pueda abrirse en un territorio “universal”. De esta manera es posible, una vez domesticada la alteridad, volver a los contextos específicos de los hechos nativos “depurados”.

La veneración que los nativos dirigieron al agua aparece al dominico como un dato universal que, superando la especificidad cultural, puede constituirse como lugar de encuentro. Su manifestación fue la diosa de las fuentes y los ríos; se llamó Chalchiuhcueye y Durán nos ofrece una personal traducción de su nombre: “El cuarto elemento,

²² *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, lib. 1, cap. XIX: 169.

²³ Bernard-Gruzinski, 1988: 102.

²⁴ *Ibidem*: 103.

que era el agua, al cual llamaban *Chalchiuhcueye*, que quiere decir la del faldellín de piedras preciosas".²⁵

En el texto de Durán, este paso asume un valor extremadamente significativo: Chalchiuhcueye no es "realmente" una divinidad, sino aparece como la simple personificación del agua: es el carácter "erróneo" del sistema de pensamiento nativo que produce la cristalización del elemento natural en una figura divina.

En esta veneración se puede localizar un elemento positivo; no obstante los nativos desconozcan su valor se encuentran en el camino correcto (el que los lleva directamente a los brazos del Cristianismo): "Fue tanto lo que los indios reverenciaron a este elemento que fue cosa extraña la reverencia que le tenían."²⁶

Si en otros lugares de su obra Durán persigue una estrategia personificante produciendo descripciones de divinidades de características antropomórficas, ahora el acercamiento con el Cristianismo necesita liberarse de productos vergonzosos, en este caso la diosa Chalchiuhcueye, para salvaguardar los elementos positivamente comparables:

Y no iban muy fuera de camino, pues en la sustancia del agua puso Dios la virtud del sacramento del bautismo, con que somos limpios del pecado original, y en esto se conocerá haber tenido estas naciones noticia de las cosas de nuestra fe, aunque la mucha confusión de cerimonias no nos deja determinar en ello.²⁷

La razón programática del proyecto asimilativo de Durán está en esta afirmación: los nativos no están tan lejanos de la verdad como podría inducir a pensar su "confuso" sistema religioso. De hecho, a causa de su "gran confusión", el sistema necesita ser ordenado a través de un proyecto que lo vuelva lógico —en primer lugar comparable y en segundo lugar sucesivamente asimilable— localizando aquellos elementos de "verdad" que están presentes en él.

Por lo dicho hasta ahora, me parece que las descripciones misioneras tienen que ser consideradas como lugares en que se producen modelos interpretativos dictados por exigencias de negociación y objetivaciones de la alteridad históricamente determinadas. Para localizar elementos "auténticamente nativos" es por lo tanto necesario superar estos modelos interpretativos considerándolos como "discutibles", y tomando en cuenta la mirada occidental como punto de referencia que es necesario repensar críticamente.

²⁵ *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. I, lib. I, cap. XIX: 171.

²⁶ *Ibidem*, t. I, lib. I, cap. XIX: 171.

²⁷ *Ibidem*, t. I, lib. I, cap. XIX: 173.

Afortunadamente, si bien por un lado las obras misioneras documentan una realidad "hecha" inocua e incapaz de lesionar a los intereses políticos y religiosos españoles, por otro lado en estos proyectos aparece un nivel escondido de información que puede testimoniar elementos descuidados de la cosmovisión azteca. En la tentativa de relatar una cultura vaciada de sus contenidos subversivos, los misioneros produjeron elecciones y censuras en partes ineficaces, de cuyas redes taxonómicas se abstrajeron elementos que, aunque descontextualizados, son todavía detectables a pesar de las tentativas de ocultación.

La búsqueda de estos elementos permite recobrar aspectos de las divinidades de la lluvia irreductibles a un modelo que ha aparecido como producto dialógico. El límite de estas perspectivas reside en el empleo excesivo de aquel instrumento interpretativo que el historiador de las religiones, Angelo Brelich, definió "naturismo" y según el cual "las divinidades de las religiones politeístas serían, por lo menos en origen, personificaciones de fenómenos naturales".²⁸ No quiero afirmar que los dioses acuáticos aztecas no tengan nada que ver con las aguas; pero se trata de verificar la presencia de aspectos heterogéneos e intentar devolver complejidad al campo de acción de estas divinidades. Angelo Brelich nota que "cada divinidad politeísta es compleja y reúne en su propia figura aspectos y sectores aparentemente heterogéneos de lo que tiene un interés religioso en el mundo de la experiencia humana; cada figura divina es, por lo tanto, una organización de experiencias e intereses religiosos".²⁹

Un elemento que posibilite la salida del modelo naturista se puede encontrar en la descripción del dios Tláloc contenida en la obra de Diego Durán. El misionero dominico recuerda que el sentido del nombre de la divinidad puede ser traducido como: "Camino debajo de la tierra o cueva larga".³⁰

Coherentemente con su perspectiva, que quiere enfatizar la "acuaticidad" de Tláloc, Durán no se preocupa por relatar una interpretación de esta afirmación que se abstraiga del cuadro que está proponiendo.

Para dar una explicación de esta relación entre el dios Tláloc y la tierra ha sido necesario esperar la reconstrucción etimológica llevada a cabo por Thelma Sullivan. Según la investigadora casi todas las crónicas y los informes desde el siglo XVI hasta nuestros días, que se refieren a Tláloc como dios de la lluvia, han creído que el nombre de la

²⁸ Brelich, 1957-58: 48.

²⁹ Brelich, 1957-58: 69.

³⁰ *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, lib. 1, cap. VIII: 81.

divinidad traducía exactamente esta originaria relación con la lluvia. Con el objeto de enseñar cómo este proceso ha provocado consecuencias en la historia de los estudios, Thelma Sullivan ha recorrido las principales etapas de la interpretación etimológica rechazando todas las traducciones clásicas. Partiendo de las definiciones “pluviales” de Sahagún, Motolinía y Torquemada y pasando por aquella de Durán, propone una nueva interpretación, según la cual el nombre de la divinidad puede ser traducido como “el que tiene la calidad de la tierra” o “el que está hecho de tierra”³¹. La existencia de una relación entre el dios y la tierra no se reduce a un simple contacto sino a una completa identidad: el dios Tláloc “parece ser uno con la tierra”.³² Esta relación que en la lectura de Durán ocupa un lugar marginal e inexplicable, en la argumentación de Thelma Sullivan se vuelve un punto central de capital importancia. La completa identidad entre el dios y la tierra nos lleva casi a rechazar no solamente la simple lectura “pluvial”, sino también una más compleja lectura “acuática”. La emergencia de un nuevo modelo “terrestre-acuático” hace necesaria una completa revisión de cada interpretación que considera esta divinidad como manifestación de un único sector de la naturaleza.

Alfredo López Austin ha mostrado claramente la importancia de la relación entre tierra y agua por medio de una completa definición del campo de acción de las divinidades acuáticas. En *Tamoanchan y Tlalocan*, el historiador atribuye la calidad de una sustancia a la relación entre tierra y agua: *in celicáyotl in itzmolincáyotl*.

Los antiguos nahuas creían que los poderes de la Tierra y el Agua se manifestaban sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte. Su sustancia hacía que las plantas germinaran, crecieran, fructificaran y murieran. Los hombres y los animales nacían, crecían, se reproducían y morían a causa de dicha sustancia. También las riquezas, los bienes suntuarios y las cosas preciosas se multiplicaban, decrecían o desaparecían gracias a estas fuerzas frías y húmedas.³³

A partir de la perspectiva trazada por Thelma Sullivan, muchos investigadores se han orientado en la búsqueda del complejo sentido simbólico representado por el dios Tláloc. Sin embargo, ha sido Johanna Broda en su trabajo sobre el Templo Mayor³⁴ quien por pri-

³¹ Sullivan, 1972: 217.

³² *Idem.*

³³ López Austin, 1994: 171.

³⁴ Broda, 1987: 61-123.

mera vez ha subrayado cómo los trabajos de Cecelia Klein³⁵ y Esther Pasztory³⁶ habían abierto un nuevo camino revelando, desde el punto de vista iconográfico y arqueológico, una vasta red de aspectos prácticamente desconocidos en las descripciones de la divinidad y olvidados en las crónicas del siglo XVI y de los autores contemporáneos que se han inspirado en estas fuentes.³⁷

El descubrimiento de la extrema importancia que la cultura mexicana ha atribuido al poder de estas divinidades sobre el complejo simbólico “tierra-agua”, me ha proporcionado el estímulo para intentar localizar nuevos elementos de heterogeneidad. En esta dirección creo oportuno utilizar la propuesta metodológica de Henry Nicholson³⁸ quien considera el sistema religioso azteca, formado por grupos de divinidades unidas gracias a la división de elementos pictográficos, iconográficos y de campos de acción sobrepuestos: “el análisis revela que esta gran legión de divinidades fue organizada alrededor de unos pocos “temas de culto” fundamentales. [...] A su interior se determinan los que pueden ser definidos ‘complejos de divinidad’, es decir grupos de deidades que expresan diferentes aspectos y caracterizan la existencia de algunos subtemas”.

Por lo que concierne a los dioses de la lluvia, Nicholson ha delineado un “complejo” que es parte de un “tema de culto” más amplio: el de la “lluvia-humedad-agricultura-fertilidad”. El “complejo Tláloc”—que se estructura alrededor de Tláloc como dios preeminente—³⁹ está

³⁵ Klein (1980).

³⁶ Pasztory (1974) y (1988).

³⁷ Entre los trabajos que se mueven en esta nueva perspectiva con respecto al campo de acción de los dioses de la lluvia, deben de ser señalados por lo menos los importantes proyectos de Johanna Broda quien, trabajando alrededor de los conceptos de “cosmovisión”, de “paisaje ritual” y desde la perspectiva del arqueoastronomía, han inaugurado un innovador marco teórico [Broda (1971), (1982a), (1982b), (1987), (1991a), (1991b), (1996), (1997), (2001)]. Otros trabajos inspirados en su perspectiva son los de Arnold (1999), Carrasco (1991) y Šprajc (1996). Otra perspectiva teórica es aquella inaugurada por López Austin en su *Tamoanchan y Tlalocan* [López Austin (1994)]. Véase también Bonifaz Nuño (1986), Durand-Forest (1976) y López Luján (1993).

³⁸ Nicholson, 1971: 395-446.

³⁹ En sus descripciones Sahagún, queriendo construir grandes complejos de divinidades conectadas por un sistema de parentesco articulado, atribuyó al dios Tláloc una jurisdicción sobre los dioses de la lluvia. Tláloc se pone como primero dentro de un vasto grupo de divinidades, como representante capaz de sintetizar los conceptos que caracterizaron el campo de acción total. “[...] Tláloc, el cual tenían que era señor y rey del Paraíso Terrenal, con otros muchos dioses sus sujetos, que llamaban *tlaloque* [...]” [*Historia general*, Lib. VI, cap. VIII: 328]. El mismo mecanismo es confirmado leyendo cuanto Sahagún dice sobre la diosa Chalchiuhtli Icue: “Es otra Juno. [...] Y decían que era hermana de los dioses de la lluvia, que llamaban *tlaloques*.” [*Historia general*, Lib. I, cap. XI: 42]. La diosa de las aguas por lo tanto, como la romana Juno, es la cónyuge de una divinidad preeminente y hegemónica, Tláloc, que por ironía de la suerte Duran ha definido “como Júpiter entre los romanos”, [*Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. I, Lib. I, cap. XIX: 173].

formado por un grupo de divinidades, para cada una de las cuales Nicholson ha propuesto una definición sintética del campo de acción.

Más allá de la homogeneidad con respecto al principio unificador, cada una de estas figuras posee rasgos distintivos autónomos y representa una manifestación diferente del universo acuático. La diosa Chalchiuhtli Icue, cuyo nombre puede ser traducido como la diosa del "faldellín de jade",⁴⁰ tiene poder sobre las aguas del mar y los ríos. Los que navegaron y llevaron desde las aguas la propia subsistencia, la veneraron intensamente. El dios Opuchtli fue venerado por los que cazaron y pescaron en las aguas del lago; los mexicanos le atribuyeron la invención de importantes instrumentos como las redes para pescar, el tridente llamado *minacachalli* utilizado en la pesca y en la caza de pájaros, el lazo con el que capturaban a los pájaros y los remos con que se manejaban las embarcaciones.⁴¹ El dios Nappatecuhtli fue el protector de los constructores de esteras, quienes creían que de él dependía el crecimiento de las cañas con las que las esteras eran hechas. Los artesanos además creyeron que el dios había inventado el arte de elaborar objetos hechos con las cañas, como los *petates*, las sillas llamadas *icpales* y los paños de cañas entrelazadas llamados *tolcuextli*.⁴² Finalmente, los mexicanos creían que los Tlaloque, manifestaciones múltiples del dios Tláloc, representaban las montañas alrededor del valle de México. De estas montañas divinizadas los mexicanos construían pequeños modelos que eran ofrecidos a los dioses.⁴³

Cada una de estas descripciones, que constituyen sólo una breve síntesis de las numerosas relaciones que pueden ser deducidas a través de una lectura atenta de las obras misioneras, bien concuerda con el modelo propuesto por Nicholson. Sin embargo, es posible localizar, por otro lado, algunos elementos heterogéneos que quedan fuera de este modelo interpretativo. En este contexto no es posible hacer otra cosa que exponer algunos elementos de esta heterogeneidad sin profundizar en los temas individuales de búsqueda que abre cada uno de ellos. Lo que pretendo hacer en este momento es sólo proponer una hipótesis de investigación que considere esta heterogeneidad como problema de trabajo; sin embargo creo necesario evidenciar por lo menos algunas direcciones en las que la investigación podría moverse.

Cabe reflexionar sobre el bautismo, en el que la diosa Chalchiuhtli Icue, "la diosa del nacimiento",⁴⁴ reviste un papel central. Esta rela-

⁴⁰ *Florentine Codex*, Book I, Chapter XI: 6.

⁴¹ *Historia general*, lib. I, cap. XVII: 54-55.

⁴² *Ibidem*, lib. I, cap. XX: 59-60.

⁴³ *Ibidem*, lib. I, cap. XXI: 60-63.

⁴⁴ Miller-Taube, 1993: 60-61.

ción entre la diosa y el sacramento abre una nueva dimensión sobre la realidad acuática en una perspectiva que sobrepasa cualquier modelo "naturista". Además, la lectura del campo de acción del dios Nappatecuhtli muestra una relación de las divinidades de la lluvia con el ordenamiento del espacio y, tal vez, también con el poder político. La divinidad aparece relacionada con la hechura de las esteras como objetos rituales de los reyes: "el que es de las esteras"⁴⁵ fue el título asignado a los soberanos en toda Mesoamérica. Si sumamos la traducción del nombre de la divinidad propuesta por Sahagún, que define Nappatecuhtli como "el señor de las cuatro direcciones",⁴⁶ es necesario tomar en consideración los dioses de la lluvia en relación a su papel de organizadores del espacio y del tiempo. El análisis del campo de acción de los Tlaloque conduce finalmente a una reflexión alrededor del concepto azteca de montaña que no se queda en un nivel de interpretación meramente "pluvial". En el concepto de *altépetl* las montañas aparecen como dotadas de las calidades del agua, como réplicas del paraíso de la vegetación, como contenedores de agua fértil y de los bienes alimenticios (el *Tonacatépetl*: la montaña de la subsistencia). Si bien la montaña fue considerada simbólicamente como un "contenedor" de bienes fundamentales, en la perspectiva de una plena definición cultural azteca, el nivel de las asociaciones simbólicas no se redujo a la representación de la riqueza agrícola sino que el término *altépetl* también involucró a las poblaciones:

Y también decían que los montes está fundados sobre el cual, que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos de agua [...] Y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl* que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua.⁴⁷

Pues, esta montaña, constituida de un agua necesaria para la agricultura, pudo asumir también el papel de símbolo de la civilización.⁴⁸

3. Los dioses acuáticos y la preciosidad

Ahora es necesario, moverse hacia la búsqueda de un elemento nativo que pueda configurarse como principio unificador, gracias al cual tra-

⁴⁵ *Ibidem*: 110.

⁴⁶ *Florentine Codex*, Book I, chapter XX: 20.

⁴⁷ *Historia general*, Lib. XI, cap. XII, par. I: 800.

⁴⁸ Sobre el concepto de *altépetl* véase López Austin (1994).

tar de explicar la aparente heterogeneidad que hemos subrayado. Es útil volver al trabajo de Henry Nicholson quien, reflexionando sobre las características de los dioses aztecas, ha ilustrado cómo es posible notar numerosas superposiciones entre los diferentes campos de acción de las divinidades y cómo es, por lo tanto, difícil trazar entre estos “una nítida línea de demarcación”.⁴⁹ La capacidad de las divinidades aztecas de producir deslizamientos semánticos se manifiesta por la notable movilidad de los elementos pictográficos e iconográficos que las caracterizan. Sin embargo, Nicholson ha notado que en su estudio a cada divinidad fueron asignadas algunas “insignias características”:⁵⁰ elementos pictográficos y rasgos distintivos que muestran una fragmentación de las divinidades en ideas dotadas de sobresaliente fluidez, susceptibles de movimiento de una figura a otra y capaces de formar combinaciones siempre nuevas.⁵¹

Según Brundage “eso ocurrió porque las divinidades fueron concebidas para sintetizar algunas calidades específicas que ellos [*los mexicanos*] movieron fácilmente de una representación a la otra, a causa de una calidad por definición confusa y dentro de cuyos límites las divinidades asumieron variadas formas”.⁵²

Si bien por un lado la interpretación de Brundage no profundiza sobre las razones auténticamente nativas de la movilidad, al contrario es importante notar cómo Nicholson admite una “rigidez” de su proyecto de clasificación, en particular en lo que concierne al caso de Quetzalcóatl que parece resistir a cada categorización superando las barreras entre los diferentes grupos de divinidades. Si hasta ahora hemos evidenciado que las divinidades de la lluvia parecen superar sus supuestos ámbitos de intervención, no queremos suponer que existe una incoherencia en la cosmovisión mexicana, lo que nos lleva a la conclusión de que estamos frente a una insuficiencia de nuestros modelos conceptuales.

La capacidad de asociar pictográficamente a una divinidad, en parte antropomorfa, una serie de elementos deducidos por el mundo vegetal, animal y cultural, muestra la existencia de procesos metafóricos

⁴⁹ Nicholson, 1971: 408.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ La fluidez del sistema religioso azteca también ha sido objeto de análisis por parte de Enrique Florescano que con respecto al problema de las insignias características ha afirmado: “De este modo el cuerpo único del dios, que es siempre el cuerpo humano, se transforma en las ‘mil formas’ o en los ‘cuatrocientos cuerpos del dios’ los que son las proyecciones del cuerpo humano en el mundo natural o animal” [Florescano, 1997: 67]. Véase también el trabajo sobre la “fusión y fisión de los dioses” en López Austin (1983).

⁵² Brundage, 1979: 56.

y metonímicos capaces de significar innumerables valores asignados a cada divinidad. Las divinidades nativas, originariamente dotadas de una movilidad y de una capacidad de fragmentación y reconstitución de su campo de acción, sometidas a la sistemática demanda misionera, fueron interpretadas como entidades rígidas y dotadas de personalidades complejas a través de un modelo exegético de tipo personificante y naturalista de matriz occidental: el politeísmo griego que pensaba las divinidades como “pronunciadamente antropomorfas”.⁵³

Aceptando las ideas del trabajo de Nicholson, creo que las “insignias características” asignadas a cada divinidad pueden ser utilizadas para tratar de representar y resumir las numerosas relaciones metafóricas y metonímicas que cada una establecía con los sectores de la realidad con los que se relacionaba.

Como hipótesis de trabajo creo sea posible localizar en las piedras preciosas, como “insignias características” de las divinidades de la lluvia, el principio que nos ayuda a explicar esta heterogeneidad. Las piedras llamadas *chalchíuhtl*, piedras de jade verde, fueron consideradas como elementos distintivos extremadamente recurrentes en la iconografía del “complejo”. Cecelia Klein ha notado que “el sentido de la relación entre Tláloc y el concepto de abundancia sólo puede ser apreciado en los términos de una plena comprensión del concepto de *chalchíuhtl*. En los sistemas numéricos mayas y mexicanos, las *chalchíuhtl* fueron usadas para representar los números”.⁵⁴ Se utilizaron en toda Mesoamérica como forma de moneda; pudieron por lo tanto fácilmente ascender a símbolo privilegiado de la abundancia y de la riqueza.

Por fin, la unión entre las divinidades acuáticas y el concepto de preciosidad se muestra indisoluble si se recuerda que el nombre de la diosa, Chalchiuhtli Icue, puede ser traducido como la diosa del “fal-dellín de jade”.⁵⁵ Vistiendo piedras preciosas, la diosa Chalchiuhtli Icue como representación del agua en su complejidad semántica, muestra cómo los dioses acuáticos fueron por definición, “preciosos”.

Con el fin de mostrar la plena riqueza simbólica de los conceptos de “agua” y de “preciosidad”, puede ser útil reflexionar sobre algunas relaciones simbólicas que se establecían durante los sacrificios de niños dedicados a los dioses de la lluvia. Durante las fiestas en que ocurrían estos sacrificios, los mexicanos construían ofrendas de papel llamadas *amatetehuitl* que se plantaban en el suelo y se creía que eran

⁵³ Brelich, 1966: 26. Véase también la importante reflexión de Alfredo López Austin respecto al carácter de los dioses mesoamericanos en López Austin (1983).

⁵⁴ Klein, 1980: 171.

⁵⁵ *Florentine Codex*, Book I, Chapter XI: 6.

capaces de provocar la lluvia. Paralelamente, los niños sacrificados se llamaban "tiras humanas".⁵⁶ Esto demuestra que las dos diferentes realidades se consideraban simbólicamente idénticas a causa de la misma capacidad de producir la lluvia. La posibilidad de asociaciones simbólicas no se quedaba en este nivel sino que casi se hacía redundante. Los niños representaban las montañas, lugar de formación de las nubes o, mejor, las personificaban. Al mismo tiempo los mexicanos producían y sacrificaban pequeños modelos hechos a imagen de las montañas además de ofrecer piedras preciosas a los dioses. Por lo dicho, aparece una estrecha relación metafórica entre los niños sacrificados, la lluvia consecuentemente producida y las ofrenda de papel y de piedras preciosas. Es posible y necesario, además, notar cómo los niños se sacrificaban en correspondencia con el ciclo vegetativo del maíz.

A través de esta redundante "iconofilia" los mexicanos produjeron una serie completa de conexiones simbólicas y fusiones metonímicas en las que los significantes eran literalmente capaces de representar una vasta serie de significados. Durán nos propone la lógica circular de este proceso cuando recuerda cómo el glifo que representaba una de las fiestas mostraba a un niño que caía a tierra desde el cielo: ahora bien, el nombre de este niño era "Agua".⁵⁷

4. *Tláloc Tlamacazqui, un mediador próximo a la humanidad*

Es necesario ahora dar contenido a la relación entre las divinidades de la lluvia y el concepto de preciosidad para comprender el valor simbólico del campo de acción que estamos indagando. Por lo tanto, es útil leer algunos de los elementos presentes en diferentes variantes de un mito cosmogónico azteca: el mito de la creación del sol y de la luna. En este último, lo que nos interesa notar es el hecho de que en las variantes analizadas, *Leyenda de los soles*,⁵⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*⁵⁹ y la versión de Sahagún, la creación de la luna aparece

⁵⁶ *Ibidem*, Book II, Chap. XX: 42.

⁵⁷ *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, lib. II, cap. XIX.: 287.

⁵⁸ En esta versión la creación de la luna pertenece al dios Tlalocantecuhtli, el señor del Tlalocan, es decir el dios Tláloc, y al dios Nappatecuhtli, el dios acuático llamado en este contexto "cuatro veces señor". Los dos convocan la entidad superhumana Nahuítécpatl para que se haga luna: "Después se sacrificó la Luna: sus ramos de laurel son plumas ricas (*quetzalli*); y sus espinas *chalchihuites*." [*Leyenda de los soles*, 1992: 121-122].

⁵⁹ En esta variante del mito son el dios Tlalocantecuhtli y su mujer Chalchihuitlicue quienes sacrifican a su hijo para transformarlo en luna: *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 35.

de pertinencia específica de los dioses de la lluvia.⁶⁰ También Alfredo López Austin ha afirmado que en la cosmovisión mesoamericana “los creadores de la luna son acuáticos: el señor de Tlalocan, Tlalocante-cuhtli; el cuádruple señor de la lluvia, Nappatecuhtli, y la diosa de las aguas, Chalchiuhtli Icue”.⁶¹

Nos enfrentamos, por lo tanto, a la descripción que Sahagún elabora de Tecuciztécatl, la figura mítica que, sacrificándose, dará vida a la luna en esta variante del mito:

El dios llamado Tecuciztécatl todo lo que ofrecía era precioso: en lugar de ramos ofrecía plumas ricas que se llaman *quetzalli*; y en lugar de pelotas de heno ofrecía pelotas de oro; y en lugar de espinas de maguey ofrecía espinas hechas de piedras preciosas; y en lugar de espinas ensangrentadas ofrecía espinas de hechas de coral colorado; y el copal que ofrecía era muy bueno.⁶²

La relación entre las divinidades de la lluvia y la luna representa un aspecto marginal con respecto a los intereses principales del mito, cuyo problema central es delinear el cuadro mitológico de la creación del sol y de la actualidad azteca. Lo que resulta interesante para nuestro discurso es notar que, cuando el mito tiene necesidad de expresar la oposición simbólica entre el protagonista de quien nacerá el sol, Nanahuatzin, el buboso, y aquél de quien nacerá la luna, Tecuciztécatl, el precioso, la cultura azteca recurre a los dioses de la lluvia que reúnen simbólicamente las características de la preciosidad y de la luna. Muchos autores han notado que esta unión es indisoluble principalmente a causa de todas aquellas realidades consideradas preciosas que parecieron caracterizar a los dioses de la lluvia, así como la luna misma. Soustelle por ejemplo, hablando del dios Tecuciztécatl, definido como el que viene de la tierra de los caracoles, dijo:

es el dios de la luna; su símbolo. El caracol marino, representa la matriz de la mujer y significa “nacimiento”, “generación”. La luna preside el nacimiento de la vegetación y de la vida en general. Quizá sea más exacto decir nacimiento, pues la luna que aparece y desaparece en el cielo simboliza para los antiguos mexicanos la muerte y el renacimiento de las plantas, la alternancia de las estaciones, el sueño misterioso y el despertar del hombre ebrio.⁶³

⁶⁰ Un análisis completo de las cosmogonías excede de las posibilidades de esta búsqueda. Véase Mónaco, 1997: 159-225 y Mónaco (1996).

⁶¹ López Austin, 1994: 168.

⁶² *Historia general*, lib. VII, cap. II: 480.

⁶³ Soustelle, 1979: 106.

Es ahora oportuno reflexionar sobre el papel de Tecuciztécatl y su incapacidad de crear el sol. Nos hemos conformado con notar que la cultura azteca, teniendo que elegir entre un dios precioso y uno que no lo fuera, eligió a este último para crear el sol. Pero hay más: el mito explica que Nanahuatzin se hizo sol propiamente a causa de la incapacidad de Tecuciztécatl:

Y luego hablaron los dioses y dixeron a Tecuciztécatl: "¡Ea, pues, Tecuciztécatl, entra tú en el fuego!" Y él luego acometió para echarse en el fuego. Y como el fuego era grande y estaba muy encendido, como sintió el gran calor del fuego, hubo miedo; no osó echarse en el fuego, volvióse atrás. Otra vez tornó para echarse en el fuego haciéndose fuerza, y llegándose detúvose; no osó echarse en el fuego. Pero sintiendo el calor grande detúvose; no osó echarse. Cuatro veces probó, pero nunca se osó echar.⁶⁴

¿Cuál es la causa de esta incapacidad? "La descripción de Tecuciztécatl ofrece la imagen de un dios lujosamente vestido, cuyos sacrificios exaltan y no mortifican su vitalidad".⁶⁵ Estamos frente a una divinidad que a causa de su intrínseca preciosidad no puede crear. Al contrario, Nanahuatzin es capaz de crear el sol porque su fuerza vital está notablemente reducida y su estado lo configura como dios extremadamente próximo a la muerte: la enfermedad de su piel se configura como un "vestido mortífero".⁶⁶ Aparece apto al autosacrificio porque es capaz de transformarse con un acto de muerte autoimpuesta, a través del pasaje en el fuego.⁶⁷

Los dioses de la lluvia a través de Tecuciztécatl, no son capaces de crear el sol, no sólo porque son demasiado vitales, sino también por su específica posición en los mitos que ha empujado a estudiosos como Brundage a hablar de una pasividad mítica; el investigador se ha preguntado "¿Por qué no existen ciclos míticos relacionados a divinidades tan importantes como Xipe, Tláloc o Xiuhtecuhtli? ¿Por qué la gran antigüedad de estas divinidades ha provocado la desaparición de su original mitología? ¿Su culto fue probablemente antitético a la elabo-

⁶⁴ *Historia general*, Lib. VII, cap. II: 480.

⁶⁵ Mónaco, 1996: 363.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Un análisis completo del mito de la creación del sol y de la luna nos llevaría a considerar problemas demasiado largos que esta investigación no podría abarcar. Si bien he utilizado unas reflexiones proporcionadas por Emanuela Mónaco [Mónaco (1997)] creo sea extremadamente importante tomar en cuenta también las fundamentales interpretaciones de Michel Graulich [Graulich (1987)].

ración narrativa?"⁶⁸ Me parece que la pregunta de Brundage está sustancialmente mal formulada. En la mitología azteca está ausente aquel género de narraciones, típico del politeísmo griego, que se ocupa principalmente de caracterizar y delinear las personalidades de los dioses.⁶⁹ Si bien faltan mitos que tengan las divinidades acuáticas como protagonistas absolutas, eso no significa que éstas sean antitéticas a la elaboración narrativa.

Para intentar explicar la peculiar posición que los dioses de la lluvia revisten en la "cosmovisión" mexicana, es necesario retomar un nuevo elemento desde la lectura del mito de creación de la tierra contenido en la *Histoire du Mexique*. Este mito fue analizado brevemente por Thelma Sullivan quien creyó necesario —sobre la base de los resultados de naturaleza etimológica— considerar a la protagonista de este mito, la diosa de la tierra Tlaltecuhltli, como una simple manifestación femenina del dios Tláloc. Rubén Bonifaz Nuño, en su *Imagen de Tláloc*,⁷⁰ ha confirmado sustancialmente la identidad Tláloc-Tlaltecuhltli partiendo de premisas de tipo arqueológico. Su investigación ha confirmado la existencia de una conexión iconográfica entre las divinidades Tláloc, Tlaltecuhltli y Coatlicue que, en sus representaciones, aparecerían intercambiables. Uno de los elementos centrales que caracteriza esta identidad sería la presencia común de rasgos serpentinos en sus imágenes pictográficas.

Pasemos ahora a la lectura del mito:

Dos dioses, Quetzalcoatl e Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhltli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre que esta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra". Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del

⁶⁸ Brundage, 1979: 79. Una posición parecida también es la de Alfonso Caso según quien Tláloc: "No es un dios creador, sin embargo, sino que fue creado como los otros dioses, por los hijos de la pareja divina" [Caso, 1953: 59].

⁶⁹ Por el problema de la función del mito en las religiones teístas véase: Brelich, 1966: 3-70.

⁷⁰ Bonifaz Nuño (1986).

hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.⁷¹

El mito se abre con la intervención de dos divinidades que a menudo son protagonistas en contextos cosmogónicos: Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Las dos deciden ocuparse de la creación y bajan a la tierra sobre la que encuentran a la diosa Tlaltecuhli. Nos encontramos en una condición de caos primordial que necesita un orden: Tlaltecuhli es una fiera feroz e incontrolable incapaz de afirmar un poder organizador. "Tláloc-Tlaltecuhli" no es capaz de dar origen autónomamente al proceso cosmogónico aún cuando posee en sí los gérmenes de la creación. Una pareja de divinidad, en cambio, transformándose en serpientes y desmembrando el cuerpo de la diosa, da origen a la separación del cielo y de la tierra. La conclusión del mito muestra la creación que se desenvuelve, la tierra que se forma y, como aparece previsible desde el punto de vista lógico, que desde la diosa Tlaltecuhli desmembrada, emanen los bienes necesarios para la vida del hombre.

El mito no se detiene y continúa afirmando que la creación no ha llegado a la perfección: es necesario que la tierra, herida por los dioses, termine de llorar. El instrumento apto para este objetivo es el sacrificio de los hombres. El mito sustenta la necesaria participación del hombre en la creación del cosmos a través de la fundación del poder comunicativo del sacrificio humano que permite absolver las demandas de la diosa y hacer que sean aprovechables los bienes necesarios.

La participación del hombre en la creación se manifiesta por el hecho de que sin la instauración de un intercambio recíproco de dones entre los dioses acuático-terrestres y los hombres, el mundo no puede sustentarse: "El hombre no es un simple aliado. Es el motor de la fuerza creadora del mundo. Esto es lo que representan, en este aspecto, las imágenes de Tláloc. [...] Nada se crea en el mundo sin la intervención del hombre; sin él, los dioses quedan inmóviles o en peligro de destruirse mutuamente".⁷²

Tenemos aquí un elemento de novedad con respecto al mito de la creación del sol y de la luna que puede explicar la razón por la que

⁷¹ *Histoire du Mechiue*, 1965: 108.

⁷² Bonifaz Nuño, 1986: 152.

consideramos solamente aparente la pasividad mítica de los dioses de la lluvia. La creación en el pensamiento azteca no es representada como un proceso *ex nihilo*, sino como un mecanismo dialéctico en continua transformación; una organización progresiva del mundo. La cultura mexicana piensa en diferentes figuras superhumanas a las cuales se atribuyen diferentes niveles de mediación en un proceso que no se concluye con los actos cosmogónicos relatados en los mitos pero continúa en la actualidad por el sacrificio. Si bien divinidades como Quetzalcóatl llenan la escena mítica con sus presencias, por otro lado existen mediadores, por ejemplo los dioses de la lluvia, que pueden colocarse a una proximidad con el mundo de los hombres enseñando consecuentemente una "omnipresencia ritual".

Es posible explicar lo dicho con más detenimiento leyendo un episodio mítico presente en la *Leyenda de los soles*. El episodio trata de definir las correctas modalidades del intercambio entre las divinidades acuáticas y los hombres. En este episodio aparecen los dioses de la lluvia en un papel de protagonistas principales. El discurso se desplaza al límite del tiempo del mito: se está describiendo el derrumbamiento de Tollan y su substitución por el reino azteca; Huémac reina sobre la ciudad y su presencia en esta fase nos advierte que estamos frente a un hundimiento inminente. Huémac reviste un papel extremadamente raro en la mitología azteca como símbolo de la ruptura cultural de Tollan y su superación por la instauración de un orden cultural orgánica y completamente coherente: el azteca. La realidad cultural tolteca, por cuanto representa un modelo, es considerada todavía perfectible por la ideología azteca.⁷³

El episodio, poniendo en relación a Huémac (como símbolo de la incapacidad de establecer una relación correcta con las realidades que serán aztecas) con las divinidades de la lluvia, comunica la necesidad de definir correctamente al "maíz" como problema cultural. Llegamos por lo tanto a la lectura de la última parte del mito:

Jugó Huémac a la pelota, y jugó con los *tlaloque*. Luego dijeron los *tlaloque*: "¿Qué ganamos en el juego?" Y dijo Huémac: "Mis *chalchihuites* y mis plumas de *quetzalli*." Otra vez dijeron a Huémac: "Eso mismo ganas tú: nuestros *chalchihuites* y nuestras plumas de *quetzalli*." Jugó Huémac y les ganó. Fueron en seguida los *tlaloque* a trocar lo que habían de dar a Huémac, esto es, elotes (mazorcas de maíz verde) y las preciosas hojas de maíz verde en que el elote crece. Pero él no recibió, y dijo: "¿Por ventura eso es lo que gané? ¿acaso no *chalchihuites*? ¿acaso no plumas

⁷³ Por un análisis del símbolo Huémac véase Mónaco, 1997: 243.

de *quetzalli*? Llévaos esto.” Dijeron los *tlaloque*: “Está bien. Dadle *chalchihuites* y plumas de *quetzalli*, y tomad nuestros *chalchihuites* y nuestras plumas de *quetzalli*.” Luego los tomaron y se fueron. Dijeron en seguida: “Bien está; por ahora escondemos nuestros *chalchihuites*; ahora padecerá trabajos el tolteca, pero no más cuatro años”. Luego heló, y en cuanto cayó el hielo, hasta la rodilla, se perdieron los frutos de la tierra. Heló en (el mes) *Tecuáhuilitl*; solamente en Tollan hizo calor de sol; todos los árboles, nopales y magueyes se secaron; todas las piedras se deshicieron, todo se hizo pedazos a causa del calor.⁷⁴

Huémac gana el partido y los *tlaloque* le ofrecen en cambio de los bienes preciosos apostados, lo que creen que sea realmente precioso: el maíz verde. Huémac rechaza el cambio y los *tlaloque* aceptan donar lo que les han solicitado. La elección de Huémac no deja de tener consecuencias funestas para la ciudad de Tollan. Huémac es, por ende, incapaz de disfrutar en la justa manera de los bienes culturales destinados al pueblo mexicano. Por cuatro años los toltecas tienen que sufrir enormemente: en la tierra hiela y deja de producir los bienes necesarios para la supervivencia.

El mito continúa:

Quando 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 gallina, 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.⁷⁵

El error de Huémac conduce a la ciudad de Tollan a una condición existencial inaceptable. Es interrumpida la posibilidad de acceder a una alimentación correcta y un prisionero es obligado a hacer *tamales* con una gallina: es la negación del régimen agrícola a base de maíz. El prisionero, además, vaga libre en la ciudad y el mundo tolteca, que parece subvalorar la importancia del sacrificio humano, lo deja en condiciones de ir autónomamente hacia la piedra del sacrificio después de haber comprado una bandera (como aquéllas que generalmente los mexicanos ofrecieron a los dioses de la lluvia) por su misma iniciativa: es la ruina cultural del mundo tolteca, la incapacidad de relacionarse correctamente con sus dioses. Su derrumbamiento es, empero, necesario para abrir el camino a la cultura mexicana:

⁷⁴ *Leyenda de los soles*, 1992: 126.

⁷⁵ *Idem.*

Al cumplirse los cuatro años que tuvieron hambre, se aparecieron los *tlaloque* en Chapoltépec, donde 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: "Sí, amo nuestro, ha mucho tiempo que nosotros lo perdimos." Y dijo (aquél): "Está bien, siéntate, mientras yo hablo al señor." Y otra vez se metió en el agua, mas 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 Tozcucueux; 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 en Chalchiuhcoliuhyán, en Pantitlan." Fue aquél luego a enformar a Huémac y le dijo así como le mandó Tlálloc. Huémac se afligió, lloró y dijo: "¡Conque así es! ¡Conque se irá el tolteca! ¡Conque se acabará Tollan!" Luego despachó a Xicócoc dos de sus mensajeros, el llamado Chiconcóhuatl y Cuetlachcóhuatl, que fueron a pedir la doncella de los mexicanos nombrada Quetzalxochtzin, la cual aún no era grande, era todavía niña. Fueron a Xicócoc y dijeron: "Acá nos envía Huémac, que dice que se aparecieron los *tlaloque* y piden una doncella de los mexicanos." Luego los mexicanos ayunaron cuatro días y trajeron luto por muerto. Así que transcurrieron los cuatro días, la llevaron a Pantitlan: la acompañó su padre; y luego la sacrificaron. Otra vez se aparecieron ahí los *tlaloque* a Tozcucueux y le dijeron: "Tozcucueux, no tengas pesadumbre, sólo tú acompaña a tu hija. Destapa tu calabacilla." Ahí pusieron el corazón de la hija y todos lo diferentes alimentos; y le dijeron "Aquí está lo que han de comer los mexicanos, porque ya se acabará el tolteca". Al punto se nubló e inmediatamente llovió y llovió muy recio: en cuatro días que llovió, cada día e cada noche, fue sorbida el agua. Brotaron luego las diferentes hierbas comestibles y todas las hierbas y el zacate y nacieron por demás y se criaron los frutos de la tierra.⁷⁶

La inactividad de los *tlaloque* es un riesgo que la cultura no puede correr. Después de cuatro años los mexicanos pueden, por fin, disfrutar del maíz y más bien son capaces por primera vez de disfrutar del maíz de manera correcta, gracias a la instauración del sacrificio prototípico en Pantitlan. El mensaje que recibe Huémac hace evidente que su error ha provocado el fin del mundo tolteca: los dioses eligen a una niña mexicana para sacrificar y a cambio les donarán el maíz. Este episodio evidencia que el don "precioso" apostado por los *tlaloque* se caracteriza como una comunicación en una sola dirección, lo que es inaceptable como forma de relación con las divinidades y es por eso que aparece destinado a fracasar.

⁷⁶ *Ibidem*: 126-127.

Por lo dicho, sólo después del sacrificio en el lago de la hija de Tezcucueux, la lluvia reaparece en México y las plantas alimenticias vuelven a crecer. El sacrificio humano se manifiesta como instrumento necesario para los fines de una correcta relación entre hombres y divinidades, como fundamento de un círculo de comunicación entre ambos. Lo que en la lectura del mito de creación de la tierra apareció como una tendencia inexplicable a la pasividad, evidencia ahora su contenido positivo: los dioses de la lluvia se ponen en una posición peculiar con respecto al tiempo del mito y con respecto al tiempo de los hombres.

En el capítulo IV del Libro I de la obra de Bernardino de Sahagún, el franciscano recuerda que el dios de la lluvia era llamado Tláloc Tlamacazqui. En el *Florentine Codex* Dibble y Anderson traducen la palabra *Tlamacazqui* con el término inglés “provider”:⁷⁷ nos encontramos frente a un dios proveedor, una divinidad que tiene como principal atributo la capacidad de ofrecer bienes a los hombres.

El término *Tlamacazqui* fue también el apelativo que se daba a los principales sacerdotes de la ciudad de Tenochtitlan: el *Totec Tlamacazqui*, sacerdote del dios Huitzilopochtli y el *Tláloc Tlamacazqui*, sacerdote del dios de la lluvia. Esta doble asociación del término *Tlamacazqui* con la figura del dios, por un lado, y con las de los sacerdotes, por el otro refuerza lógicamente la imagen de una divinidad oferente, la imagen de un dios que se hace sacerdote.

Se puede decir que la cultura mexicana eligió, entre varias entidades superhumanas, algunas figuras privilegiadas por el contacto con los hombres y, de manera simétrica, eligió sacerdotes como sus mediadores con el mundo superhumano. Esta dialéctica se expresa plenamente en el término *Tlamacazqui*. Por lo que es inherente a éste último Serge Gruzinski afirma que “todo hace pensar que la palabra señala a un mismo tiempo la unión con lo divino, el acceso al mundo de los dioses y la ubicación en una red de intercambios y de dones vitales, los de los sacerdotes para los dioses y los de los dioses para los hombres”.⁷⁸ No nos encontramos sencillamente frente a un dios “oferente”, sino a la objetivación, a través del concepto de *Tlamacazqui*, de una relación de reciprocidad entre divinidades que ofrecen el sustento, y hombres que ofrecen a las divinidades el elemento necesario para su existencia: la sangre sacrificial “chalchiuh-atl (agua preciosa)”.⁷⁹ Así como el dios ofrece “agua preciosa” a los hombres por razones agríco-

⁷⁷ *Florentine Codex*, Book 1, Chapter IV: 12.

⁷⁸ Gruzinski, 1988: 164.

⁷⁹ Broda-Carrasco-Matos Moctezuma, 1987: 151.

las, éstos, por un mecanismo simétrico de reciprocidad, le donan al dios otro tipo de “agua preciosa”: la sangre sacrificial.

Si bien las divinidades de la lluvia pueden aparecer funcionales y míticamente lejanas a la creación de realidades culturales y naturales de primaria importancia, esta distancia casi las pone al margen del tiempo del mito —en extrema proximidad con el mundo de los hombres— haciendo así de ellas unos mediadores de excepcional importancia. A ellas, en efecto, la cultura mexicana pregunta por aquellos bienes “preciosos” necesarios para que la realidad se mantenga; es decir, no sólo por la lluvia y por el sustento, sino también por todas aquellas realidades que aparecieron heterogéneas a los ojos de los misioneros y que deben ser consideradas parte de un campo de acción coherente. Volviendo a la afirmación de Brundage, quien ha econtrado en los dioses acuáticos un carácter antitético a la elaboración narrativa, casi una resistencia con respecto al mito, se puede decir que hemos intentado notar cómo la distancia, con respecto a los acontecimientos creativos del cosmos, es funcional a la relación que los hombres tienen que establecer con el mundo superhumano: los dioses de la lluvia son mediadores extremadamente cercanos al hombre. Tal proximidad permite un cambio eficaz de aquellas realidades consideradas necesarias por la cultura azteca. Las divinidades acuáticas son capaces de “donar” a los hombres las realidades “preciosas” que son creadas por otras divinidades, aunque en el mito les han sido otorgadas para que los hombres, a través del ritual, pudieran volverlas presentes. El agua aparece, por lo tanto, no más como el eje central de la construcción misionera que ha producido la restrictiva definición de “dioses de la lluvia”, sino como el símbolo de la “preciosidad” de los elementos que realizan la cultura azteca; la síntesis de los valores más altos de su civilización.

Università di Roma “La Sapienza”

BIBLIOGRAFÍA

- ARNOLD, Philip P.
 1999 *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, University Press of Colorado.
- BERNAND, Carmen, y Serge Gruzinski
 1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil, trad. de Diana Sánchez, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BONIFAZ NUÑO, Rubén

- 1986 *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BRELIICH, Angelo

- 1957-58 *Il politeismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- 1958 *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- 1966 *Introduzione alla storia delle religioni*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

BRODA, Johanna

- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6: 245-327.
- 1982a "Astronomy, Cosmovisión and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamérica", in *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, ed. by Anthony F. Aveni and Gary Urton, New York, Annals of the New York Academy of Sciences, v. 385.
- 1982b "El culto mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año 3, n. 7, p. 45-56.
- 1987 "Templo Mayor as Ritual Space", in Johanna Broda, David Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, London and Los Angeles, University of California Press, p.61-123.
- 1991a "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society", in *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape*, edited by David Carrasco, Chicago, University of Chicago Press: 74-120.
- 1991b "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", in *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*, editores Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México: 461-500.
- 1996 "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en *Temas Mesoamericanos*, coordinadores Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 427-469.
- 1997 "El culto mexica de los Cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", in *Graniceros. Cosmovisión y metereología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna

- Broda (coordinadoras), México, Universidad Nacional Autónoma de México: 51-90.
- 2001 "Ritos Mexicanos en los Cerros de la Cuenca: Los Sacrificios de los niños", en *La Montaña en el paisaje ritual*, coordinadores Johanna Broda, Stanislaw Ivaniszewski, Arturo Montero, México, Conaculta-INAH: 295-317.
- BRODA, J., D. Carrasco y E. Matos Moctezuma
1987 *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, London and Los Angeles, University of California Press.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright
1979 *The Fifth sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin-London, University of Texas Press.
- CARRASCO, David
1982 *Quetzalcoatl and the irony of empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago-London, University of Chicago Press.
1991 *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape* (editor), Chicago, University of Chicago Press.
- CASO, Alfonso
1953 *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CLIFFORD, J. y G. E. Marcus
1986 *Writing culture: Poetics and politics of Ethnography*, The Regents of the University of California.
- DURÁN, Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, ed. de Ángel María Garibay, 2 v., México, Editorial Porrúa.
1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, ed. by Fernando Horcasitas and Doris Heyden, Norman, University of Oklahoma Press.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de
1976 "Tláloc: dieu au double visage", in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, v. VI: 119-126.
- FLORESCANO, Enrique
1997 "La natura degli dei della Mesoamérica", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 63, n. s. XXI: 43-82.
- GALARZA, Joaquín
1994 "Tlacuiloa: scrivere dipingendo. Un metodo per la scrittura azteca", in *Il Mondo* 3, 1, 2: 214-238.

GASBARRO, Nicola

- 1996 "Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 62, n. s. XX, 1-2: 189-221.

GEERTZ, Clifford

- 1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

GRAULICH, Michel

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, trad. de *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1990.

GRUZINSKI, Serge

- 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*, Paris, Éditions Gallimard, trad. de Jorge Ferreiro, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Histoire du Mexique

- 1965 En Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1973: 91-120.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

- 1965 En Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1973: 22-80.

KATZ, Friedrich

- 1969 *Vorkolumbische Kulturen*, s. l.

KLEIN, Cecelia F.

- 1980 "Who Was Tláloc?", in *Journal of Latin American Lore*, Volume 6, Number 2, Winter: 155-204.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon.

Leyenda de los soles

- 1945 En *Códice Chimalpopoca*, ed. de Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1983 "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XX, n. 2, 75-87.

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1996 "La cosmovisión Mesoamericana", en *Temas mesoamericanos*, coordinadores Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 471-507.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo
- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MAZZOLENI, Gilberto
- 1986 *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Roma, Bulzoni.
- 1994 *Storia, religioni, culture. Prospettive di metodo*, Roma, Euroma-La Goliardica.
- MILLER, Mary, y Karl Taube
- 1993 *The Gods and Symbols of Ancient México and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London, Thames & Hudson.
- MÓNACO, Emanuela
- 1995 "La 'storia' tolteca", in AA. VV., *Antropologia storica. Materiali per un dibattito*, a cura di Mazzoleni, Santemma, Lattanzi, Roma, Euroma-La Goliardica: 295-312.
- 1996 "Cosmogonia azteca", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 62, n. s. XX, 1-2: 361-372.
- 1997 *Quetzalcoatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma, Bulzoni.
- 1998 "La migrazione azteca nel Codice Ramirez", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 64, n. s. XXII, 1: 93-136.
- MONTANARI, Enrico
- 1993 "Categorie della storia e storicizzazione delle categorie in Ernesto De Martino", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 59, n. s. XVII, 1: 265-278.
- NICHOLSON, H. B.
- 1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", in *Handbook of Middle American Indians*, a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, v. 10, a cura di Ignacio Bernal: 395-446.
- PAGDEN, Anthony
- 1982 *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PASZTORY, Esther
- 1974 "The Iconography of the Teotihuacán Tláloc", in *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, v. 15, Washington D. C.

- 1988 "The Aztec Tláloc: God of Antiquity", in *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, ed. by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR, v. 1: 289-327.
- PETTAZZONI, Raffaele
 1947 "Verità del mito", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXI:104-116.
- SABBATUCCI, Dario
 1978 *Il mito, il rito e la storia*, Roma, Bulzoni.
 1981 *Sui protagonisti di miti*, Roma, Euroma-La Goliardica.
 1990 *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano, Il Saggiatore.
 1991 *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Il Bagatto.
 1998 *Politeismo*, Roma, Bulzoni.
- SAHAGÚN, Bernardino de
 1950 *Florentine codex: General History of the Things of New Spain*, 12 v., by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Research and University of Utah.
 1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 2 v.
- SAHLINS, Marshall
 1985 *Islands of History*, Chicago, University of Chicago.
- SOUSTELLE, Jaques
 1979 *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica.
 1991 *Les Aztèques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ŠPRAJC, Ivan
 1996 *Venus, lluvia y maíz. Simbolismo y astronomía en la cosmovisión Mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SULLIVAN, Thelma D.
 1972 "Tláloc: A new etymological interpretation of the God's name and what it reveals of his essence and nature", in *Atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti*, Roma-Genova, 3-10 Settembre 1972, v. II:213-219.
- TODOROV, Tzvetan
 1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil.

VAILLANT, C. George

1941 *Aztecs of Mexico*, London, Doubleday & Company, trad. de *La Civilización Azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

¿DEIDADES INSACIABLES?
LA COMIDA DE LOS DIOS EN EL MÉXICO ANTIGUO*

MICHEL GRAULICH
GUILHEM OLIVIER

Poco después de la llegada de los españoles a la costa del Golfo, unos emisarios de Motecuhzoma les hicieron llegar platillos singulares: la sangre de un hombre sacrificado o bien, según otra versión, varios alimentos regados con sangre humana. Las reacciones de los conquistadores fueron descritas por los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. XII: 21, *ibid.* en Baudot y Todorov 1990: 76):

Pero cuando los españoles vieron todo eso, experimentaron gran disgusto, escupieron, se frotaron los párpados, cerraron los ojos, sacudieron la cabeza. Los alimentos, los mensajeros los habían ensuciado, con sangre los habían recubierto. Esto disgustó mucho a los españoles, les produjo náuseas, y así les pareció que la sangre apestaba muchísimo. Y él había actuado así, Motecuhzoma, porque él los creía dioses, los tomaba por dioses, les rendía culto como a dioses. Así se les llamaba, así se les nombraba, “dioses venidos del cielo”; y los negros fueron llamados “dioses sucios” (*Auh in jquac oqujtaque: cenca mollaeltique, chichicha, ixtetenmotzoloa, ihicopi, motzontecovivixcoa: auh in tlaqualli eztica catzelhujque, queezvique, cenca invic eoac, qujnlaelti: iehica ca cenca xoqujiac in eztili. Auh injc iuh qujchiuh motecuçoma, ca qujn-teuma, teteu impan qujnma qujn-teu-tocac: ic notzaloque, ic tocaiotiloque, teteu ilhujcac vitze: auh in tliltique teucacatzacti mjloque*).¹

Algunos días después, los conquistadores encontraron a los que se transformarían en sus principales aliados, los tlaxcaltecas. Éstos interrogaron a los recién llegados acerca de sus costumbres alimenticias:

* Una primera versión de este trabajo ha sido presentada en Lieja (Bélgica) el 20 de mayo de 2003, durante un Taller de Antropología Religiosa intitulado “La diète des dieux. Une approche comparative des polythéismes”, bajo la dirección de Marcel Detienne. Agradecemos a Ángela Ochoa por su cuidadosa revisión del texto español.

¹ Véase también las versiones del autor de los *Anales de Tlaxelolco* (1980: 62; 1999: 127) y el relato de Durán (1967; II: 521).

“Si eres dios de los que comen sangre e carne, cómete estos indios, é traerte hemos mas; é si eres dios bueno, ves aquí gallinas é pan é cerezas.” (Tapia 1866, II: 569).

El *status* de “divinidad” otorgado por los indios a los españoles ha sido considerado por varios historiadores como una de las causas de la derrota de los mexica. En realidad, el concepto indígena de deidad (*teotl* en náhuatl) era mucho más amplio que su equivalente occidental (Graulich 1994: 286-288). A este concepto pertenecían obviamente los numerosos miembros del panteón pero también personas “poseídas” por algún dios (sacerdote, dirigentes políticos,² futuras víctimas sacrificiales que representaban a una deidad, etcétera), difuntos especiales y seres o fenómenos “extraordinarios”. Calificar a los españoles de *teteo* (plural de *téotl*) implicaba entonces una interrogación acerca de su alimentación. Además, siendo variados los gustos de los seres divinos, los indios les propusieron diversos platillos con la esperanza de complacerlos y seguramente con el propósito de identificarlos.

Para conocer la comida de los dioses mesoamericanos, existe una documentación abundante y variada. Los manuscritos pictográficos prehispánicos así como los elaborados después de la Conquista según modelos antiguos ilustran rituales durante los cuales se realizaban sacrificios y ofrendas a los dioses. Los arqueólogos en sus excavaciones encontraron ofrendas que contienen numerosos objetos rituales, así como osamentas humanas o de animales, sin duda vinculados con ritos de oblación. Por último, los cronistas españoles e indígenas nos dejaron detalladas descripciones de las múltiples fiestas que se celebraban en la época prehispánica. Sin embargo, la interpretación de estos rituales sigue siendo difícil. Los frailes que redactaron sus obras deseaban conocer de manera minuciosa los ritos autóctonos para impedir que se siguieran realizando, así como para detectar la posible veneración clandestina de deidades indígenas durante los rituales cristianos. Se entiende que el significado de los ritos indígenas, “inspirados por el diablo”, no importaba mucho a la mayoría de los frailes.³ En cuanto a los indios evangelizados, supuestamente desligados de sus antiguas creencias, tampoco tenían interés en explicar a los frailes el significado de los ritos de sus antepasados. Por lo anterior, resulta a menudo problemático identificar a los destinatarios de los sacrificios y ofrendas, así como sus funciones. Afortunadamente existe un corpus

² De hecho, el mismo Motecuhzoma era considerado como una deidad por ciertas gentes. Por esto enseñó su cuerpo a Cortés cuando lo encontró y le dijo: “A mí véisme aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable” (Cortés 1963: 59).

³ Es el caso sobre todo de Sahagún (Olivier 2002: 71). En cambio Diego Durán propone a veces interpretaciones de los rituales indígenas.

de mitos antiguos que explicitan el origen de varios rituales e ilustran la variedad de los alimentos divinos.⁴

Venerar la pareja suprema

Varios relatos nos describen los actos creadores de la pareja suprema y la manera cómo sus hijos, los dioses (y más tarde los mortales) empezaron a rendirles culto. Un mito mixteco de origen es particularmente explícito al respecto:

Antes que hubiese días, ni años, estando el mundo en grande obscuridad, que todo era un caos, y confusión, estaba la tierra cubierta de agua, sólo había limo y lama sobre la faz de la tierra. En aquel tiempo, fingen los indios que aparecieron visiblemente un Dios, que tuvo por nombre un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de León; y una Diosa muy linda y hermosa que su nombre fue un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de Tigre. Estos dos dioses dicen haber sido principio de los demás dioses que los indios tuvieron. [...] con su omnipotencia y sabiduría hicieron y fundaron una grande peña, sobre la cual edificaron unos muy suntuosos palacios, hechos con grandísimo artificio, adonde fue su asiento y morada en la tierra. Y encima de lo más alto de la casa y habitación de estos dioses, estaba un hacha de cobre, el corte hacia arriba, sobre la cual estaba el cielo [...] tuvieron dos hijos varones muy hermosos, discretos y sabios en todas las artes. El primero se llamó Viento de nueve Culebras, que era nombre, tomado del día en que nació. El segundo se llamó Viento de nueve Cavernas [...] acordaron de hacer ofrenda y sacrificio a los dioses sus padres, para lo cual tomaron unos como incensarios de barro con unas brasas, sobre las cuales echaron cierta cantidad de beleño molido [los españoles nombraron "beleño" al tabaco] en lugar de incienso. Y esta dicen los indios que fue la primera ofrenda que se hizo en el mundo [...] Hacían asimismo oraciones, votos y promesas a sus padres y pedíanles que por virtud de aquel beleño que les ofrecían, y los demás sacrificios que les hacían, que tuviesen por bien de hacer el cielo y que hubiese claridad en el mundo: que se fundase la tierra, o por mejor decir, apareciese [...] Y para más obligarles a que hiciesen esto que pedían, se punzaban las orejas con unas lancetas de pedernal, para que saliesen gotas de sangre. Lo mismo hacían en las lenguas y esta sangre esparcían y echaban sobre los ramos de los árboles y plantas con un hisopo de una rama de un sauce, como cosa santa y bendita. En lo cual se ocupaban, aguardando el tiempo que deseaban, para más contento suyo, mostrando siempre

⁴ Los estudios de los etnólogos, cuando describen diversos tipos de ofrendas y sacrificios, contribuyen así mismo a una mejor comprensión de las prácticas rituales antiguas.

sujeción a los dioses sus padres, y atribuyéndoles más poder y deidad que ellos tenían entre sí (García 1981: 327-329).

La pareja suprema recibe entonces rezos, tabaco y sangre provenientes del autosacrificio realizado por sus hijos. Se trata por una parte de significar la superioridad de los creadores y el respeto que se les debe, por otra parte de incitarlos a crear el cielo, la tierra y los astros (Graulich 2000: 355-356). Estas ofrendas dedicadas a la pareja suprema se describen también en los mitos del Altiplano Central: se narra que Quetzalcóatl fue el primero que ofreció su sangre y arrojó copal y piedras preciosas al fuego (*Códice Vaticano 3738* 1996: f. 7v) (fig. 1). Según otra fuente, "Serpiente Emplumada" sacrificó también animales: serpientes, pájaros y mariposas (*Anales de Cuauhtillán* 1945: 8; 1992: 9 [31]).



Fig. 1. Quetzalcóatl realiza un autosacrificio
(*Códice Florentino* 1979: v. 1, lib. 3, f. 10r)

Las ofrendas de copal, "principal comida del demonio"

La pareja suprema recibe entonces diversas ofrendas. Empecemos por el copal, cuya cremación en honor a los dioses era una de las prácticas rituales más difundidas en Mesoamérica, como lo ilustra una iconografía abundante y numerosos testimonios escritos. No es casual el hecho de que los informantes de Sahagún (1958: 48-49) hayan citado en

primer lugar el copal en su larga lista de ofrendas a los dioses: precisan que se depositaba sobre brasas colocadas en un incensario de cerámica. Frente a la estatua del dios el penitente levantaba en cuatro ocasiones el incensario y repetía este gesto dirigiéndose hacia los cuatro puntos cardinales. Otros textos afirman que el humo del copal servía de vehículo para los rezos de los hombres hacia los dioses (Durán 1967, I: 41).

Se nos precisa también que esta resina tenía propiedades alimenticias. Así, los lacandones actuales de Chiapas veneran incensarios que representan a sus dioses y a quienes ofrecen copal. Según instrucciones divinas, "...solamente a tus incensarios les hablan. Les das copal [...] Les das a los incensarios copal como su alimento. Los dioses se alimentan de tus palabras". (Bruce 1974: 215). Regresaremos más adelante sobre la función de estas "palabras". Los chontales de Oaxaca afirman que el humo del ocote y otras ofrendas quemadas en sus milpas se transforma en tortillas en cuanto llega a la morada de los dioses (Carrasco 1960: 107).⁵ El jesuita Antonio Margil describió, a principios del siglo XVIII, las creencias de los indios de la provincia de Suchitepequez en Guatemala: calificó el copal como la "principal comida del demonio" (Dupiech-Cavaleri y Ruz 1988: 245). Ya hemos mencionado las características divinas que se atribuían a ciertas personas poseídas por una deidad. En 1537, durante un proceso de inquisición, un testigo declaró acerca de Andrés Mixcóatl que se hacía venerar como el dios Tezcatlipoca: "...que como no lo veían comer ninguna cosa, sino que pedía copal, y que aquello nomás quería comer, pensaba que era dios, y que por tal lo honraba". (*Procesos...* 1912: 61).⁶

Los sacrificios de animales

Se mencionó que Quetzalcóatl había sacrificado serpientes, pájaros y mariposas en honor a la deidad suprema. De hecho, numerosos animales domésticos (guajolotes y perros), así como varios animales salvajes, a veces durante cacerías rituales, eran inmolados ritualmente

⁵ Los totonacos afirman que los santos comen la "mera cera" de las velas que les llegan a través del humo de estas velas (Kelly 1966: 408). Lo mismo sucede con los dioses de los huicholes actuales (Neurath 2002: 177). Los santos totonacos también consumen incienso: "Incense also ascends as smoke but, once in the heavens, returns to its previous, more substantial form." (Kelly 1966: 408). Los santos venerados por los tzotziles se alimentan también con copal (Gossen 1979: 209, 263, 269).

⁶ En otro proceso se acusa a una persona de comer copal y de beber sangre humana (*ibid.*: 159).

en el México antiguo. Los descubrimientos de los arqueólogos, la iconografía y los cronistas atestiguan la amplitud de estas prácticas. El origen de los sacrificios de animales está ilustrado por el mito del nacimiento del Sol y de la Luna. Serpientes, mariposas, codornices y chapulines no pudieron descubrir el rumbo donde el astro iba a aparecer. Fueron condenados a servir de víctimas sacrificiales (Mendieta 1870: 79). Según el *Popol Vuh* (1985: 79; 1986: 26-27) de los mayas-quichés, muy cercano a los mitos del México central, los animales fueron las primeras criaturas animadas; pero cuando los dioses les ordenaron que les hablaran, les dedicaran rezos y respetaran los días festivos, los animales no pudieron cumplir con estas exigencias. Los dioses decidieron entonces que los animales iban a vivir en la selva y los barrancos y que iban a ser matados y comidos, "tal será su cargo". Por no rendir homenaje a sus creadores, sus "padres y madres", los animales fueron los primeros seres terrestres condenados a la muerte y al sacrificio, "Por esta razón fueron inmoladas sus carnes y fueron condenados a ser comidos y matados los animales que existen sobre la faz de la tierra" (*ibid.*). Pagan su deuda transformándose en comida. No es casualidad que la presa de cacería por excelencia, el venado, sea un símbolo de ingratitud y de mancilla (Olmos en García Quintana 1974: 156-158; *Códice Vaticano 3738* 1996: f. 7v; Graulich 1997: 435-436).

Durante las excavaciones del Templo Mayor, los arqueólogos encontraron, enterrados en 58 ofrendas, 289 reptiles, 136 aves y 27 mamíferos entre los cuales hay 180 tortugas, 96 serpientes, 12 cocodrilos, 116 codornices, 5 águilas, 8 pumas, 2 lobos y un jaguar (Polaco 1991). Algunos de estos animales forman parte de complejos cosmogramas y simbolizan por ejemplo el inframundo (los peces), la superficie de la tierra (las tortugas) o el cielo (las águilas) (López Luján 1993). Las serpientes y las codornices fueron sin duda ofrecidas a los dioses como comida.⁷ El *Códice Borgia* (1963: 71) ilustra la función de las codornices, que se sacrificaban masivamente durante las fiestas religiosas (fig. 2). Sentado en su trono Tonatiuh recibe en la boca un chorro de sangre que sale del pescuezo de una codorniz decapitada. En cuanto a la cabeza del ave, aparece en las quijadas de la deidad de la tierra representada en forma de cocodrilo. Se sacrificaban otros animales —jaguares, venados, conejos, perros, guajolotes o colibríes— como dobles de divinidades, ya que todos los miembros del panteón tenían uno o varios animales a través de los cuales se podían manifestar. Citemos la ofrenda —extraña a nuestros ojos— de cinco ranas negras

⁷ También cabe la posibilidad de que los animales que constituyen los cosmogramas hayan sido al mismo tiempo ofrendas de comida para la Tierra.

(*cueiatl*) que cargaban en su lomo cañutos llenos de comida. Vestidas con faldas azules, el rostro pintado del mismo color, estas ranas representaban a los pequeños dioses de la lluvia, los Tlaloque (*Códice Florentino*, lib. II: 62). Habrá que insistir sobre los estrechos nexos que existían entre cierta categoría de ofrendas y sus destinatarios, tanto más que estos dones se confunden a veces con los que los reciben.⁸

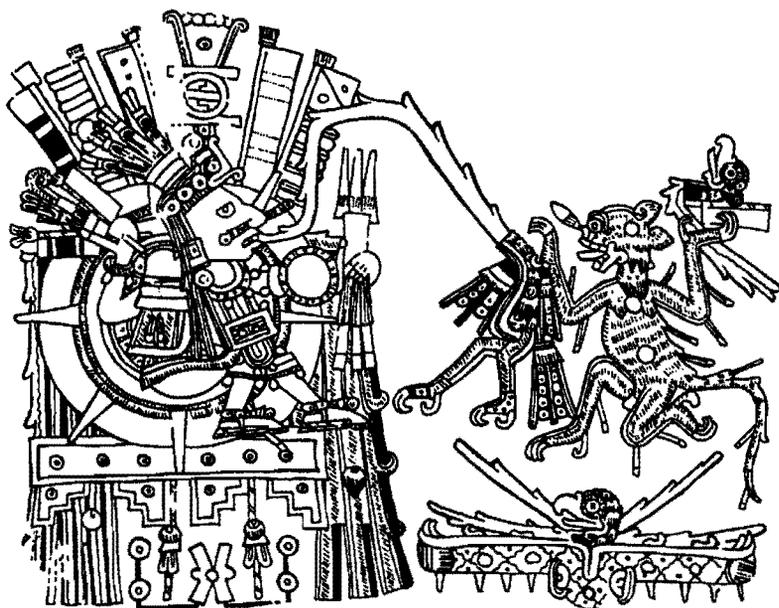


Fig. 2. El sol y la tierra reciben la sangre de una codorniz sacrificada (*Códice Borgia* 1963: 71)

De hecho en algunas ocasiones se dedican ofrendas directamente a animales, los cuales fungen probablemente como dobles de deidades. Chimalpahin (1991: 114-115) describe cómo los chichimeca totolimpaneca flecharon un jaguar rojo que decidieron ofrecer a su dios:

Fue entonces que vino a descender el águila blanca, a la que los antiguos chichimecas hacían nombrar Totolin; vino a erguirse sobre el ocelote bermejo; lo vino a comer. Fue entonces que se dignaron darle

⁸ Según López Austin (1997: 218), "En la antigüedad la ofrenda que se tendía sobre el puente [que vincula hombres y dioses] debía ser ya, desde su envío, algo que el dios receptor reconociera como propio, al grado que la ofrenda llegaba a ser su propia esencia envuelta en la apariencia corporal adecuada."

de beber, darle de comer al que tenían por dios. (... *ynic oncan hualtemoc iztac cuauhtli yehuatl yn quitocayotiaya yn huehuetque chichimeca Totollin Moquetzaco ipan yn tlailauhqui ocelotl, quicuaco, ynic oncan catlitique quitlacualtique yn quimoteotiaya*).

El dios, en forma de águila, se digna entonces descender a la tierra para consumir directamente la ofrenda de sus devotos. Tal vez se pueda interpretar de la misma manera un pasaje de la obra de Bernardo de Lizana (1995: 63) donde se relata que una guacamaya, doble del dios solar Kin Ich Kak Mo, bajaba a medio día hacia las ofrendas depositadas en su templo en Izamal.⁹ Otros ejemplos de animales alimentados, incluso con carne humana,¹⁰ podrían ser las diferentes especies conservadas en el mal llamado zoológico de Motecuhzoma. Graulich (1994: 162-164) ha propuesto que estos animales eran en realidad dobles de deidades. En Yucatán, a principios del siglo XVIII, se prohibía a los indios "...poner bebidas o comidas a los tigres en sus casas por medio de oblación..." (Caso Barrera 1999: 177). Actualmente los nahuas de Guerrero depositan ofrendas en los cerros, entre las cuales está el guajolote en mole, destinado a zopilotes que representan al dios del viento (Good Eshelman 2001: 255-257). De manera que los dioses, adoptando la forma de diversos animales, pueden consumir directamente las ofrendas de los devotos.

Ofrecer su propia sangre

Junto con la cremación de copal y el sacrificio de animales, el auto-sacrificio formaba parte de las ofrendas dedicadas a la pareja suprema. Aquí también son numerosos los testimonios, desde las famosas estelas mayas de la época Clásica en donde aparecen reyes autosacrificándose, los códices donde se plasmaron dioses y sacerdotes extrayéndose sangre de las orejas o del pene, hasta las descripciones minuciosas de los frailes, fascinados por la devoción de los indios y a la vez aterrados por los destinatarios de estas prácticas. El franciscano Benavente o Motolinía (1985: 167) describió con sumo detalle la fabricación de lancetas en obsidiana para sangrar que se depositaban sobre una manta y luego eran incensadas. En el ocaso, cuatro sacerdotes tocaban un tambor y cantaban en honor a los instrumentos de

⁹ El texto reza así: "...baxava [Kin Ich Kak Mo] a quemar el sacrificio a medio día, como baxava bolando la guacamaya con sus plumas de varias colores." Algunas representaciones en códices podrían ilustrar este mismo fenómeno (por ejemplo *Códice Borgia* 1963: 1, 3, 5, 8).

¹⁰ Si hemos de creer a Bernal Díaz del Castillo (1988: 253).

autosacrificio. Los sacerdotes los utilizaban para agujerarse la lengua a través de la cual pasaban centenares de varillas. Un sacerdote anciano, no sin esfuerzos, cantaba de nuevo aunque apenas podía mover su lengua. Las varillas ensangrentadas se colocaban frente a la estatua de Mixcóatl —a quien se atribuía el origen del autosacrificio— para alimentarla.

Se utilizaban también punzones de hueso de jaguar, garras de águila o espinas de maguey para extraerse sangre de la lengua, de las orejas, de las pantorrillas e incluso del pene. Durante la fiesta del Sol celebrada un día “4 Movimiento” (*nahui ollin*), todos los habitantes de México-Tenochtitlan realizaban autosacrificios para nutrir el astro solar, incluyendo los recién nacidos, a quienes se les extraía un poco de sangre de las orejas (*Códice Florentino*, lib. IV: 6-7). Los dioses se alimentaban entonces de sangre. ¿No habían creado ellos mismos a los hombres mezclando la sangre de sus lenguas o de sus penes con huesos? (*Leyenda de los Soles* 1945: 121; 1992: 89 [146]; Thévet 1905: 27).

La Tierra hambrienta

Otros mitos evocan esta necesidad de sangre de los dioses prehispánicos, sobre todo por parte de la Tierra y del Sol. Así, las tradiciones del México central describen un ser a la vez masculino y femenino llamado Tlaltéotl (“Deidad Tierra”), que flotaba sobre las aguas primigenias y que fue bajada del cielo hasta estas aguas por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Transformándose en serpientes, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se introdujeron en el cuerpo de Tlaltéotl y la rompieron en dos partes: con una formaron la tierra y llevaron la otra parte de su cuerpo al cielo (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 210-211; Thévet 1905: 28, 31). Según la versión recopilada por André Thévet (1905: 29),

...para compensar a la dicha diosa del daño que los dioses le habían hecho, todos los dioses bajaron para consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida de los hombres [...] Y esta diosa lloraba a veces en la noche, deseando comer corazones de hombres y no quería callar hasta que se los diesen ni quería dar fruto hasta que se le regaba con sangre de hombres. (...*pour récompenser la dite déesse de la terre du domage que les dieux lui avoint fait, tous les dieux descendirent la consoler, et ordonèrent que d'elle sortit tout le fruit nécessaire pour la vie des hommes [...] Et ceste déesse pleuroyt quelque fois la nuict, désirant manger ceurs de hommes et ne se vouloyt taire iusques à ce que l'on luy bailla, ni vouloyt porter fruicts, si n'estoyt arrousée de sang de hommes.*)”

La introducción en la tierra es frecuente y concierne a deidades vinculadas con la tierra, la lluvia y la fertilidad. Las fuentes documentales nos hablan de corazones enterrados, de víctimas enterradas vivas, encerradas en cuevas, o bien arrojadas a remolinos de agua, que se consideraban también como cuevas (por ejemplo en Pantitlan). Al referirse al sacrificio de niños de siete a ocho años en honor a Tláloc, Pomar (1986: 63) dice que una vez degollados, "...los echaban en una caverna y abertura natural que había en unas peñas junto al ídolo, muy oscura y profunda...". En otras partes los niños eran enterrados. En Cholula, se precisa que los niños sacrificados en honor al dios 9 Lluvia, arriba de la inmensa pirámide, eran enterrados frente a la estatua de la deidad (Rojas 1985: 132). ¿Podría decirse que estos sacrificados son materialmente "comidos" por los dioses terrestres y acuáticos? Al parecer la respuesta es afirmativa; de hecho, la deidad de la Tierra está representada a menudo con sus fauces abiertas, tragando bultos funerarios y hombres (*Códice Borgia* 1963: 3, 8; *Códice Laud* 1966: 21, 31, 44) (fig. 3). Otra prueba de que se consideraba que la Tierra consumía a sus víctimas aparece en un testimonio de Diego Durán (1967, I: 130): cuando la diosa de la Tierra Cihuacóatl tenía hambre, sus sacerdotes sacrificaban un cautivo en su templo y después tiraban un pedazo de su muslo afuera, "...y decían que lo oyesen todos: 'Tomadlo allá, que ya es comido'". Todavía hoy en día los nahuas de la Sierra de Puebla afirman: "...comemos la tierra y luego la tierra nos come". (Knab 1979: 130).¹¹

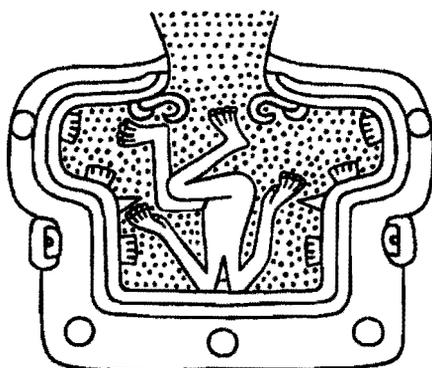


Fig. 3. La Tierra traga a los hombres (*Códice Laud* 1966: 21)

¹¹ Los nahuas actuales de Guerrero emplean casi las mismas palabras: "Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros." (Good Eshelman 2001: 273).

Varios mitos modernos nos presentan a la Tierra como una anciana, dueña de los animales salvajes, capaz de transformarse en jaguar. A veces aparece con una vagina dentada que héroes ingenuos o temerarios descubren para su desgracia (Olivier 1997: 300-301). Un rito antiguo de los cakchiqueles de Guatemala refleja sin duda esta concepción "castradora" de la diosa de la Tierra: "...después de sacrificar los antiguos a algún hombre, despedaçándolo, si era de los que hauían cogido en guerra, que guardaban el miembro genital y testículos de tal sacrificado, y se los daban a una vieja que tenían por profeta para que los comiese". (Coto 1983: 503). Esta vieja "profeta" seguramente personificaba a la diosa telúrica.

El origen de los sacrificios humanos

Después de la creación de la Tierra, los mitos narran la del Sol y de la Luna, acontecimientos esenciales que fundamentan también la dieta de los dioses. Exiliados sobre la tierra después de una transgresión —una de sus variantes es precisamente el desgarramiento de Tlal-téotl— los dioses se reunieron en la prestigiosa metrópoli de Teotihuacan: se trataba de elegir a uno de ellos para iluminar el mundo hasta entonces en tinieblas. Tecuciztécatl y Nanáhuatl fueron designados para ello y empezaron a ofrecer copal y sangre, al igual que los hijos de la pareja suprema mixteca. Después se tenían que arrojar a una hoguera. Tecuciztécatl no se atrevió a arrojarse a las llamas, en cambio Nanáhuatl valientemente entró en la hoguera, donde se quemó. Tecuciztécatl lo siguió, pero cayó en las cenizas. El primero, pobre pero valiente, se transformó en Sol mientras que el segundo, rico pero cobarde, se volvió la Luna (Graulich 1987: 126-130). Según ciertas versiones, los astros se quedaron inmóviles y el Sol exigió el sacrificio de los demás dioses para moverse. Efectivamente fueron sacrificados y sus corazones arrancados para que los astros empezaran su movimiento. La energía indispensable al Sol proviene entonces de los corazones de los dioses sacrificados (*Códice Florentino*, lib. VII: 4-8).

Otro mito, el del origen de la guerra sagrada, precisa las exigencias del Sol. 405 Mimixcoa fueron creados para nutrir el astro diurno. Para este propósito, les fueron proporcionadas suntuosas armas adornadas con plumas de colores. Pero 400 Mimixcoa no ofrecieron sus presas de cacería al Sol, y además se emborracharon y se acostaron con mujeres. El Sol decidió llamar a los otros 5 Mimixcoa, a quienes entregó armas más sencillas, realizadas con un pequeño maguey llamado *tzihuactli*. Estos sacrificaron a sus 400 hermanos mayores y los

ofrecieron al Sol (*Leyenda de los Soles* 1945: 123; 1992: 92 [150]; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 216).

Al parecer el Sol exigió primeramente ofrendas de animales a los 400 Mimixcoa. De hecho, varios textos mencionan este tipo de dones para el astro diurno. El sacrificio de los 400 Mimixcoa indica a la vez el paso de los sacrificios de animales a los sacrificios humanos, pero de alguna manera significa también la equivalencia entre ambos tipos de víctimas. Importantes testimonios confirman el hecho de que la guerra era una verdadera cacería de humanos (Graulich 1997). Durante la fiesta de *quecholli* dedicada a Mixcóatl —dios de la cacería cuyo doble era el venado— se sacrificaban precisamente ciervos arrancándoles el corazón, como si fueran hombres (Durán 1967: 76). Según otra fuente, en la misma fiesta se ejecutaba ritualmente a cautivos de guerra colgados por las manos y los pies de una viga, como si se tratase de venados (*Códice Florentino*, lib. II: 139).

Ahora bien, es probable que el sacrificio de los Mimixcoa estuviera también destinado a la Tierra. En efecto, después de armar a los 400 Mimixcoa, el Sol les recordó que "...Tlaltecuhltli, ella también [es] su madre. (...*auh no yehuail in amonan yn tlateuctli.*)".¹² Uno recuerda el apetito de la parte inferior de Tlaltéotl, es decir de Tlaltecuhltli ("Señora de la Tierra") que exigía así mismo sangre y corazones de hombres. En efecto, como lo demostró Michel Graulich (1982), los sacrificios humanos tenían generalmente dos destinatarios: el Sol y la Tierra. Generalmente, el corazón de la víctima se ofrecía al Sol, mientras que el cuerpo, tirado hasta abajo de la pirámide nutría a la Tierra con su sangre. Así los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. II: 48) precisan que con los corazones "se criaba" (*quizcaltia*) al Sol, como si fuera un niño.¹³ Recordemos que Huitzilopochtli, deidad solar de los mexica, "...no comía sino corazones..." (Durán 1967; II: 34).

Observemos que la comida de los dioses se transforma en función de la actitud de sus criaturas: por no cumplir con sus deberes, los animales son los primeros condenados a transformarse en comida para los dioses. En su segundo intento, las deidades del *Popol Vuh* (1985: 79; 1986: 27) expresan claramente su deseo de ser alimentados: "Iha-

¹² La traducción es de Guilhem Olivier. "Por ahora y también el mismo Tlaltecuhltli algo hará de propio albedrío" (Paso y Troncoso en Yáñez (ed.) 1991 [1903]: 19); "Asimismo (les dijo): vuestra Madre es Tlaltecuhltli" (Velázquez 1945: 123); "And the one who is your mother is Tlaltecuhltli" (Bierhorst 1992: 150); "[Y agregó:] "También [alimentaréis] a Tlaltecuhltli, vuestra madre" (Tena 2002: 187).

¹³ *Izcaltia*, "criar niño" (Molina 1977: f. 49r). Se emplea el mismo verbo para hablar del efecto que provocaba en el rey el sacrificio de esclavos (*Códice Florentino*, lib. IV: 42; véase *infra*).

gamos al que nos sustentará y alimentará! [...] Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten". Pero los hombres de lodo y los de madera que los dioses crean tampoco sirven para los propósitos divinos: "...no se acordaban de su Creador, de su Formador...". Todos fueron destruidos (*ibid.* 1985: 80; 1986: 29-30). De la misma manera, los Mimixcoa que iban a alimentar al Sol y a la Tierra se olvidaron de sus deberes y fueron condenados a sustituir a los animales como alimento para los dioses.

La sangre de los sacrificados

Examinemos más detalladamente las ofrendas de sangre de los sacrificados, los "muertos divinos" (*teomicqui*) según los informantes de Sahagún (1958: 52-57). Después de elevar el corazón de la víctima hacia el Sol, su sangre se colocaba en una escudilla y luego se untaba en la boca de la estatua de una o varias deidades. Al describir la fiesta de *tlacaxipeualiztli*, los informantes del franciscano (*Código Florentino*, lib. II: 54) precisan que con la sangre "...se nutrían los diablos [...] sobre los labios de las imágenes, sobre cada uno, depositaba la sangre del cautivo, con una caña delgada les hacían probar [la sangre] ...(*in qujntlatlaqualia diablome [...] in teme teixiptlaoan, intenco qujmontlallalilia yn jezço malli, piatzica qujmonpaloltituih ...*)". Esta alimentación de los dioses también se realizaba entre los mayas, sea con sangre de animales, sea con sangre humana (Scholes y Adams 1938: 58-59, 62). Un eco de estos ritos antiguos se encuentra entre los otomíes actuales de la Sierra de Puebla que veneran a una multitud de imágenes divinas realizadas con papel de corteza de amate. Durante algunos rituales, el curandero (*bādi*) vierte sangre de guajolote en la boca de las deidades de papel (Galnier 1997: 107). Respecto a la sangre de los venados y de las reses sacrificadas, los huicholes actuales precisan que "...sólo la sangre de animales aún vivos sirve como alimento para los dioses." (Neurath 2002: 174, 328).

Hemos hablado ya de las costumbres alimenticias de mortales poseídos por los dioses. He aquí cómo unos sacerdotes purépechas recibieron a una mujer poseída por la diosa Cuerauaperi: "Decía esta gente que cuando aquella diosa Cuerauaperi tomaba alguna persona: que entraba en ella y que comía sangre [...] '¡Padres, padres, hambre tengo!'", exclamó. Los sacerdotes le ofrecieron sangre que habían extraído de sus orejas: "... tenía la boca abierta y tragaba aquella sangre que le daban, que sentían ellos que la pasaba por la garganta, y tenía todos los bezos ensangrentados..." (*Relación de Michoacán* 1988: 285). Apa-

recen en el *Códice Magliabechiano* (1996: f. 87v) y en el *Códice Tudela* (1980: f. 50v, 51r) representaciones de un sacerdote arriba de una escalera vaciando un gran recipiente lleno de sangre sobre la cabeza de una estatua de Mictlantecuhtli, el dios de la muerte (fig. 4). ¿Exageración de un pintor indígena evangelizado, acompañando a los frailes en sus empresas de “demonización” de la religión autóctona, ya que el manuscrito se pintó poco después de la Conquista? De ningún modo. Un reciente hallazgo arqueológico confirmó este baño masivo de sangre de la deidad. Dos grandes estatuas de Mictlantecuhtli fueron descubiertas en la Casa de las Águilas, al norte del Templo Mayor. Análisis en laboratorio revelaron la presencia de sangre humana derramada sobre estas estatuas (López Luján s. f.).



Fig. 4. Se alimenta y vivifica a Mictlantecuhtli con sangre humana
(*Códice Magliabechiano* 1996: f. 87v)

Singularidad de la dieta de algunas deidades

Además de la sangre y los corazones, algunos dioses anhelaban otras partes del cuerpo humano. Los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. XI: 68) describen así al *ahwitzotl*, animal mitológico parecido a una nutria, quien ahogaba a sus víctimas. Éstas aparecían sin uñas, ni dientes, ni ojos, probablemente comidos por este animal, doble de los Tlaloque.

Se atribuyen gustos peculiares también a los dioses del inframundo. Tal vez en razón de su derrota frente a los gemelos divinos Hunahpu y Xbalanqué, a la deidad maya-quiché del Xibalbá se le asignó lo siguiente: "Sea para ti todo lo podrido y desechado y hediondo" (Casas 1967; I: 650).¹⁴ En cuanto a Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, los informantes de Sahagún (1997: 177) describen así su comida: "Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, allá comen en el Mictlan, pies, manos, su guisado [es de] pinacates, su atole es pus que toman en cráneos [...] (*Mictlanteculli, Mictecaçivatl, in ompa quiqua mictla xocpalli, macpalli:auh yn imul, pinacatl, in ialol temalli, ynic atli, cuaxicalli...*)". Se mencionan también tamales de pinacates, corazones y ojos.¹⁵ Acerca de este último "platillo", se precisa que "...él que aquí, sobre la tierra, deja caer granos de maíz, él que no los estima, allá, en el Mictlan, Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl le arrancan los ojos. (...yoan in aquin nican tlalticpac, quizeçenmana tlaolli yn atle ipan quitta yn ompa mictlan quixtelolococopina, yn mictlanteculli, yn mictecaçihoatl)" (*ibid.*: 178). De hecho, las deidades de la muerte en el México central, al igual que las del mundo maya, ostentan a menudo ojos entre sus atavíos (fig. 5).¹⁶

No es sorprendente encontrar pies y manos entre los atavíos de las deidades telúricas, ya que comparten muchos rasgos con los dioses de la muerte. La famosa estatua colosal llamada Coatlicue porta un collar de manos, mientras que Mictlantecuhtli ostenta a menudo una mano como orejera (Graulich 1992; *Códice Borgia* 1963: 13, 16, 56). Una costumbre de los acaxee del estado de Durango a principios del siglo XVII parece aludir a esta iconografía macabra. Cuando regresaban de una guerra con sus cautivos, los guerreros "...dan a las mujeres las manos para que las lleven colgadas al cuello como nóminas".¹⁷ Se puede especular que consumían después esas manos, tal como lo hacían las deidades de la tierra y de la muerte.

¹⁴ En este caso, el hecho de asignar productos descompuestos al dios del inframundo resulta de su derrota y se puede interpretar como un castigo. Tal vez se pueda interpretar de la misma manera el consumo de excrementos/pecados por parte de Tlazoltéotl, la diosa culpable en Tamoanchan (*Códice Florentino*, lib. I: 23-27; *Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 3r).

¹⁵ Hoy en día los teenek veracruzanos ofrecen a sus antepasados, los *Baatsik'*, una comida medio cruda, sucia e insípida. En cambio se ofrece al Trueno y a los santos católicos el humo oloroso del copal. Estas oposiciones alimenticias reflejan las ubicaciones espaciales de estos seres, inframundo en el caso de los *Baatsik'*, cielo para el Trueno y los santos (Ariel de Vidas 2002: 241, 401).

¹⁶ Spranz (1973: 264, 274); Taube (1992: 11-13).

¹⁷ Se trata de una crónica del jesuita Santaren publicada por González (1980: 375).

La ebriedad cíclica de los dioses

En la mesa de los dioses, además de los alimentos ya mencionados, encontramos bebidas alcohólicas como el pulque o, en el caso de los mayas, el balché. Un pasaje de la *Relación de Michoacán* (1988: 283) narra cómo el dios Curicaueri en forma de un águila blanca se llevó por los aires a una mujer. Llegaron al monte Xanoatahucazio donde estaban reunidos los dioses purépechas preocupados ante el anuncio de la llegada de los españoles. La joven los observó, "...todos entiznados [...] y tenían consigo muchas maneras de vino tinto y blanco de maguey y de ciruelas y de miel...". Varias deidades reciben a veces libaciones de pulque, la Tierra por ejemplo, sobre la cual se derraman algunas gotas de pulque antes de tomarlo o bien en las cuatro esquinas del fogón, para el dios del Fuego (Ponce de León 1965: 122-123).

Además de estas ofrendas moderadas, sabemos que ciertos dioses podían caer en trágicos excesos etílicos. Hemos mencionado ya las transgresiones de los Mimixcoa, borrachos y negligentes ante el Sol, lo que provocó su destino de sacrificados. Así mismo, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca aparecen ebrios al final de los Soles o edades cósmicas (Olivier 2000). Conviene precisar que estas dos deidades, verdaderos hermanos enemigos en la mitología mesoamericana, alternan como Soles o dueños de estas eras cósmicas (Graulich 1987: 87-91; Olivier 1997: 157-159). Vinculada con la transgresión sexual, esta ebriedad provoca su caída como Sol, tomando entonces su lugar la otra deidad. Así Tezcatlipoca se confunde con Itztlacoliuhqui-Cuextécatl que se embriagó en Tamoanchan o con Tares Upeme, su equivalente purépecha, que quedó cojo al caerse del cielo después de una borrachera (*Códice Florentino*, lib. X: 193; *Relación de Michoacán* 1988: 163; Olivier 1997: 145-146; 2000b). Esta transgresión etílica de Tezcatlipoca —junto con su transgresión sexual— provoca su derrota como Sol en Tamoanchan, al final de la tercera era cósmica. Volveremos a encontrar al "Señor del Espejo Humeante" bajo los rasgos de un chalca ebrio al final del quinto Sol, la era mexica dominada precisamente por Huitzilopochtli-Tezcatlipoca (*Códice Florentino*, lib. XII: 33-35; Graulich 1987: 223-240; Olivier 1997: 185-186).

Detengámonos ahora en el episodio de la ebriedad de Quetzalcóatl en Tollan, durante el cuarto Sol, que es el mejor documentado.¹⁸ Tezcatlipoca ofreció pérfidamente pulque a su adversario, que se emborrachó y tal vez tuvo, según ciertas fuentes, relaciones culpables con

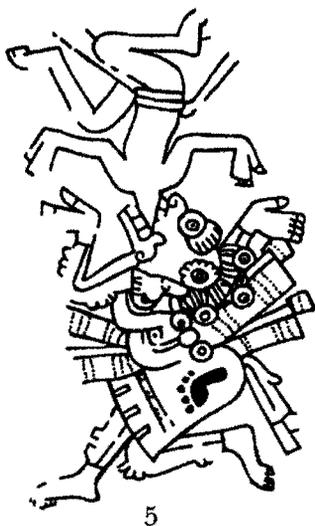
¹⁸ *Anales de Cuauhtlilan* (1945: 9-11; 1992: 10-11 [33-34]); *Códice Florentino*, lib. III: 17-18.

su hermana (fig. 6). Después de esta doble transgresión, Quetzalcóatl fue obligado a salir de Tollan y llegó a la costa del Golfo, donde se quemó en una hoguera y se transformó en el planeta Venus. En cuanto a Tezcatlipoca, que se confunde con Huitzilopochtli, llegó a ser el Sol de la quinta era.

Más allá de la transgresión, aparece en las fuentes otra dimensión de la ebriedad. Un documento afirma que, antes de embriagar a Quetzalcóatl, Tezcatlipoca le anunció que regresaría a Tollan bajo el aspecto de un niño (*Códice Florentino*, lib. III: 18). Diversos elementos nos llevan a concluir que la ingestión de pulque podía provocar el rejuvenecimiento, e incluso contribuir al renacimiento. A favor de esta hipótesis, conviene citar una creencia de los huastecos recopilada por Guy Stresser-Péan. El viejo dios de la Tierra y del Trueno, Señor del Año y antepasado de los huastecos "...era también el dios de la embriaguez que era capaz, a través de la ebriedad, de volverse joven". (Stresser-Péan 1971: 597). Se puede añadir al expediente un mito moderno del origen del aguardiente recopilado entre los nahuas de la Sierra de Puebla. Para envenenarlo, le habían dado vinagre a Jesucristo en la cruz...

Entonces lo bendijo y dijo que: "No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado." Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez [...] Y con eso (el vinagre) lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió ése. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa' nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos y volvemos en sí otra vez al poco rato. (Lupo 1991: 226).

Esta extraña versión del Evangelio se esclarece si la comparamos con el mito de origen del pulque transcrito en el siglo XVI por Gabriel de Chávez. Ome Tochtli ("2 Conejo"), el dios del pulque, estaba sumamente preocupado porque su bebida provocaba la muerte de los que la tomaban. Solicitó la ayuda de Tezcatlipoca quien lo sacrificó. Poco después Ome Tochtli resucitó y desde entonces los hombres se pueden emborrachar sin peligro (*Relación de Meztitlán en Relaciones geográficas del siglo XV: México* 1986: 62). El vinagre ofrecido a Jesucristo es un veneno, al igual que el pulque de Ome Tochtli que, antes de su sacrificio, provoca la muerte de los hombres. La bendición de Jesucristo tiene las mismas consecuencias que el sacrificio voluntario de Ome Tochtli: tanto el pulque letal como el vinagre mortal se transforman en bebidas que los hombres podrán consumir. Las consecuencias patógenas de la ingestión de alcohol son pasajeras y después de una



5



6



7

Fig. 5. Una deidad de la muerte traga a un hombre (*Códice Borgia* 1963: 5)

Fig. 6. Tezcatlipoca ofrece pulque a Quetzalcóatl
(*Códice Florentino* 1979: v. 1, lib. 3, f. 12r)

Fig. 7. Futuro sacrificado ataviado como Mimixcoa
(*Códice Telleriano-Remensis*, 1995: f. 4r)

muerte aparente que se manifiesta por el sueño, el hombre renace al despertar. La ebriedad identifica al hombre con la deidad o más bien se considera como un estado de posesión, el dios se manifiesta en él (Sahagún 2000: 111). Así mismo, el hombre ebrio comparte el destino de la deidad del pulque: “Pero que la muerte deste Ome Tochtli fue como sueño de borrachera, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno”. (*Relación de Meztitlán en Relaciones geográficas del siglo XVI, México* 1986: 62). La ebriedad de Quetzalcóatl participa de esta concepción, y si bien Tezcatlipoca inmortalizó a Ome Tochtli sacrificándolo, también contribuyó al futuro renacimiento de Quetzalcóatl-Venus emborranchándolo. Esta dimensión de la ebriedad es un elemento importante para entender los procesos que conducen a los dioses desde la muerte hasta el renacimiento.

El papel de las palabras y de la música

Pero los dioses no reciben solamente ofrendas materiales. Regresemos al mito de origen del Sol y de la Luna, para precisar que Quetzalcóatl fue encargado de sacrificar a los demás dioses para proporcionar a los astros la energía indispensable para su movimiento.¹⁹ Sin embargo, según el relato de los informantes de Sahagún, el sacrificio de los dioses en Teotihuacan —necesario sin duda en otras versiones del mito— no fue suficiente para desencadenar el movimiento del Sol y de la Luna:

Y decían que a pesar de la muerte de todos los dioses el sol no pudo moverse y seguir su camino. Así fue el cargo de Ehecatl, el viento, quien llegó y se empeñó con fuerza a soplar. En seguida, se pudo mover [el Sol] y siguió su camino (*Auh quitoa, in manel muchintin teteu omicque, ça nel amoc ic olin, amo vel ic otlatocac in teutl tonatiuh: ic itequiuh ommuchiuh in hecatl, moquetz in ehecatl, cenca molhui, totocac in ehecac: quin iehoatl vel colin j niman ie ic otlatoca*). (*Códice Florentino*, lib. VII: 8).

La intervención decisiva fue entonces la del Quetzalcóatl quien, en su aspecto de Ehecatl, sopló hacia los astros, provocando de esta manera su desplazamiento en el cielo. Algunos mitos modernos asignan esta función dinámica a la música, los cantos o las danzas desencadenan la ascensión del Sol.²⁰

¹⁹ *Códice Florentino*, lib. VII: 3-9; *Leyenda de los Soles* (1945: 121-122; 1992: 90-91 [147-149]); Mendieta (1870: 79-80).

²⁰ Dyk (1959: 3); Stresser-Péan (1962: 22); Williams García (1972: 93-94); Ichon (1969: 58); Zingg (1982: II, 183, 188, 195), etcétera.

Esta combinación de sangre sacrificial y de soplo se vuelve a encontrar en el mito de origen de la música. Los hombres ignoraban cómo venerar a sus creadores. Un aspecto de Tezcatlipoca, Yohualli Ehécatl (“Viento Nocturno”), “...el aire, el cual apareció como figura negra con una gran espina toda ensangrentada en señal de sacrificio... (*...l'air, lequel apparut en figure noire avec une grand espine toute sanglante en signe de sacrifice...*)” fue mandado hacia la morada del Sol a la búsqueda de los instrumentos musicales (Thévet 1905: 32-33). Los mortales empezaron entonces a venerar a sus dioses gracias a la música y a los cantos, que constituyen verdaderos rezos. El viento o la música-rezo, asociados con el sacrificio o el autosacrificio, representan a la vez los prototipos míticos de la comunicación entre los hombres y los dioses y la energía necesaria para movimiento de los astros (Olivier 1997: 36). Hemos mencionado los rezos de los dioses mixtecos dedicados a la pareja suprema. Así mismo tratamos de los animales que, incapaces de pronunciar el nombre de sus creadores, fueron condenados a servir de ofrendas sacrificiales. El mismo reproche aparece en cuanto a los Mimixcoa en el mito de origen de la guerra sagrada; el texto náhuatl precisa: “...no dicen ‘nuestro padre’, ‘nuestra madre’” o bien “...no hacen ofrendas a ‘nuestro padre’, a ‘nuestra madre’ (*...amo quitoa in tonan in tota...*)”.²¹ Las dudas de los traductores entre estas dos posibilidades nos parecen reveladoras. En efecto el verbo *itoo*, significa “decir” o “comedirse o ofrecerse a hacer alguna cosa” (Molina 1977: f. 43r). Así mismo el verbo *tlatlauhquia* que significa “hacer oración o rezar” tiene la misma raíz que la palabra *tlatlauhquilli* que se traduce por “don, dádiva” (*ibid.*: f. 140r). Así que tanto los rezos como las ofrendas materiales formaban parte de lo que los seres divinos exigían de los mortales. Los dioses necesitaban entonces oír sus nombres, la enunciación del nombre de una deidad podía incluso provocar su aparición (Olivier 1997: 27).²² Alfredo López Austin (1997) ha subrayado la naturaleza de ciertas ofrendas como “intermediarias” entre hombres y dioses, así como su capacidad de comunicar o hablar.²³ Se confunden entonces,

²¹ Así traduce también Bierhorst (1992: 150): “the ones who fail to say, ‘Mother, Father’” y Tena (2002: 187): “...pues no dicen ‘Madre nuestra’, ‘Padre nuestro’”. Las otras traducciones se basan en el otro sentido de *itoo*, “ofrecerse a hacer alguna cosa” (Molina 1977: f. 43r): “No se dedican a nuestra Madre, a nuestro Padre” (Paso y Troncoso en Yáñez (ed.) 1991: 20); “No dedican algo a nuestra madre y a nuestro padre” (Velázquez 1945: 123).

²² Cabe la posibilidad de que los rezos se consideraban también como comida de los dioses, como lo afirman los lacandones actuales (Bruce 1974: 215).

²³ Cita López Austin una creencia significativa de los mazatecos respecto al guajolote, ofrenda ideal ya que “...el guajolote habla cuatro idiomas: el castellano, el inglés, el dialecto [mazateco] y el idioma de la tierra. Es [éste] el idioma de la milpa, del árbol.” (Boege 1988: 146).

en estos casos, los dos aspectos que hemos destacado en los mitos que establecen las pautas de la comunicación con los dioses, así como la índole de su alimentación.

Las víctimas sacrificiales

Regresemos a las víctimas sacrificiales exigidas como tributo por los dioses (Graulich 2001). Se distinguen dos grandes categorías de sacrificados: los guerreros cautivos que servían para alimentar a los dioses, sobre todo al Sol; y los esclavos bañados que personificaban a las deidades. Los primeros se describen como “pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso” (Durán 1967, II: 233). Los dioses mexica los disfrutaban, sobre todo cuando eran originarios del Valle de Puebla-Tlaxcala y que hablaban náhuatl. En cuanto a los otros cautivos, extranjeros que hablaban lenguas “bárbaras”: “es de advertir que [a] nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón...” (*ibid.*). Los guerreros destinados a alimentar a los dioses revestían generalmente los atavíos de los Mimixcoa, prototipos de los vencidos en el campo de batalla, víctimas del Sol y sus aliados (*Códice Florentino*, II: 113; *Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 29v, 32v, 38v, 39r, 40r) (f. 7).

En cuanto a los esclavos bañados, éstos representaban a diversas deidades y se consideraban como sus imágenes (*ixiptla*) sobre la tierra. El sexo, la edad, las características físicas de estos representantes, así como los actos rituales que realizaban nos proporcionan indicaciones valiosas sobre los dioses que personificaban. En cambio, en “términos alimenticios”, ¿cómo interpretar su sacrificio? ¿Realizaría el dios un tipo de auto-canibalismo? En los mitos, el sacrificio representa una etapa obligada de la existencia divina. Los dioses mueren y renacen en función de diferentes ciclos cósmicos. La muerte ritual de personas que representaban a los dioses reactualizaba sus sacrificios míticos (en Teotihuacan o en otros episodios míticos) y contribuía al renacimiento de las deidades. También cabe destacar que los dioses eran *ixiptla* del maíz, del chile, de los astros, del agua, del fuego, etcétera, los cuales eran alimentados con las víctimas y se regeneraban a través de estos sacrificios.

Así mismo sabemos de sacrificios humanos cuyo propósito era contribuir al rejuvenecimiento del rey mexica:

...también ellos, los cautivos, algunos de ellos morían allí. Se decía que por ellos Motecuhzoma se criaba como [si fuera un] niño; por ellos se

fortalecía del *tonalli*; por ellos se erguía; por ellos aparecía [de otra forma]. Así se decía: como si otra vez por ellos aparecía como un niño; así llegará a ser viejo; por ellos es afamado, es honorado, se embravecía, así se hacía temible. ... (*...no iehoan in mamaltin, cequjntin vncan mjquja, mjtoa: ca iehoan inca mozcaltiaia in motecuçoma, inca motonalehicaoaia, inca moquetzaia, inca moqujxtiaia, iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia, ynjc vecaoaz, inca molleiotia, momamauhjzçotia, motequantlalia, ic motla-mauhtilia.*)" (*Códice Florentino*, lib. IV: 42).²⁴

Se trata probablemente, con estos sacrificios, de alimentar y reforzar la "parte divina" que se otorga al rey cuando se entroniza (Graulich 1998: 202).²⁵ Otros textos hablan también de sacrificios humanos realizados por reyes o gobernantes locales mixtecos y mayas con la esperanza de curarse de enfermedades y de vivir muchos años (*Proceso de Yanhuiltlán* 1999: 138, 141, 143).²⁶ Las víctimas eran sin duda ofrecidas como sustitutos de los enfermos. Para reforzar este carácter de sustituto, se podía ofrecer hasta a su propio hijo: ¿no era el hijo el *ixiptla* de su padre? (*Códice Florentino*, lib. VI: 142, 246). Hoy en día, en numerosas poblaciones indígenas, se suelen sacrificar guajolotes o gallinas por motivos idénticos y estas aves son claramente identificadas con los pacientes (Vogt 1979: 135).

La identidad sacrificante-sacrificado

De hecho la identidad entre el sacrificante (el que ofrece y se beneficia del sacrificio) y el sacrificado está bien establecida tanto en las fuentes antiguas como en los testimonios etnográficos (Graulich 1981: 57). Un ejemplo particularmente explícito aparece durante la veintena de *tlacaxipeualiztli* descrita por los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. II: 54): "Y el que posee un cautivo no come la carne de

²⁴ La traducción es de Guilhem Olivier. Luis Reyes (1979: 36) propone para el pasaje "...*iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia...*", la traducción siguiente: "...Así se dice que era así como si a costa de ellos otra vez se convirtiera en niño..."; mientras que López Austin (1980: I, 241) lo traduce como "...Así se decía: como si una vez más se hiciera joven por ellos..."

²⁵ Al rey recién electo, se le dice "...ahora te has divinizado, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro amigo, nuestro hijo, nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, ya no eres humano como nosotros, ya no te vemos como humano. Ya representas, ya sustituyes a alguien. (...*axcan ca otiteut, maço titollacapo, maço titocnjuh, maço titopiltzin, manaçotiticaauh titachcauh ca aocmo titollacapo ca amo timjztlacaitla, ca ie titeviviti, ca titepatilloti...*)" (*Códice Florentino*, lib. VI: 52).

²⁶ En Yucatán, "...Y aunque no fué allá el cacique, él mandó hacer el dicho sacrificio [de muchachos] porque viviesen muchos años todos" (Scholes y Adams 1938: 124).

su cautivo; decía ¿acaso me comeré a mí mismo? Cuando alcanzaba a [su cautivo] decía: él es mi estimado hijo, y el cautivo decía: él es mi estimado padre. (*Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, cujx çan no ne njnoquaz: ca yn iquac caci, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*). Encontramos el mismo fenómeno con los venados que, lo hemos señalado, se confundían con los hombres sacrificados. En el siglo XVI los cazadores indígenas del norte de México no consumían la carne de los venados que habían matado (Barco 1988: 217; Valdés 1995: 102).

Esta identidad entre sacrificante y sacrificado la volvemos a encontrar hoy en día, por ejemplo durante el ritual llamado *Viko Nuni* que realizan los mixtecos (Monaghan 1995: 227). La ofrenda de un platillo compuesto de carne de pollo y de pozole se coloca encima de mazorcas recién cosechadas. Se queda allí un día y los miembros de la familia no se lo pueden comer. Se regala más tarde el platillo a un vecino o un paseante. El maíz se identifica con la sangre de los indios y los pollos, alimento festivo, se equipara con los hombres que nutren la tierra y la lluvia después de la muerte. De hecho, las ofrendas mixtecas para alimentar a los dioses se componen sobre todo de velas, de copal y de flores que se “antropomorfizan” en las glosas indígenas: la velas y el copal simbolizan el alma de los indígenas, en tanto que las flores se identifican con niños (*ibid.*).

Esta humanización de las ofrendas existía también en la época prehispánica. Se mencionan a menudo ofrendas de flechas o de espigas de maguey. Así, cuando un guerrero moría en un campo de batalla lejano, era cremado allí mismo y era llevada a su hogar una de sus flechas que lo representaba. Esta flecha se usaba para las ceremonias funerarias habituales, llevadas a cabo con este sustituto del guerrero difunto (Motolinía 1971: 307). Cuando varios guerreros se peleaban para saber quién había tomado un cautivo, cada uno afirmaba respecto al preso: “[Es] realmente mi flecha (*vel nomiuh*)” (*Códice Florentino*, lib. VI: 224). La flecha era entonces una imagen del guerrero muerto o destinado al sacrificio. Las espigas que se usaban para los autosacrificios y que se clavaban en ovillos de zacate para luego ofrecerse a los dioses, simbolizaban así mismo a los guerreros cautivos. En efecto, un texto náhuatl describe la confrontación nocturna entre un valeroso guerrero y Tezcatlipoca, quien aparece con el pecho abierto. A veces la contienda favorecía al guerrero, que así con firmeza el corazón de la deidad y la obligaba a entregarle cinco espigas de maguey que simbolizaban los guerreros que iba a cautivar en el campo de batalla (Sahagún 1969: 28-33).

Exigencia, reciprocidad y cualidades de las comidas

Hemos señalado que los hijos de la pareja suprema realizaban ofrendas a sus padres en señal de humildad y también para incitarlos a crear. De hecho, la creación de la tierra, del sol y de la luna —y finalmente casi todas las creaciones— no se realizaron sino a partir del sacrificio de los dioses, el cual implica una compensación de parte de los hombres mediante los rituales. La noción de deuda respecto a los dioses era fundamental en la época prehispánica, de allí el uso de la palabra náhuatl *nextlahualtin*, “pagos”, para designar a los sacrificados (López Austin 1980: I, 434; Graulich 2000: 362). Esta noción está todavía presente entre los indígenas actuales, que consideran que sus ofrendas a los dioses corresponden a deudas que tienen que pagar. En ocasiones, se consideró por lo tanto a los dioses mesoamericanos —sobre todo a raíz de los testimonios de los frailes— como deidades insaciables, que mantenían bajo su yugo implacable a los indios con sus exigencias sanguinarias.

Ahora bien, las fuentes evocan la noción de intercambio entre hombres y dioses. Uno tiene la impresión de que si bien los mortales deben su existencia a los dioses, éstos dependen a su vez de sus criaturas. La meta de los dioses cuando deciden crear a los hombres está claramente expresada en el texto maya-quiché del *Popol Vuh* (1985: 163; 1986: 103): “Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra”.

Por lo anterior, los hombres pueden, por medio de sus ofrendas y sacrificios, obligar a los dioses a devolverles a cambio bienes, salud o buenas cosechas (según el famoso principio de *do ut des*). En ciertos casos la ofrenda a la deidad puede incluso acompañarse de intimidaciones, como se pueden apreciar en varios de los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón (1987). De la misma manera, un curandero mixteco actual amenaza a una deidad con ofrecerle un platillo excesivamente condimentado si no satisface sus exigencias (Monhagan 1995: 215).

Los dioses consumen entonces alimentos diversos, la mayoría de los cuales son consumidos también por los mortales. Ahora bien, se pueden observar diferencias notables. Por una parte, los hombres, cuando son ellos mismos sacrificantes, se identifican con los sacrificados pero no los pueden consumir. En cambio, los dioses destinatarios de los sacrificios se identifican a veces con las ofrendas que reciben, y estas ofrendas los fortalecen. Se habla por ejemplo de ofrendas de

zacate a la Tierra para que diese frutos (Thévet 1905: 9). Ahora bien, el zacate representa precisamente la superficie de la tierra (Olivier s. f.). Los dioses habían ofrecido su propio cuerpo —o lo que representaban— como futuros alimentos para los hombres (maíz, maguey, etcétera) o como “motor cósmico” (los dioses sacrificados en Teotihuacan) en el tiempo del mito. Estos cuerpos divinos o algunas entidades anímicas de los dioses se reconstituían o vivificaban gracias a los hombres durante los rituales. En ocasiones lo que la deidad representaba se vivificaba a través del sacrificio de un *ixiptla* de esta misma deidad: ilustran este fenómeno las semillas que recibían la sangre fecundante de la doncella que era “imagen” de Chicomecóatl (Durán 1967, I:139-140). En cuanto a los mortales, éstos ofrecían su sangre o su propia persona —pero a través de víctimas sustitutas— y esperaban a cambio beneficios diversos, una vida más larga o un glorioso más allá.

Hemos visto que los dioses comían a los hombres y que éstos también consumían a los seres divinos bajo diversas formas: estatuas de amaranto, esclavos que representaban a los dioses, etcétera. Por ejemplo, un sacerdote llamado Quetzalcóatl ejecutaba ritualmente con una flecha una estatua de amaranto de Huitzilopochtli; el rey comía el corazón del dios tutelar mexica y el resto de su cuerpo se repartía entre los viejos y los jóvenes de los calpulli de Tlatelolco y Tenochtitlan (*Códice Florentino*, lib. III: 6). Esta comida ritual de la deidad se puede detectar todavía entre ciertos grupos indígenas actuales. Para citar un solo ejemplo, los chortis de Honduras organizaban carreras de mulas en la década de los treinta para la fiesta de San Juan. Los hombres que las montaban tenían que arrancar con sus manos la cabeza de gallos colgados de un lazo; después se consumía la carne de los gallos: “...dicen que este juego representa la decapitación del santo y que los que participan en el festín adquieren sus buenas cualidades por el hecho de comer la carne de los gallos, los cuales simbolizan su cuerpo [del santo]”. (Wisdom 1961: 505). Tanto los hombres como los dioses practicaban entonces el canibalismo. Ahora bien, parecería que los hombres consumían sus víctimas sacrificadas hervidas, en tanto que los dioses comían crudo, por ejemplo los corazones de los hombres, o los cuerpos rostizados (Graulich 2001b).²⁷ Así mismo, los huicholes actuales consideran que “...los dioses en general siempre prefieren lo crudo y lo tostado”. (Neurath 2002: 171). Los mismos gustos se atribuyen a los santos de los mexicaneros de Durango, que reciben platos de carne cruda de res durante ciertos rituales (Alvarado Solís 2004: 181).

²⁷ Aunque en ocasiones los corazones son quemados (Cortés 1963: 24; *Códice Florentino*, VII: 26; Muñoz Camargo 1998: 170; Scholes y Adams 1938: 75-77).

Finalmente, algunas fuentes parecen indicar que los dioses no se alimentan sino de la esencia de las ofrendas. Hablando de las funciones de las mozas recluidas en los templos, Motolinía (1971: 75) afirma que estaban encargadas de "...llevar comida caliente por la mañana, que ofrecían ante los ídolos, así de pan como de gallina guisada, porque aquel calor o vaho decían que recibían los ídolos, y lo demás los ministros". Los chamulas actuales consideran así mismo que los dioses consumen "esencias" y los hombres "substancias". Según el estudio de Gary Gossen (1979: 209), "...esto explica que la mayoría de los rituales chamulas vayan acompañados de un lenguaje ritual, flores, música, velas, incienso, tabaco, aguardiente, fuegos artificiales y hojas. La razón es que todos estos elementos producen calor, humo, aromas o sonidos, que les sirven de alimento a los dioses." Los dioses recibirían entonces la "parte ligera" —para retomar la expresión de Alfredo López Austin (1990: 179)— de las ofrendas.²⁸ Podríamos hablar de unas ofrendas que se comen *con* los dioses, pero sin ser comensales del todo, ya que ellos comen "arriba" las "esencias" y los hombres "abajo" las partes "materiales".²⁹ En cambio, otras ofrendas —que habría que diferenciar de las primeras— eran abandonadas a los seres divinos, por ejemplo las víctimas o las ofrendas enterradas, encerradas en cuevas o arrojadas al agua (*supra*). Convendría así mismo averiguar si estas ofrendas "compartidas" corresponden más bien a deidades celestes, mientras que las que se abandonan se ofrecían principalmente a las deidades telúricas. No obstante esta distinción entre los seres divinos mesoamericanos no resulta del todo convincente, ya que suelen pasar con facilidad de un ámbito a otro.³⁰ Obviamente las deidades "inaccesibles" —Sol, Luna, Venus o los cuatro rumbos— recibirían "esencias" mientras que los otros dioses, cuyos *ixiptla* —tierra, agua, fuego, semillas, etcétera— son "accesibles", se nutrirían "directamente". Sin embargo, estamos conscientes del carácter provisional de nuestra propuesta de oponer de esta forma a los dioses entre sí. Por ejemplo,

²⁸ Los antepasados también se nutren de puros "olores" (*El Título de Totonicapán* 1983: 176; Guiteras Holmes 1965: 216).

²⁹ Habría tal vez que introducir aquí una noción de temporalidad. Los nahuas actuales de Guerrero afirman que "...antes de comer nosotros, come Dios, los santos y Tonantzin, y después podemos comer nosotros. Ellos siempre comen primero —chile, elote, calabaza— todo lo que sembramos." (Good Eshelman 2001: 253). Lo mismo sucede con los dioses huicholes que se alimentan primero (Neurath 2002: 195, 309). Sin embargo aparece también la noción de que los hombres comparten la comida con los seres divinos: "...los dioses sólo consumen la parte más preciosa del animal sacrificado, la carne del corazón y la sangre que brota de la yugular de la res aún agonizante; el resto lo dejan, generosamente, para sus hermanos menores, los seres humanos reunidos en la fiesta." (*ibid.*: 194).

³⁰ Para citar un solo ejemplo, se decía que la morada de Tezcatlipoca se encontraba en todas partes, en el Mictlan, sobre la tierra y en el cielo (*Códice Florentino*, lib. I: 5).

Huitzilopochtli, dios solar, tenía en su templo una plataforma llamada *itlacuayan Huitzilopochtli*, es decir, el “comedero de Huitzilopochtli”³¹ (Sahagún 1961: 150-151) y hemos visto que el dios mexica “...no comía sino corazones...” (Durán 1967, II: 34).

Regresando al consumo de “esencias” por parte de los dioses, ¿podría este tipo de dieta explicar la inmortalidad de los seres divinos (López Austin 1990: 179)? En efecto, lo que es pesado, material, se vincula con la parte baja del universo, la tierra, el inframundo (Graulich 1979: 111-112, 126-127, 300-301; 1987: 123-124). Algunos elementos permiten establecer un vínculo entre el consumo de maíz por parte de los hombres y su “vida breve” (Olivier 2000b). En cuanto a los dioses, su inmortalidad era relativa, ya que morían y renacían periódicamente, para lo cual parecería que la comida que les proporcionaban los mortales jugaba un papel significativo.

BIBLIOGRAFÍA

Lista de las abreviaturas

- ADV Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz.
CF Véase Sahagún, *Florentine Codex*.

México

- CIESAS Centro de Investigación Superior en Antropología Social.
CEMCA Centro Francés de Estudios de México y Centroamérica.
CNCA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
ECN Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM, México.
FCE Fondo de Cultura Económica.
IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIE Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
IIF Instituto de Investigaciones Filológicas.
IIH Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
INI Instituto Nacional Indigenista.
JSA Journal de la Société des Américanistes, Paris.
SEP Secretaría de Educación Pública.
UNAM Universidad Nacional Autónoma de México.

³¹ Seguimos la traducción de Garibay (en Sahagún 1961: 151).

ALVARADO SOLÍS, Neyra

- 2004 *Titailpi ... timokotonal, Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Exconvento de Tiripetío.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando

- 1980 *Crónica mexicana*, México, Porrúa.
[1878]

Anales de Cuauhtitlán

- 1945 Véase *Códice Chimalpopoca*
1992 Véase *Códice Chimalpopoca*

Anales de Tlatelolco. Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana

- 1948 Ed. y trad. Heinrich Berlin, comentarios Robert Barlow, México, Porrúa.
1999 Ed. y trad. Susanne Klaus, Verlag Anton Saurwein. Ariel de Vidas, Anath
2002 *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BARCO, Miguel del

- 1988 *Historia natural y crónica de la antigua California*, ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH.

BOEGE, Eckart

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI.

BRUCE, Robert D.

- 1974 *El libro de Chan K'in*, México, INAH.

CARRASCO, Pedro

- 1960 *Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, México*, Berkeley, Los Angeles, University of California, Anthropological Records 20, n° 3.

CASAS, Bartolomé de las

- 1967 *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.

CASO BARRERA, Laura

- 1999 "Religión y resistencia indígena en Yucatán, siglos XVI-XIX", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 8, núm. 2, p. 153-184.

Códice Borgia

1963 Ed. Eduard Seler, México, FCE.

Códice Chimalpopoca

1945 Ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia.

1992 *The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, ed. y John Bierhorst, Tucson y London, The University of Arizona Press.

1992b *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, trad. John Bierhorst, Tucson y Londres, The University of Arizona Press.

Códice Laud

1966 *MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford*, ed. C. A. Burland, Graz, ADV.

Códice Magliabechiano

1970 CL. XIII. (B.R. 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed. Ferdinand Anders, Graz, ADV.

Códice Telleriano-Remensis

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. Eloise Quiñones Queber, Austin, University of Texas Press.

Códice Tudela

1980 Ed. José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Códice Vaticano-Latino 3738

1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, ed. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz, México, ADV, FCE.

CORTÉS, Hernán

1963 *Cartas y Documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa.

COTO, Thomas de

1983 *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel v(el) Guatemalteca. Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.

DUPIECH-CAVALERO, Daniele y Mario Humberto Ruz

1988 "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", ECN, v. 17, p. 213-267.

DURÁN, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., ed. Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

El Título de Totonicapán

1983 Ed. y trad. Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, UNAM, IIF, CEM.

DYK, Anne

1959 *Mixteco Texts*, Norman, Summer Institute of Linguistics, University of Oklahoma.

GALINIER, Jacques

1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, Presses Universitaires de France.

GARCÍA, Fray Gregorio

1981 *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias occidentales*, México, [1607] FCE.

GARCÍA QUINTANA, Josefina

1974 "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", *ECN*, v. 11, p. 137-182.

GARIBAY, Ángel M.

1978 *Épica náhuatl*, México, UNAM.
[1945]

GONZÁLEZ, Luis R.

1980 "Una etnografía acaxee de Hernando Santarén", *Tlalocan*, v. 8, p. 355-394.

GOOD ESHELMAN, Catharine

2001 "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta, p. 239-297.

GOSSEN, Garry H.

1979 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, INI.

GRAULICH, Michel

1979 *Mythes et rites des vingtaines du Mexique central préhispanique*, Tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles.

1981 "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, v. 22, no., p. 45-60.

1982 "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains", *JSA*, v. 68, p. 49-58.

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

- 1992 "Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue", en *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, ed. Raquel Thiercelin, Aix en Provence, Publication de l'Université de Provence, v. I, p. 375-419.
- 1994 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, Paris, Fayard.
- 1997 "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, v. 43, núm. 4, p. 433-446.
- 2000 "Aztec Human Sacrifice as Expiation", *History of Religions*, v. 39, núm. 4, p. 352-371.
- 2001 "Les victimes du sacrifice humain aztèque", en P. Eeckhout y J. Malengreau, *Itinéraires belges aux Amériques: Actes du 1^{er} colloque de la Société des Américanistes de Belgique*, Bruselas, Civilisations, 50, p. 91-114.
- 2001b "Les aspects multiples du cannibalisme aztèque", *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des séances*, v. 474, p. 481-497.
- GUITERAS HOLMES, Calixta
- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*
- 1941 en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, p. 209-240.
- ICHON, Alain
- 1969 *La religion des Totonagues de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- KELLY, Isabel
- 1966 "World View of a Highland-Totonac Pueblo" en Antonio Pompa y Pompa (ed.), *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, SEP, p. 395-411.
- KNAB, Tim
- 1979 "Talocan Talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla", en 42^a CIA (París 1976), vol. 6, p. 126-136.
- Leyenda de los Soles*
- 1992 Véase *Códice Chimalpopoca*
- LIZANA, Bernardo de
- 1995 *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF, CEM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, IIA.
- 1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- 1997 "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (ed.), *De hombres y dioses*, México, Zamora, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, p. 211-227.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
- s.f. *La Casa de las Águilas: un ejemplo de arquitectura sacra mexicana*, México, INAH, FCE, en prensa.

LUPO, Alessandro

- 1991 "Tatióchihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla", ECN, v. 21, p. 219-231.

MENDIETA, Gerónimo de

- 1870 *Historia eclesiástica indiana*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.

MOLINA, Alonso de

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.

MONAGHAN, John

- 1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente

- 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.
- 1985 *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

- 1998 *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

NEURATH, Johannes

- 2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH, Universidad de Guadalajara.

OLIVIER, Guilhem

- 1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie, CEMCA.
- 2000 "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IIH, CEMCA, p. 101-121.
- 2000b "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacolihqui, deidad del México prehispánico", en Constanza Vega Sosa (ed.), *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, México, INAH, p. 335-353.
- 2002 "El panteón en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún" en Miguel León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, UNAM, IIH, p. 61-80.
- s. f. "El simbolismo de las espinas y del zacate entre los mexica", en Felipe Solís Olguín y Leonardo López Luján (eds.), *Homenaje al arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, en prensa.

POLACO, Oscar J. (ed.)

- 1991 *La fauna en el Templo Mayor*, México, INAH.

POMAR, Juan Bautista de

- 1986 "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 3, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA, p. 23-113.

PONCE DE LEÓN, Pedro

- 1965 "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en Ángel Ma. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, p. 121-132.

Popol Vuh

- 1985 Ed. y trad. Denis Tedlock, New York, published by Simon & Schuster.
- 1986 Ed. y trad. Adrián Recinos, México, FCE.
[1947]

Procesos de indios idólatras y hechiceros

- 1912 Ed. Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del Archivo General de la Nación, III.

Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán (1544-1546)

- 1999 Ed. María Teresa Sepúlveda y Herrera, México, INAH.

Relación de Michoacán

- 1988 *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, ed. Francisco Miranda, México, SEP.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México

- 1986 v. 2, René Acuña (ed.), México, UNAM, IIA.

REYES GARCÍA, Luis

- 1979 "La visión cosmológica y la organización del imperio mexica", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, ed. Barbro Dahlgren, México, SEP, INAH, p. 34-40.

ROJAS, Gabriel de

- 1985 "Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, v. 2, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA, p. 123-145.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

- 1987 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy [1892] viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Francisco Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, FCE, p. 125-223.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

- 1950- *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, ed. y trad. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.
- 1982
- 1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, ed. y trad. Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH.
- 1961 *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecatoytl (arte de traficar)*, ed. y trad. Ángel M. Garibay K., México, UNAM, IIH.
- 1969 *Augurios y abusiones*, ed. y trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.
- 1997 *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, trad. Thelma Sullivan, Completed and Revised, with Additions, by Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press.
- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Cien de México, Conaculta.

SCHOLES, France y E. B. Adams

- 1938 *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, México, Biblioteca Histórica de Obras inéditas, v. 14 y 15.

- SELER, Eduard
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, FCE.
- SPRANZ, Bodo
1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE.
[1964]
- STRESSER-PÉAN, Guy
1962 "La légende aztèque de la naissance du soleil et de la lune", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (1961-1962), p. 3-32.
1971 "Ancient sources on the Huasteca", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, v. 11, p. 582-602.
- TAPIA, Andrés de
1866 "Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, 2 v., México, Porrúa, p. 554-594.
- TAUBE, Karl Andreas
1992 *The Majors Gods of Ancient Yucatan*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology.
- TENA, Rafael
2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, Cien de México.
- THÉVET, André
1905 "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle", Edouard de Jonghe (ed.) en *JSA*, Nouvelle série, v. 2, p. 1-41.
- VALDÉS, Carlos Manuel
1995 *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*, México, INI, CIESAS.
- VOGT, Evon Z.
1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.
- WILLIAMS García, Roberto
1972 *Mitos tepehuas*, México, SEP.
- WISDOM, Charles
1961 *Los chortis de Guatemala*, trad. Joaquín Noval, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- YÁÑEZ, Agustín (ed.)
1991 *Mitos indígenas*, México, UNAM.
[1903]
- ZINGG, Robert M.
1982 *Los Huicholes*, 2 v., México, INI.

BARRIENDO EN LO YA BARRIDO. UN NUEVO REPASO A OCHPANIZTLI

LUIS ALFONSO GRAVE TIRADO

Introducción

Para lograr la comunicación con los dioses no basta con la sola voluntad, es imperativo propiciar las condiciones necesarias a través del culto; hay que recordar, revivir de hecho, el tiempo sagrado. Pues si el templo es "*lo sagrado como lugar*", la fiesta es el tiempo de lo sagrado, o más bien, "*lo sagrado como tiempo*".¹

Sin embargo, para que el acto funcione se requiere que la forma de realizarlo sea la correcta y todos los que participan sean de la mayor importancia, por que lo que se busca es, nada más pero nada menos, evitar el desorden y lograr la renovación continua del mundo. Por ello es necesario que se reúna la mayor cantidad posible de fieles; si se pudiera, todos se reunirían a la vera del gobernante.

El gobernante, como supremo sacerdote, es el encargado de dirigir el culto. "Y el culto es, al decir acertado de Hegel, escribe Eugenio Trías, el centro inalienable del complejo síndrome que constituye lo que suele llamarse *religión*".² Y el centro del culto es el sacrificio. Dice Georges Bataille "Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y que el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos: en violencia".³

De tal modo, la culminación de la fiesta, la fiesta misma podríamos decir, es el sacrificio, el sacrificio humano.

De todos los aspectos de la civilización azteca es la religión sobre la que los escritos de los cronistas del siglo XVI, frailes en su mayoría, se exhiben con mayor detalle, y de ésta uno de los puntos más destacados es la realización de las grandes fiestas públicas que se llevaban

¹ Cfr. E. Trías, 1997, "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado", p. 146, nota 3.

² *Ibid.*, p. 139.

³ G. Bataille, 1999, *Teoría de la religión*, p. 56.

a cabo de manera periódica y regular. Sin embargo, en muchos sentidos el estudio de las fiestas ha sido relegado por el de la mitología.

Una posible excepción es la fiesta de *Ochpaniztli*, que muchos consideran, junto con *Tlacaxipehualiztli*, las principales fiestas de las veintenas, no sólo entre los aztecas, sino en general en Mesoamérica. Quizá por ello es que han recibido mayor atención.

Entre los muchos que se han acercado a “la fiesta del barrido” podemos mencionar a Albert Rivelle, Francisco del Paso y Troncoso, Eduard Seler y Konrad Preuss, quienes desde el siglo XIX pusieron las bases para las posteriores interpretaciones. En fechas más recientes algunos más la han abordado desde distintas perspectivas. Entre otros, podemos citar a Doris Heyden, Alfonso Caso, Thelma Sullivan, Pedro Carrasco, Johanna Broda, Betty Brown y, sobre todo, Michel Graulich,⁴ quien analiza las fiestas en su conjunto.

Es precisamente el propio Graulich quien hasta ahora, basado no únicamente en los escritos de los frailes sino también en los códices y otros documentos, presenta la descripción más completa de los distintos rituales que se realizaban durante toda la veintena hasta su culminación el último día con el barrido de las calles y caminos.⁵ Aquí me limitaré a la presentación de los elementos que considero más representativos.

Ochpaniztli. “La fiesta del barrido”

Se celebraba en el undécimo mes. Para fray Bernardino de Sahagún este mes abarcaba desde el 21 de agosto al 9 de septiembre; aunque en los *Primeros memoriales* se señala que la fiesta comenzaba el 25 de agosto. Por su parte fray Juan de Torquemada la coloca entre el 24 de agosto y el 12 de septiembre; mientras que fray Diego Durán dice que la fiesta, o sea el sacrificio de Toci, se celebraba el día 17 de septiembre. Entre tanto, Michel Graulich sostiene que esta debería ser la primera veintena del año y en el año 682, antes del supuesto desfasamiento, producto de la no corrección por la no intercalación de años bisiestos, debió celebrarse entre el 3 y el 22 de abril, poco después de la llegada de la primavera.

De acuerdo con fray Diego Durán, cuando reseña los meses del año, era durante el primer día del undécimo mes, o sea *Ochpaniztli*,

⁴ Véase M. Graulich. 1999, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 105-109, para una presentación detallada de los diferentes autores que han abordado la fiesta de *Ochpaniztli*.

⁵ Graulich, *op. cit.*, y también su artículo de 1981, “*Ochpaniztli ou la fete aztèque des semailles*”.

cuando se celebraba a Toci, la Madre de los Dioses. Sin embargo, en la relación que previamente hace de los distintos dioses, resulta que la fiesta era dedicada a tres diferentes diosas: Atlan Tonan, Chicomecóatl y la ya mencionada Toci. "Que si bien notamos, era como pascua de tres días de huelga arreo".⁶

Así, ocho días antes de la fiesta propiamente dicha hacían una celebración en la que comían hasta hartarse, durante el transcurso de la cual vestían a una mujer con los atavíos de la diosa Atlan Tonan "Nuestra Madre en el Agua". Al día siguiente comenzaba un ayuno, el cual se prolongaba por espacio de siete días, donde sólo podían tomar agua y si acaso comer "sobras y pedazos de tortillas, viejas y secas, y sin sal". El ayuno era seguido por todos sin excepción. Además de ayunar, algunos se sacaban sangre de la orejas y se la colocaban sobre las sienes hasta que se les formaban costras de sangre seca.

Al término de los siete días, Atlan Tonan era sacrificada por el gran sacerdote del templo de Tláloc, presumiblemente en el propio templo de éste, aunque Durán no lo especifica. Ahí se le abría el pecho, se le sacaba el corazón y se ofrecía al sol; luego se echaba el cuerpo de la mujer sacrificada en un pozo ubicado en el mismo templo, junto con todos los utensilios y atavíos que usó mientras personificó a la diosa. Este pozo, al parecer, sólo era utilizado para este fin preciso. Una vez terminado el sacrificio de Atlan Tonan se rompía el ayuno, pero únicamente con tortillas, tomates y sal.

Posteriormente vestían a una muchacha de entre doce y trece años con los atavíos de la diosa Chicomecóatl, incluyendo el collar de mazorcas. Asimismo le colocaban en la cabeza una pluma verde que, según Durán, representaba la espiga de la mata de maíz.

Toda la noche de este día se la pasaban en vela, orando frente al templo, el cual era iluminado profusamente. La pieza donde estaba la personificación de la diosa se adornaba con mazorcas, chiles, calabazas y flores, además de que sobre el piso había cantidad de semillas de todo género. Justo a medianoche llevaban unas andas frente al aposento de la diosa, las que también estaban llenas de mazorcas, chiles y semillas. Colocaban a la personificadora de la diosa sobre las andas, donde la perfumaban con incienso y uno de los sacerdotes principales le cortaba la pluma verde y la ofrecía a la estatua de la diosa. Todo este rito era acompañado con música de caracoles, flautillas y bocinas.

Al llegar la mañana la sacaban a pasear sobre las andas "la llevaban en procesión por el patio grande de las culebras y pasábanla por la punta de la pieza donde estaba Huitzilopochtli, lo cual era de esen-

⁶ Fray D. Durán, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. 1, p. 141.

cia de la cerimonia el pasarlo por allí".⁷ Luego era regresada de nuevo a su aposento, donde se quedaba de pie y hasta ahí se acercaban todos los hombres y mujeres que habían estado en ayuno y sacándose sangre de las orejas; se quitaban las costras de sangre seca y la echaban frente a la diosa. Al terminar de ofrecer su sangre, ceremonia que "se detenía gran tiempo en concluir, por ser la gente tanta como era",⁸ se lavaban y, ahora sí, podían comer todo lo que quisieran y tuvieran.

Una vez comidos y satisfechos regresaban a donde la personificación de la diosa Chicomecóatl, la echaban sobre las mazorcas y semillas desparramadas sobre el suelo y la degollaban; con su sangre rociaban la estatua de la diosa y toda la pieza y ofrendas. Luego la desollaban y uno de los sacerdotes se vestía con su piel y los atavíos que había llevado, y con él, o ella, como guía, bailaban todos al son de los tambores.

Más tarde, el rey repartía ropas, insignias y armas a quienes habían destacado en la guerra; y algunos se armaban de arco y flechas, y se vestían con las ropas de los dioses: Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, Ixcozauhqui y las Cuatro Auroras. Después de esto sacaban a varios cautivos y los ponían en unos maderos con brazos y piernas abiertos, y quienes representaban a los dioses "los flechaban a todos"; una vez muertos, los bajaban, les sacaban el corazón y los entregaban a quienes los habían ofrecido, junto con el cuerpo de la niña que había sido diosa por un día; y todos se ofrecían en un banquete. Esto se hacía en honor de la diosa Chicomecóatl.

Ahora bien, aunque estas dos diosas, Atlan Tonan y Chicomecóatl, eran honradas en los días previos a la celebración de la diosa Toci, era sólo a esta última a quien estaba dedicada la fiesta de *Ochpaniztli*, de acuerdo con Sahagún (*Primeros memoriales*), Torquemada e incluso el propio Durán. Dice fray Diego Durán, refiriéndose en específico a Toci: "Celebraban su fiesta luego inmediata de la fiesta de Chicomecóatl (...), y aunque era día de esta diosa, era día festivo de las de su calendario, que llamaban *Ochpaniztli*, que quiere decir tanto como 'barrer camino' y la podemos llamar la fiesta barrendera".⁹

De tal forma, cuarenta días antes de la fiesta purificaban a una mujer "ya de días", dice Durán, de entre 40 y 45 años, y desde entonces la encerraban en una jaula "para que no pecase y cometiese algún delito".¹⁰ Pasados los primeros veinte días la sacaban y la vestían como

⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

a la diosa Toci: “con la media cara blanca, que era de las narices para arriba, y de las narices para abajo negra. Tenía una cabellera de mujer cogida a su uso y, encima de ella, unas guedejas de algodón, pegados como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos; de las puntas de estos husos colgaban unos copos de algodón cardado. En la una mano tenía una rodela y en la otra una escoba. Al colodrillo le tenían puesto un plumaje de plumas amarillas. Tenía una camisa corta, con una orla al cabo, de algodón por hilar, y sus naguas: todo el vestido blanco”.¹¹

De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada, los primeros cinco días de este mes no se hacía nada relacionado con la fiesta “cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego, y calma, sin fiesta, ni celebración alguna”.¹²

Pasados estos primeros cinco días, durante los ocho siguientes se realizaba un baile calmoso, sin cantos ni instrumentos; llevaban en las manos flores de cempoalxóchitl. Éste iniciaba en la tarde y terminaba al anochecer.

Terminados los ocho días de este baile; las médicas, divididas en dos bandos, representaban una batalla, en la que se atacaban con bolas de *pachtli*, con pencas de tunas, flores de cempoalxóchitl, espadañas y juncias.

Esta escaramuza duraba cuatro días, durante los cuales Toci iba acompañada de tres viejas llamadas Aua, Tlaicitecqui y Xoquauhtli. Al terminar este simulacro, todas las médicas la sacaban a pasear al tianguis donde la recibían los sacerdotes de Chicomecóatl, o el sacerdote vestido con la piel de la sacrificada a Chicomecóatl. Éstos la llevaban al templo donde sería sacrificada, y la gente la mantenía distraída y contenta, pues le decían que iba a dormir con el rey, ya que ella debía mantenerse alegre “porque tenían de mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste y lloraba, porque decían que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto”.¹³

En fin, justo a la medianoche la llevaban al templo en medio de una procesión silenciosa; ahí la tomaba un sacerdote sobre la espalda y sin que ésta supiera todavía que pasaba, le cortaban la cabeza y todavía caliente la desollaban y el sacerdote de mayor fuerza y valentía se vestía con su piel, el cual era llamado *Teccizquacuilli*. Pero antes, con la piel del muslo hacían una máscara que se colocaba un joven que representaba al dios Cintéotl.

¹¹ *Ibid.*, p. 144.

¹² Fray J. de Torquemada, 1975 *Monarquía Indiana*, t. II, p. 275.

¹³ Fray B. de Sahagún, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 132.

Quien representaba a Toci iba por él, y luego, junto con otros cuatro personajes, hacían un simulacro de batalla campal, persiguiendo a algunos guerreros quienes hacían gran escándalo con sus escudos, mientras en la otra mano llevaban escobas ensangrentadas, razón por la que el juego se llamaba *zacacalli*; sin embargo, al llegar al templo de Huitzilopochtli: “aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces”.¹⁴

Luego, éste mismo, junto con Cintéotl, iban hacia el templo de Toci, donde el primero se subía y hasta allí se llegaban los señores a ofrecerle vestidos ricos con los cuales era ataviado, entre ellos una corona muy pomposa llamada *amacalli*.

Así ataviado esperaba a los cautivos que iban a morir en su honor; ahí, a los cuatro primeros los sacrificaba él mismo sacándoles el corazón sobre el *techcatl*; el resto se los dejaba a los demás sacerdotes. Según Durán: “Acabado el sacrificio, sacaban en un lebrillo la sangre de los sacrificados (...), y poníanselo delante a la madre de los dioses, [ésta] mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente”.¹⁵ Acabado de hacer esto se alejaba junto con el que representaba a Cintéotl, su hijo, precisamente al templo de este último; en el trayecto los acompañaban las médicas y las que vendían cal, así como sus devotos que se llamaban *icuxoan*. Estos iban cantando y tocando un teponaztli con tecomate. Al llegar al templo, a Cintéotl lo tomaban muchos de los soldados viejos y lo llevaban a un cerro llamado *Pópoll tetemi*, pues allí debían dejar el pellejo del muslo que traía colocado como máscara; en ocasiones les salían al frente sus enemigos y había batalla.

Al concluir esto, llevaban al que representaba a la diosa Toci al *Atempán*; luego salía el rey y se sentaba en su trono; ante él desfilaban los guerreros, primero los capitanes y los que se habían distinguido en la guerra, luego los soldados viejos y al final los más jóvenes. A todos les daban nuevos atavíos de guerra y así aderezados los llevaban al baile en el patio de la diosa Toci; sin embargo en éste: “no cantaban, ni hacían meneos de baile, sino iban andando y levantando y bajando los brazos, al compás del atambor y llevaban en cada mano flores”.¹⁶

Al día siguiente se repetía este baile sin música y en él participaban todos los señores. En la tarde, algunos sacerdotes vestidos con las

¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁵ Durán, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 135.

pieles de los cautivos que habían sido sacrificados el día anterior, los cuales representaban a la diosa Chicomecóatl, se subían a un pequeño templo llamado la Mesa de Huitzilopochtli y desde ahí arrojaban maíz blanco, amarillo, rojo y negro sobre la gente, además de semillas de calabaza; toda la gente se apresuraba a cogerlo, particularmente las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl.

Después descendía un sacerdote del templo de Huitzilopochtli llevando auestas un gran canasto lleno de tierra blanca y molida como harina, y de plumas blancas, como algodón y lo colocaba en el *coaxalpan*, poco antes de llegar al suelo. Hacia el canasto corrían los soldados, quienes habían estado esperando abajo, a tomar puñados de tierra y plumas; luego corrían hacia el templo de Toci y detrás de ellos el que representaba a la diosa, a quien la gente escupía y le arrojaban cosas. Llegando al templo se desprendía de la piel de la que desollaron y la ponía muy bien extendida con los brazos y la cabeza hacia la calle o camino.

Así se acaba la relación de fray Bernardino de Sahagún sobre la fiesta de *Ochpaniztli*. Durán agrega, entre otras cosas, que “este día barrían todas sus casas y pertenencias, y calles y los baños y todos los rincones de las casas”.¹⁷

En el *Códice Magliabecchiano* sólo se observa la imagen de la Diosa Toci y a sus pies dos individuos bailando con flores en las manos; en el comentario en español se le describe de la siguiente manera:

“... uchpaniztli, que quiere decir abrimiento, por que en ella ponían al demonio, que ellos llaman toci que quiere decir nuestra aguela una escoba en la mano, en esta fiesta sacrificaban yndias en los cues que estaban enfrente de los caminos, hazian grandes fiestas y borracheras, y estas yndias que sacrificaban, las desollavan y otras vestían sus pellejos para bailar delante deste demonio”.¹⁸

En el *Códice Borbónico*, por su parte, de acuerdo con Francisco del Paso y Troncoso, esta fiesta está representada en las páginas 29 y 30, y es según él, casi el retrato fiel de las relaciones de Durán y Sahagún. Sin embargo, de acuerdo con Michel Graulich, esta fiesta ocupa tres páginas: la 29, la 30 y la 31, y asimismo están representadas tres escenas.

¹⁷ Durán, *op. cit.*, p. 149.

¹⁸ E. Boone, 1983, *The Codex Magliabecchiano and the lost prototype of de Magliabecchiano Group*, parte 1, p. 38v.

La primera escena representa a Chicomecóatl que está siendo recibida por un sacerdote de Tláloc y cuatro músicos, que al parecer son también sacerdotes de Tláloc, lo que recuerda a la relación que hace Durán de la noche anterior al sacrificio de la niña que representaba a Chicomecóatl, pues durante esa noche había músicos que tocaban "caracoles, flautillas y bocinas", que son precisamente los instrumentos que tocan los músicos en el *Borbónico*.

La segunda escena está dividida en dos partes; en la primera se observa, según Graulich, a un sacerdote vestido con la piel de la sacrificada y con adornos de Chicomecóatl; éste se encuentra entre dos templos, uno de los cuales está adornado con plantas de maíz, de hecho parece que va saliendo de éste.

La tercera escena ocupa toda la página 30 del códice y es sin duda la parte principal de la ceremonia. Está dominada de nuevo por el sacerdote que representa a Chicomecóatl, quien se encuentra sobre una plataforma ataviado con la piel de la víctima y en su cabeza porta el *amacalli*, enorme tocado hecho de papel. A su lado están cuatro personajes vestidos de manera semejante, en los que únicamente cambia el color de su atuendo, a los que Graulich relaciona con los Tlaloques de los cuatro puntos cardinales.

A los pies de la plataforma se desarrolla una escena en la que 9 personajes se dirigen hacia la diosa Toci-Teteo Innan que los espera sentada. El cortejo es dirigido por un personaje vestido de forma similar a la diosa Chicomecóatl que lleva en la mano un bastón azul en forma de serpiente y es seguido por 2 mimixcoas y 6 huastecos vestidos apenas con taparrabo, mientras que en una mano sostienen un enorme falo y en la otra una escoba.

Del lado derecho están tres personajes disfrazados de animal: el primero de coyote, el siguiente de tlacuache y el último de murciélago; los tres agitan unas sonajas, aunque los dos primeros traen un tocado de plumas similar al que lleva la representación de Toci que está sentada, y que Graulich interpreta como un atributo guerrero: el *cuauhpilolli*. Finalmente en la parte superior están seis personajes que parecen alejarse.

Graulich señala que la página 31 es también representación de esta fiesta y la relaciona con el sacrificio de Chicomecóatl sobre la estera llena de maíz, tal como la describe Durán.¹⁹

Así, según Michel Graulich, en el *Códice Borbónico*, las tres escenas relacionadas con la fiesta de *Ochpaniztli* están dominadas por

¹⁹ Graulich, 1999, *op. cit.*, p. 98-102.

Chicomecóatl, sin embargo, tanto Durán, como Sahagún y Torquemada e incluso él mismo, señalan que la fiesta del barrido era presidida por la diosa Toci-Tlazoltéotl; ¿entonces?.

Los comentarios escritos en español en el código señalan que los músicos de la primera escena son de la diosa Venus, es decir Tlazoltéotl; en la segunda dicen, creo, “diosa de la Tierra”; y en la parte principal, donde la diosa está sobre la plataforma asientan que se trata de la “diosa de los enamorados”, otra vez Tlazoltéotl.

Además, basta recordar que a la diosa Toci también se le desollaba y un sacerdote se vestía con sus atributos; de hecho la escena principal parece un retrato de lo que describe Sahagún en las páginas 133 y 134 de su *Historia* (apartados 22 a 24):

22. Poníase en el *cu* aquel (que) representaba a la diosa *Toci*, el cual llevaba el pellejo de la otra; todo lo dicho pasaba de noche, y en amaneciendo poníase aquel que representaba a la diosa Toci en el canto del *cu*, en lo alto, y todos los principales que estaban abajo esperando aquella demostración comenzaban a subir con gran prisa por las gradas del *cu* arriba, y llevaban sus ofrendas y ofrecíanselas;

23. unos de ellos emplumábanle con plumas de águila la cabeza y también los pies; otros la afeitaban el rostro con color colorado; otros le vestían un huipil no muy largo, que tenía delante de los pechos una águila labrada, o tejida en el mismo huipil; otros le ponían unas naguas pintadas; otros descabezaban codornices delante de ella; otros le ofrecían copal; esto se hacía muy de presto y luego se iban todos, no quedaba nadie allí.

24. Luego la sacaban sus vestiduras ricas y una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*, que tenía cinco banderillas, y la de en medio más alta que las otras; era esta corona muy ancha en lo alto y no redonda sino cuadrada, y del medio de ella salían banderillas; las cuatro banderillas iban en cuatro esquinas y la mayor iba en medio; llamaban esta corona *meiotli*.

De hecho H. Nicholson²⁰ señala que la diosa representada en esta escena del *Borbónico*, tiene atributos tanto de Toci como de Chicomecóatl y de Tlazoltéotl, en fin que la fiesta estaba dedicada a la diosa Tierra, como Diosa Madre, la que da los alimentos.

Por su parte, aunque en la página 31 está presente esta misma diosa, estoy de acuerdo con del Paso y Troncoso en que representa a la fiesta siguiente: *Teotleco*, “la llegada de los dioses”.

²⁰ H. Nicholson, 1971, “Religion in pre-hispanic Central Mexico”.

Lo ya barrido

Es precisamente uno de los frailes españoles, fray Diego Durán, quien aventura la primera explicación de la fiesta de *Ochpaniztli*. Para él el origen de la misma se encuentra en un suceso ocurrido apenas unos trescientos años atrás, durante la peregrinación de los aztecas. Señala que estando éstos asentados en Tizapan, en donde a pesar de "estar cubierto de muchas culebras y biboras ponzoñosas",²¹ acabaron por establecerse y cultivar la tierra. Sin embargo, éste no era todavía el lugar destinado para ellos, así que Huitzilopochtli, al verlos "muy alegres y contentos", ordenó a sus sacerdotes que buscaran a una mujer, "la qual se ha de llamar *la muger de la discordia*".²² La elección recayó en la hija del rey de Culhuacan, a quien de hecho pertenecía el terreno de Tizapan, por lo que se la solicitaron para convertirla, le dijeron, en su reina y esposa de su dios, por lo que el rey accedió gustoso. No obstante, para convertirse en diosa, desde luego tenía que ser sacrificada y ese fue el mandato que recibieron de Huitzilopochtli.

Oído por los ayes y sacerdotes lo que su dios les mandaba, y dado aviso dello á todo el común, toman la moza princesa de Culhuacan y señora heredera de aquel Reyno, y mátanla y sacrificanla á su dios, y luego incontinentemente van al rey de Culhuacan y convidanlo para la adoración de su hija y sacrificio como á diosa, pues su dios la avia tomado por madre y por esposa, y esta es la que los mexicanos desde entonces adoraron por madre de los dioses, de quien se hace memoria en el libro de relación de los sacrificios, llamada *Toci*, que quiere decir *madre ó agueta*.²³

Algunos estudiosos modernos están de acuerdo con esta interpretación. Por ejemplo, Johanna Broda señala: "parece (...) que en el relato del desollamiento de la hija del rey de Culhuacan, tenemos el prototipo histórico-mitológico de la fiesta de *Ochpaniztli*".²⁴

Opinión que es compartida por Betty Brown, para quien es evidente el origen histórico de la misma, al indicar que cada año, al celebrar la fiesta del barrido, los aztecas no hacía más que rememorar el acontecimiento histórico tal y como lo narra Durán.²⁵

²¹ Durán, 1995, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. 1, p. 83.

²² *Ibid.*, p. 84-85.

²³ *Ibid.*, p. 85-86.

²⁴ J. Broda, 1978, "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", p. 106.

²⁵ B. Brown, 1984, "Ochpaniztli in historical perspective".

Estoy de acuerdo con Michel Graulich cuando afirma: “sería empobrecerlo considerarlo solamente (...), la reactualización de la muerte hipotética de la hija del rey de Culhuacan”.²⁶ Argumentemos un solo punto; esta interpretación no explica porque otros pueblos, sin esta experiencia histórica singular, celebraban también la fiesta del barrido.

Sin embargo, para hacerles justicia, debemos añadir que ambas investigadoras no dejan de advertir los elementos asociados con la agricultura y la fertilidad, que son precisamente sobre los que han girado la mayoría de las interpretaciones de quienes han abordado su estudio, estableciéndola como la fiesta de la cosecha. “Sin evidencia alguna”, repara M. Graulich,²⁷ para quien, por el contrario, *Ochpaniztli*:

Era una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento. Era, al mismo tiempo, inicio del año y comienzo de un medio-año nocturno situado bajo el signo de las Mujeres divinas; era el advenimiento de la estación lluviosa, de los Tlaloques y del tiempo de las siembras. Numerosos ritos significaban fecundación, siembra, nacimiento. Las principales divinidades celebradas representaban la tierra, el maíz, la germinación y el agua. Sus personificadores estaban acompañados por personas pertenecientes al grupo social más directamente relacionado con los ritos: el de las comadronas. Las ceremonias concernientes a Nuestra antepasada, Madre de los dioses, Diosa de la suciedad, reactualizaban la muerte de Tlaltéotl, la creación de la tierra y la luna, el nacimiento de las plantas y, al mismo tiempo, la falta de Tamoanchan, cuya consecuencia fue la aparición de Venus-Maíz, el dios que hizo emerger la tierra. (...). Era también la llegada de los dioses de la lluvia y la expulsión de las manchas.²⁸

Sin duda, la afirmación de Graulich, “sin evidencia alguna”, para descalificar las interpretaciones de sus predecesores es exagerada, pues sólo basta recordar que todos los cronistas que se ocuparon de ella la sitúan en el mes de septiembre, precisamente el mes de inicio de la cosecha. Por otro lado, las relaciones entre las fiestas de la siembra y la cosecha son evidentes en prácticamente todas las culturas del mundo. Dice Mircea Eliade: “La similitud entre los rituales agrarios del *comienzo* y del *final* es digna de observarse. Con ello el carácter de ciclo cerrado del ceremonial agrícola se encuentra subrayado. El “año” se convierte en una unidad cerrada”.²⁹

²⁶ Graulich, 1999, *op. cit.*, p. 123.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 142.

²⁹ M. Eliade, 1992, *Tratado de historia de las religiones*, p. 315.

Las relaciones entre *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*, la fiesta de la siembra para la mayoría, la de la cosecha para Graulich, son evidentes. Comenzando por el rito principal: el sacrificio por desollamiento. En ambas el objetivo manifiesto era la regeneración de la tierra para que volviera a dar fruto, a la vez que la expulsión de los males a través del desecho de las pieles, ya que, "las pieles (...), eran pues la mancha. Al deshacerse de éstas, en el inicio de cada estación, durante las fiestas del Barrido y del Despellejamiento de los hombres, se alejaba toda la suciedad acumulada durante medio año..."³⁰ Así pues, las dos son fiestas de término de un ciclo y de inicio del otro y en las dos los ritos tienen relación con la agricultura, por lo tanto, es perfectamente comprensible asignar a una u a otra el control de la siembra o de la cosecha, pues los paralelismos son muchos.

Un nuevo repaso con la escoba

*Celebran entonces los esponsales
Hombres y dioses
Los celebran todos los seres vivientes
Y por un momento
Su destino se iguala.*

F. Hölderlin

Independientemente de cómo se interprete *Ochpaniztli*, como conmemoración de un hecho histórico, de fiesta de la siembra o fiesta de la cosecha, hay otro elemento que es importante: el social.

Si bien casi todos quienes ha abordado el estudio de las fiestas están de acuerdo en su importancia como hecho social, la verdad es que siempre, parafraseando a Roberto Calasso, se ha privilegiado su eficacia cósmica en detrimento de la social. Por ejemplo, el propósito manifiesto de Michel Graulich es:

Mostrar cómo, a lo largo de las ceremonias religiosas, se ponía todo en marcha para mantener en movimiento la "maquinaria mundial". Se reactualizaban la creación de la tierra y el nacimiento de Venus-Maíz, se recreaba al sol, triunfando de nuevo sobre las tinieblas, se le hacía emerger y traer la estación seca, se erigían árboles que sostenían el firmamento. Al mismo tiempo se alimentaba a los dioses y, en particular, al sol y a la tierra; por medio de ofrendas, se aseguraba la bene-

³⁰ Graulich, *ibidem*.

volencia de los Tlaloques, se preparaba una sobrevivencia en un más allá agradable, expiando el pecado original se moría a través de una víctima sustituta.³¹

Se hacía todo eso, pero se hacía también algo más. Entre quienes han destacado la importancia social de las fiestas, podemos mencionar a J. Broda quien comenta:

Quizá la conclusión más interesante es la referente a las interrelaciones entre el ritual y la estructura social. (...); los sacerdotes, los barrios y la gente común eran los principales participantes en los ritos relacionados con el culto de la fertilidad, mientras que los nobles y guerreros intervenían en las ceremonias con funciones políticas y sociales.³²

En realidad, todos participaban en todas. En *Ochpaniztli*, una fiesta de la fertilidad, la participación de los nobles y guerreros era también central. De hecho, lo verdaderamente interesante no estriba en la mera participación, sino sobre todo en qué lugar y cómo se participe.

La estructura general de *Ochpaniztli* es como la de todas las demás fiestas periódicas, dado que en ellas el fin manifiesto es revivir el acto primordial. *Ochpaniztli* comienza con cinco días de calma total, "cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego y calma, sin fiesta ni celebración alguna", nos recuerda Torquemada.³³ Se introduce de ese modo en el tiempo del inicio, en el tiempo "real", el tiempo de lo sagrado.³⁴

Luego siguen ocho días de una calma relativa, tensa, en la que se lleva a cabo un baile sin cantos ni instrumentos; pero éstos desembocan en cuatro días de desenfreno con simulacros de batallas campales en la que participaban las parteras "y algunas prostitutas", según Graulich,³⁵ los cuales concluyen cuando Toci, o más bien su representante, es conducido al sacrificio en medio de una gran alegría, para que ésta estuviera contenta, prometiéndole que iba a dormir con el rey, pero en realidad con quien iba a dormir, eternamente, era con el dios Huitzilopochtli, pues se le decapita en la posición de casamiento y lue-

³¹ *Ibid.*, p. 43.

³² Broda, 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes indígenas del siglo XVI", p. 324.

³³ Torquemada, *op. cit.*, p. 275.

³⁴ Cfr. Eliade, 1996, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", p. 130.

³⁵ Graulich, *op. cit.*, p. 94.

go se le desuella, y un sacerdote, el de mayor fuerza y valentía, se ataviaba con su piel y sus vestidos y se dirigía al Templo Mayor en medio de un gran escándalo y otra batalla campal, y ahí “aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli”,³⁶ consumándose de ese modo la hierogamia entre la tierra, Toci, y el cielo, Huitzilopochtli, reviviéndose así la trasgresión original, la que dio pie a la creación del mundo.

En este punto debemos enfocar la atención a los códices *Magliabechiano* y *Borbónico*, pues contrario a la imagen general de medida que dan los frailes, en ellos se observan algunos otros elementos. En el *Códice Magliabechiano* se comenta que durante la celebración había grandes fiestas y borracheras; mientras que en el *Códice Borbónico* la escena principal contiene una serie de elementos explícitamente sexuales, en particular los seis huastecos que rodean a la diosa quienes exhiben un enorme falo, así como los tres personajes disfrazados de animal: un coyote, un tlacuache y un murciélago; los tres relacionados con la sexualidad.³⁷ Por otra parte, en los comentarios escritos en español asientan que la diosa a la que está dedicada la fiesta es “la diosa Venus” y “la diosa de los enamorados”; es decir, Tlazoltéotl.

En el comienzo de los tiempos, Tlazoltéotl fue seducida por Tezcatlipoca a espaldas de los otros dioses, provocando la ira de la pareja suprema, por lo que fueron expulsados de *Tamoanchan*, pero con ello se propició la creación del mundo y luego del hombre.³⁸ Es pues la diosa del “pecado original”: la sexualidad.

Tlazoltéotl, su nombre se puede traducir literalmente como “Diosa de la basura”. “Diosa del Estiércol, dice Torquemada, y muy bien denominada de este nombre, porque Diosa de amores, y sensualidades, ¿que puede ser sino Diosa sucia, puerca y tiznada? Pues el acto que se le atribuye es sucio, y puerco, y lleno de toda mancilla y fealdad”.³⁹ “Tenía poder, agrega Sahagún, para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales y para favorecer los torpes amores”.⁴⁰

Es entonces la diosa de los placeres carnales, pero en la forma de amores ocultos, de amores ilícitos, adúlteros, el amor como trasgresión. Señala Durán que durante el último día de *Ochpaniztli*: “barrian los baños y los lavaban en los cuales no poca supestitión hay pues es cierto que jamás se bañaron hombres sin mugeres y mugeres sin hombres por-

³⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 132.

³⁷ Graulich, *ibid.*, p. 118-119.

³⁸ Graulich, 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*.

³⁹ Torquemada, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 36.

que al bañarse solos ellos ó ellas lo tenían por agüero y malo...".⁴¹ Por su parte, en el *Códice Magliabechiano*, en la glosa explicativa a la imagen de un temazcal, se asienta: "usavan en estos vaños otras vellaqueras nefandas, hazian que es bañarse muchos yndios o yndias desnudos encueros y cometían dentro gran fealdad y pecado en este baño".⁴²

Es probable entonces, que a la par del matrimonio divino, se llevara a cabo una orgía, puesto que:

Los hombres no pueden hacer nada mejor que imitar el ejemplo divino, sobre todo si de esa imitación depende la prosperidad del mundo entero y en particular del destino de la vida vegetal y animal. Los excesos desempeñan un papel preciso y saludable en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses...⁴³

Durante la orgía el desorden es total, pues "toda decencia queda olvidada",⁴⁴ pero éste no concluye con el sacrificio de Toci. Las escaramuzas continuaban, el caos se establece y éste es propiciado por la propia diosa, ya representada por un sacerdote, al perseguir a los guerreros con gran escándalo. Está permitido incluso la ingestión inmoderada de pulque según se señala en el *Códice Magliabechiano*.

Las ritualizaciones, mediante las cuales se representa el drama del vacío de poder, se llevan a cabo según los principios de la inversión y la hipérbole, del exceso y la falta de respeto de los límites sociales. Reemplazan a las prohibiciones y las censuras por la licencia desenfrenada u orgiaca; el derecho por la violencia; el decoro y los códigos de las conveniencias por la parodia y la irreverencia; el poder conservador de un orden por la libertad loca y la agitación desenfrenada. Estas ritualizaciones imponen finalmente una certidumbre: la continuidad más que el caos. Mantienen el deseo de orden.⁴⁵

Sin embargo para instaurar el orden es necesario halagar a la diosa. Primero los señores se humillan ante ella y le presentan ofrendas diversas, le colocan adornos en el cuerpo y por último la atavían con ricas vestiduras, entre ellas "una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*".⁴⁶

⁴¹ Durán, 1995, *op. cit.*, t. II, p. 275.

⁴² Boone, *op. cit.*, p. 76v.

⁴³ Eliade, 1992, *op. cit.*, p. 325.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁵ G. Balandier, 1990, *El desorden*, p. 137.

⁴⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 134.

Así ataviada, esperaba la ofrenda máxima, el corazón de los hombres. Le eran ofrecidos varios cautivos para ser sacrificados en su honor. A los cuatro primeros los mataba él mismo, extrayéndoles el corazón; el resto se los dejaba a los demás sacerdotes.

Una vez aplacada, era llevada al *Atempán* y ahí mismo, estaba el rey, sentado en su trono y ante él desfilaban los principales defensores del orden: los guerreros. Ahí mismo les repartía sus insignias y nuevos atavíos de guerra. Así volvía la calma, y el causante del desorden era expulsado y la gente le escupía y le arrojaba cosas, hasta que se desprendía de la piel. De ese modo, finalmente el orden volvía a ser instaurado, la continuidad del mundo estaba asegurada por un tiempo.

La fiestas públicas permiten pues legitimar el desorden. A través de su ritualización se evita, o al menos se disimula, el desorden real, el que proviene de los descontentos. Puesto que no es posible eliminarlo, se desvía entonces, dice Balandier, "hacia los espacios de lo imaginario".⁴⁷

La fiesta, "una intensificación de la vida en un lapso corto de tiempo" como acertadamente la califica Uwe Schultz,⁴⁸ guarda muchos paralelismos con el teatro. Para que ambos sean válidos es necesaria la repetición, el que siempre se lleven "a escena" los mismos actos. En los dos se presenta un espectáculo por medio del cual se busca influenciar al espectador, se pretende causarle un cierto estado de ánimo.

Sin embargo, en la actualidad quizá sea más exacto el símil si lo comparamos con los conciertos de música popular; pues tanto en ellos como en las fiestas religiosas, el espectador no permanece pasivo, sino que se sumerge directamente en la celebración, participando de manera espontánea hasta lograr paulatinamente la euforia, hasta tener un sentimiento de unidad, de comunión con el resto de los participantes; lo que hace uno, lo hacen todos.

"En la fiesta, dice Schultz, el individuo pierde una porción de su autonomía, que sólo podrá encontrar en la comunidad, y en esta comunidad cede su posición social a favor de la igualdad del festejo común".⁴⁹ Durante la fiesta se olvidan la diferencias, nadie es más, nadie es mejor que otro, "el noble y el villano, el prohombre y el gusano, bailan y se dan la mano, sin importarles la facha", dice Joan Manuel

⁴⁷ Balandier, *op. cit.*, p. 34-35.

⁴⁸ U. Schultz, 1998, "El ser que festeja", p. 14.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

Serrat, en su canción "La Fiesta". En busca de ese instante feliz, "los hombres se convierten en masa".⁵⁰

Esa es precisamente la intención, una de ellas, de las celebraciones públicas, la de hacer de los hombres una masa. Una de las formas de conseguirlo, de que no se olvide ese sentimiento de unidad, es su repetición regular.⁵¹ Precisamente las fiestas de las veintenas se llevaban a cabo de manera periódica y apenas terminaba una, ya estaba comenzando la otra.

Pero también necesita una dirección, ya que, una vez logrado el estado de masa, lo que más se teme es dejar de sentirlo.⁵² La fiesta de *Ochpaniztli* es dirigida por los sacerdotes; incluso el agente del desorden es personificado por un sacerdote, no cualquiera, sino el de más fuerza y valentía, recordemos. Y en el momento supremo, el momento del sacrificio de los cautivos, hace su aparición el sacerdote principal, el rey. Por su cercanía con los dioses y sus penitencias previas, éstos son los únicos que pueden permanecer incólumes en la cercanía con los dioses; sobre todo el gobernante, quien es el encargado de establecer el puente entre hombres y dioses, de igualar su destino. *Tlahtoani*, "el que habla" le llamaban los mexicas, y por su boca hablaban los dioses y su palabra era ley. Realmente no importaba lo que dijera, lo relevante es que se dirigía a la multitud como un todo, sin hacer diferencias.

El arte del orador consiste en que todo lo que persigue lo resume y expresa vigorosamente en consignas que ayudan a la constitución y mantenimiento de la masa. Él *genera* la masa y la mantiene viva por medio de una orden superior. Si tan sólo ha logrado eso, apenas es de significación lo que luego exija realmente de ella. El orador puede insultar y amenazar a una aglomeración de individuos de la manera más terrible, ellos lo amarán si de esta manera logra formarlos como masa.⁵³

Por su parte, señala G. Balandier:

El silencio y un lenguaje propio definen la expresión verbal del poder, al mismo tiempo que suponen una de las condiciones del arte dramático. Constituyen, de un lado, su substancia. Pretenden un efecto que va más allá de la información, buscan una influencia duradera sobre los súbditos. Es eso lo que permite al discurso político presentar un

⁵⁰ E. Canetti, 1983, *Masa y poder*, p. 13.

⁵¹ Cfr. Canetti, 1981, *La conciencia de las palabras*.

⁵² Canetti, 1983, *op. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 307.

contenido débil o repetitivo —porque es ante todo la manera de decir, la capacidad de resultar ambiguo, lo que cuenta—, en la medida en que la polisemia asegura las múltiples interpretaciones que de él hacen las diferentes audiencias.⁵⁴

Por lo tanto, reconoce el propio Balandier, “la prioridad la detentan la imagen y el escenario, quedando el comentario relegado a un segundo plano”.⁵⁵ Durante la celebración de la fiesta de *Ochpaniztli*, el rey aparece hasta el momento del clímax, el de su culminación, cuando el escenario está ya preparado para la ofrenda máxima que exigen los dioses: el sacrificio humano.

La pregunta es ¿quién es el sacrificante y quién el sacrificado? Más simple ¿quién mata a quién?. Si bien, “el sacrificador se asimilaba a su víctima; era de hecho “él mismo”;⁵⁶ la realidad era que aquél, al terminar la ceremonia, regresaba a su casa, mientras que éste permanecía exánime al pie del templo.

También se pretende que la víctima iba por gusto e incluso con alegría a su inmolación, pues en los días previos a su ejecución era tratada con gran respeto y mimada hasta el exceso como si realmente de la propia diosa Toci se tratara; sin embargo, la muerte nunca se acepta con alegría, aunque en el proceso te “conviertas en dios”.

De modo tal que, en *Ochpaniztli*, para poder mantener contenta a la víctima se valían de muchos recursos, y en el camino hacia el templo había gran algaraza con el fin de mantenerla distraída y alegre, incluso le contaban mentiras, ya que le prometían que iba a dormir con el rey, pues desde el punto de vista religioso sí era necesario que permaneciera alegre. De hecho, todo parece indicar que ni cuenta se daba que era decapitada.⁵⁷

Caso contrario el de los cautivos, que son sacrificados de manera ostensible en presencia de la diosa y del rey. Son de hecho éstos quienes deciden quién es el próximo que será sacrificado, quién es el próximo en morir. El derecho de imponer la muerte es el sello, indiscutible, de su poder.

La realización de este tipo de sacrificios masivos ha propiciado que se caracterice a la mexica como una sociedad violenta. Pero la reali-

⁵⁴ Balandier, 1994, *El poder en escenas*, p. 27-28.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁶ Graulich, 1997, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del calendario y El Teocalli de la Guerra Sagrada”, p. 188-189.

⁵⁷ En este caso quizá sí tenga aplicación la hipótesis de René Girard (1998 *La violencia y lo sagrado* y 2000 *El chivo expiatorio*), de que en el origen del sacrificio está el “chivo expiatorio”. Sin embargo no es éste el lugar para abundar en ello.

dad era que a través de la violencia interior del sacrificio lo que se pretende evitar es la violencia hacia la sociedad, porque, aunque no lo parezca, el gobernante prefiere evitar el uso de la fuerza, al menos una vez que se da cuenta que ello disminuye su autoridad, le quita legitimidad a su poder.

Es pues a través de las fiestas, del desorden dirigido y de la violencia domesticada como se logra evitar el uso constante y continuo de la fuerza para mantenerse en el poder. Sin embargo, cuando esos mecanismos no funcionan, el gobernante no dudará en hacer uso de ella, incluso sobre su propia familia, pues antes que nada, lo que desea es permanecer en el poder, sea de manera legítima o no.

REFERENCIAS

BALANDIER, Georges

1990 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Traducción de Beatriz López. Gedisa, Barcelona.

1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.* Traducción de Manuel Delgado Ruiz. Paidós (Studio 106), Barcelona.

BATAILLE, Georges

1999 *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid.

BOONE, Elizabeth H.

1983 *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano Group* (Edición facsimilar), 2 vols, University of California Press, Berkeley.

BRODA, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *REAA* 6, p. 245-327.

1978 "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 13, p. 97-110.

BROWN, Betty Ann

1984 "Ochpaniztli in historical perspective" en *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks, Washington, p. 195-210.

CANETTI, Elias

1981 *La conciencia de las palabras.* Traducción de Juan José del Solar. FCE (Colección Popular 218), México.

- 1983 *Masa y poder*. Traducción de Horst Vogel. Alianza Editorial/Muchnick, Madrid.
- DURÁN, Fray Diego
- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. I, Edición de Ángel María Garibay, México, Segunda Edición, t. I, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).
- 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 tomos, Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, CNCA (Colección Cien de México).
- ELIADE, Mircea
- 1992 *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era, México.
- 1996 "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en *Metodología de la historia de las religiones*, Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa (comps.), Barcelona, Paidós (Orientalia 20).
- GIRARD, René
- 1998 *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama (Colección Argumentos 70).
- 2002 *El chivo expiatorio*. Traducción Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama (Colección Argumentos 81).
- GRAULICH, Michel
- 1981 "Ochpaniztli ou la fete aztèque des semailles", en *Anales de Antropología* 18, t. II, p. 59-100.
- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Ediciones Istmo.
- 1997 "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.) *De hombres y dioses*. Trad. de Guadalupe de la Fuente. México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense A. C., p. 155-207.
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, INI.
- NICHOLSON, Henry B.
- 1971 "Religion in Pre-hispanic Central México", en *Handbook of Middle American Indians, vol. 10: Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte 1. Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds). University of Texas Press, Austin. p. 395-446.
- PASO y TRONCOSO, Francisco del
- 1979 *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), con un comentario de E.-T. Hamy. México, Siglo XXI.

- SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1985 *Historia general de la cosas de Nueva España*. Con numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay. México, Editorial Porrúa ("Sepan Cuantos..." 300).
- SCHULTZ, Uwe
1998 "El ser que festeja", en *La Fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, Uwe Schultz (coord.), Altaya, Barcelona.
- TORQUEMADA, Fray Juan de
1975 *Monarquía Indiana*, Quinta edición, México, Editorial Porrúa, t. II (Biblioteca Porrúa).
- TRÍAS, Eugenio
1997 "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado", en *La religión*. Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, Buenos Aires, Ediciones de La Flor (Colección Ideas).

TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS EN NÁHUATL: UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA

VALENTÍN PERALTA, MA. DEL CARMEN HERRERA,
CONSTANTINO MEDINA, BRÍGIDA VON MENTZ,
ELSIE ROCKWELL Y ZAZIL SANDOVAL*

Introducción

El objetivo de este trabajo es hacer una descripción razonada de la experiencia que ha supuesto para nuestro seminario la comprensión de textos en náhuatl del siglo XVI, tarea que nos ha enfrentado a una serie de problemas que consideramos de interés compartir. Hemos visto que nuestra práctica abarca cada una de las acepciones que se le han atribuido al término *traducción*. Aunque nuestro trabajo ha buscado apegarse al sentido más habitual de este término, “poner a disposición del oyente o lector las herramientas que le permitirán *construir sentidos semejantes* a los que el traductor mismo construyó al leer el texto original”,¹ para construir ese primer sentido, el que alcanza el traductor y propone a sus lectores, hemos tenido que superar distintos tipos de escollos, a los que seguramente también se han enfrentado otros traductores.

Nuestra propuesta busca suplir una carencia, la ausencia de un método explícito para traducir textos y para comprender los distintos registros del náhuatl presentes en los documentos con los que hemos trabajado, básicamente documentación jurídica y administrativa en náhuatl que puede encontrarse en los archivos. Intentamos contribuir en una tarea a la que se han dedicado numerosos autores que han hecho traducciones y reflexiones en torno a los textos en náhuatl del centro de México,² por lo que en ciertos aspectos nuestra propuesta sólo

* Integrantes del *Seminario de Análisis de Textos en Náhuatl* en el CIESAS.

¹ Pierre-Yves Raccah y Belén Saiz Noeda (eds.), *Lenguas, literatura y traducción. Aproximaciones teóricas*, Madrid, Arrecife, 2001, p. 10.

² Merecen especial mención las obras pioneras de Ángel María Garibay y de sus alumnos, León-Portilla, López-Austin, Sullivan y los numerosos traductores del náhuatl que han enriquecido este campo, como Luis Reyes, Dibble y Anderson; los estudios etnohistóricos de

complementa esos trabajos. Nuestra meta busca explicitar nuestra práctica de traducción, que se nutre sobre todo de un acercamiento interdisciplinario y de las experiencias surgidas de las diferentes miradas de los especialistas en nuestro seminario.

Ciertamente el náhuatl es una lengua indígena privilegiada que cuenta con gramáticas y diccionarios elaborados en el mismo siglo XVI, herramientas indispensables para cualquier traducción. Sin embargo, las gramáticas se centran en el análisis morfológico y aunque algunas de ellas ofrecen análisis de la organización sintáctica de oraciones simples y de construcciones compuestas, todas privilegian el estudio de la *lengua* como sistema, y no del *discurso* tal y como se manifiesta en algunos de los documentos existentes. Por la perspectiva que impone el estudio del sistema morfológico y gramatical, la visión que esos trabajos ofrecen del náhuatl es la de ser un sistema homogéneo, sin variaciones internas, sin diferenciación dialectal, sin los titubeos y omisiones que encontramos en estos escritos. Ni la historicidad de los textos que se han convertido en *fuentes* incuestionadas, ni sus condiciones de producción fueron cabalmente consideradas al derivar de ellas las gramáticas y los diccionarios con los que ahora contamos. Y si para entender un discurso nunca son suficientes gramáticas ni diccionarios, menos lo son para entender los giros sintácticos y los sentidos del vocabulario empleado en la documentación administrativa y jurídica. Originalmente elaborada en el seno de normatividades institucionales ajenas a la cultura y lengua en la que se escribieron, partes de esos documentos son ya una traducción, una adaptación del náhuatl a nuevas exigencias formales que rara vez han sido distinguidas de otros registros de lengua empleados y que también demandan una interpretación.

A los estudiosos de la cultura de los pueblos nahuas del altiplano les queda acercarse a las fuentes mediante las traducciones al inglés, español, francés, o alemán existentes, o bien mandar traducir el corpus requerido en sus investigaciones. Pensamos que es necesario que los estudiosos del pasado mexicano se enfrenten a los textos originales directamente para comprender mejor a los pueblos que los produjeron. Aun así, cada investigador aborda la interpretación de estos textos desde la perspectiva que le proporciona su propia experiencia y los intereses disciplinarios que guían su labor. La composición multidisciplinaria de nuestro seminario ha salvado esta limitación al buscar, desde un principio, la comprensión de los textos a partir de la

Carrasco, Broda, Lockhart, Prem, así como los análisis lingüísticos de Launey, Andrews y Karttunen, entre los muchos estudiosos que han contribuido con la elaboración de las herramientas necesarias para avanzar en la traducción de textos del siglo XVI.

constante confrontación de preguntas que suscitan las diversas lecturas de un mismo documento.

La tarea de los lingüistas ha consistido en analizar los textos a través de un dispositivo gramatical compuesto de dos líneas que median, morfema por morfema, entre la primera lectura y el nuevo texto en español. Por sus propios intereses y por los imperativos metodológicos y teóricos de la disciplina, al analizar un lenguaje comparable a otros, obvian tiempo y espacio, inclinándose a veces hacia el polo de lo que los estudiosos de la traducción han llamado una traducción literal, por el énfasis que ponen en la sujeción formal al texto. Los historiadores, en cambio, buscan comprender el documento en las condiciones socio-históricas de su elaboración; mientras que los antropólogos tratan de entenderlo dentro de un contexto social definido y como producto de prácticas culturales heterogéneas. Esto supone atender a la situación de comunicación específica que implicó la escritura y a las tensiones entre ésta y la expresión oral. Historiadores y antropólogos representan entonces la fuerza complementaria a la de los lingüistas, ubicándose más hacia el polo de la traducción libre, reconociendo las resonancias históricas y culturales de las palabras. La proyección de estas distintas posiciones y experiencias obliga, frente a problemas concretos de traducción, a buscar un equilibrio entre esas dos tendencias y hacer explícitas las operaciones de análisis e interpretación que justifican las elecciones. El resultado de esta negociación es el nuevo texto en español.

En el método que aquí planteamos se integran sistemáticamente tres planos de análisis. El primero consiste en el análisis morfosintáctico de cada oración; el segundo reconoce la estructura discursiva del texto y la situación en la que se elaboró, mientras que el tercer nivel ubica el documento en prácticas y normatividades históricamente definidas. Los tres planos analíticos están indisolublemente relacionados en el proceso de traducción. Partimos de la idea de que para comprender cualquier texto es necesario, en primer término, conocer y considerar el género en el que se inscribe.

Caracterización histórica de los textos

Los textos en náhuatl son producto de prácticas sociales e históricas y no sólo una fuente de datos lingüísticos, o de aspectos culturales, por lo que una traducción debe reconocer a qué prácticas responden. Aludimos al hecho de definir el género y registro del documento, así como la institución, el lugar y momento histórico en el que surge. Hay que tomar en cuenta que, por lo general, o bien estamos ante documentos

jurídicos donde se consignan procesos criminales o civiles, pleitos, denuncias o peticiones elevadas a la Real Audiencia y al virrey, o bien nos encontramos ante testamentos o ante historias amplias que se remontan al periodo anterior a la llegada de los españoles para legitimar ciertos privilegios o derechos sobre tierras. En particular los documentos relacionados con la vida de los diversos grupos sociales en la Nueva España y que abundan en los archivos nacionales y extranjeros, aunque estén escritos en náhuatl, responden en cierta medida a prácticas estatales castellanas impuestas por los conquistadores, donde existían formalidades que había que respetar, por ejemplo, cuando se dirigía un escrito a una autoridad o cuando se hacían contratos. Había formas y expresiones preestablecidas para escribir dichas declaraciones, denuncias, peticiones, escrituras, recibos o testamentos. Había un repertorio de fórmulas para textos legales bien conocidas por los escribanos, oficio al que pronto también ingresaron indígenas o mestizos hablantes de lenguas nativas. Son ellos los que elaboraron —precisamente siguiendo los machotes que se les habían enseñado— los documentos que hoy encontramos en los archivos.

Según el tipo de documento de que se trate, proponemos identificar las partes que componen los textos, distinguiendo las fórmulas que necesariamente tenía que contener todo documento legal o administrativo. Esas partes pertenecen a lo que podemos llamar el lenguaje del poder o el “náhuatl de escribanía” y se distinguen de aquellas otras en las que la lengua empleada se acerca más a un “náhuatl coloquial”, un náhuatl de uso común que es, por lo general, el empleado en el cuerpo del documento.

Analizaremos varios ejemplos y un documento al que nos referiremos constantemente es el expediente sobre la averiguación de una muerte repentina. En enero de 1562 se presentó ante el Cabildo de Tlaxcala la demanda por la muerte de Catalina Toztlapal, cuyos parientes sospechaban que Antonio Xaltipan y su esposa, Luisa Xochitlitzac, habían provocado su muerte. Esta averiguación se compone de una presentación del caso, la declaración de los demandados: testimonios de Antonio Xaltipan y Luisa Xochitlitzac, de sus testigos y el cierre del caso, por falta de presentación de testigos de los demandantes.

Emplearemos este caso como un ejemplo para mostrar algunos de los numerosos factores históricos que ameritan ser tomados en cuenta en la comprensión del texto. Los protagonistas que aparecen en el documento de Tlaxcala, como los funcionarios del cabildo y el escribano que conducen la averiguación sobre la muerte de Catalina Toztlapal y los testigos presenciales, vivían circunstancias específicas

determinadas por la Conquista y el impacto del choque cultural y lingüístico ocurridos en las décadas anteriores.

La alianza de la provincia de Tlaxcala con Cortés había atraído privilegios para los señores tlaxcaltecas y una situación de prerrogativas especiales para toda la provincia, pero aun así los cambios que ocurrieron en las primeras décadas después de la Conquista fueron profundos. Algunas de las transformaciones radicales en los antiguos señoríos tlaxcaltecas fueron la sistemática conversión al cristianismo y la presencia de los religiosos, la educación de los niños y jóvenes hijos de la clase dominante, la sangría poblacional que significó la participación de miles de jóvenes varones tlaxcaltecas en las guerras en otras provincias y después la colonización con cientos de familias, junto con la implantación de una forma de gobierno municipal según el modelo europeo.³

El nuevo eje en torno al cual giró la administración y el gobierno fue, desde mediados del siglo XVI, el Cabildo de la Ciudad de Tlaxcala, al que quedaron incorporados los antiguos señores. Tanto la institución colonial como la nobleza indígena tuvieron que enfrentar embates de distintos rivales, sobre todo por la fuerza de trabajo que controlaban.

A los integrantes del cabildo, en el momento que nos interesa a nosotros, en 1562, les correspondía entre muchas otras tareas el derecho de impartir justicia y gobernar. Debían oír a las partes, ocuparse en los asuntos del cabildo, llevar un libro donde asentaran sus decisiones y acuerdos; por otra parte, no debían beber vino, ni estaban facultados para apresar a nadie sin que procediera "información del delito". Es precisamente en cumplimiento de estas funciones que actuaron los escribanos Fabián Rodríguez y Tadeo de Niza junto con los alcaldes Domingo de Angulo y Juan Martín del cabildo en Tlaxcala el 11 de enero de 1562.

³ El *Lienzo de Tlaxcala*, pintado por iniciativa del Ayuntamiento de Tlaxcala en los años 1552-1564 y las pinturas de la *Relación Geográfica* de las décadas 1560 a 1580 informan de las hazañas militares en las que participaron tlaxcaltecas desde 1522 y 23 en la Huasteca, en 1524 en Guatemala, en las expediciones de Nuño de Guzmán al occidente y noroeste (1530-31) y en la guerra del Mixtón (1541), además de en Centroamérica. Cfr. Gordon Brotherston y Ana Gallegos, "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, 1990, p.117-140. Poco antes del momento en que se realizó la averiguación suscitada por la muerte de Catalina Toztlapal, en 1560, el virrey había solicitado a las autoridades indígenas de Tlaxcala mil hombres casados para poblar en el camino a Zacatecas, en la "Gran Chichimeca" el pueblo de San Miguel Copalan, pero el proyecto se canceló (Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1952). En contraste, en décadas posteriores sí se realizaron los grandes proyectos de colonización tlaxcalteca hacia Saltillo, San Luis Potosí y la provincia de Zacatecas, entre otros lugares, Philippe Powell, *La Guerra Chichimeca, 1550-1600*, México, FCE-SEP, 1984 (Lecturas Mexicanas 52), p.191, 202.

Para cumplir con sus tareas como funcionarios de esta corporación de gobierno trasplantada de Europa, los señores y nobles tlaxcaltecas tenían que contar con nuevas destrezas y habilidades que habían podido adquirir en décadas anteriores a través de las enseñanzas de los religiosos franciscanos.

Según la crónica de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, que se basa en crónicas anteriores, la conversión de los señores —no exenta de actos de terror abierto— y la sistemática educación de los niños y jóvenes hijos de nobles por parte de los franciscanos ocurrió de manera sistemática desde 1527, cuando coinciden en Tlaxcala fray Martín de Valencia, guardián del monasterio franciscano de esa ciudad y el primer obispo de la Nueva España, junto con fray Julián Garcés, de la orden de predicadores. Los religiosos no sólo innovaron con sus prédicas el vocabulario náhuatl de Tlaxcala al enseñar en este idioma los rezos más comunes como el proferido al persignarse, el *Padre Nuestro*, el *Ave María*, el *Credo* y los conceptos cristianos del *cielo* y el *infierno*, por ejemplo, sino también difundieron nuevas costumbres como el uso de nueva indumentaria española y, lo que es de interés para nosotros, la enseñanza de la lectura de grafías latinas.⁴ En las crónicas se habla de los “gruesos libros” y las “cartillas” con que estudiaban los jóvenes con los religiosos. De estos muchachos de la clase dominante, bilingües y diestros en la lectura y escritura (algunos, probablemente, incluso con conocimientos del latín) surgieron los amanuenses, escribanos y funcionarios reales con los que nos encontramos al analizar la averiguación del caso de la muerte de Catalina Toztlapal.

El papel de los religiosos también fue central para la difusión de obras en las que se explicaba el “arte de escribir” en relación a la expedición de documentos como testamentos, escrituras o cartas de compra-venta.⁵ Con ello la legalidad castellana, fuera en náhuatl o en español, se iba difundiendo entre los miembros de la sociedad conquistada. Especial atención merecen como intermediarios entre las dos sociedades, la indígena y la europea en estos años, los escribanos.

⁴ Para muchos detalles de la historia de la conversión de los tlaxcaltecas véase Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, ed. de Alfredo Chavero, México, Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, 1947, p. 165ss; Fray Toribio Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971, primera parte, cap 2, p.34-35; Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, ed. de Luis Reyes y Andrea Martínez, Tlaxcala y México, UAT y CIESAS, 1995, §50ss.

⁵ Así, el franciscano Molina escribía en Texcoco, en 1569, machotes en náhuatl para los indígenas. Por ejemplo, “cosa que tu escrivano eres obligado a saber es el como comienza el testamento...” en Alonso Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, 1569, ed. facsimilar, México, UNAM, 1975.

Este oficio tiene su propia historia. Lo habían monopolizado originalmente los clérigos, pues habían sido durante toda la Edad Media los más cercanos al poder secular y los que elaboraban los escritos, al tener las habilidades y los conocimientos del latín necesarios. Conforme se fueron ampliando los poderes monárquicos en los estados españoles y cobraron fuerza las universidades, el aparato burocrático se secularizó y los monarcas centralizaron cada vez con mayor fuerza el poder en sus manos, normando que los escribanos debían ser legos, hombres libres, probos y vecinos del lugar donde fueren escribanos.

Los "sabidores en escriuir bien", acompañaron a los conquistadores que pisaron suelo americano desde fines del siglo XV y levantaron actas de todo paso dado por los capitanes generales, por las Audiencias y los virreyes, así como también registraron el testimonio de todas las decisiones tomadas por los cabildos de las nuevas ciudades de Veracruz, Temistitlan-México, Guatemala y muchas otras, entre ellas la "muy leal ciudad de Tlaxcala". Como dice un estudioso de los escribanos en las Indias, su presencia era expresión misma del legalismo y formulismo español del siglo XVI. En esa época este funcionario intervenía también en la autorización de los actos de los jueces, tanto de lo civil, como en causas criminales.⁶ Los escribanos tenían la instrucción de anotar las palabras exactas que los testigos usaban en sus declaraciones, pues para la averiguación de la verdad era importante no alterar las expresiones empleadas por los testigos. Como veremos más adelante, justamente esta prescripción es de gran valor lingüístico e histórico.

Se aprendía el "oficio de la pluma" de manera artesanal, pasando de aprendiz a oficial y escribano, de manera que muchos jóvenes amanuenses trabajaban (como en un taller) como copistas en una escribanía y se instruían así empíricamente a la vez que ayudaban al escribano. Para acceder a este cargo se requería de la confirmación real o del representante de la Corona. La Nueva España es un caso interesante porque desde tiempos tempranos, también indígenas y mestizos de la clase dirigente nativa tuvieron cargos de escribanos en las localidades importantes, como es el caso de la Ciudad de México y Tlaxcala.

Los documentos de la averiguación realizada sobre la muerte de Catalina Toztlapal que nos interesan para este estudio fueron firmados por los escribanos Fabián Rodríguez y Tadeo de Niza. De este último sabemos que no sólo fue un funcionario del Ayuntamiento de Tlaxcala, sino que se dedicó a escribir una historia de Tlaxcala. Era natural de Tepeticpac y es probable que haya sido noble y de antiguo linaje, y, como

⁶ Jorge Luján Muñoz, *Los escribanos en las Indias Occidentales*, México, UNAM-Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A.C., 3a. ed., 1982, p.71.

tantos otros nobles en la segunda mitad del siglo XVI e inicios del siguiente, redactó la historia de su provincia, de su pueblo y de la invasión europea. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl cita esta historia de Tadeo de Niza que fue enviada a España en 1548 y que desafortunadamente no ha llegado a nosotros.⁷

Otros miembros de abolengo del cabildo de Tlaxcala que firmaron como “alcaldes ordinarios” en esta averiguación son don Juan Martín y don Domingo de Angulo. Este último era un señor tlaxcalteca que encabezaba la parcialidad denominada Chimalpa, una de las cinco partes que componían la cabecera de Ocotelulco. Tuvo distintos cargos políticos como el de ser gobernador en los años 1552-53 y 1559-60, así como regidor y alcalde varias veces.

El documento que analizamos permite leer algunas voces de distintos protagonistas de ese complejo mundo indígena tlaxcalteca y es sumamente interesante ver actuar tanto a los grandes señores en su papel de alcaldes y escribanos —los mencionados Domingo de Angulo, Juan Martín, Fabián Rodríguez y Tadeo de Niza, que firman los documentos— como a gente del común, algunos testigos y los mismos acusados, Antonio Xaltipan y Luisa Xochitliztac.

Primer plano de interpretación: paleografía y morfosintaxis

Cada documento ofrece obstáculos de diferente índole para su lectura y su cabal contextualización histórica. Ya hemos situado algunos de los planos que intervienen en la comprensión del texto de Tlaxcala. Sin embargo, la organización de la administración colonial, las prácticas jurídicas y las prescripciones a las que estaban sometidos los escribanos, aunque con adaptaciones locales e interpretaciones individuales, están presentes en la mayor parte de la documentación que hemos trabajado.

La afirmación “entender es descifrar”⁸ expresa puntualmente la primera traducción de estos manuscritos en náhuatl. Efectivamente, se requiere de una capacitación particular para poder leer las convenciones caligráficas y de escritura de la época; pero hay que ser conscientes que la misma paleografía supone ya asumir una interpretación. La transformación de las figuras notacionales de una letra manuscrita a una letra de molde involucra, además de la transformación de abreviaturas y otros caracteres, un conocimiento de la morfología del idio-

⁷ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 v., México, UNAM, 1977, cap. LXXXIII, p.212.

⁸ George Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, FCE, 3a. edición, 2001, p.13.

ma para reconocer los límites de cada palabra. Mientras algunos estudiosos prefieren ajustarse fielmente al manuscrito, manteniendo unidas o separadas las palabras tal como aparecen en el original, nosotros proponemos que la paleografía respete la morfología del náhuatl para así dejar constancia de nuestra lectura. Esta decisión hace deseable que junto a la paleografía se publique también el original.

Más adelante regresaremos al caso de la averiguación en Tlaxcala, ahora nos concentraremos en las dificultades que nos encontramos con otros documentos. El caso de los primeros cinco renglones de un documento escrito en la provincia de Maquilí o Maquelic, ahora en el estado de Colima,⁹ nos servirá para ejemplificar las otras operaciones interpretativas que hacemos sobre estos textos.

PRIMER EJEMPLO

*x no ta cuiyo ma hui? ti liloni yn to tla to cau? simoz visce
 ley de mix pa hinc te huatl mo huica que ymb que?
 mica de ca de mo pil hua nican ypa at te petl ga fact to
 simoz sam ped ro por fñcia ma que lic de mo hinc tin de
 tla to que de aldestin mo hinc tin ley gi to les yhua n-
 ... in nmi? adest to pil hua ma se huatl tin tla ca*

Fragmento del Manuscrito del Archivo General de la Nación, Ramo Tierras, leg.2811, doc.5, ff.4r-5r

Paleografía

§ notecuiyo mahuiztililoni in totlatocauh Siniór Visurey demixpa[n]tzinco vtehuatlmohuicaque in isquech nica[n] decade mopilhua[n] nican ipa[n] altepetl gafeciro Siniór Sam Ped ro porfñcia Maquelic demotzantín detlatoque deal[ca]l-destin motzintín reygitores yhuan...

⁹ El nombre de la provincia tal como se escribió en el documento es Maquelic, mientras que aparece como Maquilí en Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986, p.198-200. Un aspecto no explorado en este trabajo, pero indispensable para cualquier traducción, es reconocer la variedad regional del náhuatl que se expresa en el texto. De este documento sólo podemos suponer que el escribano no era un nahuahablante nativo, por el cambio aleatorio que hace de *d* por *t* en los pronombres sujeto u objeto, entre otras indecisiones gráficas, y porque emplea algunas construcciones que son agramaticales. El dialecto empleado tampoco tiene una clara identidad, ya que comparte con el náhuatl central el uso de *tl*, la forma de los pronombres enfáticos y el clítico *o-* para el pretérito, pero mantiene una forma arcaica, característica del náhuatl periférico de occidente, con el uso de la secuencia de prefijos SUJETO-REFLEXIVO *ti-mo*, en lugar de la forma reflexiva de 1a. persona plural *ti-to*, propia del náhuatl central.

Normalización ortográfica, cortes morfosintácticos y glosas¹⁰

1.1. *notecuiyo mahuiztililoni in totlatocauh Sinior Visurey*

- a) Noteucyo mahuiztililoni in totlatocauh Señor Virrey:
- b) no-teuc-yo **ø-mahuiztili-lo-ni** in to-tlatoca-uh
- c) 1POS-señor-ABT 3S-respetar-PAS-AG DET 1POS.PL-señor- POS
- d) Respetado señor mío, gobernante nuestro, Señor Virrey

1.2. *demixpa[n]tzinco vtehuatlmohuicaque*

- a) Timixpantzinco otihuatlmohuicaque
- b) ti-m-ixpan-tzin-co **o-ti-hual-mo-huica-que**
- c) 1S.PL-2POS-ante-HON-LOC ANT-1S-DIR-REFL-llevar-PRET.PL
- d) nosotros frente a Usted vinimos,

1.3. *in isquech nica[n] decade mopilhua[n]*

- a) in ixquich nican ticateh mopilhuan,
- b) in ixquich nican **ti-ca-teh** mo-pil-huan
- c) DET todos aquí 1S-estar-PRES.PL 2POS-hijo-POS.PL
- d) todos cuantos aquí somos sus hijos

1.4. *nican ipa[n] altepetl gafeciro Sinior Sam Pedro porfincia Maquelic*

- a) nican ipan altepetl cabecera Señor San Pedro, provincia Maquelic.
- b) nican **ø-i-pan** altepe-tl
- c) aquí 3S-3POS-LOC pueblo-ABS
- d) de aquí del pueblo cabecera del Señor San Pedro, provincia de Maquelic.

Como la versión paleográfica se apega a los caracteres originales, para poder entender el idioma y la estructura de las palabras consideramos necesario introducir una ortografía normalizada del texto, que reproducimos en las líneas (a). La normalización ortográfica se basa en las convenciones introducidas por Carochi, aunque no marcamos longi-

¹⁰ Véase la lista de abreviaturas en el apéndice.

tud vocálica, ni cierres glotales que no tengan un valor morfológico.¹¹ En 1.2 y 1.3, por ejemplo, se lee *demixpantzinco* y *decade* escritas con <d>, letra que no transcribe ningún fonema del náhuatl, por lo que podría pensarse que son palabras en español. Como la morfología de la primera palabra indica claramente su origen, *timixpantzinco*, su escritura permite reconocer las elecciones y variaciones gráficas del escribano, de modo que *decade* no remite a “décadas”, sino que debe modificarse por *ticate*; a diferencia de la palabra *gafeciro* cuya normalización ortográfica revela ser la palabra española, “cabecera” (1.4.a).

La escritura normalizada es la base de los cortes morfema por morfema que aparece en los renglones (b), pero también puede cambiar a partir de ellos. Uno de estos casos es la palabra *vtehuatlmoahuicaque* (1.2), interpretada en un principio como *otehuatl mohuicaque* que el análisis reveló incorrecto, debiéndose escribir en su forma actual, *otihualmoahuicaque*. Este tipo de dificultades muestra la necesidad de dividir los morfemas léxicos y gramaticales en las líneas (b), para que en los renglones (c), cada morfema reciba una traducción. Los léxicos se traducen con una glosa en español y los morfemas gramaticales con la abreviatura de la categoría que expresan. Ciertamente algunas formas podrían tener un análisis morfológico más fino, como distinguir los morfemas verbalizador y aplicativo en *mahuiztililoni*, el objeto y la raíz verbal de *totlatocauh* (1.1.c), el nombre y el locativo en *timixpantzinco* (1.2.c), o las raíces nominales de *allepetl* (1.4.c), pero en ninguno de estos casos hicimos esos cortes porque son compuestos lexicalizados y su análisis no es estrictamente relevante para su comprensión. Por otra parte, en las líneas (c) le damos un trato diferencial a los distintos tipos de partículas. Se analiza la morfología de los nombres relacionales como *timixpantzinco* o *ipan*, se les da un rótulo general a las palabras gramaticales, independientemente de la relación que especifican cuando aparecen, como el rótulo de DETERMINANTE para *in*; mientras que algunas partículas modalizadoras y las partículas cuantificadoras, interrogativas, indefinidas y adverbiales se traducen con su glosa en español.

Si una vez que se han dado los pasos arriba apuntados, siguen existiendo formas que se resisten a develar su significado, se procede a restituir caracteres y así sugerir una lectura a las omisiones, algunas debidas al copista, otras a las condiciones en las que se escribió el original y otras más a roturas o enmendaduras. Para que se puedan hacer sugerencias de lectura, siempre es necesario tener en cuenta las

¹¹ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, ed. facsimilar, México, UNAM, 1983, ortografía que recupera y sistematiza Michel Launey en su *Introducción a la Lengua y Literatura Náhuatl*, México, UNAM, 1992.

reglas del género, las preferencias del escribano y, claro está, lo permitido por la estructura morfológica del náhuatl. Introducir la letra <n> a fin de palabra es una de las restituciones más frecuentes, y para salvar las dificultades que ofrecen los casos en los que se omitieron más letras, se deben considerar las posibilidades fonotácticas del náhuatl, el lugar donde se reconoce la omisión, junto con la confianza en que esa palabra encierra un significado y es coherente con su contexto. En estos casos, es conveniente incluir en la paleografía las letras faltantes, introduciéndolas entre llaves, o suprimir las letras sobrantes—como la doble marcación de la <n>, escrita tanto con letra, como con tilde sobre la vocal—, porque los renglones (a), (b) y (c) sólo constituyen el aparato metodológico, no necesariamente publicable, que permite pasar entonces a elaborar el texto en español.

Son de diverso orden los problemas de la transformación al español. No siempre es posible recuperar los matices que introducen las formas honoríficas del náhuatl, ni se pueden mantener las formas temporales empleadas en los relatos, ni se alcanza a capturar el sentido compacto de compuestos e incorporaciones, por sólo mencionar algunas de las diferencias más patentes entre estas lenguas. Incluso, antes de restituir en español los equilibrios del texto nahua es necesario determinar las unidades oracionales, rara vez delimitadas con signos de puntuación. Aunque el inicio de algunas oraciones puede reconocerse por el empleo de partículas demarcadoras, como *auh*, *ma*, *zan*, *niman*..., su término no siempre es evidente por la extensión y complejidad interna de los constituyentes, dado que algunas frases son un recurso de cohesión textual y participan en más de un esquema predicativo. A esto habría que añadir que la práctica de la escritura de esa época no se sometía a las restricciones que tienen hoy los textos, con la puntuación y el resto de reglas de escritura a los que estamos acostumbrados.¹²

Una tarea propia de este plano analítico es determinar los límites de cada enunciado que puede coincidir con una unidad gramatical, con una oración, mientras que en otros casos puede contener varios núcleos predicativos coordinados, subordinados, yuxtapuestos o incluso partes de él pueden quedar aludidas cotextual o contextualmente. Por ello, para identificar los enunciados buscamos primero reconocer las unidades gramaticales, dividiendo el texto en oraciones o frases a las que les damos una numeración secuencial. En el texto de Maquelic, por

¹² Ante este problema los estudiosos de la documentación en náhuatl han elegido distintas soluciones. Algunos mantienen toda la puntuación del original, otros la suprimen y otros más añaden una puntuación que se ajusta a su lectura, empleando las convenciones actuales de escritura.

ejemplo, se aprecian claramente dos enunciados, una salutación y la identificación de quien habla, moldeados por la escritura y el género del documento, en tanto que gramaticalmente se distinguen varias unidades. La identificación de quienes remiten la carta se construye a partir del pivote expresado con la palabra verbal *otihualmohuicaque* 'vinimos' (1.2), el núcleo predicativo que por ser un verbo intransitivo exige un argumento sujeto. Éste se expresa con una proposición que despliega una predicación posesiva-locativa articulada a través del sustantivo poseído *mopilhuan* (1.3), de forma que 'vuestros hijos' quedan identificados con la frase posesiva introducida por *i-pan altepetl...* (1.4), 'del pueblo de... Maquelic'.

Sin embargo, delimitar las proyecciones argumentales y los complementos circunstanciales de un núcleo predicativo no siempre es una tarea sencilla. Ya antes mencionábamos que las gramáticas existentes no pueden incluir la variedad de estructuras empleadas, porque atienden preferentemente a la morfología y llegan a admitir, por ejemplo, la presencia de hasta tres pronombres de objeto en la palabra verbal.¹³ No obstante, al observar el funcionamiento de estos prefijos en el esquema oracional se hace patente que sólo una de esas marcas puede estar pronominalizando a un objeto pleno. Las dificultades derivadas de la interpretación de cuál es el objeto —el grupo nominal o la proposición a la que pronominaliza esta marca en la palabra verbal—, si está expresado, o si está referido por otros mecanismos,¹⁴ en parte se debe a que no todas las gramáticas dan orientaciones sobre el particular, ni tienen ejemplos textuales,¹⁵ precisamente porque se concentran en la formación de la palabra verbal y poco en sus empleos sintácticos.

Identificar el tipo de OBJETO al que remite el pronombre expresado en el verbo de las siguientes oraciones, entresacadas de la foja donde se presentan las causales de la averiguación sobre la muerte de Catalina Toztlapal, en parte se logra a partir de las cualidades sintácticas y semánticas del verbo; saber, en cambio, cuál es el grupo nominal o proposicional que pronominaliza o si esta marca tiene usos anafóricos, no siempre es claro.

¹³ J. Richard Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl*, Austin & London, University of Texas Press, p.392-396.

¹⁴ Precisar la identidad de la referencia puede hacerse a través de una recuperación contextual, reconociendo las evidencias situacionales, porque se trata de una referencia global, o, por el contrario, porque la palabra refiere inequívocamente a una clase de miembro único. Michel Launey, *Une grammaire omnipredicative. Essai sur la morphosyntaxe du nahuatl classique*, Paris, CNRS, 1996, p.65-70.

¹⁵ Las gramáticas más accesibles que emplean ejemplos textuales, aunque no proporcionan un análisis de su estructura son *La llave del náhuatl*, de Ángel Ma. Garibay (México, Porrúa, 1940) y Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, 1976.

SEGUNDO EJEMPLO: AVERIGUACIÓN DE LA MUERTE
DE CATALINA TOZTLAPAL, TLAXCALA¹⁶

1.5. *q{ui}ualhuicaq[ue] miquetl ycha[n] sant jeronimo tecicuila.*

b) **ø-qui-hual-huica-que** mique-tl ø-i-chan sant jeronimo
tecicuila

c) 3S-3O-DIR-llevar-PRET.PL muerto-ABS 3S-3POS-casa San Jerónimo
Tecicuila

d) trajeron a una muerta que fue vecina de San Jerónimo Tecicuila.

1.6. *auh nima[n] nohuiya[n] quitaq[ue]*

b) auh niman nohui-yan **ø-qu-itta-que**

c) y luego en todas partes-LOC 3S-3O-ver-PRET.PL

d) Luego la examinaron por todas partes,

1.13. *auh y[n] tetlatolevia y{n} yachva[n] (...)*

b) auh in **ø-te-tlatolehu-ia-h** in i-ach-huan

c) y DET 3S-OH-demandar-CAUS-PRES.PL DET 3POS-pariente-
POS.PL

d) Quienes demandan son los parientes [de la difunta] (...)

1.15. *auh in q[ui]tlatolevia ytoqa ant[oni]o xaltipa[n]*

b) auh in **ø-qui-tlatolehu-ia-h** i-toca antonio
xaltipan

c) y DET 3S-3O-demandar-CAUS-PRES.PL 3POS-nombre Antonio
Xaltipan

d) Al que demandan se nombra Antonio Xaltipan,

1.31. *q[ui]{n}neltilique y[n] tlatol[l]i*

b) **ø-qu-in-nel-ti-li-que** in tlatol-li

c) 3S-3O- PL-verdad-CAUS-APL-PRET.PL DET palabra-ABS

d) Les confirmaron lo dicho,

¹⁶ Archivo General del Estado de Tlaxcala, Fondo Colonia, caja 2, expediente 1, 1562. Originalmente publicado por Thelma D. Sullivan, en *Documentos Tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*, México, UNAM, 1987, p. 290-303. El par de números que preceden cada renglón corresponden a la numeración que dimos a las partes (primer dígito) y unidades gramaticales (segundo dígito) de cada uno de los textos que forman el documento. Véase nota n.18.

En (1.5) se lee una oración con el orden Verbo-Objeto, donde el Grupo Nominal (GN) pronominalizado por *—qui—* en *quihualhuicaque*, 'trajeron', se expresa inmediatamente: *miquetl ycha[n] sant jeronimo tecicuila*, 'una muerta vecina de San Jerónimo Tecicuila'; mientras que la referencia del Sujeto tácito, marcado en el Verbo, se identifica situacionalmente. En (1.6), en cambio, el uso del pronombre en *quittaque* es anafórico, ya que *—qui—* remite a *miquetl*, con lo que además implica la situación en la que los alcaldes revisaron el cuerpo de la muerta. La alternancia de un pronombre indefinido *—te—*, en *tellatolehuia* 'demandan' (1.13), y uno definido en *quittlatolehuia* 'lo demandan' (1.15), es un índice que hace posible identificar la función sintáctica de los grupos nominales que siguen a cada verbo. Si bien el sentido del discurso junto con la estructura del GN: Determinante-Nombre poseído plural, *in iachuan* 'sus parientes (de ella)', permiten saber que este GN es el sujeto de la relativa *in tellatolehuia*, el pronombre *—te—* confirma que aún no se ha especificado quién es la persona demandada, el Objeto Recipiente que este verbo exige desde su morfología. En *quittlatolehuia* (1.15), el empleo de *—qui—*, en cambio, anticipa que el GN, *itoca Antonio Xaltipan*, es el Objeto Recipiente de la demanda.

El último caso (1.31) ejemplifica el uso anafórico del pronombre, paralelo a (1.6), pero a diferencia de la anáfora cotextual de aquél, en *quinneltitlique*, *—qui—* refiere no al Objeto expresado en *in tlatolli* 'el testimonio (lo dicho)', sino al Objeto Beneficiario de 'confirmar' que, en este caso, está especificado contextualmente, ya que remite a los actores involucrados en la averiguación. Si el verbo exige dos objetos, el GN representado por *—qui—* será necesariamente el Objeto Recipiente y si exige un Objeto, éste podrá ser o un Objeto Paciente, o bien un Objeto Recipiente dependiendo de las cualidades semánticas del verbo. En síntesis, con estos ejemplos hemos querido subrayar la diversidad de funciones que puede llegar a tener el GN que sucede inmediatamente al verbo: puede ser Sujeto en (1.13), Objeto Paciente correferencial al pronombre en (1.5) y no correferencial en (1.31) —ya que *in tlatolli* no está pronominalizado por *—qui—*, así como Objeto Recipiente en (1.15); mientras que el pronombre tiene un valor anafórico cotextual de Objeto Paciente en (1.6), catafórico en (1.13) y contextual de Objeto Recipiente en (1.31).

Otro aspecto relacionado con la marcación del OBJETO lo encontramos en un documento distinto, que nos servirá como tercer ejemplo. En este texto, ahora de carácter mixto —pictográfico y alfabético— donde se consigna la denuncia que indígenas de Chalco hacen contra el Alcalde mayor, por no haberles pagado su trabajo, se constata que la marca de Objeto indefinido *—tla—* en *ocaballotlacualtique* ya no está

pronominalizando un Objeto, como lo describirían las gramáticas, sino que el pronombre junto con el sufijo —*l*— forma un nombre deverbal, de modo que la incorporación del Objeto Beneficiario, *caballo*, se promueve a Objeto Recipiente.

TERCER EJEMPLO: PROCESO DE LOS INDIOS DE CHALCO
CONTRA JORGE ZERÓN¹⁷

{§2} *nica[n] cate yn macehualti{n} yn ocavallotlaqualtique yva[n] alguaziles yn ocavallopixque*

b) Nican **ø-ca-teh** in macehual-tin in o-ø-caballo-tlacual-ti-ø-que

c) aquí 3S-estar-PRES.PL DET macehual-PL DET ANT-3S-caballo-comida-CAUS-PRET-PL

b) i-huan alguaciles in o-ø-caballo-pix-ø-que

c) 3POS-COM alguaciles DET ANT-3S-caballo-guardar-PRET-PL

d) Aquí están los macehuales que dieron de comer a los caballos y los alguaciles que son caballerangos (lit: cuida caballos).

Con estos ejemplos hemos querido simplemente alertar sobre las dificultades que supone la determinación misma de las entidades gramaticales y, consecuentemente, sobre la comprensión de los enunciados que conforman los textos. Precisamente porque no siempre son suficientes los criterios morfosintácticos para delimitar los constituyentes y las oraciones es por lo que también es necesario atender a lo que consideramos materia de un segundo plano analítico, esto es, atender a la estructura discursiva del texto.

Segundo plano: la estructura discursiva del texto

Los manuscritos que analizamos contienen una combinación de recursos discursivos, que abarcan desde los reglamentarios, hasta los que declarantes o testigos habrían empleado en una conversación. Una tarea central es entonces distinguir las voces incluidas en los testimonios de quienes “dan su palabra”. La tarea requiere un cuidadoso cotejo tanto de las relaciones morfosintácticas, establecidas en el plano ante-

¹⁷ Documento Mexicano, n.30, Bibliothèque Nationale de France.

rior, como de aspectos de organización del texto y de las condiciones comunicativas de la situación histórica en la que se produjo. Veamos algunos ejemplos, tomados de los testimonios de Antonio Xaltipan y su esposa, Luisa Xochitliztac, los demandados en la averiguación sobre la muerte de Catalina Toztlapal.¹⁸

En el documento, el escribano asentó “lo dicho” por los declarantes con las modificaciones que este acto de escritura debió introducir a lo expresado oralmente en el momento. Sin embargo, algunas partes de los testimonios sí quedaron registradas como si fuera “en sus propias palabras”, como discurso citado, a diferencia de otros segmentos en los que el escribano optó por resumir lo dicho. En algunos casos, es más o menos evidente dónde termina la introducción reglamentaria del escribano y empieza el testimonio citado. En el testimonio de Luisa Xochitliztac, se lee:¹⁹

- 3.4. a) *auh in tlacat ya ompohualxihuitl*
d) Y ella, quien nació hace cuarenta años,
- 3.5. a) *quito in itlatol*
d) dijo su testimonio,
- 3.6. a) *ya nelli in ic quimotlaquehui in omicqui Catalina Toztlapal*
d) de cómo en verdad contrató a la que murió, la señora Catalina Toztlapal.
- 3.7. a) *quichihuazquia nocpauh nohuipil*
d) “Ella iba a hacer mi ropa.
- 3.8. a) *Temazcalco in nictlacaquiti imixpan Pedro Ozoma ihuan imixihcauh occequi tlacatl*
d) En Temazcalco yo le expliqué [de qué se trataba], ante Pedro Ozoma y su mujer recién parida, además de otra persona.
- 3.9. a) *huelcezqui in ic nicmotlaquehui*
d) Ella estuvo de acuerdo en que la contratara...”

¹⁸ Numeramos las partes del documento de Tlaxcala conforme a su estructura, por lo que el primer dígito corresponde a: 1. Presentación del caso ante las autoridades; 2. Testimonio de Antonio Xaltipan; 3. Testimonio de Luisa Xochitliztac; 4. Testimonio de Gregorio Zacatitlanonoc; 5. Testimonio de Dionisio Mimich; 6. Testimonio de Isabel Tlaczozhuatl; 7. Las autoridades ordenan a los demandantes presentar testigos; 8. Aceptación y firma de los demandantes. Véase nota n.16.

¹⁹ En estos ejemplos se omite la paleografía y los renglones b) y c), correspondientes a cortes morfosintácticos y glosas; se introduce el tipo cursivo en la línea a), destinada a la escritura normalizada.

La oración *quito in itlatol* en (3.5.) anuncia la cita del discurso testimonial. Sin embargo, a diferencia de otras declaraciones, el discurso del testigo no inicia inmediatamente después, en 3.6, sino que la cita empieza en 3.7 donde los prefijos de primera persona de *no-cpauh no-huipil* (3.7), *ni-ctlaqaquiti* (3.8), *ni-cmotlaquehui* (3.9), marcan la coincidencia entre el hablante y esa instancia del discurso, porque el difrasismo *nocpauh nohuipil*, 'mi hilo, mi huipil', que traducimos por 'mi ropa', indica que el hablante es una mujer. Para reconocer en este caso la estructura del discurso, esto es, las cohesiones supraoracionales, prácticamente bastaron el conjunto de operaciones interpretativas propias del análisis morfosintáctico.

Pero la traducción de otras partes del texto ofrecieron mayores obstáculos. En el siguiente ejemplo, la clave para establecer "quién decía qué" se entendió al comparar los testimonios de los acusados sobre un mismo hecho, el momento en que se relata que la difunta Catalina se quedaría a dormir en la casa de Antonio Xaltipan. La versión paleográfica del manuscrito para estos dos fragmentos, sin cortes, es como sigue:²⁰

Fragmento del testimonio de Antonio Xaltipan:

...nima{n} ya q[ui]tequipanova yn icpatl ya teotlac y{n} ya mocava auh ma ça nel toco[n]totocazque yahachi tlapoyava nima[n] niquilhui çouapille ma ça nica[n] ximocochiti tla nevatl no[n]tlapiati y{n} mocha[n]tzinco nima[n] q[ui]to ma yvi conetl tla xomovicatiuh ma mitzvica y[n] pilto[n]tli auh nima{n} ya tiayavi yn icha[n]tzinco...

Fragmento del testimonio de Luisa Xochitlitzac:

...nima[n] ya niq[ui]lhuiya ma no nica[n] x[i]mocochiti cayac y[n] pilli ma yevatl o[n]tlapiati yn mouepol q[ui]to ma y[ui] ma yz nicochi nimoteca niman ya yauh yn nonamic tlapiato ychan q[ui]juicac notelpotzin...

Reconocer las distintas voces y participantes de estos fragmentos requirió distinguir, en primer lugar, cada enunciado, tarea que en el testimonio de Antonio Xaltipan se facilita porque contienen los marcadores que delimitan su inicio, así como formas en primera y tercera personas de verbos de discurso, *niquilhui* 'le dije', *quito* 'dijo', que suelen anunciar un discurso reportado. No obstante, establecer quiénes hablaban, qué palabras le correspondían a cada uno, y a quiénes se

²⁰ El único signo omitido en esta paleografía es el punto que aparece aleatoriamente entre palabras.

dirigían, no era evidente. Después de reconstruir este juego de citas dentro del testimonio citado, pudimos representar los textos y su traducción con la puntuación moderna para distinguir la fuente de cada cita, agregando una sangría mayor para cada participante:

Testimonio de Antonio Xaltipan (A) reportando un diálogo con Catalina Toztlapal (C):

- 2.23 a) ... *niman ya quitequipanohua in icpatl ya teotlac in ya mocahua*
 d) ... Y trabajó el hilo hasta tarde, por lo que se quedó.
- 2.25 a) A.—*auh ma za nel tocontotocazque ya achi tlapoyahua*
 d) “Si Usted quiere, la encaminamos, pues ya casi obscurece.”
- 2.26 a) *niman niquilhui*
 b) Luego le dije:
- 2.27 a) A.—*zohuapille ma za nican ximocochiti tla nehuatl nontlapiati in mochantzinco*
 d) “¡Señora, por favor, duérmase aquí! Que yo iré a cuidar su casa.”
- 2.29 a) *niman quito*
 d) Luego dijo:
- 2.30 a) C.—*ma ihui conetl tla xomohuicatiuh ma mizhuica in piltontli.*
 d) “Está bien, hijo. Váyase yendo. Puede acompañarle el muchachito.”
- 2.32 a) *auh niman ya tiyahui in ichantzinco...*
 d) Luego ya nos fuimos a su casa.

Si bien la alternancia de primera persona, *niquilhui* y tercera, *quito*, permite reconocer el cambio de participante del discurso, la repetición que hace Antonio de sus propias palabras dichas en aquella tarde, se marca por el sentido exhortativo de la partícula *ma*, que indica la transposición a otra situación y, consiguientemente, a otro interlocutor. Ya no es a la audiencia presente durante el testimonio, ante las autoridades a quienes dirige estas palabras, sino a Catalina Toztlapal antes de morir. Se confirma además que Antonio está relatando su conversación con Catalina, cuando más adelante le propone que él irá a

cuidar su casa. Las palabras de Catalina “Está bien, hijo”, presentaron la dificultad de entender si interpelaban a un tercer participante en esa conversación relatada por Antonio. El empleo de *conetl*, término comúnmente utilizado para referirse a los hijos, junto con la frase “que le acompañe el muchachito” admitía pensar que en la conversación estaba presente el hijo de Catalina. Interpretamos que esas palabras se dirigieron a Antonio, porque la palabra *conetl*, ‘hijo’, también tiene usos apelativos, y no siempre denota la relación de parentesco.

El testimonio de Luisa Xochitlitzac complementaba al de su esposo Antonio Xaltipan. Bajo el supuesto de que las dos versiones eran compatibles, aquí establecimos cortes en lugares que carecían de marcas claras de cambio de hablante.

Testimonio de Luisa Xochitlitzac (L) reportando el mismo episodio.

3.16 a) ... *niman ya niquilhuia*
d) Entonces yo le digo:

3.17 a) L.— *ma no nican ximocochiti*
d) “Mejor duérmase usted aquí.”

3.18 a) C.— *cayac in pilli*
d) “No hay ningún muchacho.”

3.19 a) L.— *ma yehuatl ontlapiati*
d) “Que él vaya allá a cuidar.”

3.20 a) *in mohuepol quito*
d) Tu cuñada dijo:

3.21 a) C.— *ma ihui ma iz nicochi nimoteca*
d) “Que así sea, aquí voy a descansar.”²¹

3.22 a) *niman ya yauh in nonamic tlapiato ichan quihuicac notelpotzin...*
d) Luego, mi marido ya se va, fue a cuidar su casa y llevó a mi muchacho,

En este caso, el verbo *niquilhuia* introduce algo que le dijo Luisa a Catalina (“mejor duérmase aquí”), sin embargo le seguían unas frases

²¹ La secuencia *nicochi nimoteca* es un difrasismo que tradujimos por ‘descansar’.

que no parecían tener sentido como continuación de su discurso, además de que el pronombre *yehuatl* (3.19), en “que él vaya...”, no tenía un referente claro. Sólo suponiendo una alternancia entre hablantes, no marcada, se recobraba el sentido del diálogo. Interpretamos que Catalina le replicó a Luisa que no había ningún muchacho que cuidara su casa, por lo cual Luisa ofreció que su esposo (*yehuatl*), presente en la conversación, fuera a cuidarla. Luego se presentó otro problema con la forma *mohuepol* (3.20), palabra que indica ‘cuñada o cuñado’ (o tal vez otro tipo de pariente), pero que estaba poseído con partícula de segunda persona. ¿Quién le hablaba a quién y quién era el poseedor de esta relación? Una posibilidad era que Catalina continuara con su turno, diciéndole a Antonio o a Luisa que algún cuñado de ellos había sugerido que ella, Catalina, se quedara a descansar ahí. Sin embargo, se descartó esta posibilidad, ya que el análisis de las relaciones de parentesco entre los diferentes personajes que intervinieron en la averiguación no mostraba un vínculo de ese tipo. En cambio, sí se encontró que estaba presente como demandante ante las autoridades un cuñado de la difunta Catalina. Por ello, parecía probable que lo que el escribano registró en esta ocasión fue una frase que Luisa, como testigo, dirigió hacia ese cuñado de Catalina, presente en el momento que Luisa daba su testimonio, diciéndole que su cuñada, Catalina, había aceptado explícitamente quedarse a dormir.

Al alejarnos un poco del problema de establecer los cortes correctos en un texto que se presenta como continuo y lineal, pero que está lleno de discurso reportado dentro de discurso reportado, la estructura de los testimonios cobraba otros sentidos, que lo vinculaban a la situación de comunicación dentro de la estructura legal de la sociedad colonial que se establecía en aquellos años. Al final del expediente, se infiere que los demandantes no continuaron con el proceso, por lo que, al parecer, el infortunado acontecimiento no tuvo consecuencias para Antonio Xaltipan y su esposa. Al consignar el detalle del intercambio con la difunta, el escribano apoyaba esa conclusión, con el argumento implícito de que Catalina se había quedado a dormir por propia voluntad esa noche fatal.

En este tipo de detalles es donde se abren los textos hacia todo el complejo nivel del orden cultural y social del mundo colonial del siglo XVI, en el que se entretrejían, de maneras demasiado difíciles de decantar, las herencias prehispánicas y las estructuras estatales españolas, que determinaban en gran medida la naturaleza de los documentos escritos que sirven de evidencia.

Tercer plano: condiciones históricas y sociales de los documentos

Para comprender un texto y, consecuentemente, para lograr una versión en español adecuada a la estructura del discurso o a las distinciones introducidas por las palabras empleadas en los documentos, es indispensable recurrir a la información pertinente del momento histórico, hasta donde es posible, para comprender el contexto específico en el que se generó el documento, como ya se explicó en el primer apartado.

En los manuscritos originales que hemos trabajado no se encuentran claramente separadas o marcadas las partes preestablecidas de las otras partes que expresan los contenidos temáticos. Identificarlas supone conocer las prescripciones a las que se sujetaba esta documentación, junto con el análisis gramatical y estructural del texto para establecer los cortes y las relaciones que permiten delimitar su inicio y cierre, involucrando así el primer y segundo plano analíticos de nuestro método. Pero atender al contexto histórico de su elaboración fue lo que nos llevó a distinguir entre un discurso reglamentario y uno circunstancial.

No confundir estos dos tipos de discurso, además de ser de gran utilidad para la traducción, puede serlo para quienes emprendan estudios sobre la vitalidad y el cambio de las instituciones en las que participaron las poblaciones nahuas durante el siglo XVI. En estos textos cortos y relativamente cotidianos provenientes de los archivos se ve tanto la influencia de los modelos españoles, como también la flexibilidad del mundo indígena para incorporarlos, modificarlos o ignorarlos.

En el ejemplo que hemos venido utilizando, la averiguación sobre la muerte de Catalina Toztlapal, podemos distinguir las partes formalizadas en el Cuadro n.1. En la primera columna aparecen los datos necesarios de todo documento: (1) lugar y (2) fecha. En los casos de declaraciones jurídicas, después de tomar el juramento al declarante y amonestarle a decir la verdad (3), se consigna su nombre, vecindad y edad (4). Y al finalizar (5), se verifica si está completa la declaración, (6) se constata que no haya existido enemistad o estado de ebriedad. Termina el documento con el nombre y firma del declarante (7), con lo que se asegura la verdad entre lo dicho y lo consignado, y, finalmente, la legalidad del escrito se expresa con la fórmula (8) "Pasó ante mí", *nixpan mochiuh*, junto con las firmas del escribano, o de alguna otra autoridad legal.

Para el caso de documentos que se refieren a transacciones económicas, aunque son textos más concisos, encontramos cómo se repiten

algunos aspectos formales del documento jurídico de Tlaxcala. En el cuadro n.2 se esquematiza el formato de dos recibos que provienen del Marquesado del Valle, firmados hacia 1560. Un recibo de Miacatlán, donde se consigna el pago por perjuicio ocasionado por vacas y otro de Tepoztlán, que se refiere a la entrega de fanegas de cal. En este cuadro se conservó la numeración de la información reglamentaria usada en el Cuadro n.1 (primera columna), pero se respetó el inicio del texto de los recibos. Observamos que también contienen nombre y generales del que declara, nombre de la autoridad que legaliza la transacción, ratificación de la verdad de lo asentado, lugar y fecha. Asimismo se confirma la verdad con nombre y firma de la autoridad y se cierra con la fórmula, "Pasó ante él", *iixpantzincó mochihuh*. Por otro lado, se incorporan al náhuatl expresiones muy comunes en cartas notariales de compra-venta, como *toyolopachihuh* (véase Cuadro n.2, 7) por la fórmula "me tengo de vos por bien contento e pagado".²²

En el momento en el que se busca *incorporar* el texto al español, darle la forma que lo haría legible a un hispanohablante, es cuando más claramente se funden los planos estructurales y contextuales. De hecho, todas las traducciones que aparecen en los ejemplos, no sólo son producto de la determinación morfémica, léxica y oracional, sino que la selección del registro del español debió tomar en cuenta las distintas partes de la estructura textual y tratar de capturar el sentido que el momento histórico le imprimía a las palabras, una vez distinguidas las expresiones reglamentarias propias a esta documentación.

Notable es, por ejemplo, la toma del juramento al declarante en lengua náhuatl, pues en el vocabulario de ese momento se usan conceptos que obviamente remiten al lenguaje legal castellano que había incorporado la cosmovisión cristiana en las fórmulas utilizadas (véase Cuadro n.1, 3, casos de distintos declarantes). Decir la "verdad" y ser premiado por "Dios" con el "cielo", o "mentir" y ser castigado y llevado por el "Diablo" al "infierno" refiere a conceptos totalmente eurocentristas inexistentes en el mundo indígena precolombino. A la vez, la traducción al náhuatl del "infierno" por *mictlan* probablemente no correspondía a la visión cristiana, sino que aludía al 'lugar de los muertos', al 'inframundo' relacionado con la cosmovisión religiosa prehispánica. En estas ocasiones el traductor debiera sin duda aclarar estas ambigüedades conceptuales en notas o explicaciones adicionales a su traducción.

²² Agustín Millares Carlo y J. I. Mantecón, *Índice y extracto de los protocolos del Archivo de Notarías de México, D.F.*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1945, v.1, p.401.

Cuadro 1

Información relamentaria	Variaciones textuales			
1. LUGAR	1.1. <u>En la leal</u> ciudad de <u>Tlaxcalla</u>	4.1. <u>Yn ipan leal</u> ciudad de <u>Tlaxcallan</u>	7.1. <u>En la leal</u> zibdad de <u>tlaxcallan</u>	8.4. <u>nican</u> <u>audiencia</u> <u>tlaxcallan</u>
	1.4. <u>yn nican</u> ciudad <u>yvan</u> <u>provincia</u> de <u>tlaxcallan</u> <u>itechpan yn</u> <u>de su magestad</u>		7.4 <u>yn nican</u> <u>cibdad</u> <u>yvan</u> <u>provincia</u> <u>tlaxcallan</u> <u>por su</u> <u>magestad....</u>	
2. FECHA	1.1+1.2 <u>matlaquilhuil</u> <u>omey metztl</u> de <u>henero</u> <u>yn ixihuah y{n}</u> <u>totecuyo</u> <u>Jesuchristo 1562</u> <u>anos</u>	4.2. <u>matlaquilhuil</u> <u>onavi metztl</u> de <u>henero</u> de <u>mil y</u> <u>quinientos y sesenta</u> <u>y dos años</u>	7.1.+7.2 <u>yc castol ilhuil</u> <u>once metztl</u> de <u>henero</u> <u>yn ixihuah totecuyo</u> <u>Jesucristo etzontli</u> <u>oncastolpoalli ypan epualli</u> <u>omomexihuil</u> 7.18 <u>yn ilhuil metztl</u> <u>xiuitl</u> <u>tlacpan omito</u>	
3. TOMA DE JURAMENTO AL DECLARANTE Y SE LE AMONESTA A DECIR LA VERDAD	2.1. <u>In Antonio</u> <u>Xaltipan</u> <u>Julamentotica</u> <u>quito yn</u> <u>itlatol...</u>	2.3. <u>amo</u> <u>tiztlacatiz</u> . <u>ypaltzinco</u> <u>in</u> <u>dios</u> <u>yvan</u> <u>ipaltzinco</u> <u>in</u> <u>tonatzin</u> <u>Sancta maria</u> 2.5. <u>yn quenin</u> <u>micqui</u> <u>mochan</u> <u>çouatzintli</u> 2.6. <u>yntlacamo</u> <u>melavac</u> <u>tiquitoz</u> <u>diablo</u> <u>mitzuicaz</u> <u>mictlan</u> 2.8. <u>yntla</u> <u>melavac</u> <u>tiquitoz</u> 2.9. <u>dios</u> <u>quimotlaocoliliz</u>	4.6+4.7. <u>yei</u> <u>tlacatl</u> <u>Julamento</u> <u>macoque</u> <u>ilhuiiloque</u> <u>melavac</u> <u>xiquitocan</u> <u>yn amotlatol</u> 4.8. <u>yn quenin</u> <u>anquitaque</u> 4.10+4.12 <u>yn tla</u> <u>amiztlacatizque</u> <u>diablo</u> <u>amechuicaz</u> <u>mictlan</u> <u>yn tla</u> <u>melavac</u> <u>anquitozque</u> <u>Dios</u> <u>amechmotlavcoliliz</u> <u>amechmouiquiliz</u> <u>ilhucac</u>	

4. NOMBRE, VECINDAD, EDAD DEL DECLARANTE [ETNIA, OFICIO OTRAS VECES TAMBIÉN]

5. VERIFICAN SI ESTÁ COMPLETA LA DECLARACIÓN

6. CONFIRMAN QUE NO EXISTA ENEMISTAD O EBRIEDAD

7. NOMBRE Y FIRMA DEL DECLARANTE PARA CONFIRMAR LA VERDAD DE LO ANTES DICHO

8. "PASÓ ANTE MÍ" NOMBRE Y FIRMA DEL ESCRIBANO U OTRA AUTORIDAD LEGAL DEMANDANTES OYEN Y CONFIRMAN HABER ENTENDIDO UN MANDATO ANTE TESTIGOS

2.11. A. Xaltipan chane Sanct Jeronymo...yn tlacat ya ompovalxiuütl

2.69 ¿cuix oquitla yn motlatol?

1.19 ¿cuix itla ic ycocolicniuh yn çohuatzintli yn antonio xale?

1.29. qui{n}neltilique yn tlatoli quitlali que y{m}machio y{n} filma y{n} señoresme alcaldesme

2.74+2.75 amo quimati amatl auel quitlali ytoca yfilma

1.2+1.3. ymixpan yn señores don domingo de angolo alcalde don Juan Martin alcalde hordinarios...1.5. no nevall nixpan thadeo de niça escrivano Tlaxcallan ... 2.76 nixpa{n} mochiuh Tadeo de Niça, escribano real

3.1 L. Xochitlitzac ynamic in itoca A. Xaltipan julamento quicuic 3.3.auh in tlacat ya ompovalxiuütl

3.50. quito: "za ya ixquich yn notlatol"

2.71 ¿amo ma ohctli quique?

4.38+4.39 quineltili yn itlatol quitlali ymachio ifilma yvan itoca

5.28 yn oniquito amo quimati amatl auel quitlali yn imachio ytoca

y{n} yquac quimitaque yn señores alcaldesme...yn idestigovan....

3.50...nixpan mochiuh Thadeo de Niza escribano Tlaxcallan

4.13 Gregorio... chane sant andres...yn tlacat ya onpoval xivütl
5.1. Dionisio...chane sancto Andres...yn tlacat ya cempovaalxiuütl ya on ome...

4.34 ylhuiloc yn destico ¿cuix oquitla motlatol?
5.26 ¿Cuix oquitla motlatol?

3.46 ihuiloc yn L. Xochitlitzac¿cuix neli antlauanque?"

6.18 amo quitlali ytoca ymachio ypanpa çouatl

5.30. nixpan mochiuh Thadeo de Niça escribano Tlaxcallan

6.19...nixpan mochiuh thadeo de niça, escribano tlaxcallan

7.5...yvan nispan fabian rrodriguez, escribano de cabildo 7.18 nixpan Fabian rrodriguez escribano

6.1+6.2 Testigo ysabel...chane Sanct Jeronymo...yn tlacat ya cempovalxiuütl ya omacuütl quito yn itlatol

6.17 quito destico çan ixquich yn notlatol

7.16+7.17 yn señores alcaldes nican mofirmatique yn intoca ynpanpan nictlalli no ypanpa amo quimati

8.5+8.6 quitoque oticcacque yho omochiuaz testigos Sancho .yvan Miguel... porteros de cabildo 8.7 ynic nellij omochiuh nican motlalli nofirma yvan notoca Fabian Rrodriguez, escribano

Cuadro 2. DOS RECIBOS: MIACATLÁN, 1561 Y TEPOZTLÁN, 1566²³

Información relamentaria	Miacatlán, Marquesado	Tepoztlán, Marquesado
4. NOMBRE Y GENERALES DEL DECLARANTE [nombre, estado civil y lugar de residencia]	<i>In tehuantzin Toribio Hernandez matrimonio Miyacatlaj.....yoan doña Clara Cihuapilli Miyacatlaj yoan ocequanti macehualtin</i>	<i>Nehuatl don Ypholito Cordes gobernador yhoan dialcaldesme yhoan tirregidoresme</i>
8. NOMBRE DE AUTORIDAD LEGAL	Joseph de Hojeda [escribano de este juzgado]	[en este caso es un recibo simple, no se hizo ante autoridad]
7. CONFIRMACIÓN DE LA VERDAD DE LO ASENTADO ANTE AUTORIDAD	<i>auj y{n} tlaneltililiztli y{n} oncan otictlaliquito firmas ynin [[nexca yn ca otoyollo pachiuh]]</i>	<i>auh yn ipanpa otimacoque ticneltillia ypanpa nican tictlali {que} totoca yhoan tofirma</i>
1. LUGAR, 2. FECHA	<i>nica{n} miyacatlan nahuilhmitl metztli mayo de milseiscientosdos</i>	<i>y{n} nican ypan altepetl Tepoztlan axcam ypan lunes cemill {hu} itl /.../ pohuall {ypan} metztli de abril de 1566 anos.</i>
8. Firma del funcionario que confirma que "pasó ante él"	Don Diego Cortes, <i>Pillachcalcatl</i> Francisco Osorio, Toribio Hernandez <i>ytencopatzinco</i> señor juez... <i>yxpatzinco omochiuh mi señor juez</i> Francisco Osorio Ribadro <i>yn oncan quitlalia yfirma ypan y{n} don Diego Cortes</i>	don Ypolito Cordes don Gabriel Ojeda al[ca]de otras 2 firmas, regidor.
10. Contenido	<i>ca nelli otimacoque cempohualli pesos tomines yn ipa{m}pa quaquahueque bacastin oquiquahque tomillquaj [[yn ipanpa yn imill don diego corbo no cequi ytech opouj y{n} tomyines yn ipanpa ono quiquallique]] yn imil yn oncan miyacatlaj [SE AÑADEN DATOS:] yn omoztlauh yn yehuatl yn ixquix omihltlac {auh} milli ychcatl milli tlayolli pladonos ohuatl yoan yn isq{ui}ch tlamanli yn of{m}pa mochihua y{n} macehualtzintzintin y{n} millpan tlatlalilli</i>	<i>[[yn tictocuitlahuiya]] auh yn martin de espinosa mayordomo ticmacaq[ue] tolenes napohuali on matlactli hanegas ompa monec ogenia [=ingenio] tlaltenanco auh axcan techilaxtlahuiya otechmacac centell xiquipilli cacahuatl cempohual on matlactli</i>

²³ AGN, ramo Hospital de Jesús, legajo 264, s.n.

Por otra parte, al observar que segmentos del discurso reglamentario pueden estar indistintamente en náhuatl o en español y por la pluma de un mismo escribano (véanse las distintas formas de mencionar lugar, fecha, estado civil, edad en ambos cuadros) se hace manifiesto que cualquier intento por fechar un documento, o por periodizar los cambios léxicos y sintácticos del náhuatl debe hacerse antes que nada con la parte de los documentos donde se empleó un registro de lengua no constreñido por las fórmulas hispanas; sin olvidar que la variación interna al náhuatl pudo estar determinada más por el lugar, el momento histórico y las contingencias específicas de la escritura.

Muchos de los estudios que traducen y analizan textos en náhuatl han partido de preocupaciones distintas a la nuestra. A diferencia de Lockhart,²⁴ por ejemplo, quien habla de una “cultura nahua”, de una “unidad” cultural indígena y observa rasgos específicos de ella, como la “organización modular-celular” de la lengua, correspondiente a una organización política, a determinado sistema de tenencia de la tierra y demás, nuestro interés se centra en los agentes sociales específicos, los actores en determinado lugar y tiempo que hablaban y escribían el náhuatl. Nos interesa reconocer la diversidad interna de los distintos grupos sociales del siglo XVI. Mientras que este autor asume que en los primeros registros en náhuatl abundan “implicaciones y especificidades indígenas”, nosotros hemos mostrado que esos documentos deben analizarse con gran cuidado, tomando en cuenta el carácter del texto —judicial, económico, administrativo...— y distinguiendo las partes que lo constituyen, pues son incomparables las que son directamente traducciones de fórmulas castellanas, de aquéllas que están relacionadas con el náhuatl cotidiano, donde se puede apreciar más claramente el mundo indígena de ese momento histórico y de esa localidad.

Conclusiones

Con los distintos planos analíticos considerados, pensamos poder contribuir a la progresiva sistematización de la traducción de este tipo de textos y así crear las condiciones para discutir abiertamente los problemas, propuestas, lecturas e interpretaciones que cada documento provoca. Con este método, que busca ser didáctico y de aprendizaje accesible, invitamos a los estudiosos del mundo indígena del siglo XVI a enfrentarse directamente a los textos originales.

²⁴ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999, p. 11.

Ciertamente nos fue posible articular esos distintos planos gracias a la composición interdisciplinaria de nuestro seminario, en el que buscamos no caer en ninguno de los extremos hacia los que se inclinan los especialistas cuando enfrentan la traducción de textos en náhuatl. Buscamos pues un equilibrio entre la comprensión que resulta del análisis gramatical y textual, junto con las aportaciones del análisis del contexto socio-cultural definido por el momento histórico en el que se produjeron los documentos. El fundamento de este equilibrio radica en la posibilidad de comprensión interdisciplinaria que parte del respeto de cada especialista ante los saberes ajenos. Lingüistas, historiadores y antropólogos encontramos un terreno en común en los documentos en náhuatl y en el interés por las condiciones socioculturales de las que emanaron. Por esto, la tarea de traducción no se restringe a los textos bajo estudio, sino que incluye entender los métodos, las técnicas y las experiencias derivadas de cada una de estas disciplinas.

APÉNDICE: ABREVIATURAS EMPLEADAS

1	primera persona	IMP	imperativo
2	segunda persona	IMPR	impersonal
3	tercera persona	INST	instrumental
ABS	absolutivo	LIG	ligadura
ABT	abstracto	LOC	locativo
AF	afirmativo	NEG	negación
AG	agentivo	NMZ	nominalizador
ANT	anterioridad	NUM	numeral
APL	aplicativo	O	objeto
AUM	aumentativo	OH	objeto animado
AUX	auxiliar	OI	objeto inanimado
CAUS	causativo	PART	participial
COM	compañía	PAS	pasivo
COND	condicional	PERS	persona
COPRET	copretérito	PL	plural
CUAN	cuantificador	POS	posesivo
DEM	demonstrativo	POSE	poseedor
DES	despectivo	PRES	presente
DET	determinante	PRET	pretérito
DIM	diminutivo	R	reduplicación
DIR	direccional	REFL	reflexivo
EXH	exhortativo	S	sujeto
FUT	futuro	SG	singular
GEN	gentilicio	VBZ	verbalizador
HON	honorífico	VOC	vocativo

¿IE IXILOIOCAN, YN IMIYAOAYOCAN OACICO TLATOLLI?
¿YA LLEGÓ A JILOTE, YA LLEGÓ A MAZORCA EL DISCURSO?

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS INDÍGENAS
EN EL LIBRO IV DE LA *HISTORIA GENERAL*¹

PATRICK JOHANSSON K.

Parte integrante de una estrategia evangelizadora iniciada en 1533, a petición de la Audiencia de México, y que tenía como fin conocer mejor al *otro* indígena que se buscaba convertir, la recopilación de textos e informaciones por los religiosos españoles permitió rescatar una parte importante del acervo cultural náhuatl prehispánico.

Entre estos religiosos recopiladores, destaca fray Bernardino de Sahagún quien, siguiendo el ejemplo de fray Andrés de Olmos, emprendió la magna tarea de establecer una relación de usos y costumbres indígenas que revelara los "síntomas" de esta enfermedad que constituía la religión indígena a los ojos de los españoles.

Asistido por sus auxiliares nativos, los famosos "latinos", y "según la minuta que tenía preparada", Sahagún, conversó largas horas, diariamente, durante años, con principales y sabios sobre distintos aspectos de la cultura indígena. Lo que *sabían* los informantes indígenas se transformó asimismo en un *conocimiento* por parte de los españoles mediante esta investigación cuyos resultados quedaron plasmados en los textos y testimonios contenidos, en última instancia, en la *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

Ahora bien, cabe preguntarse si al pasar del saber indígena al conocimiento español, el hecho o el objeto por conocer, cualquiera que fuera su tenor específico, no sufrió cambios que podrían haberlo desvirtuado tanto en sus aspectos axiológicos como funcionales, y si los mismos informantes que habían proporcionado los datos *reconocían* el hecho o el objeto que ellos mismos habían descrito, en la versión alfabética que yacía en las páginas del documento español.

¹ Este estudio se inscribe dentro del proyecto "El fenómeno del transvase del pensamiento indígena en la *Historia General* de Sahagún".

Considerado por los frailes españoles, como un cristiano potencial, pero sobre todo, en este contexto, como un "objeto" de estudio, el informante indígena era también un *sujeto* conocedor, aun cuando el tenor y las modalidades de su cognición diferían notablemente del conocimiento europeo tal y como se configuraba en el siglo XVI. La recepción de sus ideas, de sus palabras, su transcripción alfabética, su "procesamiento" en el aparato conceptual del recopilador, y la petrificación gráfica de su *decir*, suscitaron a veces una reflexión en torno a la veracidad de lo *dicho*.

Si rastreamos las fuentes, pocas son las instancias en que un informante expresa una opinión sobre el valor de lo consignado gráficamente. El libro IV de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, dedicado esencialmente al calendario indígena, recela, sin embargo, reflexiones que hoy percibimos como metatextuales² y epistemológicas,³ sobre el trabajo en proceso y su estado definitivo. La enumeración de los signos, los atributos astrológicos que determinan un destino, y más generalmente, informaciones que conciernen la cronología calendárica indígena, así como el discurso mismo, fueron objetos de consideraciones reflexivas por parte del (o de los) informante(s).

Los metatextos de índole reflexiva, como los que aquí analizamos, no son frecuentes en contextos orales de expresión, si bien un *enunciado* se ve a veces enriquecido con metatextos que corresponden a la instancia específica de la *enunciación*. En función del lugar, del momento, del auditorio, del humor en que se encuentra, y de otros factores circunstanciales, el orador improvisa, informa, advierte, exhorta, adapta, y de manera general sitúa su texto en relación con los determinismos prevaletentes en el acto de elocución. Ahora bien, si encontramos metatextos en circunstancias orales de enunciación, éstos no atañen, generalmente al valor heurístico de lo dicho ni a las peripecias de la construcción discursiva. La funcionalidad de un texto oral así como sus rasgos expresivos no propician la ingerencia de consideraciones epistemológicas sobre lo *dicho* del decir, en la continuidad enunciativa.

Es probable por lo tanto que las reflexiones indígenas aquí consideradas hayan surgido de una modalidad muy particular de comunicación: la que presidió a la recopilación de textos e informaciones acerca de la cultura nativa por parte de Sahagún y de sus colaboradores. En efecto, el esquema inquisitorio que implicó la *minuta*, y más generalmente los determinismos específicos de la recepción y transcripción alfabética de los datos reunidos, generaron un texto estruc-

² Texto que glosa otro texto o versa sobre él.

³ Ciencia relativa a la investigación, a sus métodos, y a su valor para el conocimiento.

turalmente híbrido, ajeno a la cognición indígena del momento. La “trans-formación” del *decir* oral en un *dicho* manuscrito, suscitó consideraciones prospectivas y retrospectivas, en torno a la configuración discursiva del tema tratado: el calendario indígena.

Analizaremos brevemente la forma y el contenido de estas consideraciones, no sin antes evocar, en términos generales, ciertos aspectos de la cognición indígena tal y como se manifiesta en el momento del contacto, así como el encuentro de dos sistemas cognitivos que representó el transvase de la cultura náhuatl en el aparato gráfico y conceptual español, lo cual ayudará a comprender las observaciones críticas de los informantes.

1. LA COGNICIÓN “SENSIBLE” DE LOS INFORMANTES INDÍGENAS

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante* como cualquier cognición humana, buscaba sin embargo una aprehensión sensible del objeto por conocer. Buscaba “comulgar” afectivamente con dicho objeto para lograr su aprehensión plena.

1.1. Tlamati: *saber y sentir*

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas sino de “con-mover”, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se transmite. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible.

En el mundo náhuatl precolombino, un mensaje no se consideraba como comprendido hasta que fuera *sentido*. El hecho de que en náhuatl un mismo significante *mati* cubra campos semánticos para nosotros tan distintos como “saber” y “sentir” es una prueba fehaciente de ello. Es además, interesante observar que, sin que esto represente una metáfora, el discurso indígena sitúa el entendimiento en órganos asociados con la sensibilidad.

Evocando la comprensión insatisfactoria del calendario indígena, un informante de Sahagún se expresó de la siguiente manera: *In aiama teyollipán in aiama teiollo quinamiqui, in aiama teiollo contoca [...] in aiama*

*teilloitlan quiça, teillo ipan yauh tlàtollì.*⁴ “Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón”.

El pintor, *tlahcuilo*, que tiene a su cargo la preservación pictórica de la cognición indígena debe asimismo tocar las fibras sensibles del lector de sus pinturas. “*In cualli tlahcuilo: mimati, ioteutl, tlaiolteuuiani.*”⁵ El buen pintor: prudente, corazón divino, endiosa el corazón”.

1.2. La abstracción

Como lo demuestra la etimología de la palabra que la refiere, la noción de “abstracción” remite al hecho de “traer fuera” algo que estaba “dentro”, cuando este algo: la idea, estaba entrañablemente vinculada con una cosa, un hecho, o una acción específicos. Es decir que entre más abstracto es el pensamiento más se *aleja* de las cosas tangibles y de los hechos manifiestos.

Todo parece indicar que el pensamiento indígena no favorecía mucho la “ab(s)-tracción” eidética, y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. Como ya lo vimos, el hecho de que la *sensación* tuviera que estar presente, de alguna manera, en la configuración cognitiva que el indígena tenía de algo, hacía que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar. En este contexto, lo simbólico, o mejor dicho lo “simbo-lógico”, las afinidades visuales o sonoras, la “simbiosis” semántica de las palabras, la retórica, y la poesía, permitían al saber cristalizarse sobre la palabra de los hombres.

1.3. Tlalnamiqù: recuerdo luego pienso

Si bien evolucionó a lo largo de la historia, adaptándose a los determinismos de cada época, la cognición indígena no tuvo el carácter especulativo que tiene la cognición occidental. Por muy sabios que fueran el *tlamatini náhuatl* o el *Ah wojel* maya, nunca pusieron en tela de juicio lo que “habían dicho los abuelos”, ni siquiera lo comentaban como lo hicieran los escolásticos medievales europeos con los textos de Aristóteles.

Siendo el pasado la matriz del presente y del futuro, los textos que se gestaron un día para responder a una demanda cognitiva específi-

⁴ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

⁵ *Códice Florentino*, libro X, cap. 8. Traducción de Miguel León-Portilla, cf. *Filosofía náhuatl*.

ca, tienen un carácter casi sagrado que los protege de las embestidas inquisitorias que podrían surgir de una situación existencial determinada. "Lo que dijeron los abuelos" es un *dixit Magister* inapelable, sometido a la erosión cultural del tiempo mas no a la especulación de los hombres. Este hecho frenará notablemente la elucubración filosófica.

En este contexto "pensar" será ante todo traer a la memoria lo que dejaron dicho los abuelos, es decir *recordar*.

El verbo náhuatl *tlalnamiqui* "pensar" así como el sustantivo que le corresponde *tlalnamiquiliztli* "pensamiento" expresan claramente el estrecho vínculo eidético que existe entre el hecho de pensar y el recuerdo. En efecto, *tlalnamiqui* es, literalmente, "recordar algo (*tla-ilnamiqui*).

lnamiqui parece constituir una variante de *elnamiqui*, expresión que se compone del sustantivo *elli* "hígado" y del verbo (*tla-*)*namiqui* "encontrar". Recordar sería entonces literalmente "encontrar (su) "hígado", o (su) pecho ya que *elli* refiere también más generalmente el pecho. Esta expresión podría parecer algo insólita para la cultura occidental en que el recuerdo está vinculado etimológicamente con el corazón,⁶ sin embargo no debemos de olvidar que el hígado, al constituir el sitio orgánico de muchas manifestaciones afectivas, está entrañablemente implicado en los procesos cognitivo-sensibles.

Aún cuando el vocablo *elli* evoca también el pecho e incluye por tanto el corazón en el acto de recordar en la expresión *elnamiqui*, el carácter más "visceral" del hígado podría sugerir una fenomenología específica del recuerdo en el mundo mesoamericano.

Más allá de la enseñanza, de la *tinta roja y negra* (*tlilli, tlapalli*), que dejaron los abuelos y que permite "pensar" en el sentido indígena del concepto, el hecho de recordar atañe a la dimensión pretérita de la existencia, la cual funge en el mundo indígena precortesiano, como una verdadera matriz del presente y del futuro, y por tanto, muy probablemente, como el crisol donde se fragua la verdad.

Cabe señalar aquí que el pasado es una dimensión espacio-tiemporal isomorfa a la muerte en el pensamiento náhuatl precolombino, la muerte siendo a su vez el fecundo vientre materno de donde brota y a donde regresa inexorablemente todo cuanto sale a la existencia.

La primera manifestación del pensamiento, según el mito conocido como la "Huida de Quetzalcóatl a Tlillan, Tlapallan"⁷ es de hecho el *recuerdo* de que el ser tiene que morir, que la existencia tiene como contraparte la muerte.

⁶ La etimología latina de "recuerdo" establece una filiación inconfundible con el corazón (*cor, cordis*)

⁷ *Códice Florentino*, libro III, cap. 4.

Este mismo mito establece también, como lo hemos visto, el carácter especular (mas no especulativo) del recuerdo ya que la primera manifestación de la cognición humana: la finitud inexorable de la existencia encarnada por Quetzalcóatl-Ehécatl, se refleja en el espejo de obsidiana en el cual se mira. *Ximiximati* "conócete a ti mismo", le dice el espejo, alias Tezcatlipoca, es decir piensa, o recuerda, que eres mortal.⁸

Pese a sus resonancias "délficas" es probable que el texto no haya sido interpolado y que esta expresión sea genuinamente indígena.

El pasado tiene un valor especular ya que todo cuanto ocurre tiene que reflejarse en *lo que ha sido* para cobrar un sentido. Este hecho se pone de manifiesto cuando Moctecuhzoma Xocoyotzin, en vez de encarar el futuro inminente de la llegada de los españoles, trata de "recordar" la presencia de este acontecimiento en los libros antiguos, es decir en el pasado así como Quetzalcóatl-Ehécatl recordó que el destino del ser vivo es morir (antes de renacer). Moctecuhzoma, para conocer su futuro lo tenía que leer en el pasado, tenía que recordar. La etimología de *ilnamiqui* "recordar", tiende a confirmar lo antes dicho.

1.4. *Nemilia* "pensar": proceder al acto de existir

El carácter polisintético de la lengua náhuatl que congrega los distintos lexemas y morfemas en verdaderos "racimos" verbales permite observar la construcción del sentido desde sus etapas primitivas, antes del discurso, en la gramática misma de dicha lengua.

Todo parece indicar, por ejemplo, que una de las palabras que expresa el acto de pensar: *nemilia*, se compone del radical *nemi* provisto del morfema aplicativo *-lia*. Ahora bien *nemi* es "existir", por lo que el compuesto verbal que refiere el hecho de *pensar* significaría originalmente "proceder al acto de existir".

Cabe recordar aquí que la lengua náhuatl establece una clara distinción entre el verbo *yoli* "vivir"⁹ que tiene un carácter esencial y *nemi* que corresponde más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical significa "andar".

Yoli remite a la vida en el sentido más amplio del término, el cual incluye la existencia y la muerte. La existencia: *nemiliztli* es tan sólo el

⁸ Cf. Johansson, "La mort de Quetzalcóatl: un modèle exemplaire por les obsèques des seigneurs mexicains" en *Caravelle* No. 78.

⁹ No existe el modo infinitivo en la lengua náhuatl pero para mayor claridad traducimos los verbos en tercera persona por el infinitivo.

andar (*nehnemi*) del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte: la parte diurna de su ciclo, la otra siendo su muerte, es decir, el recorrido que realiza el difunto en el inframundo desde su muerte hasta su despertar en otra existencia.¹⁰ Para expresarlo de manera metafórica podríamos decir que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida (*yoliztli*).

La relación estrecha entre el acto de pensar y el de existir evoca, curiosamente, el *postulado* cartesiano “pienso luego existo”, el cual constituye, según el filósofo francés del siglo XVII, una prueba ontológica de la existencia. El sentido implícito de la palabra náhuatl que vincula etimológicamente la existencia y el pensamiento, nada tiene que ver con la prueba lógica de la existencia del ser pensante que buscaba Descartes ya que el pensamiento indígena no necesitaba “pruebas” de la tangibilidad ontológica de su ser. Sin embargo expresa claramente que la existencia está estrechamente vinculada con el pensamiento. La luz de la inteligencia acompaña el andar existencial, exactamente como el sol brilla durante su recorrido del este al oeste antes de desaparecer en el inframundo.

1.5. Nenoyolnonotza “dialogar con el corazón”: la reflexión

Lo que se considera como la facultad cognitiva esencial del hombre fue probablemente la última en aparecer en el curso de la evolución. En efecto, la “secreción” orgánica de mitos, ritos y cantos como una respuesta a las primeras y muy difusas interrogantes del hombre ya dotado con la herramienta simbólica, cubrían perfectamente la demanda cognitiva de las colectividades humanas en estas etapas de la evolución. Vino después, posiblemente, una hipertrofia de las facultades intelectuales en relación con la sensibilidad, lo que provocó quizás un juego en los mecanismos cognitivo-adaptativos que representan el mito, el rito y el canto por lo que se formularon preguntas de índole “re-flexiva” a las que no respondían dichos géneros expresivos.

Este repliegue sobre sí mismo¹¹ en torno a los problemas existenciales que se percibían entonces tiene un tenor cognitivo muy distinto del que proporcionaban mitos, ritos y cantos. Mientras que en los mitos una respuesta cognitivamente difusa responde a una pregunta todavía vaga, “crepuscular”, en la reflexión, tanto en cuestionamiento como la respuesta son relativamente *claros*.

¹⁰ Cf. Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 66 sq.

¹¹ Etimológicamente “reflexión” implica una flexión o repliegue sobre sí mismo.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con su corazón *neyolnonotza*, es decir, en este contexto, fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad.

1.6. Yuh quimati noyollo "así lo sabe (siente) mi corazón": la creencia

Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden el ratiocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones "conversar con su corazón" (*ne*)*yolnonotza*, "llegarle (respecto de algo) al corazón" (*yolmaxiltia*) o más sencillamente "hacer uso del corazón" (*yolloa*) sugieren que el corazón, más que la mente, fungía como un "procesador" o un *espejo* de las ideas.

La noción de "creencia" no tiene, en náhuatl, la relatividad cognitiva que tiene para el pensamiento occidental. Como lo revela la expresión que refiere este concepto, "creer" es "saber" sin que esto constituya una opinión personal sino una convicción colectiva.

1.7. Omeyolloa "se parte en (o se hace) dos el corazón": la duda

El profundo arraigo del conocimiento en la dimensión sensible del indígena excluye la duda como un método para alcanzar la verdad. La verdad es algo sutil, difuso, que atañe a la totalidad del ser y no sufre una fragmentación. En este contexto, la duda, piedra angular del pensamiento occidental, es percibida como una ruptura, una disyunción, un extravío, y en última instancia, una pérdida de la verdad.

La connotación de la palabra náhuatl que refiere este concepto *ome yolloa* literalmente "hacerse dos el corazón" o "(dividirse en) dos el corazón" revela la diferencia que puede haber entre la convicción plena que nace de una intuición cognitivo-afectiva única sin otra opción que se le oponga, y la división con el desdoblamiento del corazón que genera la incertidumbre, el malestar, una ruptura entre el mundo y el conocimiento que el hombre tiene de él.

1.8. ¿Canin mach nemi noyollo? “¿Dónde acaso anda mi corazón?:
la especulación filosófica

Así como lo vimos para la duda, la especulación no era considerada como una reflexión fecunda sino como la pérdida de un rumbo existencial. El diccionario español-náhuatl de Molina aduce distintas palabras para esta noción como: *nitlanemilia* “yo pienso”, *nitlatemoa* “yo busco”, *ninoyolnonotza* “yo dialogo con mi corazón”, pero es probable que dichas palabras fueran *inducidas* a partir de conceptos europeos en el momento de la recopilación de informaciones y textos, concernientes al pensamiento indígena. Existe una entrada correspondiente a la noción de filosofía que traduce etimológicamente el término en español: *tlamatiliztlazotlaliztli* es decir “amor a la sabiduría”.

La expresión que traduce mejor el sentir de los antiguos nahuas respecto a la especulación filosófica es sin embargo la pregunta *¿Canin mach nemi noyollo?* “¿Dónde acaso anda mi corazón?” Esta frase revela de manera clara la pérdida de rumbo existencial que representa el hecho de pensar en términos especulativos. Los mecanismos cognitivos que son los mitos, los ritos, los cantos, los discursos de diversa índole y más generalmente, la tradición oral, permitían un perfecto equilibrio cognitivo entre el individuo (o la colectividad) y el mundo exterior por lo que un cuestionamiento especulativo se percibía como una alteración del orden de las cosas.

2. *El texto oral indígena en su contexto gráfico*

La objetivación del saber indígena que implicó su captación en la red gráfica del recopilador, realizó, asimismo, la fusión de dos maneras de concebir el mundo, y de dos formas de estructurar, conservar, y transmitir el saber.

2.1. *El contenedor y el contenido*

Al cuestionamiento lógico-analítico de la cognición española se opone en la *Historia General* como en otras instancias de recopilación de datos, la tradición cognitiva milenaria de los indígenas que no cuestionan el acervo cultural heredado sino que lo adaptan paulatinamente a los determinismos cambiantes de la historia. Para cualquier esclarecimiento remiten, como lo hicieron los principales y sátrapas indígenas en los *Coloquios* de 1524 con los doce frailes de san Francisco, a los antepasados.

El saber indígena a diferencia de la cognición española tal como se presenta a mediados del siglo XVI es todavía muy religioso no sólo en el sentido teológico de la palabra sino también en su acepción etimológica: "que reúne las cosas entre ellas". Es un saber que no se puede expresar en términos analíticos ya que fue "secretado" de manera infraliminal por una colectividad y se encuentra difuso en distintos niveles de concentración cognitivas en el cuerpo social de dicha colectividad. En los sabios se concentra lo esencial del conocimiento indígena mientras que los principales, los guerreros, y a veces los *macehuales*, se integran a él de manera participativa en los distintos acontecimientos socio-religiosos que animan la vida de la comunidad.

2.2. *La fragmentación gráfica del texto indígena*

Una vez cautivada en la red del alfabeto, la parte verbal del texto oral se vierte en uno de los doce receptáculos temáticos ya preparados. Algunos textos recopilados como mitos, cantares y adagios, por ejemplo, se transcriben sin que el texto sufra cambios más que los que implican la transcripción y la pérdida inevitable de todo el aparato suprasegmental que los envolvía. Otros son el resultado de una reconstrucción a partir de la minuta de Sahagún. En ambos casos, sin embargo, el contenedor que representa el libro y los compartimientos gráficos que constituyen los capítulos de cada libro, fragmentan indebidamente la totalidad textual indígena e impiden las afinidades asociativas productoras de sentido. A veces, textos pertenecientes a instancias distintas de enunciación se reúnen bajo el mismo rubro, sin que se considere la funcionalidad propia de cada texto.

Esta descontextualización también inevitable de la expresión indígena se complica generalmente de una recontextualización en el espacio gráfico de la obra y en función de los criterios religiosos que presidieron a su elaboración. Además de los títulos e introducciones alusivas que enfocan un aspecto específico del contenido, los prólogos, los apéndices, las "confutaciones de lo antes dicho" y demás comentarios paratextuales o metatextuales orientan la percepción e interpretación "cristianas" de lo aducido. Es de notar sin embargo, que Sahagún por lo general, respeta el texto indígena y transpone o resume fielmente el original sin perderse en invectivas moralizantes como lo hacen Torquemada y Durán. Cuando quiere expresar su opinión personal o un comentario metatextual lo hace generalmente en un prólogo o un apéndice y no en el texto mismo.

2.3. *Efervescencia semiológica indígena y concepto español*

Siguiendo la minuta que tiene preparada y según el modelo que proponen los autores antiguos, en particular Plinio el Viejo, Sahagún reúne en torno a distintos temas los textos que conforman la cognición indígena. Ahora bien, la objetivación de un tema determinado extraído de su contexto, y que se estudia de manera aislada es un rasgo específico de la cognición europea que altera sustancialmente la funcionalidad cognitiva de los textos. Se reúnen frecuentemente en un mismo libro y a veces en un mismo capítulo, textos que pertenecieron a instancias distintas de elocución y que estuvieron funcionalmente vinculadas con acontecimientos específicos. El hecho de enfocar de manera perspectiva un tema, y de polarizar en torno a este tema textos formalmente heterogéneos si bien puede proporcionar datos, dificulta sin embargo una síntesis cognitiva hacia el sentido pleno. Un texto indígena, cualquiera que sea su índole expresiva, urde, en una intrincada semiología, aspectos formales y otros que podrían considerarse como de contenido, por lo que la extrapolación y subsecuente abstracción de una de sus partes constitutivas para el análisis, desgarrará dicho texto y desvirtuá su sentido.

La objetividad de Sahagún se manifiesta, sin embargo, en el hecho de que tanto el testimonio oral de los informantes como los textos recopilados fueron consignados en náhuatl en la *Historia General*. Así, no sólo se podía acceder a la idiosincrasia indígena sin que ésta pasara por el prisma refractante de una traducción sino que también se podían observar aspectos de la lengua nativa que reflejaban a su vez tendencias específicas del pensamiento correspondiente.

El contacto cognitivo del español con el indígena es ante todo el encuentro entre una visión trascendental del mundo en la que el sujeto y el objeto se distinguen radicalmente mediante una perspectiva intelectual, y un sentimiento inmanente de consustancialidad con el mundo que identifica experiencia y conocimiento. El ser se trasciende a sí mismo en el espacio del conocimiento español, mientras que la empatía propia del saber indígena subraya el carácter sensible de la presencia del hombre en el universo. A estos planteamientos gnoseológicos corresponden, en el ámbito religioso, la idea cristiana de un dios trascendente, exterior a su creación, y por parte de los indígenas de unos dioses que representan distintos aspectos fenoménicos de un mundo sagrado en su totalidad.

Estas divergencias eidéticas son el primer *corto circuito* en los canales de comunicación entre el interpretante y el interpretado. La dis-

tancia homológica que supone el sistema causal del español será un obstáculo para expresar la red intrincada de analogías y afinidades recíprocas que entraña el saber indígena.

El español abstrae un sentido del acontecimiento cultural náhuatl llevándolo a los ámbitos del conocimiento donde se identifica dentro del sistema para su comprensión. En cambio, en la cultura indígena, el sentido es inmanente al hecho o a la cosa y sólo una intuición global permite su aprehensión por el hombre.

2.4. Comprender y sentir

El antagonismo que opone la conceptualización racional del interpretante al sentir intuitivo del indígena se traduce en el lenguaje como una construcción proposicional propia de la glosa, frente a una revelación simbólica en la que el verbo busca sustituirse formalmente a su referente. En el primer caso, el lenguaje, en su afán cognitivo, despoja al signo de sus escorias emocionales o afectivas, y avanza a lo largo del eje sintagmático hacia un sentido claro. En el segundo, busca al contrario revestirse de atributos sensibles que enriquezcan los campos de afinidades y similitudes.

Dicho en términos generales, la relación interpretante/interpretado, tal como se presenta en las circunstancias particulares que presidieron a la recopilación de la documentación náhuatl, transita del polo del comprender al del sentir, oponiendo la sistematización racional a lo irracional intuitivo, la linealidad causal a la difusión mítica, lo definido a lo sugerido, lo objetivo/intelectivo a lo subjetivo/afectivo, el signo arbitrario y convencional a la expresión motivada y natural, lo abstracto a lo concreto; en fin, la referencia discursiva a la presencia simbólica.

3. Reflexiones epistemológicas indígenas

Antes de emprender un breve análisis de los comentarios indígenas sobre la explicación del calendario contenida en el libro IV, es preciso considerar el nivel de pertinencia del lenguaje empleado por el informante: ¿Debemos situarnos continuamente a nivel del lenguaje figurado y considerar las metáforas, omnipresentes en el texto, como un recurso determinante (típicamente indígena) en la construcción del sentido?, o bien pensar que lo que consideramos como metáforas "vivas" podrían haberse fosilizado con el tiempo, dejando de ser

percibidas como tales a mediados del siglo XVI, en cuyo caso la expresión no tendría un valor trópico sino referencial.

La distinción es altamente significativa tanto a nivel del discurso como en lo que concierne a la traducción. Por ejemplo, el hecho de conceptualizar y traducir metafóricamente *tlatepeoa* como “sembrar” o “esparcir” genera una discursividad distinta de la que se produce si consideramos el término en una acepción referencial como “enumerar”, “abundar (sobre un tema)”.

Es difícil pronunciarse con seguridad sobre el tenor de la percepción del término por las comunidades indígenas que lo usaban, pero en el contexto expresivo aquí establecido, es probable que un semantismo metafórico y una discursividad correspondiente, determinaran la producción de sentido.

Consideraremos ahora los textos, destacando las ideas principales que se expresan en ellos.

3.1. In aiama neci, in aiama pani oalmotlalia¹²

“Lo que no todavía se ve, lo que no todavía aparece se viene a establecer” corresponde a una parte de la realidad que había permanecido oculta, hasta que se revela, aparece, mediante el discurso. Haciendo alusión a lo que se ha hecho, y hablando de lo que queda por hacer, el informante declara:

*Auh injc amo cenca oc noujian tonlatozque, tonltaanazque in amo zan iee tlatolli ticcueptinemjzque, tictequimattinemizque, tictequimatizque, ipan tonpípcatozque, titotequimatizque, titlatlatozque, in iuhquj atotenquauhtini, atentlatziujinj, zan ixqujch ic onmaantiquiza tocompapanqua, tocompapanquaticuiza, in zan uel neneztica, ixneztica, panj caca tlatolli.*¹³

Y así ya no hablaremos en muchas partes, seleccionaremos, corregiremos las afirmaciones erróneas, iremos aclarando, explicaremos, nos colgaremos de la palabra. Reflexionaremos, repetiremos como si nuestros labios no fueran de madera,¹⁴ como si nuestros labios no fueran perezosos. Todo así sale, se extiende, lo pensamos cuidadosamente, lo sacamos cuidadosamente de nuestra cabeza. Sólo se está revelando, se está mostrando, se manifiesta la palabra.

¹² “Lo que todavía no se ve, lo que todavía no aparece, se viene a establecer”.

¹³ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 30

¹⁴ *Tencuahuitl* literalmente “labios de madera” es decir “reticente a hablar”.

El discurso se construye aquí mediante la yuxtaposición de términos prácticamente sinónimos, dentro de pequeños grupos que corresponden, cada uno, a una idea específica. Se logra así una verdadera “pintura” de lo que se busca expresar. Por otra parte, la repetición que caracteriza la explicación indígena, debe ser óptima y situarse entre una excesiva prolijidad que sería la de un hablador y una argumentación pobre que podría ser la de un “flojo” (*tlatziuhqui*).

La objetivación cognitiva de lo que “todavía no se ve, todavía no aparece” se realiza cuando las ideas “salen” y se “extienden”, “revelándose” asimismo.

3.2. Ipan tontlatepeoazque¹⁵

A las consideraciones prospectivas anteriores sigue un planteamiento metodológico sobre lo que se va a realizar:

*Injc amo zan iliujztlatolli toconnemjtzque, onmijtoz, onmotetequjmatiz, ipan tontlatepeoazque, tontlatequjtepeoazque, tocontlatepeoaltizque, tocontlaaqujtzque, tocontlatlatlilizque: in amo zan ieoatl tictoqujmattinemjzque, ticovppavizque, tiqueexpavizque, ticnanappavizque: zan ieoatl ipan tontixpoa, tontoioipoa, toconjxtoca, ipan tontlaneiocolia, in aiama neci, in aiama panj oalmotlalia.*¹⁶

Para que no quede en vanas palabras, lo consideraremos, se hablará, se discutirá intensamente. Sobre ello sembraremos, lo esparciremos, lo enriqueceremos, lo plantaremos, lo estableceremos. Lo que difiere, lo iremos explicando en detalle. Lo haremos dos veces, tres veces, cuatro veces. Acerca de ello, reflexionamos, meditamos, tratamos de obtener algo, elucubramos sobre ello. Lo que todavía no se ve, lo que todavía no aparece se viene a establecer.

Para inducir la “revelación” de lo que está todavía adentro, todavía inmerso, es preciso “sembrar” ideas, “esparcir” semillas que puedan crecer, florecer, y permitir la aprehensión cognitiva del calendario.

En cuanto a los errores, se considerarán repetidamente hasta que *lo que no es* se ajuste discursivamente a *lo que es*, permitiendo el establecimiento de la verdad.

¹⁵ “Sobre ello sembraremos”.

¹⁶ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

3.3. Teyollo ipan yauh tlatolli¹⁷

El carácter oculto, encubierto, de *lo que es*, de la verdad profunda, se manifiesta en las siguientes consideraciones:

*in oc tlapachiuhtica, mocujlitica, mocujcujlitica, in aiame teyollipan, in aiame teiollo qujnamquj inaiame teiollo contoca, inaiame teiollo contoca (sic), yn aiame teiollo illan quiza, teiollo ipan iauh tlatolli.*¹⁸

Lo que está cubierto, lo que vale, lo que tiene valor, que todavía no está en el corazón, que todavía no encuentra el corazón, que todavía no sigue el corazón, que todavía no sigue el corazón (*sic*), que todavía no sale del corazón. Al corazón va el discurso.

El lugar de predilección de la epifanía cognitiva es el corazón. Hasta este momento, sin embargo, el análisis es parcial, incompleto, "todavía no encuentra el corazón".

3.4. In ma iuh tepantli oalmochiuhtia tlatolli¹⁹

A las consideraciones prospectivas sobre lo que quedaba por hacer, siguen, algunos capítulos después, unas apreciaciones metafóricas sobre lo que debe ser un discurso de esta índole:

*In ma iuh tepantli oalmochiuhtia tlatolli, achchi, achchitoton oalmotlatitia, oalmozalotia, cequi vel omorazalo otzotzop, otzotzonma, yn itlamian vel omotlamamacac, omotlaaquili, omotlatlaqualti, omoteiolloti, omotetzicuealloti, tetzicueoaltica, teiollotica, ynic vel oalzoquicoallotia tlatlatoltica, auh cequi zan omococoton, omococototz, concotonqui, cocotontica, cocotocatica, cocoiontica xixipuchauhtica, xixipuchauhtoc, amo centlachixtoc, xixiquipiltic, xixiquipi-
liuhtoc, cocomotztic, cocomotzauhtoc.*²⁰

Como (se hace) un muro se hace el discurso. Poco a poco, poquito a poquito, se dispone, se viene juntando. En parte adhiere bien, se acabó bien, se emparejó bien. Al final, se dispuso, se colocó, se arraigó, se perfeccionó. Se integraron piedras, se rellenó de grava, con grava, con piedras para que cuajara con muchas palabras. Pero en algunas partes se rompió, se hizo pedazos. Está desbaratado, deshecho, estrellado. Se

¹⁷ "El discurso va al corazón".

¹⁸ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

¹⁹ "Como (se hace) un muro se hace el discurso".

²⁰ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 39.

hacen agujeros, se producen abolladuras, se hincha. No está parejo, está hinchado, tiene pliegues, grietas, está agrietado.

Las palabras que se yuxtaponen en el discurso náhuatl se parecen a las piedras que se ponen unas sobre otras para construir un muro. La colocación juiciosa y armoniosa de las palabras permite una sólida argumentación así como la disposición adecuada de las piedras determina la estabilidad del muro.

A nivel eidético, es interesante observar aquí la articulación relativamente libre de las unidades léxicas dentro del discurso indígena que sugiere esta metáfora. Aun cuando una mezcla a base de lodo o de palabras rellena los huecos, y contribuye de alguna manera a la solidez del muro (o del discurso) lo esencial de la edificación radica en la *disposición* correcta de las piedras (o de las palabras).

Asimismo tanto el edificio como la argumentación se construye “poco a poco, poquito a poquito”.

En el caso preciso de la descripción del calendario aquí referida, el informante expresa metafóricamente su opinión acerca de lo expresado y quizás de lo ya transcrito, a saber que el texto verbalmente configurado tiene muchos defectos.

3.5. Nican cozcateuh, macuexteuh tilitica, tlapaltica²¹

En el mismo rubro de la disposición y de la reunión de los elementos léxicos, morféimicos, y sintácticos, pero con una metáfora distinta, el informante pone ahora énfasis sobre la continuidad secuencial y la belleza formal de lo expresado:

*Jehica yn axcan zan nican tiqujmoncentlalia, tiqujmoncentlalitivetzi, tiquimoncentlalitiquiza, tiqujmonteclana, tiquimonteclantivetzi, timoquimonteclantiquiza, in ma iuh cozcattl, macuextli, nican cozcateuh, macuexteuh, tilitica, tlapaltica, tilitantica, tiqujmonzozo, tiquimoncenzo, tiquincozcozo, tiqujmoncenvipana.*²²

Entonces ahora aquí los reunimos, los juntamos apresuradamente, los disponemos juntos, los ordenamos, los ordenamos rápidamente, los colocamos como si fuera un collar, una ajorca. Se hizo un collar, una ajorca, con lo negro, lo rojo, con tinta negra. Los extendimos, los ensartamos, los ensartamos todos, los dispusimos todos uno por uno.

²¹ “Aquí se hizo un collar, se hizo una ajorca con tinta negra y roja”.

²² *Codice Florentino*, libro IV, cap. 40.

El orden y la organización del discurso son el tema principal de estas apreciaciones. Con “tinta negra y roja”, es decir con pinturas, pero este contexto también con el alfabeto, y más aún con sabiduría, se completó la argumentación como si se hubiera manufacturado un collar o una ajorca.

Además del orden secuencial de colocación que implica la realización de las joyas metafóricamente referidas, cabe subrayar el carácter “circular” de lo realizado que permite al fin coincidir con el principio, y que remite al concepto de “perfección” en el ámbito cultural náhuatl prehispánico.

3.6 ¿Ie ixiloioacan, yn imiyaoayocan oacico tlatolli?²³

En la parte final del estudio del calendario se sitúan las últimas consideraciones metatextuales contenidas en el libro IV:

*yc za njcan yciuhca, ixtomaoaca, za iuhqujn netlalolpan, yoan za iuhquin tonepatlalco, tonexiuhltatilco, tonexiuhltaticopa, tiqujmocemitotivetzi yn izquileme in njcan ontlatzonquixtia, ontlatzopa, ontlatzonmana, ontlatzonmjiaoaiotia, ontlapantlaza (ynjc ie ixiloioacan, yn imjiaoaiocan oacico tlatolli).*²⁴

y sólo aquí rápido, tontamente, como de carrera, como de volada, con cansancio, por la fatiga, hemos enunciado rápidamente cada uno (de los signos). Aquí acaba, concluye, termina, finaliza, culmina como mazorca, se da a conocer (porque el discurso llegó a jilote, a mazorca).

La gestación del texto ha sido apresurada, forzada, y parece haber generado un cierto malestar en el informante que concluye sin embargo que el estudio llegó a su fin.

El hecho de que la versión metafórica del juicio emitido esté entre paréntesis en el documento, parece indicar que se dio mayor importancia a la expresión referencial de la culminación, del fin del estudio.

La metáfora señala sin embargo claramente que para los antiguos nahuas una composición verbal en torno a un tema determinado, constituía un desarrollo parecido al de una planta; a partir de la semilla, pasando por una fase de crecimiento, hasta que se diera una flor y un fruto intelectuales o sensibles.

²³ “¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso?”

²⁴ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 40.

Conclusión

“¿Qué es el tiempo?” decía san Agustín. “Si no me lo preguntan, lo sé. Si me lo preguntan, ya no lo sé.” Esta afirmación paradójica del Águila de Hipona podría expresar perfectamente la duda que se apoderó probablemente de los informantes indígenas cuando vieron su *decir* oral fijarse inexorablemente en un *dicho* manuscrito que no correspondía del todo a lo que sabían.

La cognición propia de la oralidad náhuatl es fluida, huidiza, a la vez tangible e inaprehensible. Altamente funcional, no puede ser reducida a algunos esquemas metacognitivos que buscan dar cuenta de ella.

Los informantes indígenas conocían la cronología calendárica que sus antepasados habían establecido para ubicarse culturalmente en el tiempo. Sin embargo, el cuestionamiento objetivante del europeo les impidió fundamentar claramente su conceptualización propia. El texto verbal que urdieron, y que quedó registrado en el libro IV de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, les pareció incompleto, imperfecto. Sus apreciaciones en torno a lo dicho, revelan la dificultad de formular con palabras lo que anida en estratos sensibles de la cognición, y en última instancia, expresan lo indecible de *lo que es*.

BIBLIOGRAFÍA

Códice Florentino (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.

JOHANSSON, Patrick, “La mort de Quetzalcoatl: un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains” en *Caravelle* No. 78. Toulouse, p. 5-36.

———, “La historia general: un encuentro de dos sistemas cognitivos en Bernardino de Sahagún. *Quinientos años de presencia*, México, UNAM, 2002, p. 185-219.

———, *La palabra la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, UNAM, 2004.

———, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Secretaría de Cultura de Puebla, segunda edición, 2002

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.

LA TRADUCCIÓN DE SAHAGÚN DEL LIBRO V DEL CÓDICE FLORENTINO

MARÍA JOSÉ GARCÍA QUINTANA

El propósito de este trabajo no es hacer un estudio acerca de los “agüeros y prenósticos” —así los denominó Sahagún— consignados en el Libro V del *Códice florentino*. No se trata tampoco de desentrañar su significado ni de dar palabra sobre el papel que jugaban en el contexto social e ideológico del mundo náhuatl prehispánico. Se pretende solamente someter a comparación el texto náhuatl del mencionado Libro con la versión al castellano que de él dio Sahagún en el siglo XVI.¹

Desde hace treinta y cinco años ha estado al alcance de investigadores, estudiantes y lectores en general la versión moderna al español del texto señalado, pues ésta, realizada por Alfredo López Austin, fue publicada en 1969.² Así mismo, esta edición comprende, además de la paleografía, la traducción de otros augurios y abusiones dispersos en varios lugares de la obra sahoguntina y va acompañada de una introducción y comentarios a los textos —“auxiliares para su comprensión”— como apunta el traductor.

Sin embargo, hasta la fecha no se sabe de ningún intento por comparar el texto náhuatl con el texto castellano, comparación que puede resultar benéfica como instrumento para entender más cabalmente lo relativo a augurios y abusiones —como los denomina Alfredo López Austin—,³ puesto que Sahagún en varias partes agrega información que no consigna el texto náhuatl; y también para comprender la intención que tuvo y el método que siguió el franciscano al hacer su propia versión.

¹ La versión sahoguntina escrita en la columna izquierda del *Códice florentino* se publicó con el título de *Historia general de las cosas de Nueva España*. Líneas abajo, en las citas a esa versión se la mencionará abreviadamente como *Historia general*. La edición a la que se hará referencia es la publicada en tres volúmenes por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en el año 2000.

² *Augurios y abusiones*, introducción, versión y notas de Alfredo López Austin, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

³ Aunque dice así mismo que la palabra *tetzáhuil* significa también portento, cosa escandalosa. *Op. cit.*, p. 12, n. 6.

Para hacer el cotejo entre ambos textos, se tomó como base la mencionada traducción de López Austin, no sin que también se haya acudido a la consulta directa del texto náhuatl cuando hubo necesidad de esclarecer algunas dudas.

El resultado comprende las observaciones hechas sobre algunos de los aspectos principales de los augurios y las abusiones de que consta el Libro V tanto en una lengua como en otra, y se detallan a continuación.

Augurios

Precede al quinto libro un prólogo en el que Sahagún explica que el querer conocer las cosas futuras o secretas, saber que va contra la voluntad divina, es algo muy antiguo, "mal este, dice, que cundió en todo el humanal linaje", y que de tal enfermedad no escaparon los naturales de esta tierra. Dice también que los agüeros que éstos tenían los pone en este libro para que el médico, es decir, el confesor, los pueda entender y combatir. Este prólogo solamente fue escrito en español y no tiene correspondencia en el texto náhuatl.⁴ Por otro lado, puede decirse que, en general, Sahagún pone como títulos de los augurios, en el español, la traducción de las primeras frases del texto náhuatl o las que en éste vienen después de enunciar el número del capítulo; añade en ocasiones algunas palabras, bien explicativas, bien interpretativas, por ejemplo en el caso del augurio del *pinahuiztli* al que se refiere como "una sabandija o gusano", o también al referirse al "gigante" o al "envoltorio humano de cenizas" como "fantasmas" o "estantiguas". Así mismo, en el título califica *a priori* el sentido de algunos augurios; escribe, por ejemplo: "del mal que les venía..." que no aparece en el náhuatl.

[El llanto de la fiera]⁵

a) En este augurio que se refería a lo que pensaban cuando alguien oía en la noche que alguna fiera lloraba, algunas expresiones que están en primera persona del plural en el náhuatl (hablan infor-

⁴ Hacia 1570 Sahagún escribió los prólogos de los doce libros de que consta toda la obra; más tarde, al dejar establecidas las dos columnas de lo que sería el *Códice florentino* los adicionó a éste y es de suponer que debían concernir tanto al texto en náhuatl como al español.

⁵ *Augurios y abusiones*, p. 18/19-20/21, e *Historia general*, t. 1, p. 439-440. Alfredo López Austin escribe "el rugido de la fiera", pero el texto náhuatl dice *in icuac... in chocaya itla tecuani*, "cuando lloraba alguna fiera".

mantes), como es el caso de la frase “Cuando todavía actuábamos solos, cuando aún creíamos... los que están ausentes —nuestros tíos— todas estas cosas tenían por augurio...”, en el español aparecen en tercera persona del plural (habla Sahagún); así, la frase citada dice: “En los tiempos pasados antes que vinieran los españoles a esta tierra, los naturales della tenían muchos agüeros...”

- b) Sahagún sustituye palabras del texto náhuatl por otras que le parecen más apropiadas. Es uno de los casos donde se dice que la fiera lloraba (*chocaya*), que él sustituye por aullaba, cuyo correspondiente en náhuatl sería *tecoyoaya*.
- c) Hay expresiones omitidas en el español, como aquella que dice que la fiera lloraba “como si tañera el caracol, que el cerro le respondía, bramaba... como si una viejucha llorara”.
- d) Hay en el español algunas frases que simplifican la expresión náhuatl; por ejemplo, donde el náhuatl dice “...los intérpretes de los destinos, los que se decía eran sabios...” Sahagún sólo pone “agureros”. Aquí es de notar que usa esta palabra quizá porque el libro que está traduciendo trata de los augurios, pero él sabía que los *tonalpouhque* no eran únicamente “agureros”.
- e) Contiene este texto varias formas de expresión “metafóricas”, por decirlo de un modo general, de las cuales Sahagún ofrece el significado, pero sin conservar los elementos de la metáfora; así, dice “señor del fuego” donde el náhuatl expresa “el que está en el borde del ombligo de la tierra, el que se está levantando”, es decir, Xiuhtecuhtli, dios del fuego; otra metáfora, “hace que descendan el palo para labrar la tierra, el mecapal...”, Sahagún la traduce: “Te has de ver en pobreza y en trabajos o morirás.” En cambio, hay otras expresiones que no pasan al español en ninguna forma; por ejemplo, cuando el *tonalpouhqui* se refiere al libro de los destinos, en el texto náhuatl se apunta que la declaración del augurio “allí [en el libro] la guardamos de la cola, del ala”,⁶ es decir, no está al alcance del pueblo; y esto no tiene correspondencia en la *Historia general*.

[El huactli]⁷

- a) Este augurio atañía principalmente a los comerciantes, los *pochteca*, quienes del canto del pájaro llamado *huactli* deducían la suerte, bue-

⁶ López Austin traduce: “Mediante él [el libro] regimos a la cola, al ala”. *Op. cit.*, p. 21.

⁷ *Augurios y abusiones*, p. 22/23-26/27, e *Historia general*, t. I, p. 441-443.

na o mala, que tendrían en el camino. Es uno de los que más difieren en la versión española respecto de la náhuatl. No es que se dé un significado diferente; en esencia los dos textos dicen lo mismo, pero no de la misma manera. Sahagún simplifica la forma, con lo que se pierde gran parte de la riqueza de expresión del náhuatl. El sentido que se da en la *Historia general* es correcto, pero se rehuyen en el español formas sintácticas del náhuatl; es uno de los textos donde muy claramente se deja ver la intención de Sahagún de dar al lector de habla castellana un discurso más accesible que el que podría dar una traducción literal. Por otra parte, añade frases, sea para explicar alguna palabra náhuatl como cuando dice que la onomatopeya “*yeccan, yeccan*” quiere decir “buen tiempo, buen tiempo”, o para completar alguna descripción como cuando el texto náhuatl expresa que “...hacían penitencia, se sangraban, punzaban sus orejas, pasaban jarillas...”: Sahagún, en este caso, aclara que agujeraban la lengua y que tales jarillas —él las llama mimbres— las pasaban por ella; aquí, pues, agrega información.

- b) Muchos conceptos quedan fuera en el texto español. Parece que Sahagún pretende dar lo que él considera la idea esencial. Esto es notorio en el párrafo siguiente: “Si nada les aconteció, un poco, una vez más les resucita el corazón; levantan la cabeza; quitan los problemas de su cabeza; así estabilizan su destino (frase esta última que según la traducción de Alfredo López Austin quiere decir “se calman sus impulsos”),⁸ pues al pasar al español, Sahagún simplemente escribe: “consolábanse y tomaban aliento y esfuerzo porque su espanto no vino a efeto”.
- c) El náhuatl de los informantes indígenas suele ser muy amplio en ciertas descripciones, pero a veces Sahagún reduce esa riqueza a su mínima expresión, verbigracia en el pasaje que dice “Ciertamente con esto venimos a afamar, venimos a dar renombre, venimos a mejorar la fortuna, venimos a elevar la cabeza de los que nos engendraron, de los comerciantes...” que pasa al español como “esta es la gloria y fama que hemos de dar y dexar a nuestros mayores...”
- d) En otras ocasiones, por el contrario, cuando en el náhuatl se expresa algo con pocas palabras Sahagún da una versión más amplia; por ejemplo “porque no por primera vez lo mostramos a la gente, ya veremos lo que nos acontecerá...” queda así en el castellano: “No somos nosotros los primeros y los postreros a quien estas cosas han acontecido, que muchos antes de nosotros y muchos después de

⁸ *Augurios y abusiones*, p. 27, n. 12.

nosotros les acontecerán semejantes cosas...” Nótese que, al ampliar, ocurre que el sentido de la expresión no resulta idéntico.

[El hacha nocturna]⁹

- a) En este texto, que trata de las apariciones que solía hacer Tezcatlipoca para probar a los hombres, ocurre algo similar al anterior, esto es, la sintaxis náhuatl se diluye al usar Sahagún formas sintácticas castellanas. Hay ocasiones en las que pretende conservar de alguna manera expresiones metafóricas del náhuatl; por ejemplo, “cuando la tierra del todo se había echado en sueños” queda así en el español: “al primer sueño de la noche”; en este caso Sahagún sustituyó una forma del náhuatl por otra igualmente metafórica del español, pero la primera es más rica e incluso poética y esto se pierde en su versión.
- b) Sahagún suele ser también reiterativo, pero no necesariamente fiel, sino que en su traducción llega a cambiar los conceptos; por ejemplo, donde el texto náhuatl dice “si quien esto oía había padecido trabajos, si conocía su corazón, si no era asustadizo, si era un mancebo con fortuna...” el español consigna “y cuando esto oía un hombre animoso y esforzado y ejercitado en la guerra...”
- c) Cuando se presentan conceptos difíciles de explicar porque tal vez entrañen presunta contradicción o incongruencia, Sahagún no duda en alterar vocablos; así, cuando se refiere al encuentro de algún hombre con Tezcatlipoca, las palabras nahuas que este dios dirige al individuo, “amigo nuestro, colibrí, enemigo”, en el español se traducen como “gentil hombre, valiente hombre, amigo mío”.
- d) En cuanto a expresiones nahuas que para el lector de habla castellana no tendrían sentido, Sahagún las traduce con palabras que indican a qué se hace referencia; por ejemplo, al hablar de la recompensa a que se hacía merecedor el valiente que enfrentaba a la aparición, para los vocablos “manto, bezote largo, colgajo de plumas” que expone el texto náhuatl, proporciona su significado al presunto lector en español, esto es, traduce: “honras e insignias de hombre valiente.”
- e) Agrega en este augurio información que no ofrece el náhuatl como es decir que creían que en la mano de Tezcatlipoca estaba dar cualquier cosa que él quisiese, adversa o próspera.

⁹ *Augurios y abusiones*, p. 28/29-32/33, e *Historia general*, t. 1, p. 444-445.

[El tecolote] ¹⁰

- a) Este augurio significaba que oír cantar o llorar al tecolote podía ser predicción de enfermedad o muerte. La descripción no es mucho más amplia en el náhuatl que en el español y el sentido viene a ser el mismo, pero en la versión de Sahagún se pierden ciertas formas muy características del náhuatl, como la reiteración que encierra en sus elementos diversos conceptos. Así donde dice: “El que lo oyó... quizá se destruirá su hogar; será sacada la tierra; el agua brotará; persistirá el yerbazal en la puerta, en el patio; las paredes serán derribadas, serán arrancadas, demolidas; ahí defecará la gente, orinará, excrementará; será arrojada basura; se secará el salitre; la tierra echará vaho...”, en el español quedó: “...pronosticaban... que había de venir su familia a tanto riesgo que todos habían de perecer, y juntamente la casa había de ser asolada y quedar hecha muladar y lugar donde se echasen las inmundicias del cuerpo humano”.
- b) En el último párrafo de este augurio Sahagún reduce a pocas palabras la elocuente descripción de lo que sucederá a aquel a quien se le hubiera presentado el tecolote. El párrafo dice: “...será objeto de habladurías, será objeto de escándalo. Así, aquí estaba ésta, la casa donde era honrado, donde se venía a afamar el dueño. Siempre se mantuvo honrada; estaba toda barrida. Pero ahora aquí es echada la basura. Junto a su casa ninguno podía orinar ni reñir. Y ahora ya sólo así quedó; sólo permanecen las paredes.” Este párrafo vino a quedar en el español de esta manera: “y que quedase en refrán de la familia el decir: En este lugar vivió una persona de mucha estima y veneración y curiosidad y agora no están sino sólo las paredes”, y añade: “No hay memoria de quien aquí vivió” que no consigna el texto náhuatl; así también, la indicación acerca de que quien oía el canto del tecolote acudía enseguida al que declaraba el agüero para que le dijese qué hacer.

[La lechuza] ¹¹

Como puede verse hasta aquí, el texto en castellano no es una traducción literal del texto náhuatl; sin embargo, en lo general, Sahagún se apega bastante en su versión al sentido del discurso. Ocurre así en

¹⁰ *Augurios y abusiones*, p. 34/35, e *Historia general*, t. I, p. 446.

¹¹ *Augurios y abusiones*, p. 36/37, e *Historia general*, t. I, p. 447.

este augurio, que trata de lo que podía acontecer a quien escuchaba cantar a la lechuza en el frente superior de su casa. Únicamente es de notar que

- a) Agrega el significado de la palabra *yaotequihua* diciendo que quiere decir “mensajero del dios del Infierno y de la diosa del Infierno” (aunque en realidad no es ésta su etimología).¹²
- b) Suprime la alusión a Mictecacíhuatl.
- c) La metáfora “ya no saldrá; ya lo entregaremos”, por morirá, Sahagún la traduce en su sentido denotativo: “le pronosticaban la muerte”.

[La comadreja]¹³

- a) En este augurio, que se refiere a los males que podrían venirle a alguna persona a quien se le atravesaba una comadreja, el texto castellano es bastante apegado en su sentido al texto náhuatl, pero Sahagún reduce a su mínima expresión algunas frases, como por ejemplo: “o quizá alguno le formará una calumnia, le meterá calumnia, le compondrá calumnia”, queda en la *Historia general* simplemente como “le habían de levantar algún testimonio”.
- b) Algunas expresiones verbales que en el náhuatl están en primera persona del plural (hablan los informantes), pasan al español en tercera persona del plural (habla Sahagún).
- c) A final, la descripción del animalejo es diferente en los dos textos; entre otras cosas, Sahagún suprime la alusión a su chillido, y que es llamado *yaotequihua* (igual que el anterior); además agrega que “son como los de España”.

[El conejo]¹⁴

En este augurio en el que creían cuando un conejo entraba en la casa de alguno, a pesar de ser uno de los más cortos, se presentan varias diferencias:

¹² López Austin traduce *yaotequihua* como “servidor de envíos” (*op. cit.*, p. 37), pero más bien corresponde a “el que tiene trabajo de enemigo”, es decir el guerrero. Molina traduce: “capitán de guerra”, traducción que adopta López Austin en el siguiente augurio.

¹³ *Augurios y abusiones*, p. 38/39, e *Historia general*, t. I, p. 448.

- a) Donde el texto náhuatl asienta una metáfora por demás reiterativa: “seguirá el camino del conejo, del ciervo; ya se hará conejo; ya se hará ciervo; ya se convertirá en conejo; ya se convertirá en ciervo”,¹⁵ Sahagún escribe: “se había de ausentar o esconder por los montes, por las barrancas donde andan los ciervos y conejos”.
- b) Agrega que sobre todas estas cosas iban a consultar a los que tenían oficio de declarar los agüeros, indicación que no trae el texto náhuatl.
- c) No transcribe la descripción del conejo que da el texto náhuatl, simplemente dice que son como los de España y no tan buenos para comer. La expresión “son tan buenos como los de España”, que también trae el anterior augurio, es indicativa de que el texto de la *Historia general* iba dirigido a gente de España o de habla castellana en la Nueva España.

[El pinahuiztli]¹⁶

En este augurio que trata de los males que le vendrían a quien veía un *pinahuiztli* o se le atravesaba en el camino, el sentido es el mismo, pero no deja de haber diferencias:

- a) Al referirse al dibujo de la cruz que hacían en el suelo, Sahagún no especifica que se trataba de los cuatro rumbos.
- b) En el náhuatl se describe al principio el aspecto de la alimaña; Sahagún lo hace al final y en forma más amplia; es decir, agrega información.
- c) Donde dice “quizá algo bueno se hace al merecimiento de la gente”,¹⁷ Sahagún lo interpreta como “había de encontrar con alguna buena comida”. Tal vez este cambio no es tan arbitrario si la traducción iba dirigida principalmente a lectores de habla castellana y encierra una concepción indígena de carácter social (una de las cosas buenas que implica el merecer de la gente es tener qué comer).
- d) Donde el que se encontró al *pinahuiztli* le dice: “¿acaso ya aquí vendremos a saberlo?”¹⁸ Sahagún traduce: “¿He de andar pensando por ventura en lo que quisieres decir?”, con lo que se acerca al sentido de la pregunta aun cuando no sea literal su traducción.

¹⁴ *Augurios y abusiones*, p. 40/41, e *Historia general*, t. 1, p. 449.

¹⁵ Quiere decir que caerá o se dará a la vagancia.

¹⁶ *Augurios y abusiones*, p. 42/43-44/45, e *Historia general*, t. 1, p. 450-451.

¹⁷ López Austin traduce: “quizá aconteciera algo de buena suerte a la gente”.

[El zorrillo]¹⁹

En este augurio se identifica al zorrillo con Tezcatlipoca y se refiere a los males que podrían venir a aquellos en cuya casa entraba el animal y se orinaba, se peía o iba a parir. Como en el anterior, el del *pimahuiztli*, conserva Sahagún en la *Historia general* el nombre náhuatl: *épatl*. No cambia el sentido del augurio en lo esencial. He aquí algunas diferencias:

- a) Usando la sintaxis castellana, obvia algunas reiteraciones del náhuatl.
- b) En cambio, donde el texto náhuatl sólo dice que el zorrillo se peía, Sahagún agrega “espelía aquella materia hedionda que era la orina, o el mismo estiércol o la ventosidad...”
- c) Cree más preciso, para el entendimiento del lector, decir que el zorrillo lanzaba su orina “como si le echase con una xeringa” en vez de “como si lo rociara con agua” que es lo que da el texto náhuatl.
- d) Añade información: dice que si la orina cae en los ojos, ciega; y además da una descripción del zorrillo que no ofrece el texto náhuatl.

[Hormigas, ranas y ratones]²⁰

En un mismo capítulo se incluyen tres augurios que pronosticaban males.

- a) El augurio de los ratones es bastante diferente en ambos textos, mucho más amplio en el náhuatl que en el español. Las varias expresiones usadas en náhuatl para referirse al que desea mal a la gente: “al que proyecta la muerte de la gente, al que echa la muerte de la gente, al que arroja la muerte a la gente, al que intenta grandes cosas contra la gente”, en el español sólo se transcribe como “los envidiosos y malvólos”.
- b) Lo mismo puede decirse del de las ranas, aunque aquí Sahagún, en vez de “en la boca de la pared”, explica: “en las paredes o en el *tlapanco*, o entre los maderos de la casa.”
- c) De los ratones Sahagún no dice en la *Historia general* quiénes los echaban dentro de la casa. Suprime vocabulario referente a los chi-

¹⁸ Es decir, ése podrá saber en este momento si el augurio es bueno o malo?

¹⁹ *Augurios y abusiones*, p. 46/47, e *Historia general*, t. 1, p. 452.

llidos de los animalejos. Agrega que “En todos estos agüeros iban a consultar a los agureros que lo declaraban y daban remedio contra ellos.”²¹

[El gigante u hombre grande; en la *Historia general*: De cuando de noche veían estantiguas.]²²

En general, el sentido de este augurio es el mismo en ambos textos, pero difiere mucho en el lenguaje, lo que provoca que muchos conceptos nahuas se eludan. Como ejemplos:

- a) Donde el texto náhuatl dice que el gigante era el nahual de Tezcatlipoca, la *Historia general* pone “ilusiones de Tezcatlipoca”, pero refiriéndose a “estantiguas”, no al gigante.
- b) Cuando se trata de la referencia a lo que acontecía al cobarde que se encontraba con el gigante, o “estantigua”, según la *Historia general*, el texto náhuatl es mucho más rico y expresivo que lo que Sahagún traduce al respecto. Véase si no: “Y si aquel al que se le muestra es sólo un cobarde, ningún intento hace contra su miedo. Desmaya, se le amortece el corazón, ya no es dueño de su saliva; su paladar está bien seco; está boquiseco; su boca está pegajosa, ya no está húmeda; ya no se humedece su boca”; a cambio de esto dice la *Historia general*: “Y si algún medroso y pusilánimo vía estas estantiguas, luego se cortaba, luego se le quitaban las fuerzas, y luego se le secaba la boca, que no podía hablar.”

[El envoltorio humano de cenizas, *tlacanexquimilli*]²³

Este augurio tiene relación también con las apariciones que solía hacer Tezcatlipoca para probar a los hombres. Como en el anterior, Sahagún se refiere a “nahual de Tezcatlipoca” como “ilusiones de Tezcatlipoca”. Además:

²⁰ *Augurios y abusiones*, p. 48/49, e *Historia general*, t. I, p. 453.

²¹ López Austin traduce *tetzauhmicin* como “ratones agoreros”; quizá es mejor “ratones portentosos”.

²² *Augurios y abusiones*, p. 50/51, e *Historia general*, t. I, p. 454. Éste es uno de los augurios en los que Sahagún no traduce en el título lo que se asienta en el texto náhuatl; así, en vez de “hombre alto, gigante”, él pone “estantiguas”.

- a) Alude a “unas fantasmas” donde en el texto náhuatl sólo se menciona uno y agrega la *Historia general* algo que no trae aquél y es que dice de ellas que no tenían ni pies ni cabeza.
- b) En este augurio el texto en español es más extenso que en el náhuatl en razón de que, a pesar de ser este último muy reiterativo, el primero es más explicativo; sin embargo, en esencia el sentido es el mismo.
- c) Hay aquí una cosa sugerente: en el texto náhuatl se dice que quien no era de corazón endurecido, no era animoso, sino cobarde, huía de la aparición, se espantaba, mientras que el hombre animoso, atrevido en la guerra no dudaba, antes buscaba encontrarse con la aparición para pedirle espinas; Sahagún, al referirse a este último le llama en su traducción “hombre valiente y osado”, en tanto que parece identificar la no valentía con la condición de macehual, pues asienta: “Y cuando estas fantasmas se aparecían a alguna gente baxa y medrosa, arrancaban a huir y perdían el espíritu...” El texto náhuatl no hace alusión al estatus social del medroso.

[La espaldilla, el cráneo, el muerto; en la *Historia general*:
Otras fantasmas que aparecían de noche]²⁴

Hay aquí cinco augurios en los que se habla de apariciones que ocurrían para augurar muerte u otros males menores o sólo para espantar.

- a) En el primero se encuentra bastante diferencia entre los dos textos: Aunque en la *Historia general* se conservan los nombres nahuas de la aparición, omite uno que es *cintanaton* y no dice que *cuítlapachton* era el nombre que se le daba en Acolhuacan.
La descripción en náhuatl es más abundante tanto en lo que se refiere a dónde y cuándo se presentaba, como a su apariencia.
- b) En el segundo augurio, el del cráneo, los dos textos son muy semejantes.
- c) Lo mismo puede decirse del tercero, el del muerto, excepto que Sahagún traduce “se aparecía ceñido, muy ceñido de la cabeza”, como “amortajado”, tal vez porque pensó que el lector de la *Historia general* no entendería qué era eso de ceñido, muy ceñido de la cabeza, o podría entender otra cosa.

²⁴ *Augurios y abusiones*, p. 52/53-54/55, e *Historia general*, t. I, p. 455-456.

- d) Igual que en otros augurios donde se dice que el animal o, en este caso, la espaldilla, el cráneo y el muerto, eran “nahual” de Tezcatlipoca, Sahagún escribe que eran ilusiones o que se atribuían a Tezcatlipoca.

Por último, dos augurios: el del *chiquimolli* y el del coyote:

- a) En el primero, Sahagún no conserva el nombre náhuatl, simplemente le llama “pito” y no lo compara, como sucede en el texto náhuatl, con otro pájaro llamado *cuauhchochopilli*. Las frases “no llegaremos con bien; huiremos de algo”, en el español se traducen como “les había de venir un mal”.
- b) En el augurio del coyote, Sahagún, de entrada, dice que el coyote es como lobo, información para el lector español. Por lo demás, la traducción es casi literal.

Abusiones

Después de los agüeros incluye Sahagún las abusiones. Van precedidas de un prólogo para explicar qué son aquellos y qué son las abusiones y las diferencias entre unos y otras; también para justificar la inclusión de estas últimas como apéndice, pues dice “son muy vecinos”. Igualmente advierte que de ambas cosas hay muchas que no están puestas. Así mismo, al final del libro quinto, abarcando tanto la columna en español como la náhuatl, escribe un consejo a los predicadores y confesores en el sentido de que deben combatir las abusiones y buscarlas en las confesiones ya que (en el Libro V) no están puestas todas las que hay. Tanto el prólogo como el consejo o advertencia final no tienen su correspondencia en náhuatl, sólo vienen en español. Como título general escribe: “He aquí el apéndice del Libro Quinto, donde se habla acerca de las diversas cosas que erróneamente creían las criaturas de Dios, los que tenían por dioses a las cosas”; este título no está consignado en la *Historia general*, sino que dice: “Apéndiz del Quinto Libro, de las abusiones que usaban estos naturales”.

Treinta y siete son las abusiones que Sahagún consigna en este apéndice y equivalen al mismo número de las que registró en náhuatl.

[De la flor del hueso; en náhuatl en la *Historia general: omixúchitl*]²⁵

En la *Historia general* Sahagún agrega que la *omixúchitl* o flor del hueso tiene muy buen olor y que se parece al jazmín; en cambio omite decir que tal flor tiene la apariencia de un pene enfermo, omisión que, quizá, le lleva a decir que la enfermedad por olerla, orinarla o pisarla “se cría en las partes inferiores de los hombres y de las mujeres”, mientras que en el náhuatl sólo se alude a “podredumbre del pene”.

[De la flor de cuero; en náhuatl en la *Historia general: cuetlaxúchitl*]²⁶

Mientras que en el náhuatl se dice de esta flor que es muy olorosa, Sahagún la describe en español como “hojas de un árbol muy coloradas”. Por lo demás, la versión castellana es bastante semejante al texto náhuatl.

[De la flor compuesta; en la *Historia general: De la flor ya hecha*]²⁷

En la *Historia general* no se mencionan las que se llamaban “flor compuesta” (según la versión de Alfredo López Austin) y que sí se enumeran en el náhuatl; además Sahagún la llama “la flor ya hecha”, traducción de *ye tlatlalilli*”, lo fabricado, lo puesto en orden. El sentido de la abusión no cambia, la traducción es correcta; solamente omite los nombres de Tloque Nahuaque y Titlacahuan poniendo en su lugar Tezcatlipoca (que es el mismo dios).

[Del maíz desgranado; en la *Historia general: De los maíces*]²⁸

En esta abusión del *tlaoilli* o maíz desgranado agrega Sahagún en la *Historia general* que es algo que “aún agora lo usan” y omite lo que dice el texto náhuatl respecto a que “sobre el maíz desgranado hay muchas cosas por las que se perturban las mujeres”. Omite también las palabras que se dirigían al maíz cuando éste era encontrado des-

²⁴ *Augurios y abusiones*, p. 56/57-60/61, e *Historia general*, t. 1, p. 457-458.

²⁵ *Augurios y abusiones*, p. 64/65, e *Historia general*, t. 1, p. 459-460.

²⁶ *Augurios y abusiones*, p. 64/65-66/67, e *Historia general*, t. 1, p. 460.

²⁷ *Augurios y abusiones*, p. 66/67, e *Historia general*, t. 1, p. 460.

parramado en el suelo; y lo que el maíz podría decir a Dios para que castigara al que no lo levantó, Sahagún lo pone en boca de los hombres, no del maíz. Salvo estas tres omisiones, la traducción conserva el sentido del texto náhuatl.

[Pasar sobre alguno]²⁹

Con diferentes palabras y sintaxis más apegada al español, la *Historia general* da el mismo sentido que el texto náhuatl. Las palabras iniciales “Otro desatino de la gente de aquí” en el náhuatl, que pasa al español como “decían también los supersticiosos”, parece indicar una intervención directa y calificativa de Sahagún en el discurso náhuatl de sus informantes, o bien es indicio de que los informantes, gente principal, se están refiriendo a creencias de los populares.

[La acción de beber; en la *Historia general*: Beber el menor ante del mayor]³⁰

Aunque en el encabezado en español Sahagún conserva el vocablo náhuatl *atiliztli*, ofrece una traducción que no es correcta: “beber el menor ante que el mayor”, pero con la que anticipa de qué se trata la abusión. No traduce lo que el texto náhuatl consigna acerca de que esta creencia es parecida a la de “pasar sobre alguno”, y, en cuanto al resto, es meramente una paráfrasis en la que se cambia el sujeto que ejecuta la acción de hablar al hermano menor.

[De sopear en la olla; en la *Historia general*: De comiendo en la olla]³¹

Aunque el sentido no cambia al pasar al español, hay variantes importantes; por ejemplo, se omite decir que esta abusión concernía principalmente a los varones; además, se traduce “sus padres, sus madres”, que era la manera de referirse a los mayores, simplemente como “sus padres”, con lo que la expresión pierde su significado real. También aquí se encuentra la frase “desatino de los hombres de aquí”, observación que no pasa al español.

²⁸ *Augurios y abusiones*, p. 66/67-68/69, e *Historia general*, t. I, p. 460.

²⁹ *Augurios y abusiones*, p. 68/69, e *Historia general*, t. I, p. 461.

³⁰ *Ibidem*.

[Los tamales pegados en la olla; en la *Historia general*: De tamal mal cocido]³²

La expresión “la gente de aquí” del texto náhuatl no pasa al castellano; lo mismo sucede con la última frase “por esto lo impedían las madres, que no comieran tamales pegados”, pero el sentido, en general, es el mismo en ambos textos. Por otra parte, en la *Historia general* Sahagún explica que algunos tamales se pegan en la olla como a veces sucede con la carne.

[Nuestro ombligo; en la *Historia general*: Del umbligo]³³

No pasa al español la forma náhuatl de referirse a alguna parte del cuerpo humano, en este caso *toxic*, nuestro ombligo. La relación es más amplia en el náhuatl, y, por otra parte, en el español no hay alusión al “padre diestro en la guerra” como el que llevaría el cordón umbilical al campo de batalla; respecto a la niña, en el náhuatl se dice que “cuidaría de la bebida y la comida, viviría en el lugar del metate”, lo que en español se traduce como “haría las cosas necesarias para comer”.

[La mujer preñada]³⁴

Esta abusión se refiere a la precaución que debía tomar la mujer preñada, si quería salir de noche, pues se podía topar con alguna aparición; para proteger al niño que llevaba en el vientre, se dice en el texto náhuatl que ponía sobre éste un poco de ceniza; Sahagún agrega en la *Historia general* que debía llevar la ceniza en su seno, en la cintura, junto a la carne.

[La mujer parida; en la *Historia general*: De la casa de la recién parida]³⁵

Hay algunas variantes aquí: Sahagún especifica en la *Historia general* que la que visitaba a la recién parida era una mujer, mientras que en

³¹ *Augurios y abusiones*, p. 70/71, e *Historia general*, t. 1, p. 461.

³² *Ibidem*.

³³ *Augurios y abusiones*, p. 70/71-72/73, e *Historia general*, t. 1, p. 462.

³⁴ *Augurios y abusiones*, p. 72/73, e *Historia general*, t. 1, p. 462.

el náhuatl no hay este señalamiento; también indica sólo dos lugares donde ponían ceniza a los niños, en tanto que en el náhuatl se dice que lo hacían en las sienas, en las espinillas, en las coyunturas, por todas partes; así mismo, donde el texto náhuatl dice que andarían trocando las rodillas, las muñecas, los tobillos, las frentes, la *Historia general* simplifica diciendo que crujirían todas las coyunturas.

[El temblor de tierra; en la *Historia general*: Del terremoto]³⁶

Son textos, español y náhuatl, bastante diferentes, aunque el sentido es el mismo. Sahagún tanto reduce descripciones a su mínima expresión como agrega algunas cosas; por ejemplo, cuando escribe que eran reprendidos los que no rociaban con agua sus pertenencias para que no se destruyeran con el temblor.

[Las piedras del fogón; en la *Historia general*: Del *tenamaztli*]³⁷

La traducción de Sahagún no cambia el sentido, pero lo que el texto náhuatl dice acerca de que era peligroso apoyar los pies en las piedras del fogón, porque podía provocar al que iba a la guerra que se le amortecieran los pies y no pudiera andar ni correr en el campo de batalla y caer en manos de sus enemigos, el texto español lo reduce a: "serían desdichados en la guerra, que no podrían huir". También, en vez de "los hombres de aquí impedían a sus hijos...", Sahagún pone "los padres y madres prohibían..."

[La tortilla que se dobla en el comal]³⁸

El sentido no cambia, sólo es diferente la forma de describir lo que pasa cuando la tortilla se dobla; en el náhuatl: "Dicen: 'Alguien viene ya; golpea con el pie'"; en el español: "era señal que alguno, o quizá el marido de la que cocía la tortilla, venía a aquella casa".

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Augurios y abusiones*, p. 74/75, e *Historia general*, t. I, p. 462-463.

³⁷ *Augurios y abusiones*, p. 74/75, e *Historia general*, t. I, p. 463.

[Lamer la cara del metate; en la *Historia general*: De lamer el *métlatl*]³⁹

Sahagún conserva en su versión el vocablo *métlatl* y explica qué es este artefacto, lo que en el texto náhuatl no aparece. Por otra parte, la referencia en el náhuatl a niños que lamían el metate en el español hace alusión a cualquiera. Se cambia la interpelación a los niños “no lamáis el metate” por la forma descriptiva “prohibían a sus hijos que no lamiesen los metates”.

[Recargarse en el pilar; en la *Historia general*: Del que está arrimado al poste]⁴⁰

El mismo sentido en ambos textos, pero dicho más sintéticamente en el español; no usa en éste la interpelación.

[Comer de pie las jóvenes; en la *Historia general*: Del comer estando de pie]⁴¹

La misma observación que para el anterior.

[Quemar el olote; en la *Historia general*: Del quemar de los escobajos del maíz]⁴²

En la *Historia general* se explica qué eran los olotes; se les llama escobajos o granzones, pero en vez de “se mancharía el rostro del niño” como dice en el náhuatl, “la cara del niño sería pecosa y hoyosa” en el español, y además puntualiza Sahagún que los olotes, al pasarlos por la cara del niño para que no le sucediera nada de lo dicho, no debían tocar su carne.

[De la mujer preñada]⁴³

Son varias las abusiones en relación a la mujer preñada contenidas en este apartado:

³⁸ *Augurios y abusiones*, p. 76/77, e *Historia general*, t. 1, p. 463.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Augurios y abusiones*, p. 78/79, e *Historia general*, t. 1, p. 464.

⁴² *Ibidem*.

- a) Que no podía ver a alguien que colgaban; Sahagún añade en la *Historia general* “o daban garrote”.
- b) Que no podía ver un eclipse de sol o luna so riesgo de que su hijo naciera con el labio leporino o con los bezos mellados como dice la *Historia general*.
- c) Que no podía masticar chapopote. Aquí Sahagún habla en la *Historia general* de *tziictli* (chicle) y no de chapopote, y mientras el texto náhuatl dice que si lo masca la madre le sucede al niño lo que llaman *motenzoponiz*, es decir, punzadura del labio, la *Historia* añade que de ello muere la criatura; hay también en la *Historia* algo que no consigna el náhuatl referente a que cuando el niño mama, si la madre le saca de pronto la teta, se le lastima el paladar y “luego queda mortal”.
- d) Que la preñada no podía andar sola de noche, lo mismo los hombres, y que si éstos se encontraban con apariciones, el niño sería enfermizo; aquí Sahagún especifica en la *Historia general* que tendría mal de corazón.
- e) Respecto a la enfermedad que adquirirían los niños si tanto el padre como la madre no tomaban las precauciones pertinentes cuando de noche veían apariciones, Sahagún conserva en el español los vocablos *píciatl*, *iztáuhyaatl*, los medios preventivos, y *ayomama*, *cuetzpalcihuiztli*, las enfermedades, pero omite el cómo las curaban que consigna el texto náhuatl. Tampoco pasó al español la última abusión de este apartado que se refiere a la prohibición a las preñadas de mirar hacia arriba, cuando salía la luna.

En resumen, ésta es una abusión donde se encuentran bastantes cambios, sea por omisión, sea porque Sahagún agrega información.

[De la mano del mono; de la mona en la *Historia general*]⁴⁴

Hay en esta abusión varias diferencias. En el texto náhuatl se pone por separado “comerciantes” y “los que vendían mantas”, y Sahagún en la *Historia general* los enuncia juntos; parece tratarse, más bien, de dos abusiones: la de poner la mano del mono junto a la mercancía y la de dar de comer chile a la misma; en el náhuatl queda ambiguo a qué se le da de comer chile (López Austin pone entre corchetes que a la mano del mono, pero no parece muy convincente). Sahagún, en reali-

⁴⁴ *Augurios y abusiones*, p. 78/79-80/81, e *Historia general*, t. I, p. 464-465.

dad, dice que ponían dos vainas de chile entre las mantas, con lo que parece ser que daban de comer a las mercancías, a las mantas. Agrega la información de “aún agora se hace esto”.

[Del majadero y el comal]⁴⁵

Hay aquí dos abusiones, una que se refiere al juego y otra a los ratones. En el primer caso, el texto náhuatl habla del *patolli*, mientras que la *Historia general* menciona el juego de pelota. Indudablemente error de Sahagún pues no eran lo mismo. En cuanto a los ratones, en el español se dice que ponían afuera el majadero (para que no avisara a los ratones); en el texto náhuatl se habla de que lo arrojaban por la puerta.

[De los ratones]⁴⁶

Con diferente construcción, ambos textos tienen el mismo sentido. Sahagún agrega en la *Historia general* que se decía *tlazulli* (basura) cuando había algún amancebado en alguna casa.

[De las pavas; en la *Historia general*: De las gallinas]⁴⁷

La *Historia general* da una información incompleta respecto de la del texto náhuatl; omite, por ejemplo, que el mal por entrar calzado donde las pavas empollan se produce cuando esto se hace ya que los pollos van a quebrar el cascarón.

[De los guajolotitos; en la *Historia general*: De los pollos]⁴⁸

Muy sintetizado en el español; el sentido es mucho más preciso en el náhuatl, aunque la frase final no es completamente clara respecto a si los que caen de espaldas o se hieren son los guajolotitos o los adúlteros. Otra diferencia, que no altera el sentido, es que mientras el texto

⁴⁴ *Augurios y abusiones*, p. 80/81-82/83, e *Historia general*, t. 1, p. 465.

⁴⁵ *Augurios y abusiones*, p. 82/83, e *Historia general*, t. 1, p. 465.

⁴⁶ *Augurios y abusiones*, p. 82/83-84/85, e *Historia general*, t. 1, p. 465-466.

⁴⁷ *Augurios y abusiones*, p. 84/85, e *Historia general*, t. 1, p. 466.

náhuatl asienta que cuando el adúltero se introducía donde estaban ellos (los guajolotitos) se decía “los mata la suciedad,” el texto español señala que al hecho de que los pollos se cayeran muertos, patas arriba, cuando un amancebado entraba en la casa se llamaba *tlazolmiqui*, es decir, morir por suciedad.

[Del hilo que cose la tela; en la *Historia general*: De las piernas de las mantas]⁴⁹

En esta abusión, en el español Sahagún anuncia: “las piernas de las mantas”, o sea, desigualdad u orillas no rectas de las telas, que es lo que se dice en el texto náhuatl; sin embargo, en este el título es “el hilo que cose la tela”. Entonces, de los dos textos no se sabe si la abusión se refiere al hilo que cosía mal o al resultado deforme de la tela o manta de las prendas. Por otro lado, la expresión en náhuatl para el poseedor de la prenda, “no es de corazón humano... es un perverso, es un malvado”, etcétera, en el español se traduce como “era persona de mala vida”; y además se añade que esto se conocía porque la tela se “paraba bizcornada”, o sea, torcida.

[Del granizo]⁵⁰

Mismo sentido. En el español se omite la última frase: “Dizque con esto no será granizada su sementera; dizque con esto desaparece el granizo.”

[De los brujos]⁵¹

El texto español, más conciso, conserva el sentido de lo que ofrece el texto náhuatl; no obstante, en la *Historia general* se omite la primera oración que explica que los brujos andan de noche para perjudicar a la gente, y también que los de la casa donde aquéllos entran pueden morir o enfermar.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Augurios y abusiones*, p. 86/87, e *Historia general*, t. 1, p. 466.

⁵⁰ *Ibidem*.

[De las sobras de los dientes del ratón; en la *Historia general*:
De la comida del ratón que sobra]⁵²

Aquí es necesario remitirse del todo al texto náhuatl ya que el texto español es muy conciso. No especifica, por ejemplo, la razón por la cual es malo comer lo que el ratón deja ya roído y que alude a las falsas acusaciones que puede sufrir quien come algo robado.

[De las uñas]⁵³

Este pequeño texto necesita forzosamente ser leído tanto en el náhuatl como en el español, ya que en los dos idiomas se presenta cierta incongruencia que sólo se resuelve si se toman en cuenta ambos. La frase final en el náhuatl “por esto, cuando [el *ahuíztotl*] sumerge a alguno, le saca las uñas y los ojos”, no parece lógica consecuencia de las frases que la preceden; lo mismo ocurre con la frase del español “porque es muy amigo de comer las uñas”; en cambio, si se dice que “cuando [el *ahuíztotl*] sumerge a alguno, le saca las uñas y los ojos” y se concluye: “porque es muy amigo de comer las uñas” (no se mencionan los ojos en el español), la lógica se restituye.

[Del estornudo]⁵⁴

En el español, muy conciso y con el concepto de mal presagio que no plantea el texto náhuatl.

[De los niñitos]⁵⁵

En el texto náhuatl dice que ponían algo de lo que iba a beberse o a comerse en la frente del niño; en el español se asienta que en la boca.

⁵¹ *Augurios y abusiones*, p. 86/87, e *Historia general*, t. I, p. 467.

⁵² *Augurios y abusiones*, p. 88/89, e *Historia general*, t. I, p. 467.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Augurios y abusiones*, p. 90/91 (Alfredo López Austin lo intitula: “El antojo”. En *Histo-*

[De la caña verde del maíz]⁵⁶

En el texto náhuatl dice que a quien masticaba en la noche caña verde de maíz se le cariarían los dientes; en el español se asienta que al que la comía le daría dolor de muelas o de dientes.

[De las vigas que crujen; en la *Historia general*: Del responder de los maderos]⁵⁷

El texto náhuatl es más explícito, pero el sentido, en el español, es el mismo.

[Del metate]⁵⁸

Puede observarse lo mismo que se dijo en la abusión precedente.

[Del sacar fuego en la casa; en la *Historia general*: De la casa nueva por quien sacaba fuego]⁵⁹

Más amplio en el náhuatl, pero además, la buena o mala señal se refiere en el náhuatl al dueño de la casa y en el español al acto de habitar la casa.

[Del baño o *temazcalli*]⁶⁰

Aunque este apartado dice, tanto en el náhuatl como en el español, que la abusión se refiere al temazcal, en realidad se trata de tres abusiones en relación con los gemelos o cuates quienes con su presencia podían robar calor al baño de vapor, impedir que se tiñera uniformemente el pelo de conejo o malograr el cocimiento de los tamales.

Tanto en una lengua como en otra se dice lo mismo; la diferencia está en cómo se organiza el discurso. En el náhuatl es patente que se

ria general, t. 1, p. 467.

⁵⁶ *Augurios y abusiones*, p. 90/91, e *Historia general*, t. 1, p. 468.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Augurios y abusiones*, p. 92/93, e *Historia general*, t. 1, p. 468.

⁵⁹ *Ibidem*.

trata de las respuestas que daban los informantes indígenas a las preguntas de Sahagún acerca de en qué consistía la abusión y cómo se evitaba el mal, mientras que en el español el tono es más narrativo. Por otra parte, Sahagún, que explica las más de las veces las palabras nahuas que incluye en la *Historia general*, aquí omitió lo que quiere decir *tochómitl*; pero además sólo indica que “si [los mellizos] entraban donde tenían *tochómitl*...”, mientras que en el náhuatl se especifica que no podían entrar “allí donde se tiñe, donde se pinta el pelo de conejo...”

[Del mudar los dientes; en la *Historia general*:
 “Cuando los muchachos mudan dientes”]⁶¹

Pocas diferencias en esta abusión: “Los niñitos” en el náhuatl, “los muchachos” en el español; la madre echaba el diente en el agujero del ratón en el náhuatl, su madre o su padre en el español, etcétera.

De este cotejo se pueden establecer, en términos generales, algunas diferencias:

1. Al usar Sahagún la sintaxis propia del castellano, como era natural que lo hiciera, suelen ocurrir cambios conceptuales aunque el sentido, en términos generales, sea el mismo.
2. Hay expresiones, palabras o frases completas del náhuatl que no pasan al español.
3. En ocasiones Sahagún agrega información que no da el texto náhuatl.
4. Muchas veces, al simplificar, se da la idea esencial, pero se pierden conceptos.
5. Otras, se amplía lo que dice el texto náhuatl, mas entonces suele suceder que el sentido no sea idéntico.
6. En cuanto a las expresiones metafóricas, en ciertos casos se ofrece el significado; otras no pasan al español en ninguna forma.

En síntesis, es posible afirmar que el Libro V de la *Historia general* no es propiamente una traducción del texto náhuatl correspondiente del *Códice florentino*; lo que Sahagún recopiló de boca de sus informantes indígenas simplemente le sirvió de base para la redacción que él elaboró en español, lo cual, por otra parte, podría decirse respecto de toda la obra; la versión de Sahagún, o el transvase que hizo de una lengua a otra, es propiamente una paráfrasis. De allí que, aun cuando

⁶⁰ *Augurios y abusiones*, p. 92/93-94/95, e *Historia general*, t. I, p. 468-469.

haya muchos términos que parecen fiel traducción, la mayoría de las veces se encuentren suprimidas reiteraciones y formas metafóricas o se usen palabras equivalentes en su significado, pero distintas; sin embargo, no puede decirse que sólo hay que tomar en cuenta el texto náhuatl ya que Sahagún, en varias ocasiones, ofrece datos en adición que pueden ser importantes.

Algunas expresiones metafóricas que no pasaron al texto en castellano

1. Morirá en su tierra.
2. Entrará la miseria en el lugar de su ceniza, en el lugar de su fogón.
3. El agua aparecerá constantemente en su casa.
4. Hace que descieran el palo para labrar la tierra, el mecapan.
5. Allí lo guardamos de la cola, del ala.
6. El que está en el ombligo de la tierra, el que se está levantando.
7. Como si se les levantara el corazón
8. Que ninguno esté triste ni tenga su corazón afligido.
9. Así lo vinieron a saber nuestros corazones.
10. Venimos a elevar la cabeza de los que nos engendraron.
11. Cuando la tierra del todo se había echado en sueños.
12. Ya no saldrá, ya lo entregaremos.
13. ¿Acaso perforaste el cabello con el que habré de beber?
14. Seguirá el camino del conejo, del ciervo.

Cabe hacer, para terminar, algunas observaciones suplementarias:

1. En cuanto a las múltiples formas reiterativas que se encuentran en el texto náhuatl, no se puede asegurar con absoluta certeza que siempre se trate de una característica de tal lengua; en ocasiones podrían ser producto del conocido afán de Sahagún por recopilar vocabulario, esto es, las diferentes formas en que se podía hacer referencia al mismo asunto. Sin embargo, es de notar que algunas veces el mismo Sahagún es también reiterativo en el español, aun cuando use otras palabras, y esto podría ser indicio de que su versión sufrió cierta influencia del náhuatl por el contacto cotidiano que tuvo con esta lengua.
2. Se ha dicho que los augurios y abusiones son ejemplos del pensamiento popular más que de la gente culta.⁶² Quizá habría que revi-

⁶¹ *Augurios y abusiones*, p. 94/95, e *Historia general*, t. I, p. 469.

⁶² Alfredo López Austin, *Augurios y abusiones*, "introducción", p. 8-9.

sar esta afirmación, pues del repaso y cotejo del Libro V se ha podido observar:

- a) Que en la primera parte se habla de sacerdotes, de comerciantes, de soldados valientes, de la gente en general y sólo una vez (en el augurio del conejo) hay una referencia específica a campesinos.
- b) Que en la primera parte se usan comúnmente las expresiones "se dice", "decían", "creían", etcétera; en cambio en la segunda es muy frecuente el uso de la expresión "otro desatino de la gente de aquí".
- c) Por otro lado, mientras que en la primera parte el lenguaje es elegante, elaborado y frecuentemente metafórico, en la segunda el lenguaje es más sencillo y carece de metáforas.

Pareciera, pues, que o los informantes de una y otra parte, es decir, de los augurios y de las abusiones, pertenecían a estratos sociales distintos, o que las abusiones de la segunda parte, aun cuando dictadas por informantes que habían pertenecido a la clase social culta, eran consideradas cosa del pueblo, del común, verdaderas supersticiones. En todo caso, es necesario fundamentar la aseveración arriba mencionada.

SIGNIFICADOS DEL CORAZÓN EN EL MÉXICO PREHISPÁNICO*

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Al doctor Fause Attié

Muchos fueron los significados que tuvo el corazón para los antiguos mexicanos. Sólo que, a varios siglos de distancia, ¿qué interés puede tener para nosotros conocer lo que pensaron ellos acerca del corazón?

Para responder a esta pregunta, me plantearé otra: ¿qué importancia tiene y qué significa realmente lo que llamamos México prehispánico en el contexto de la historia universal? Algunos sonreirán tal vez escépticamente como insinuando que su importancia es nula o en todo caso muy pequeña. Ahora bien, de lo que pensemos sobre lo que fue el México prehispánico a lo largo de su evolución de varios milenios, dependerá el posible interés por conocer lo que en ese ámbito cultural se pensó acerca del corazón.

No haré aquí un resumen de la historia prehispánica de México. Sólo enunciaré algo que debe tenerse como bien comprobado. En el gran contexto de la historia universal han existido tan sólo unos pocos focos de civilización originaria. Han sido ellos los que, sin influencia ajena, dieron el paso al urbanismo, la estratificación social, con formas cada vez más complejas de organización política, económica y religiosa. A ellos hay que atribuir los primeros cómputos calendáricos, las primeras formas de escritura, las primeras redes de comercio y también tempranos propósitos de expansión. Esos núcleos de civilización originaria marcaron para siempre los estilos de vida y cultura que después, con variantes y enriquecimientos, se han desarrollado a lo largo de la historia universal.

Núcleos civilizatorios surgieron en Egipto, Mesopotamia, en el Valle del río Indo y en el del río Amarillo en China. No sucedió esto en Grecia ni en Italia ni en Japón o Corea. Grecia e Italia son impensables

* Texto leído en el Auditorio del Instituto Nacional de Cardiología el 18 de abril de 2004 al conmemorarse sesenta años de su fundación.

sin la influencia de Egipto; Japón y Corea no se hubieran desarrollado como lo hicieron, si no hubiera influido sobre ellas el núcleo civilizatorio de China.

Pues bien, la importancia del México prehispánico, lo que se ha llamado Mesoamérica, proviene del hecho de que constituyó él un foco de civilización originaria fuera del Viejo Mundo. Con limitaciones, hubo otro en el área andina de América del Sur. En el México prehispánico se desarrolló un amplio urbanismo, acompañado de complejas formas de organización social, política, económica y religiosa. Hubo manifestaciones extraordinarias de lo que hoy llamamos arte: arquitectura con templos y palacios, pintura mural, escultura, literatura. Sólo aquí, fuera de Europa, Asia y Africa, se concibieron cómputos calendáricos de gran precisión, se descubrió el concepto de cero, antes que en ningún otro lugar del mundo, se inventaron varias formas de escritura y hubo libros y bibliotecas.

Creo que en esto se halla el argumento que justifica por qué puede interesarnos conocer lo que en el México prehispánico se pensó acerca del corazón. Fue éste un foco de civilización originaria, que a lo largo de los siglos desarrolló diversas variantes. De ellas atenderé a una, la que fue propia de los pueblos de habla náhuatl o mexicana. Y me fijaré en el grupo más conocido y mejor documentado, el de los mexicas o aztecas. Estos fueron herederos de milenios de cultura, a partir de los olmecas, teotihuacanos y toltecas. Pero también fueron innovadores en las ciudades que erigieron, de modo especial en México Tenochtitlan y en otras muchas de sus creaciones. De cuanto expresaron ellos acerca del corazón, atenderé a lo más sobrealiente en cuatro campos semánticos: la lengua; la literatura, la medicina y la religión.

La riqueza de significados de la palabra yóllotl, corazón

La raíz de *yóllotl* es la misma que la del verbo *yoli* que significa “vivir”. Dado que la lengua náhuatl es polisintética o sea que estructura vocablos compuestos —más aún que el griego o el alemán— dispone de un rico conjunto de afijos, partículas que se anteponen, intercalan o posponen, siempre integrándose al vocablo, confiriéndole diversos sentidos. Así, en tanto que *yoliliztli*, es “acción de vivir”, *yóllotl* es forma abstracta que denota lo que es propio o esencial de lo enunciado por la raíz del vocablo. En consecuencia la voz *yóllotl* significa la esencia o fuerza de la vida, lo que es propio del ser viviente.

Tal es la significación primordial de este vocablo náhuatl, lengua que hasta hoy siguen hablando cerca de dos millones de personas en

México y otros lugares en América Central. De *yóllotl* se derivan numerosas palabras compuestas que dejan entrever una gama muy grande de significados. Estos son algunos ejemplos: *yollo*, tiene sentido abundancial, significa etimológicamente “rico de corazón” y vale tanto como “inteligente; agudo de ingenio”. *Yolo-tica*, “con corazón”, es decir con valor”. *Yoliuhyaliztli*, literalmente, “camino o salida del corazón”, se entiende como “albedrío, libertad”. *Yollocáyotl*, es a la letra, “plenitud de corazón”, “inteligencia”.

De los muchos compuestos con *yollo*, escojo algunos que dejan ver su enorme riqueza semántica: *Yolo-matiliztli*, literalmente “conocimiento con el corazón”, o sea “prudencia, cordura”. *Yolo-quixtia*, “sacar el corazón o meollo de algo”, desentrañar un significado. *Yol-nonotza*, “llamar al corazón”, “meditar”. *Yol-teotl*, “dios en el corazón”, bello compuesto que denota la idea de “pintor y escribano”. *Yollo-tlacaquini*, “el que escucha al corazón”, “hábil, experto”.

Como puede verse —y podría aducir otros muchos ejemplos— el corazón, *yóllotl*, se asocia a las facultades cognoscitivas, volitivas y creativas. Y añadiré que se asocia también a sentimientos como los de ser comprensivo, dolerse del mal ajeno; ser generoso; enfadarse; actuar con cuidado; con valentía; tener ánimo; obrar con buena gana; ser fiel. Desde luego que la significación de los compuestos puede tener un sentido negativo si se estructuran con vocablos de tal connotación. Así hay compuestos que significan, obrar con rudeza, con grosería, con falsedad, con agresividad, con furia, con terquedad, con locura, con aflicción y hasta con embujamiento.

A tal género de connotaciones negativas pertenecen vocablos como; *yolpoliuhqui*, literalmente corazón destruido, es decir “desatinado, trastocado”. *Yolpozoni*, corazón espumante, “iracundo, enfurecido”; *yolmiqui*, corazón muerto, “rudo de ingenio”; *teyolcuepaliztli*, torcimiento del corazón, “corrupción”.

Imposible es aducir todo el gran caudal de palabras en las que está presente el semantema *yol-*, confiriendo sentidos relacionados, todos ellos, con las ideas de corazón y vida. Una sola formación lingüística añadiré a las que he citado. Perteneció al género que se conoce como difrasismo y consiste en la yuxtaposición de dos vocablos cuyo acercamiento es evocación de una tercera idea. Ejemplos de difrasismos son: *cueítl, huipilli*, “falda, camisa”, que evoca la idea de mujer en su aspecto sexual; *mitl, chimalli*, “flecha, escudo”, para significar la guerra; *xóchitl, cuícatl*, flor, canto, que connota, “belleza y poesía”. El difrasismo que aquí interesa es *ixtli, yóllotl*, “rostro, corazón”, que denota la idea de “persona”. *Ixtli*, el rostro, evoca la fisonomía moral; *yóllotl*, el corazón, la esencia o fuerza de la vida.

Lo expuesto deja ver suficientemente la rica presencia lingüística de *yóllotl*, vocablo que, con sus derivados y compuestos, abarca varias páginas en los diccionarios del náhuatl. De su presencia en las composiciones literarias dan fe, entre otras, varios cantos y poemas.

El corazón en la literatura náhuatl

Copiosa es la cosecha de producciones literarias en las que el corazón es tema recurrente. Sólo unas cuantas recordaré. Sea la primera aquella con la que comienza la compilación que se conserva en la Biblioteca Nacional de México con el título de *Cantares mexicanos*. Aparece en ella un poeta que quiere recoger las más bellas flores. La primera palabra que expresa es esta: *ninoyolnonotza* que significa "hablo y hablo con mi corazón". Y enseguida se manifiesta cuál es el tema de ese diálogo: "¿dónde encontraré bellas, fragantes flores? ¿A quién se lo preguntaré...?" (*Cantares mexicanos*, 1 r.).

Reflexionar es dialogar con el corazón. Este sabe muchas cosas. Es como un libro de pinturas:

Mi corazón de cantor
es pintura de muchos colores (67 v.).

El corazón conoce la belleza de la flores y los cantos, son ellos su riqueza en la tierra:

Mi corazón lo sabe:
escucho un canto,
contemplo una flor,
¡ojalá no se marchiten! (21 v.).

El corazón es morada del Dador de la vida; él ilumina su interior. Por eso el corazón es sabio:

Tloque, Nahuaque,
el Dueño de la Cercanía y la Proximidad,
brilla con su luz
en la casa de tu corazón (2 v.).

Con la luz y el calor del Dador de la vida nacen las flores en el corazón, exclama otro cantor:

Doy principio aquí,
yo cantor,
flores brotan de mi corazón,
hermosos cantos de mi corazón,
con ellos alegre al Dador de la vida (21 r.).

Pero también se aflige el corazón:

Llora mi corazón, se aflige,
quiero convertirlo en flor (36 v.).

Un último canto traeré al recuerdo henchido de esoterismo en torno al lugar del origen primordial de cuanto existe:

En Tamoan que alucina,
hago que abran sus alas los cisnes,
en la casa de Tamoanchan
está el libro de tu corazón,
es él tu canto (24 r.).

De fuente muy distinta vienen estas breves referencias al corazón. Nos introducen ellas al tercer campo semántico de nuestro interés, el del corazón en la antigua medicina. Escuchemos:

Yollotli, nemoani: el corazón, por el cual se vive.
Totonqui, teyolitia, es caliente el corazón, hace vivir a la gente.
Tecuitini, palpita.
Moyolpaqui, mi corazón se alegra.
Chocholooa, da saltos,
Noyolloquimati, conozco a mi corazón.
Noyollo conmati, siento a mi corazón.
Quicemitqui yn yollotli, el corazón todo lo gobierna.
(Códice florentino, X, 91 v.).

El corazón en la medicina prehispánica

Sabido es que varias son las fuentes para el estudio de la medicina prehispánica de los pueblos nahuas. Las principales son el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* (Librito acerca de las hierbas medicinales de los indios) por el *tepahtiani*, Martín de la Cruz, médico nahua de Tlatelolco, que lo escribió en náhuatl. Su traductor al latín en 1552

fue Juan Badiano. Es este un herbario en el que convergen dos formas de concebir la naturaleza. Las plantas se pintan al modo europeo pero con añadidos de índole indígena, tales como las raíces y el señalamiento de los medios pedregosos, acuáticos u otros, en que crecen.

Otra fuente son los numerosos textos recopilados también en náhuatl por fray Bernardino de Sahagún. Los incorporó éste a su *Historia general de las cosas de Nueva España* hacia 1575. Son textos de enorme interés acerca de las partes del cuerpo, sus padecimientos y posibles remedios. Mención particular merece también la magna aportación del protomédico de Felipe II, doctor Francisco Hernández, que investigó en México entre 1571 y 1577. Su obra, intitulada *Historia natural de Nueva España*, ha sido editada en viarias ocasiones, la última es la excelente presentación lograda por investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México, aparecida en siete volúmenes entre 1960 y 1980. A estas fuentes pueden añadirse otras. Una muy importante se halla en la perduración del saber de los herbolarios indígenas que mantienen vivos sus conocimientos medicinales.

Antes de atender a los fármacos y otros remedios para cardiopatías que se registran en las fuentes mencionadas, me fijaré en un concepto de relevante interés en lo que estamos considerando. Tal concepto es el de *teyolía*, identificado por Alfredo López Austin como una de tres identidades anímicas o centros energéticos primarios relacionadas estrechamente con el cerebro, el corazón y el hígado. *Teyolía* —vocablo que significa “lo que da vida a la gente”— se vincula con el corazón y el acto de pensar. Las otras dos entidades, *tonalli* e *ihíyotl*, se ubican, respectivamente en la región cerebral y en el hígado (López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, 223-252).

Tonalli —que significa calor, luz y destino— al relacionarse con la cabeza y, asociado a *teyolía*, participaba en las funciones intelectuales. *Ihíyotl* —voz cuyo significado es “aliento”— está en relación con el hígado, al que se atribuye la fuerza emocional.

Como lo ha señalado Carlos Viesca, es muy probable que los sabios indígenas pensarán que *ihíyotl* y *tonalli* fueran “los dos alientos y resplandores que, al centro remiten las funciones del abajo y el arriba [...]. En este caso el *teyolía* quedaría limitado en sus funciones a representar la identidad última del corazón que, por antonomasia, es la del individuo” (Viesca, *Ticiotl* 1997, 148).

Pensaban los *titicih*, médicos, y los *tlamatinime*, sabios, que fuerzas y elementos que pueden afectar, para bien o para mal, a tales entidades anímicas. Su desequilibrio viene a ser la enfermedad. Sólo el estudio detenido de los textos indígenas —en particular los recogidos por Sahagún y otros, como los transcritos ya en el siglo XVII por el sacer-

dote Hernando Ruiz de Alarcón en lugares del actual Estado de Guerrero— permitirá inquirir más a fondo en el concepto de enfermedad como desajuste cósmico que afecta adversamente a las entidades anímicas y de modo especial a *teyolía*, “lo que da vida la gente”.

Y notaré aquí que la palabra *yolía*, derivada de *yoli*, “vivir”, puede combinarse también con varios pronombres personales posesivos. Así, *no-yolía* es “lo que me da vida”, *mo-yolía*, “lo que te da vida...” A la luz de esto se entenderá por qué algunos frailes entrevieron en tales formaciones léxicas, la expresión de una idea paralela a la de “alma”.

A continuación señalaré algo de lo más sobresaliente en lo registrado por las fuentes antes mencionadas, interpretadas en cierto modo a la luz de las ideas farmacológicas y de la patología europeas del siglo XVI.

En el *Libellus* de Martín de la Cruz, del que existen dos bien logrados facsímiles publicados en México, se describe la terapéutica de varias cardiopatías. Menciono algunos casos. En el capítulo VII habla “del pecho agitado por la angustia del dolor del corazón”; en el VIII describe los remedios “contra el cansancio de los que administran la república y desempeñan un cargo público”.

La recopilación de fray Bernardino de Sahagún incluye varios conjuntos de textos en náhuatl sobre estas materias. En algunos casos el fraile franciscano transcribe los nombres de los médicos nahuas que le proporcionaron información. Dos textos aduciré como muestras. Uno se refiere a la planta llamada *tlatlancuaye*, que es descrita minuciosamente. El testimonio indica en qué casos es recomendable “que la beba en infusión el que se paraliza a partir de su costado y le llega el mal hasta su corazón, como si súbitamente perdiera la conciencia o en el pecho se le asentara el mal...” También ha de beberla aquel al que “empiezan a oprimírsele como con un puño el corazón y el costado...” “Así desaparecerá” [el mal]. (*Historia general...* XI, 7).

De otra planta proporciona también muy interesante descripción. Es la llamada *oquichpatli*, “remedio del varón”. Se dice que sirve para revitalizar “a los varones o también a la mujer que se estragó por excesos sexuales, la que no puede hacerlo bien al acercarse al hombre o él a ella”, es decir que no llegan al orgasmo. Indica luego —como ocurre hoy en el caso del viagra— que no debe consumirse en exceso. “La gente necesita —se prescribe— lo equivalente a nuestro dedo”. El exceso puede acaso afectar al corazón. (Sahagún, *ibid.*, IX, 7).

Veamos ahora algo de lo que sobre el corazón reunió el protomédico de Felipe II, doctor Francisco Hernández. Comenzaré con el árbol llamado *yoloxóchitl* o “flor del corazón”. De él dice Hernández que “tiene hojas como cidro... y flor de figura de corazón”

(Hernández, II, XVIII). De él sostiene que la poción de sus hojas “fortalece el corazón y el estómago”. Estudios realizados en tiempos modernos confirman que la *Talauma mexicana*, —tal es su nombre científico— y según lo registra el *Herbario* de la UNAM, “Los pétalos secos se hierven y se utilizan para el mal del corazón, éste se debe a cambios de presión arterial (Gustavo Pastelín, *Herbario*, p. 205).

Cerca de otros cuarenta son los vegetales que registra y describe Hernández con propiedades cardioterapéuticas. Límites de espacio me impiden referirme a ellas. Considero pertinente al menos invitar a los modernos cardiólogos a tomar nota de su existencia, ya que algunos pueden tener efectivamente varios de los atributos terapéuticos que les atribuyó el protomédico de Felipe II.

Concluyo esta consideración sobre la medicina náhuatl y el corazón recordando de nuevo que no es de despreciar la herbolaria indígena, tanto aquella de la que dan cuenta los autores que he citado como la que puede encontrarse acudiendo a quienes mantienen vivo hasta el presente no poco de la medicina tradicional indígena. Pasaré ya a considerar el cuarto y último de los campos semánticos en los que tuvo importancia primordial el *yóllotl*. Me refiero al campo de la religión.

El corazón en el universo de las cosas sagradas

Frecuente ha sido en no pocas religiones relacionar los sacrificios de sangre —de animales y a veces también de seres humanos— con el merecimiento propiciatorio del perdón, la obtención de algún bien o la acción de gracias. En el cristianismo, es dogma fundamental la creencia de que la redención del género humano se ha obtenido por el sacrificio sangriento, humano y divino, de Jesús. Éste, en la última cena, transmitió a sus discípulos el encargo de reactualizar ese sacrificio consumiendo el pan y el vino transubstanciados en su cuerpo y en su sangre.

El Concilio celebrado en Trento en el siglo XVI así entendió las palabras de Jesús, a diferencia de lo que manifestaron algunos teólogos protestantes. Según éstos, había que dar un sentido metafórico o simbólico a dichas palabras. El Concilio, en cambio, definió que en la Eucaristía se reactualiza el sacrificio de Jesús.

En el universo sagrado del México antiguo, como en otros contextos religiosos, los sacrificios sangrientos de animales y seres humanos, concebidos siempre en relación con aconteceres primordiales, se realizaban en determinadas celebraciones a lo largo del año. De esto hay testimonios abundantes, tanto en monumentos, como en antiguos li-

bro indígenas, hallazgos de restos humanos, y expresiones de quienes los contemplaron en los años de la Conquista.

A muchos horroriza la sola idea de los sacrificios humanos en la que era muy frecuente la extracción y ofrecimiento del corazón a la divinidad. Pienso que, en vez de horrorizarnos y esforzarnos por negar ese ritual de sangre, lo que verdaderamente importa es buscar su comprensión. Si es impensable el cristianismo suprimiendo la creencia en la redención en virtud del sacrificio sangriento de Jesús, es también verdad que, haciendo a un lado la existencia de sacrificios humanos en el México prehispánico, se vuelven incomprensibles su visión del mundo y el meollo de su religión.

En los relatos cosmogónicos que se conservan en náhuatl se refiere que los dioses se sacrificaron a sí mismos para transmitir la vida a los humanos. El corazón y el agua preciosa, *chalchíuhatl*, que es la sangre, se conciben inextricablemente ligados a la vida. Ya nos hemos acercado un poco a la gama enorme de significados atribuidos al corazón en los campos semánticos de la lengua, la literatura y la medicina. Podemos así vislumbrar el valor que atribuían los antiguos mexicanos al *yóllotl*, corazón, y a la sangre, el líquido precioso. El corazón era, según lo muestran la lengua misma y la literatura indígena, la fuerza vital por excelencia. Ofrecerlo a la divinidad —como lo reconocieron frailes misioneros, entre ellos fray Bernardino de Sahagún y fray Bartolomé de Las Casas— fue acción de religiosidad, la más grande y profunda.

Fascinados por el misterio de la sangre, los antiguos mexicanos ofrendaban su vida a quienes habían hecho posible, con su propio sacrificio, la existencia del mundo y de cuanto hay en él. *Yóllotl*, el corazón, concebido como esencia de la vida, era el don más valioso con el que podían retribuir los humanos a los dioses. La medicina les había mostrado cómo preservar la vida y la fuerza del corazón; la lengua náhuatl propiciaba la comprensión de todo lo que significa el corazón; los poetas y los sabios hablaban de él en sus composiciones, comparándolo a veces con la fuerza vital que proviene de la divinidad. Los humanos pensaban que, al ofrendar al Sol sangre y corazón, lo fortalecían e impedían el acabamiento de la edad cósmica en que vivían.

Si admiramos hoy la cultura que floreció en el gran foco de civilización originaria que se desarrolló en el México prehispánico; si queremos disfrutar de su rico legado de arte —sus palacios, templos y pinturas como los de Teotihuacan, Palenque y Monte Albán —así como de sus múltiples conocimientos, algunos conservados en sus códices o libros, debemos comprender lo que fue elemento primordial en su ser religioso, el sacrificio de sangre y ofrecimiento del corazón. Recordando esto —es decir trayéndolo al *corde*, que es nuestro propio corazón—

en vez de horrorizarnos, debemos buscar la comprensión. La ofrenda de sangre y del corazón implicó por parte de los antiguos mexicanos el reconocimiento más hondo de lo que les significaba el *yóllotl*, corazón.

De modo muy particular los cardiólogos, y también todos nosotros, apreciamos, ahora más que nunca, lo que vale tener un corazón sano y fuerte. Si todavía un alto porcentaje de muertes se debe a cardiopatías, sigue siendo urgente proseguir en la investigación cardiológica y extender al máximo la asistencia médica en este campo. El corazón, como bien lo percibieron los antiguos mexicanos, es lo que por excelencia hace posible la vida. Todo lo que acerca de él se investigue, se piense y se exprese, inquirir como lo hemos hecho sobre sus significados en una civilización originaria, la mesoamericana en nuestro caso, tendrá relevancia en el mundo de la ciencia y la cultura. Muy acertado fue por todo esto que, al crearse el Instituto Nacional de Cardiología concebido por el sabio maestro doctor Ignacio Chávez, se le diera como lema este apotegma latino: Amor, scientiaque inserviant cordi. Que el amor y la ciencia sirvan al corazón.

Concluiré rindiendo homenaje al maestro Chávez con quien tuve el honor de colaborar cuando fue rector magnífico de nuestra Universidad Nacional Autónoma de México. Y también quiero agradecer a su hijo, el doctor Ignacio Chávez Rivera, al igual que al doctor Jorge Soni, antiguos directores, y al doctor Fauste Attié, actual timonel de este Instituto, por su sapiente actuación que, en carne o corazón propio, he experimentado. Al Instituto Nacional de Cardiología, que ahora llega a sus primeros sesenta años, deseo cordialmente, con todo el corazón, otros muchos de vida para bien de México y de todos cuantos en el mundo han recibido su influencia y beneficios.

UN TEXTO EN NÁHUATL SOBRE LA PASIÓN DE CRISTO: ALGUNAS PECULIARIDADES

PILAR MÁYNEZ

Desde 1991, un grupo de investigadores de diferentes instituciones académicas, así como dos maestros normalistas cuya lengua materna es el náhuatl, hemos venido trabajando coordinadamente en un proyecto financiado por el CONACYT y los Institutos de Investigaciones Bibliográficas, Históricas y Filológicas:¹ me refiero a la *Primera edición bilingüe y crítica del manuscrito en náhuatl de Cantares Mexicanos y Otros Opúsculos de la Biblioteca Nacional de México*.²

Figura como responsable de este proyecto y coordinadora general la maestra Guadalupe Curiel Defossé y el doctor Miguel León-Portilla como coordinador académico.

El volumen, objeto de nuestro estudio, ostenta el número de registro 1628 bis y se encuentra albergado en la caja fuerte del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, pues se trata de un testimonio literario de inestimable valor. En él se concentran manuscritos de diferente naturaleza, la mayor parte de ellos escritos en lengua mexicana; así tenemos, en el primer y más extenso apartado de este volumen misceláneo, un conjunto de cantares en náhuatl de diversa temática que provienen de la tradición prehispánica, aunque algunos fueron elaborados durante el periodo colonial. Siguen a estas composiciones, los dos únicos textos en castellano debidos a fray Bernardino de Sahagún respecto al calendario y al arte adivinatoria indígenas; también una serie de ejemplos tocante a la perfecta recepción de la Eucaristía. Aparecen después un breve opúsculo sobre la curación de la hija de Jairo, una exhortación a la vida cristiana y una meditación acerca de la muerte; una relación sobre la vida del apóstol san Bartolomé, así como una

¹ El equipo de trabajo está integrado actualmente por el doctor Miguel León-Portilla, Librado Silva, Francisco Morales, Ascensión H. de León-Portilla, Karen Dakin, Thomas Smith, Patrick Johansson, Federico Navarrete, Rafael Tena, Pilar Máñez y, en últimas fechas, Salvador Reyes.

² El facsímil de esta edición, que constituye el primer producto del trabajo, fue publicado en 1994.

adaptación de las fábulas de Esopo a la realidad nahua, se incorporan inmediatamente. En el último apartado se incluye *La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, en lengua mexicana*. Esta parte y la primera relativa a los *Cantares* son las más extensas de la obra.

La letra de los manuscritos que conforman este atractivo libro es muy parecida sólo difieren la del primer y segundo apartado de los *Cantares*, la del calendario y arte adivinatorio, semejantes entre sí pero diferentes del resto, y la correspondiente al texto de la Pasión de Cristo, a la que en forma particular me referiré aquí. Lo anterior nos lleva a suponer que el conjunto o la mayor parte de los textos que se concentran en ese espléndido volumen, no fueron reunidos fortuitamente, sino que pareció conveniente agruparlos en un *corpus*, no obstante su diversidad temática y estructural. A esta consideración se suma el hecho de que el espacio cubierto por el texto en todos sus folios es básicamente igual y que el color y la textura de éstos coinciden a simple vista; por supuesto que esta apreciación inicial acerca de la uniformidad de estos elementos fue constatada posteriormente mediante un meticuloso análisis realizado por el Banco Nacional de México a instancias del equipo de trabajo. Los resultados obtenidos por esa institución confirmaron la hipótesis respecto a la posible datación de los manuscritos, sugerida inicialmente por algunos miembros del grupo como correspondiente a la segunda mitad del siglo XVI; aunque hay que advertir que algunos textos ya ostentaban la fecha de elaboración, como es el caso de ciertos *Cantares*, y del *Calendario y Arte adivinatoria*.³

No podemos analizar aquí cada uno de los textos que integran el manuscrito, ni tampoco podemos exponer las distintas argumentaciones que se han esgrimido para establecer la autoría de ellos. De algunos, como los dos opúsculos que siguen a los *Cantares* y de ciertas piezas líricas que conforman aquéllos, se tiene identificado al autor, pero del resto no contamos con las mismas referencias. Lo que sí tenemos plenamente atestiguado es que en el siglo XIX, durante su gestión como director de la Biblioteca Nacional de México, José María Vigil, encontró, entre muchos libros viejos amontonados, como él mismo lo relató en el XI Congreso Internacional de Americanistas, unos cantares en lengua náhuatl. Este manuscrito había desaparecido y sólo se tenían de él dos copias parciales realizadas en el siglo XIX: una de

³ Así entre los cantares producidos en la época novohispana que se pueden fechar, tenemos un canto que, según Juan Bautista se entonaba en la fiesta de san Francisco de 1567, cuyo autor, al parecer, fue Pedro de Gante; se trata del *pipilcuicatl* "canto de niños". Por otra parte, Miguel León-Portilla comenta que en 1585, Sahagún se encontraba escribiendo el prefacio de *Arte adivinatoria* que se integra en el volumen que venimos tratando. Véase Bernardino de Sahagún, *pionero de la antropología*, México, UNAM y El Colegio Nacional, 1999, p. 200.

ellas sirvió a Daniel Brinton para preparar la versión al inglés de algunas composiciones nahuas que aparecen en la primera parte; estudiosos mexicanos y extranjeros como Antonio Peñafiel, Ángel María Garibay, Miguel León-Portilla, Leonhard Schultze-Jena y John Bierhorst han transcrito paleográficamente y traducido a distintas lenguas la parte concerniente a los *Cantares*,⁴ pero hasta donde se sabe nadie se ha ocupado del último manuscrito del volumen: me refiero a *La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*.

Está conformada por 67 folios recto y vuelto. El papel tiene un color amarillento escrito con tinta de color negro y se conserva en perfecto estado; sólo en ocasiones la tinta traspasa el envés de la hoja sin que esto presente mayor dificultad para su lectura.

La letra del texto es menuda y clara con esporádicas tachaduras y enmiendas, y con algunas manchas de tinta que no impiden, sin embargo, el seguimiento fluido del escrito. Los espacios entre los 34 renglones que conforman cada página son muy estrechos. En las márgenes del texto aparecen algunas apostillas en castellano y, destacadas en latín e incorporadas en el texto, una serie de citas subrayadas que fueron extraídas de diversas partes de la *Biblia* y de otras obras de carácter religioso, a las que se alude oportunamente en las notas.

Las abreviaturas que se registran, fueron desatadas conforme a los criterios acordados para la edición de la obra y otros signos tales como † encima del hispanismo cruz, algunos acentos agudos y nasalizaciones

⁴ Para mayor referencia sobre este aspecto véase la introducción general a esta edición realizada por Miguel León-Portilla.

El manuscrito encontrado por Vigil había desaparecido y sólo se tenía de él dos copias parciales realizadas en el siglo XIX; una de ellas sirvió a Daniel Brinton para preparar la versión al inglés de algunas de dichas composiciones nahuas (la primera de estas copias que encargó José Fernando Ramírez a Faustino Chimalpopoca se encuentran actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid; la segunda, se halla en la Brinton Collection del Museo de la Universidad de Filadelfia).

El hallazgo de Vigil, muy cercano a la publicación del transvase elaborado por Brinton, suscitó el interés de estudiosos como Antonio Peñafiel, quien publicó la paleografía de los *Cantares*, preparada por el señor Constantino Castellanos, acompañada de la versión al inglés de Brinton del primer cantar; posteriormente el padre Ángel María Garibay en su *Historia de la literatura náhuatl* y en su *Poesía náhuatl* tradujo al español y comentó un número considerable de estos *Cantares*; asimismo, Miguel León-Portilla ha traducido ya buena parte de estas composiciones como lo podemos constatar en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* y en *Quince poetas del mundo náhuatl*.

Por otro lado, el investigador alemán Leonhard Schultze-Jena publicó la paleografía de este texto con su correspondiente versión al alemán en la que, según algunos estudiosos, se reproduce en gran medida la belleza y profundidad de la poesía náhuatl. También John Bierhorst se ocupó de la transcripción de los 85 folios que conforman los *Cantares* y de su traducción al inglés; además del trabajo anterior, Bierhorst incorpora un diccionario y útiles informaciones gramaticales; no obstante, la interpretación que proporciona de estas composiciones no ofrece las mismas garantías que el resto de su labor lingüística.

se indican en cada caso en las notas. Con relación a estas formas sincopadas, destacan la *Ds* por Dios, *Jxo.* para Jesucristo, *xpiano* para cristiano.

La división de las palabras es, en ocasiones, caprichosa pues algunas formas, por ejemplo, las del posesivo, aparecen ya aisladas, ya como parte del término anterior: *no yollo, mo huica, yninyequih, yntetlayyohuiltiana*. Por lo que concierne a la ortografía del manuscrito algunos elementos se representan en forma invariable, mientras que otros ostentan alternancias: las vocales *a, e, o*, se escriben siempre de la misma manera, en tanto que la *i* aparece como *i* o *y*. Por otra parte, el empleo de mayúsculas no es sistemático, como en *David*, que alterna con *david*; y *herodes, adan* y el topónimo *ysrael* con *Procle, Anas* y *Pilato*.

La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo está estructurada en forma narrativa y no dramática. Recordemos que uno de los medios más eficaces empleados por los misioneros en su tarea de conversión fue precisamente el de montar representaciones dramáticas, las cuales no eran desconocidas para los nuevos catecúmenos. Antes de la llegada de los españoles, los rituales de las ceremonias que los indígenas celebraban ininterrumpidamente a lo largo del año, iban acompañados de danzas, himnos y distintos cuadros. Miguel León-Portilla comenta que en "los sacrificios y ritos, las ceremonias con que se entronizaba a un *tlatoani*, los preámbulos mismos de la guerra, las fiestas propias de los diversos gremios, todo esto era también teatro".⁵

Por tanto, el procedimiento audiovisual adoptado por los frailes resultó idóneo para difundir el credo cristiano, pues se trataba de una manifestación familiar para ellos. De este modo, fueron puestas en escena piezas inspiradas en diferentes pasajes de las Sagradas Escrituras que eran traducidas a las lenguas vernáculas, principalmente al náhuatl, a fin de que el mensaje cristiano que se deseaba difundir fuera comprensible, por supuesto con las restricciones impuestas por una cosmovisión muy distinta. Robert Ricard advierte que el teatro edificante fue totalmente indio por la lengua y los actores, y es que precisamente los distintos papeles eran representados por los naturales en amplios espacios para que el mayor número de personas posible pudiera presenciarlo;⁶ incluso, estas representaciones llegaron a entremezclarse con las procesiones. Así los sacerdotes llevaban bajo el palio al Santísimo Sacramento y en ricas andas conducían a las imágenes; al

⁵ En "Teatro náhuatl prehispánico: aquello que encontraron los franciscanos", *El teatro franciscano de la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, coordinadora María Sten, México, UNAM, CONACULTA, 2000, p. 60.

⁶ En *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 312.

llegar a las capillas, hacían descansar al Santísimo para posteriormente representar, en tablados, escenas mudas o pantomimas que aludían a diferentes episodios devotos.⁷

Pero sobre el teatro edificante se han realizado ya importantes estudios; recientemente, incluso, ha sido publicado un volumen coordinado por María Sten que incluye diversos análisis y valoraciones sobre este medio de proselitismo en el México colonial.⁸

Veamos a continuación brevemente los avances sobre la paleografía y traducción del manuscrito de *La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*. Consta de 67 folios recto y vuelto de letra uniforme y pequeña, la cual, pertenece, al parecer, al siglo XVII. En este apartado participaron el filólogo francés Georges Baudot y los lingüistas Ignacio Guzmán Betancourt, Leonardo Manrique y Pilar Máñez. Los trabajos de transcripción y transvase de los primeros 40 folios han quedado inconclusos debido al desafortunado deceso de los tres primeros integrantes;⁹ sin embargo, los 20 últimos folios han sido transcritos, traducidos y anotados. Resta sólo una última revisión de estas tareas y el estudio introductorio que todos los opúsculos deben llevar. En éste se deberá describir físicamente el manuscrito y determinar su probable datación así como la autoría del texto; también se tendrá que correlacionar el manuscrito con los evangelios y, por supuesto, con otras historias de la Pasión de Cristo, como son, por ejemplo, *La Pasión del Domingo de Ramos*,¹⁰ que fue editada por Fernando Horcasitas; *La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo según san Mateo*, que no ha sido publicada y se encuentra en el Archivo Histórico Ms. 464 de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Asimismo el Archivo Ángel María Garibay, albergado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional contiene entre su rico y variado material algunos

⁷ Así lo refiere Carlos González Peña en su *Historia de la literatura mexicana*, México, Ed. Porrúa, Col. Sepan Cuántos no. 44, 1981, p. 59.

⁸ Véase el libro arriba citado de *El teatro franciscano de la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, coordinadora María Sten, compiladores Óscar Armando García y Alejandro Ortiz Bullé-Goyri, UNAM, CONACULTA, 2000.

⁹ Afortunadamente Salvador Reyes se encarga actualmente de la paleografía y traducción al castellano de esta parte.

¹⁰ Fernando Horcasitas explica de la siguiente manera las características de este texto. "En el Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans, se conserva un manuscrito náhuatl de 116 páginas escritas en letra del sig'lo XVIII. Lleva el título de *Tepalzingo de Xonacatepec, Dominica pazio de Ramos peluaz (Tepalzingo de Janacatepec. La Pasión del Domingo de Ramos comenzará)*... El manuscrito no lleva ninguna indicación sobre el autor de la obra. No parece ser una simple traducción de una obra española... Es rara la pieza que para su argumento, diálogo y caracterización de los personajes haya surgido de una sola raíz. No es excepción nuestro drama de Tepalcingo. Está basado en 1) Los evangelios 2) Los escritos apócrifos y 3) La invención humana. En *El teatro náhuatl: épocas novohispanas y modernas*, México, UNAM I, 1974 p. 338-339.

textos fragmentarios sobre la Pasión de Cristo representada en distintas zonas de la República y reflexiones teológicas del padre, respecto a este coyuntural episodio que divide la historia de la humanidad.

Ahora bien, las fuentes del drama de la Pasión las podemos encontrar desde el año 700 en Bizancio; también en Francia, grupos especiales organizaban dichas escenificaciones, y se tiene noticia de que el pueblo bávaro de Obergammern juró representar la Pasión cada diez años por haber sido salvado de la peste en el siglo XVII, dichos cuadros siguen atrayendo a numerosos espectadores hoy en día. En México, continúa montándose ese pasaje bíblico en distintas zonas de la República, pero quizá la más famosa en su género sea la que se lleva a cabo en Iztapalapa.

A continuación incorporo algunos párrafos que he transcrito y traducido de los últimos 20 folios de *La historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* que se incluye en el manuscrito de *Cantares Mexicanos*. Si partimos de la base, aunque no plenamente acordada de que todo es traducible,¹¹ también tenemos que aceptar que el texto transvasado del original no producirá el mismo impacto que aquél, más aún si se trata de una composición literaria en la que proliferan los recursos lingüísticos y en la que la connotación predomina sobre la denotación; esto precisamente ocurre con el traslado al español del texto que nos ocupa aquí en el que se intentó reproducir sin violentar la estructura del castellano, el ritmo y la atildada expresión original.¹² Mauricio Beuchot advierte al respecto que la tarea de transvase oscila entre dos polos: uno es la atención al autor, centrada en la apegada reproducción a la versión inicial; otro es la atención que se debe al lector mediante el acercamiento del mensaje del texto a su cultura y comprensión.¹³ El equipo de trabajo acordó conciliar, en la medida de lo posible, estos dos extremos trasladando el acompasamiento característico del

¹¹ Véase Peter Newmark, *Manual de traducción*, Madrid, 1992, p. 21 y 34.

¹² Dice Antonio Alatorre sobre este punto que: "El ideal que se propone un traductor consciente -lograr que sus lectores reciban *el mismo mensaje*- es indudablemente más fácil realizar cuando se trata de un texto científico que cuando se trata de un texto literario. Si el traductor de un manual de botánica ha sido responsable, sus lectores se encuentran en una situación de completa igualdad con los lectores del original; reciben unos y otros el 100% del mensaje. Pero ni el más responsable de los traductores de Mallarmé pretenderá darles a sus lectores lo mismo que da la lectura de Mallarmé en francés, pues sabe muy bien que en la traducción se ha perdido, fatalmente muchísimo. Entre los dos extremos hay una gama infinita de posibilidades. Desde luego no toda poesía es traducible como la de Mallarmé, "Consideraciones sobre el arte de traducción", *Lenguaje y tradición en México*, ed. Herón Pérez Martínez, México, El Colegio de México, Michoacán, 1989, p. 391.

¹³ Véase Mauricio Beuchot, "Acerca de la traducción (Hermenéutica y Pragmática), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, compiladora Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 2000, p. 48.

náhuatl, manteniendo la terminología indígena de la fauna y la flora, así como de otras realidades propias del universo amerindio a las que en ocasiones se aludía y de las que se proporciona una explicación en nota e incluso hasta algunos apéndices; no obstante, se respetaron la estructura y los giros propios de la lengua española y se presenta un amplio aparato crítico que permite aclarar al lector los no tan esporádicos oscuros párrafos.

El texto, como se indicó anteriormente, está escrito en forma narrativa, aunque en ocasiones se reproduce la voz de los distintos personajes que participan en la trama, mediante el estilo directo. Para ello se emplea, como se suele hacer en estos casos, verbos de lengua: dijo, expresó, etcétera.

Se observa en el escrito el acompasamiento característico del idioma mexicano. El ritmo de esta prosa reproduce así, como dice José María Díez Borque, la cadencia del pensamiento “basado en la repetición de frases, palabras, esquemas sintácticos motivados por representaciones síquicas recurrentes”.¹⁴ Tal es el caso de:

Auh yn oyuh quimohuitequillique yn oyuh quimomecaxipehuilique yn totemaquixticatzin, yn yèhuantin yn mictlan cuecuetlactin onomache ciciannmicque yn huel oyyocauhque yn omache maquaquauhtique omiytonique ynic oquimotlahuelpolhuitinenque yn aoc huel onmochiuhque yn ma huel occequi oc hualca yc quimohuitequiliani, yn maniman oncan ynmac momiquiliani. (fol. 240 r)

Y de esta manera lo azotaron, así desollaron con la cuerda a Nuestro Salvador, ellos, los lobos del infierno. Se fatigaron, perdieron el aliento, se les endurecieron las manos, sudaron mucho, se irritaron, luego, lo dejaron; pero otra vez continuaron golpeándolo más, mucho más. Allá en sus manos moría.

Auh ymactzinco onoticac yn ácatl, auh yn itlazotlactzin omache tetzotzonaloc, omach nànalquiz, yn ica yn mécatl yn tehuitequiliztli, auh aoc huel momelauhtzinohua, za mocototzahuiltiticac, za motololíticac, za teyyzahuicatzintli, yhuan za eztilan. (folio 242 r.)

Su venerada mano portaba la caña. Su precioso cuerpo fue apedreado; con la cuerda, lo traspasaron de lado a lado, lo acuchillaron. No podía enderezarse. Sólo estaba encogido, sólo inclinaba la cabeza. Fue terrible cómo estaba lleno, cubierto de sangre.

El impacto dramático de la narración se transmite mediante determinados elementos lingüísticos que intensifican la carga emocional

¹⁴ En *Comentario de textos literarios (método y práctica)*, Madrid, Ed. Playor, 1981, p. 76.

con la que se intenta conmover al lector. Así, la profusión de interjecciones y signos interrogativos incrementan el significado de la terrible acción, como lo observamos en los folios 240 r. y 250 r.

Yyo Yahue, noteohue, notlàtochue tleyñ mach oticmìtlacalhui, tleyñ mach ticmotzacuiltia yn niman aoc ac aca mocatzinco mochihua? Yn ìquac aca huel huey tetzauhtlatlacoahuani, tlatzacuiltilo, cuix àmo palehuilo yn itlayyyohuilizpan. (fol. 240 r.)

¡Ay Yavé! ¡Oh mi Dios! ¡mi Señor! ¿Por qué lo sacrificas? ¿Por qué lo castigas? ¡No hay nada que se pueda hacer por Ti? Cuando a algún malhechor se le escarmentó ¿acaso no fue ayudado en su sufrimiento?

Auh un tèhuatzin tlazomahuizychpochtzintle cenquizcamahuizte-nantzine quen oticmomachiti quen mach omochiuh yn motlazo-yollotzin: yn iquac motlazocenteconetzin mitzmottiliaya, auh no tèhuatzin ticmottiliaya yn inmac mohuica yn iyaohuan yn itecocoli-cahuan.

Y tú ¡oh amada virgen, madre de todos! ¿cómo lo supiste? ¿cómo se hizo tu precioso corazón, cuando tu amado y único hijo te miraba y Tú observabas cómo estaba en manos de sus adversarios, de sus enemigos? ...

Además de los numerosos adjetivos que se incorporan en el texto referidos por lo general a la naturaleza inmaculada de la Virgen María y, por supuesto, al amor y reverencia que se debe a Nuestro Señor, aparecen otros recursos estilísticos como las comparaciones y los difrasismos, estos últimos característicos del náhuatl. Respecto a la notoria participación de la virgen María en el texto, dice Juan Leyva, refiriéndose a las expresiones dramáticas, que durante la Colonia la presencia de la Madre de Dios fue adquiriendo gran importancia —como la empezó a cobrar desde el teatro medieval— y los cuadros en los que Cristo era azotado y vejado se fueron incrementando;¹⁵ en el manuscrito que nos ocupa lo anterior se constata plenamente.

Sobre el aspecto de Cristo cuando se dirigía al Gólgota, se lee:

...auh yn ytzoncaltzin yuhqui yn zoyatl yxiuhatlalpal ynic tzoptica; auh huel moch tilitic yn iuhqui yn ihuiyo cacalin... auh yn ixtelolotzin yuhqui yn huilotl yxtelolo, chichihualayotica tlapactli, auh yni cacan tentzin yuhqui yn tlatlaxochimantli, auh yn itentzin yuhquin yn

¹⁵ Para mayor referencia véase Juan Leyva *La pasión de Ozumba. El teatro religioso tradicional en el siglo XVIII novohispano*, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Bibliográficas), 2000.

matlamachxochitl omixochitl tlapalyzquixochitl ca ytech hualpipica. Yn imatzitzin chichipactic yhuan aacatic mimimiltic, ca yni oc hualca ynic yciuhca moolininia. (folio 248 r.)

...su cabellera estaba arreglada como la hoja de la palmera, toda del color negro como la pluma del cuervo; sus venerados ojos,...eran como los ojos de la paloma, como la leche muy limpia y su labio como si fuera ofrenda de flores. Su venerado labio era como matlamachxóchitl, como el lirio, como el tlapalizquixochitl que de ellos goteaba sus limpias manos eran como cañas separadas y gruesas y se movían mucho más. (folio 248 r.)

El pasaje anterior contrasta con el siguiente. En éste el dramatismo se genera por el uso de la negación antepuesto al estado anterior que describía la imagen de Cristo.

Auh amo yuhqui yn cacalin yc tilitic, ypampa ca moch ezneliuh ezipachiuhtih yn ixtelolo amo yuhqui yn huilotl yxtelolo, ye yca ca amo tlapactli, yece ca huel oyxtecocoyon eztica yhuan teuhtica oyxlatlapachih za yuhqui yn yxpopoyotzin ynic neztiuh, yn ica canteuh amo tlaxochimantli, yece ca huel oaapalehuac ohuahuzon.

No es como el cuervo negro, porque está cubierto de sangre, lleno de ella. Sus ojos no son como los de la paloma, no está limpio, pues su rostro está impregnado de sangre y de polvo; no son sus mejillas como el tlaxochimantli que no lo favoreció sino que lo arañó. (folio 249 r.)

También encontramos algunos difrasismos, esto es, formas binomiales pareadas que funcionan como mecanismos retóricos frecuentes de la lengua náhuatl, aunque, cabe aclarar, no sólo de ella. Se trata de dos lexemas o frases yuxtapuestas que se asocian para conformar un significado distinto del que enuncia cada término.¹⁶ Este recurso estilístico que algunos estudios equiparan con la metáfora aparece en el manuscrito que nos ocupa aquí, en estructuras como *in atl in tepetl* agua, cerro, cuando se refiere a la ciudad de Jerusalén.

En suma, *La historia de la Pasión de Nuestro Señor Cristo* es con otros opúsculos más de los que conforman el volumen misceláneo de *Cantares Mexicanos* un texto religioso de características peculiares. Frente a las producciones teatrales realizadas dentro del programa catequístico destinado a los indígenas, esta extensa narración inspirada en los Evangelios pero significativamente ampliada con meticulosas descripciones

¹⁶ Véase Mercedes Montes de Oca "Los difrasismos en náhuatl: una aproximación lingüística", *Avances y balances de las lenguas yutoaztecas, Homenaje a Wick R. Miller*, México, INAH, 2002, p. 388.

y digresiones constituye un claro ejemplo de la síntesis expresiva que se generó en el México colonial. A través de elementos léxicos que aluden a realidades específicas del universo amerindio¹⁷ y de las características sintácticas propias de la lengua mexicana, se expone en este manuscrito que al parecer no ha sido traducido anteriormente, uno de los episodios más relevantes de la historia de la humanidad.

¹⁷ Por ejemplo, en el texto de *La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* se encuentran numerosas alusiones al campo de la flora como cuando compara cada parte del rostro y el cuerpo de Jesucristo con alguna especie en particular. Así dice acerca de su labio que era como *matlamachxóchiltl* y como el *tlapalixxóchiltl*.

OBITUARIO

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT (1948-2003)

El 25 de septiembre de 2003, la Lingüística mexicana perdió a uno de sus más reconocidos investigadores, Ignacio Guzmán Betancourt. Estudioso de mirada muy amplia, publicó trabajos de índole variada dentro de la Lingüística y abrió camino en una nueva senda, la de ahondar en las ideas lingüísticas de los autores mexicanos, desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Nacido en Villa Unión, Sinaloa, el 18 de enero de 1948, cursó la escuela primaria en su ciudad natal. En 1962 se trasladó a Mazatlán donde se formó como bachiller, y, al recibir este grado, se instaló en la ciudad de México en 1967. En la capital ingresó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la ENAH, donde cursó la carrera de Lingüística y, el 7 de diciembre de 1974 obtuvo la Maestría con una tesis sobre "Fonología y morfología del náhuatl de Santa Catarina, Morelos".

En 1974 fue nombrado Investigador Titular C de la Dirección de Lingüística del INAH. Entre 1974 y 1976 siguió los cursos de doctorado en Lingüística Hispánica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En este año de 1976 recibió una beca del Gobierno de Francia para seguir estudios de doctorado en la Universidad de Estrasburgo.

Durante estos primeros años de vida académica, se preparó como estudioso del náhuatl moderno e hizo trabajo de campo sobre el náhuatl del Estado de México, Jalisco, Colima, y Morelos. Tuvo como asesores a los profesores Roberto Escalante, Leonardo Manrique Castañeda, Otto Schumann y Jorge A. Suárez. Además comenzó a enseñar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, primero, como profesor de Lingüística General, y poco después, de Lingüística Indoeuropea y de Geografía Lingüística.

En 1976 partió para Estrasburgo a cursar el doctorado y el 30 de junio de 1980 defendió su tesis que versó sobre *Evolution sémantique des termes designant la parenté dans les langues romanes. Étude de sémantique*

diachronique structurale. La tesis obtuvo la mención de *Très bien*. En Estrasburgo tuvo la oportunidad de tratar de cerca de figuras de la Lingüística universal como Eugenio Coseriu, Kurt Baldinger y Georges Straka, quien le dirigió la tesis. Y algo muy importante, allí consolidó unos intereses lingüísticos, podríamos decir universales, al entrar de lleno en la Lingüística románica y en contacto con nuevas lenguas, francés, italiano y alsaciano principalmente.

De regreso a México, en 1980, se reincorporó a su puesto de Investigador Titular en la Dirección de Lingüística del INAH, en el Museo Nacional de Antropología, junto al Auditorio Sahagún. Un año antes había publicado su tesis de Maestría con el título de *Gramática del náhuatl de Santa Catarina, Morelos*, hecho que culminaba una etapa de su vida. A partir de 1980, sus intereses académicos cristalizan en una nueva línea de investigación, y, sin olvidar el náhuatl y el otomí, sus dos amores mesoamericanos, emprende la tarea de ahondar en el estudio de las ideas lingüísticas. En este mismo año, Ignacio toma a su cargo un nuevo proyecto al que tituló "Historia de las ideas lingüísticas en México". En rigor, el nuevo proyecto era nuevo también en el panorama lingüístico del país.

Desde el principio acometió la nueva tarea con entusiasmo y creatividad, desde una perspectiva muy abierta a otras disciplinas del conocimiento, como la filología, la historia, la antropología, la literatura, la psicología y la historia de las religiones. Los frutos de este proyecto forman una parte sustantiva de su curriculum. Entre varios títulos se pueden recordar "Dialecto: una noción lingüística desafortunada", publicado en 1981 y enriquecido en 1983, y, "Primeros empleos de la palabra lingüística", de 1993. Gustaba él partir de algo muy concreto para llegar a lo universal. Importante es destacar que este proyecto fue el germen de un Seminario que se formó en 2001 con cuatro investigadores de la Dirección de Lingüística, dos de la UNAM y dos de la ENAH.

A lo largo de 23 años el proyecto de Ignacio dio muchos frutos que hoy podemos conocer en más de media docena de libros y más de 60 artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación. Los frutos son variados: sobre ideas lingüísticas, etimologías, estudios de toponimias, biografías. A esto hay que añadir, prólogos, traducciones de libros del inglés y francés y ediciones de gramáticas como la de Antonio del Rincón y de grandes crónicas como la de Andrés Pérez de Ribas. Y por si esto fuera poco ha dejado impresas un buen número de Memorias de Congresos y de Simposios conmemorativos de instituciones académicas.

Desde 1994 fue miembro del Consejo Editorial de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Fue también colaborador de esta revista en la que publi-

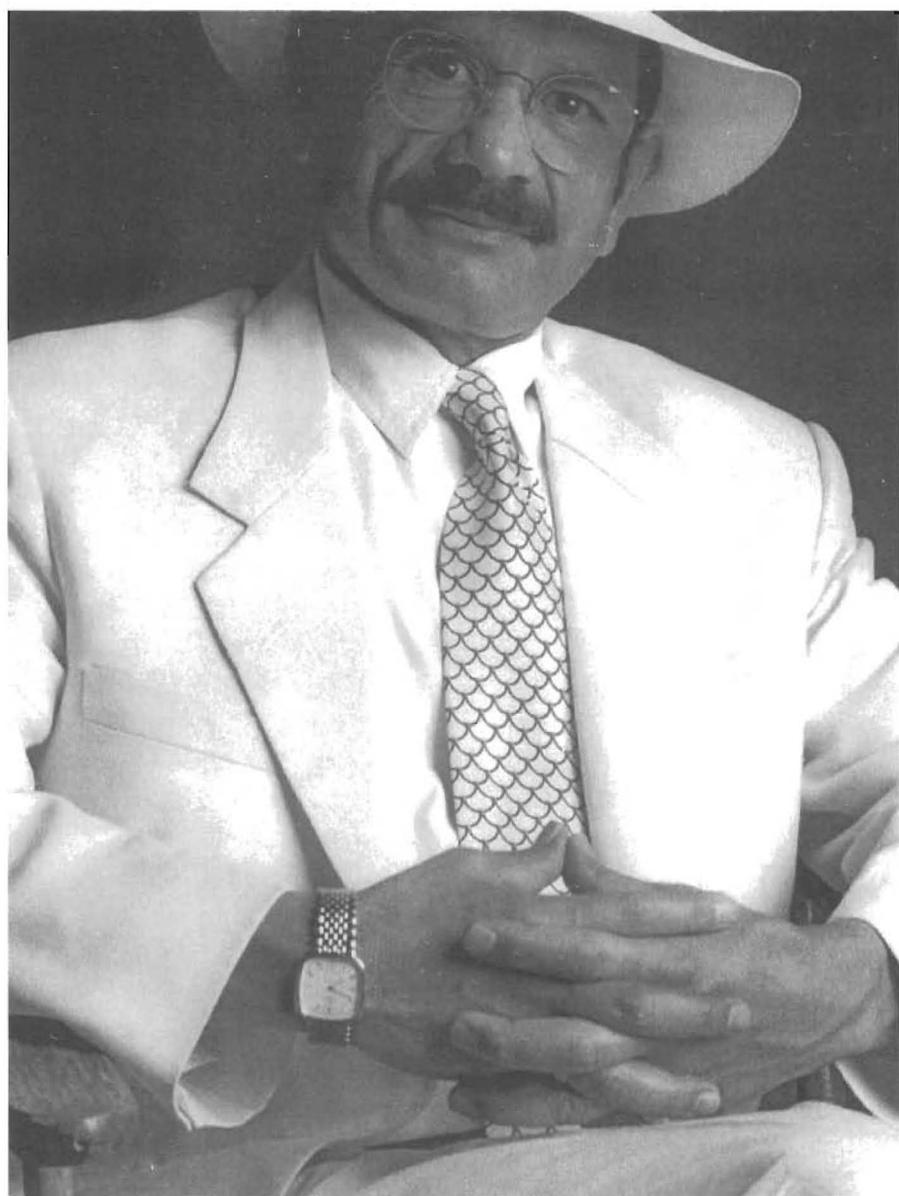
có tres ensayos: "Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera (1803-1853), primer lingüista mexicano", 1990, v. 20, p. 245-259; "Policía y barbarie de las lenguas indígenas de México, según la opinión de gramáticos e historiadores novohispanos", 1991, v. 21, p. 179-218; y, "Antonio del Rincón (1556-1601), primer gramático mexicano", 2002, v. 33, p. 253-265.

Ignacio Guzmán Betancourt, a lo largo de su vida, recibió muchos reconocimientos. Además de la beca del Gobierno de Francia, fue miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1986; invitado especial en congresos como plenarista; cronista de Chimalhuacán-Chalco, comunidad a la que dedicó varios estudios. Fue miembro fundador y presidente de la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística desde su fundación en el año 2000.

En octubre, es decir, un mes después de su muerte, estaba prevista su elección como miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, galardón que él estimaba mucho. Los colegas y amigos esperábamos su restablecimiento para que pudiera llegar con salud a la silla de académico. La fortuna no le ayudó, pero el reconocimiento está ahí como broche final de una vida entregada al estudio de la creación lingüística.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA







GUADALUPE BORGONIO GASPAR
(1925-2004)

Ella, Lupita Borgonio, nos dejó algunas palabras acerca de su vida. Las confió a Laura Espejel cuando nuestro Instituto de Investigaciones Históricas estaba a punto de cumplir sus primeros cincuenta años. Doce de los miembros del mismo, los más antiguos, fuimos entrevistados entonces para integrar un libro de memorias, *Historia e historias*, aparecido en 1998.

Lupita, la auténtica decana, ingresó en el Instituto en 1946, es decir sólo menos de un año después de su fundación. Como ella lo refiere, los orígenes del Instituto fueron muy modestos, instalado en dos salones y un pequeño cubículo en el antiguo templo de San Agustín, transformado mucho antes en Biblioteca Nacional. Allí, al lado de los doctores Rafael García Granados y Pablo Martínez del Río, distinguidos estudiosos y maestros de muchas generaciones, incluyendo la de Lupita y varias compañeras, pusieron en marcha la primera institución universitaria dedicada formalmente a la investigación histórica.

Trasmitiré ahora algunas de las palabras que expresó Lupita recordando su ingreso a este Instituto. Para “tomar vuelo”, como se dice familiarmente, comenzó ella evocando los primeros años de su educación. Nacida en 1925, inició su primaria en 1931:

Mi introducción primaria la realicé —nos dice— en la escuela Luis Murillo, donde tuve como maestra, de cuarto a sexto año, a la señora Eva Sámano, quien aún no se casaba con el que fuera presidente de la República, el licenciado Adolfo López Mateos. Luego estudié en la secundaria número 11, de la cual guardo gratos recuerdos [...].

Después pasé a la preparatoria —sólo había una— la de San Ildefonso, y allí corrí con mucha suerte. Los exalumnos de esa generación nos seguimos reuniendo cada año en una comida, aunque ya varios de ellos emprendieron el viaje final.

Sus palabras, que recuerdan a la Escuela Nacional Preparatoria, en el antiguo y espléndido edificio del Colegio de San Ildefonso, registran su primera vinculación con la Universidad Nacional. Ésta habría de continuarse a lo largo de sesenta y cuatro años, hasta el día de

su muerte, en la misma ciudad de México, en la mañana del 12 de agosto de 2004. Antes de ingresar de por vida al servicio, o mejor entrega incondicional, a la que sería su *Alma Mater*, Lupita cursó la carrera de historia en la Facultad de Filosofía y Letras. Veamos lo que acerca de esto nos dejó dicho:

Unas cuantas compañeras [de la Preparatoria] nos inscribimos en la Facultad de Filosofía y Letras, que en esa época se tenía como una escuela de “niñas bien” [...] Mi grupo fue muy reducido, seríamos alrededor de catorce o dieciséis compañeros.

Habla Lupita enseguida de sus maestros, el licenciado Fernando Anaya Monroy, estudioso de la lengua y cultura nahuas; el famoso “güero” José María Luján, que mucho más tarde fue secretario académico en el Instituto de Investigaciones Históricas, así como de algunas de sus compañeras de estudios, dos de ellas investigadoras universitarias, las doctoras Josefina Muriel y Elisa Vargaslugo. Recuerda a otros de sus maestros, como el bien conocido don Federico Gómez de Orozco, que se decía descendiente de la Malinche.

“Estudié paleografía con él —nos dice Lupita—, con él sí aprendí”. Habla asimismo de don Rafael García Granados —con quien mantendría luego prolongada vinculación— y nos dice que “con él tomé tres materias a lo largo de la carrera, historia antigua de México en la Facultad y dos seminarios que impartía en el Museo de Arqueología”.

Concluidos sus estudios universitarios, que mucho le aprovecharon a lo largo de su vida, Lupita experimentó dudas acerca de su ulterior destino. Don Rafael García Granados fue para ella faro y benévolo guía. “Me pidió trabajara con él cuando apenas había fundado el Instituto de Investigaciones Históricas. Claro que no me negué; al contrario, era una magnífica oportunidad que se me presentaba y la aproveché [...] Cuando inicié mi trabajo en el Instituto, yo era realmente la secretaria”.

Por ese tiempo había concluido una investigación, proyecto verosíblemente de su tesis en la Facultad. Su tema fue la “Organización militar de los tenochcas”. Acerca de él manifestó: “Es muy curioso, siendo yo persona calmada y tranquila, ¿cómo es que me gusta la guerra? Pues no sé, pero a mí me llama la atención”.

No llegó a recibirse como licenciada en historia. Desconozco las causas. Tal vez influyó en ella su proverbial modestia. Dicho trabajo, muy bien preparado, lo publicó en dos ocasiones, una en la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (1954) y otra en el *Anuario de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras* (1962).

De su aprecio por su maestro y jefe, don Rafael García Granados, da testimonio otro escrito suyo, "Semblanza hemero-bibliográfica de don Rafael García Granados", incluido en el volumen de homenaje que publicó en 1960 el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Otro tanto haría poco después, dando nueva prueba de su aprecio, a don Pablo Martínez del Río. Investigó entonces acerca de la "Obra y bibliografía de don Pablo Martínez del Río", en ocasión del XXV aniversario de la publicación de su libro *Los orígenes americanos*.

En la recordación que nos dejó Lupita en torno a su vida desfilan, uno a uno, los directores que ha tenido el Instituto de Investigaciones Históricas. Habla así acerca de quien esto escribe y luego de Jorge Gurría Lacroix, hasta llegar a Roberto Moreno de los Arcos. Sus palabras son siempre de generoso elogio. Con ellas va dando cuenta además de las tareas que fue realizando. En vez de citar cuanto manifestó, me remito a dicho texto. Tan sólo pondré de relieve lo más significativo de su trabajo en esos años.

Notó que, siendo yo director, se incrementó considerablemente el número de publicaciones del Instituto, lo cual resultó en un mayor trabajo para ella puesto que hubo de cuidar de la edición de no pocas obras. Refiriéndose en particular a *Estudios de Cultura Náhuatl*, expresó:

Quando el doctor Miguel León-Portilla me pidió que colaborara con él en la publicación de estos *Estudios*, acepté de inmediato y ya son los catorce volúmenes en que yo participo como editora asociada.

Mi trabajo consiste en revisar el estilo de los artículos; que las notas y las bibliografías sigan las normas que tiene el Instituto; revisar las pruebas de galeras y planas y, al final, entregarlo a la imprenta.

Esto y más ha sido el quehacer de Lupita en torno a estos *Estudios de Cultura Náhuatl*. Y puedo añadir que, si ella habló de catorce volúmenes, ahora, para estas fechas (2004), han sido ya ocho volúmenes más en los que se ha afanado, puesto que entregó ella a la imprenta el que ostenta el número 35. Su labor, en verdad admirable, hizo posible que esta serie se haya mantenido viva y apareciera puntualmente. El nombre de Lupita quedará para siempre asociado a estos *Estudios* a los ojos de cuantos se interesan por la lengua y cultura, no diré ya sólo de los antiguos mexicanos puesto que asimismo se ha dado entrada a aportaciones y temas de los nahuas contemporáneos.

En otras muchas tareas me auxilió Lupita. Siempre con dedicación y eficiencia respondió a lo que le pedía. Fungió a la vez como secretaria administrativa del Instituto y atendía así a los requerimientos de sus miembros. En su recordación habla también de cómo nació el

Instituto de Investigaciones Antropológicas gracias, entre otros factores, al empeño del doctor Juan Comas a quien ella admiraba. Para cada uno de los directores del Instituto que retomaron la antorcha tiene ella palabras de reconocimiento y describe los logros que alcanzaron.

Consultando el expediente de esta mujer extraordinaria en el Archivo del Instituto cabe enterarse de lo mucho que realizó. Fue ella miembro de su Consejo Interno y de su Comisión Editorial. También participó en la edición de tres volúmenes de la *Revista Tlalocan*, dedicada a sacar a luz testimonios de las culturas indígenas de México. Y, en lo que a mí concierne, me auxilió de tantas formas y con tan gran eficiencia que requeriría de muy amplio espacio para referir cuanto así llevó a cabo.

Fue Lupita una mujer siempre sonriente. Vestía discreta pero con distinción. De mediana estatura, se mantuvo delgada y de buen cuerpo. En sus últimos años, tras haberse caído y fracturado un fémur, caminaba con cierta dificultad apoyada en un bastón. Siempre puntual, concurría al Instituto, saludaba con afecto a sus colegas, diré que todos la querían y admiraban. Era ella “una luz, una tea que no ahuma”. Su recuerdo en el Instituto de Investigaciones Históricas será imborrable. En él estuvo y trabajó con entusiasmo y sin tregua durante 58 años. Me auxilió a lo largo de 41. Sirvió con gran fidelidad y eficiencia a la Universidad Nacional y a México. Es ella ejemplo para los universitarios y para cuantos creemos que en nuestro país hay motivos para esperar que algún día habremos de superar las desgracias —ineficiencia y corrupción— que nos afligen, Lupita, mujer de proverbial humildad y eficiencia, merece el reconocimiento de nuestra Universidad y de México que se enriquecieron por obra de su trabajo.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 480 p. (Serie Cultura Náhuatl, 29).

Nadie mejor que el propio autor para dar comienzo a estas páginas sobre un libro en verdad innovador y ambicioso. En su "Introducción" nos dice Johansson:

El lector que hoy se deleita con la lectura de un texto de índole prehispánico en una "limada y pulida" traducción al castellano, no sospecha el verdadero dédalo editorial que recorrió dicho texto desde la voz del informante indígena... hasta la nítida página impresa del libro donde hoy se puede leer. Extraído de su contexto expresivo original, de apuntes en borradores, y de un manuscrito a otro, el texto sufrió correcciones, enmiendas, interpolaciones y alteraciones diversas que afectaron tanto su forma como su contenido, antes de llegar a su estado definitivo en los documentos elaborados para alojarlo.

Ciertamente, la transmisión de los textos antiguos e incluso de algunos modernos es un dédalo editorial como nos dice Patrick, o mejor, un laberinto, en el que el estudioso se convierte en dédalo en su labor de encontrar una salida; y aun más, si de un mismo texto sobreviven varias versiones, y si estas versiones están en sistemas de escrituras diferentes, como es el caso. Entonces no sólo el autor sino también el lector, se convierten en dédalos para encontrar el camino abierto, el que lleva a la salida, el que no nos cerca.

Encontrar el camino de salida es siempre difícil pero en este caso es difícilísimo, al menos para un historiador, un filólogo o un codicólogo, ya que los tres se ocupan del tema que estudia Johansson pero en diacronía, en vertical; porque la diacronía, es decir el origen y el fin, la trascendencia histórica del texto, es el objetivo y punto de llegada para ellos. En cambio, el estudio que tenemos delante es el de un texto de naturaleza histórica pero en sincronía, es decir, analizado en sí mismo, en sus estructuras y relaciones internas. El autor se sitúa en un plano horizontal y en él hace coincidir varias teorías del pensamiento moder-

no tales como la comunicación, la oralidad, la poética, la semiótica, la semiología, la literatura, la lingüística, y, desde luego las viejas disciplinas humanísticas: la historia, la filología y la codicología.

Todos sabemos que cada una de estas formas de pensamiento humanístico tiene sus propios métodos, sus objetivos y puntos de vista; tiene también su lenguaje, o mejor, su metalenguaje. De tal manera que el autor, al ponerlas todas en un plano horizontal como caminos que se encuentran en el pensamiento, crea un verdadero laberinto.

Como Dédalo, Johansson recorre todos los caminos sin perder el que lleva a la salida. ¿Podremos nosotros, humildes lectores, seguirle, convirtiéndonos en dédalos fieles al autor? Al menos, hagamos el intento.

El primer camino que tenemos que recorrer, y bastante escabroso, es el de la comunicación. En él descubrimos un proceso de ruptura, el de la destrucción de la memoria colectiva después de la Conquista llevado a cabo por los frailes, según el autor. Más tarde, frailes e informantes tratan de reconstruir el pasado aunque, dice Patrick, sólo se logró en forma de "*hipomnesis*" es decir, "de rememoración banal de la información" y no de *anamnesis*, la única que permite una reminiscencia funcional del pasado" (p. 29.) El hecho es que la pérdida de memoria y la aparición de la escritura alfabética "desustalizaron y desfuncionalizaron la memoria colectiva". La expansión de la escritura grafo-alfabética diluyó la memoria oral de las comunidades y con ello, su identidad.

Esta alteración de la memoria, piensa el autor, llevó a un proceso aún más profundo: el de la alteración del contexto de la comunicación. Para Johansson, "los textos que existían en la mente de los informantes o en la imagen de los libros tuvieron que pasar por el embudo de una comunicación interpersonal antes de yacer sobre las páginas de los manuscritos" (p.32). Es así que se alteró la regla que debe existir en todo proceso de comunicación respecto del emisor, del mensaje y del receptor. Vistas así las cosas, este primer camino de laberinto como dije, no es fácil, es muy escabroso. En él está el trazo del postmodernismo en su aspecto de deconstructivista, un trazo denso y de aspecto negativo que nos lleva a pensar que no hay terrenos totalmente seguros en los que fundamentar los hechos históricos. Autores "de punta" como Joël Candau, J. Goody, Roman Jakobson y Marshall McLuhan están presentes como marcadores de este primer camino que, "burla burlando", ya hemos recorrido.

Entremos en el siguiente, el titulado "Semiología del texto oral". Como es también un camino difícil y sinuoso, conviene tomar la mano del autor, quien para adentrarnos en él nos dice:

Verdadero torrente expresivo que irriga los campos del saber y sacia la sed de conocimiento de una colectividad humana, el texto oral desborda sus cauces verbales y se desparrama en el espacio-tiempo circunstancial que determina su enunciación mediante gestos, danzas, músicas, ritmos, mimesis teatro-ritual, el discurso indumentario de los participantes y su presencia física en el acto de elocución (p. 67).

Estas palabras del autor nos dan la dimensión del texto vivo, de su substancia oral y de su deicis que lo acompaña, todo ello en el mundo de la oralidad. A lo largo del camino, el lector, hecho dédalo, descubre una poética de la oralidad analizada a través de sus elementos: materialidad, es decir, lo sensitivo; expresividad a través de la voz, ritmo, marcado por los instrumentos musicales; gestos, indumentaria, música y danza. Y desde luego la lengua, que ocupa un lugar de primera importancia. Considera el autor que el sistema fonológico náhuatl expresa el temperamento y la sensibilidad de los aztecas (p. 72), y que las particularidades morfológicas y reverenciales marcan el discurso en el que están redactados los textos.

En el centro de este discurso que constituye la diégesis y como sustancia de él está el mito, centro de la oralidad, de la narración. “En el comienzo era el mito”, nos dice el autor, “ya que el mito no tiene fragmentación conceptual sino que es la totalidad diegética” (p. 101). El análisis semiológico del discurso oral permite a Johansson establecer una relación entre lo divino-esencial y lo humano-existencial y fijar “el lugar cratofónico” de la aparición del águila en el *Códice Boturini*. Permite también detectar que el paso al alfabeto supuso una fragmentación de la tradición oral y una pérdida de sus elementos, diluidos en la linealidad coercitiva del alfabeto. El recorrido, como vemos, es difícil, aún con grandes ayudas como las de Paul Zumthor, Walter Ong, Antonin Artaud, Mikel Dufrenne y Michel Foucault entre otros teóricos modernos.

Dejemos este camino y entremos en otro paralelo y similar: “Semiología del texto pictórico”. La traza se logra estableciendo un vínculo entre la expresión verbal y la imagen que se simboliza con la voluta, que es “la formalización gráfica del espíritu que emana del ser” (p. 116). El recorrido nos lleva a valorar la imagen como soporte de la palabra y los glifos como expresión de una imagen vinculada a la palabra. La imagen lleva al libro que, a su vez, es objeto de una lectura semiológica como un texturema o sea, una unidad de percepción cognitiva del dato sensible (p. 122). Incluso la forma del libro en biombo es también un elemento significativo, pues crea un espacio muy definido para la secuencia narrativa, diferente al de los lienzos.

En el camino hacemos un descanso para leer el libro, el códice, al estilo tradicional, con sus géneros de expresión y diferentes contenidos, destacando la labor del *tlahcuilo* y del *tlapouhqui*. Pero muy pronto, el autor nos adentra en una lectura semiológica en la que vemos el significado de hojear, de mirar la imagen en función del texto verbal y de mirar las partes constitutivas del libro. Aquí cobran vida los signos, sus trazos, formas, colores, posición, todo lo cual se integra en el formema, unidad de valor semiológico que, como el morfema o fonema son unidades elementales en el análisis estructuralista. Con todos estos datos, al final del camino encontramos el discurso del signo, es decir lo legible de los códices, “que no tiene que pasar por el embudo verbal del lenguaje articulado, y ello nos permite recuperar la *anamnesis*, es decir, la rememoración funcional del pasado. (p.164).

Como en los otros caminos, en este también vamos acompañados por los teóricos de la semiología y la semiótica que nos marcan el modo de recorrer el laberinto. Entre ellos, Georges Mounin, René Lindekens, Roland Barthes y Paul Ricoeur, cuatro grandes de nuestro pensamiento actual.

Creo que queda claro que los caminos del laberinto obedecen a la traza de disciplinas modernas, podríamos decir de frontera, en gran parte inspiradas en el estructuralismo de Saussure. Están ellas revestidas del ropaje de la erudición y acompañadas de otras disciplinas más maduras: la historia, la filología y la codicología. Estas tres marcan el último camino a recorrer, el más ancho, el que nos lleva a la salida, lejos del Minotauro. Pero en cualquier hipótesis, vale la pena salir aunque sólo sea para recorrer el camino ancho y mirar de cerca a los cuatro textos objeto principal de este estudio, tres elaborados con escritura mixta y uno puramente pictográfico.

Entremos pues en el nuevo camino, en el de salida, por la puerta de la tercera parte que lleva por título “Tres versiones manuscritas de un texto pictórico”. Son ellas las correspondientes a tres manuscritos del siglo XVI y están elaboradas con escritura mixta, es decir pictográfica y alfabética. Las tres contienen el relato de la peregrinación de los aztecas, un relato “matricial” para el pasado de México. La primera es el *Códice Aubin o manuscrito de 1576*; la segunda, el *Manuscrito 85* y la tercera, el *Manuscrito 40*. Las tres pertenecieron a Boturini y más tarde a Aubin, el famoso mexicanista francés que formó la mejor colección particular de documentos mexicanos del siglo XIX. El *Códice Aubin* se guarda hoy en el Museo Británico; las otras dos, en la Biblioteca Nacional de París. La elección de tales documentos está justificada porque, dice el autor, “son pocos los textos que se pueden cotejar en sus dos versiones (escritura pictográfica y alfabética) y uno

de ellos es la peregrinación de los aztecas". Las tres son analizadas desde un punto de vista histórico-filológico: historia del manuscrito, descripción formal, contenido y criterios de paleografía y de traducción. Sobre este último punto anuncia que opta por una cierta "literalidad" (p. 212), forzando, si es necesario, el castellano. El método de presentar los tres textos en tres columnas en la misma página, tanto en la paleografía como en la traducción, hacen más fácil la comprensión de las tres versiones. Esta comprensión es absolutamente necesaria, ya que el autor incluye en su libro un análisis comparativo de las variantes, tanto textuales como del diseño gráfico y de las ilustraciones.

En el análisis comparativo nos hace ver que cada texto tiene oculta la mano de quien lo transcribió: los errores gráficos, omisiones, interpolaciones, el propio estilo discursivo, y ciertas formas de expresar el espacio y el tiempo. También nos hace ver la diferente personalidad de los tres *tlahcuilos*. Cada uno de ellos, piensa el autor, al transcribir al alfabeto la oralidad y las pictografías, lo hizo de forma diferente, es decir creó un "contexto gráfico específico, el cual ejerció influencia en la forma y los contenidos de lo recopilado" (p. 250). Finalmente se pregunta el autor ¿existió una fuente común. Son una o tres lecturas de un libro anotado. Existió un texto oral formulario? Piensa él que los tres vienen de un prototipo verbal, si bien admite la existencia de un prototipo pictográfico.

Para redondear su análisis comparativo, el autor hace una inmersión histórica en otras narraciones de la peregrinación de los aztecas, unas conservadas en autores en lengua castellana como fray Juan de Torquemada; otras, en lengua náhuatl como Chimalpahin y Cristóbal del Castillo. En cada una de las versiones descubre un rasgo, un trazo y deslinda matices de un hipotexto primordial.

Todo ello le permite entrar con pie firme en la tercera parte, la titulada "Análisis comparativo de las versiones manuscritas y del texto pictórico". En realidad esta parte es un estudio cercano a la disciplina que hoy conocemos como codicología. El protagonista es el *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación*. Después de ofrecer una descripción formal del documento y de sus rasgos pictóricos más importantes, el autor llega a lo que todo codicólogo quiere llegar: la lectura del *Códice*, aunque avisa que es difícil saber cómo se hacía en el México antiguo y que ayuda mucho aplicar "criterios tanto iconográficos como narrativos". Con estas premisas establece su método de lectura que es el de diseñar un plano sincrónico en el que da espacio, podría decirse espacializa, delimita, veinte secuencias. En cada una de ellas reproduce una escena de la peregrinación azteca y el texto alfabético del *Códice Aubin* con traducción al castellano. La lectura de cada secuencia

incluye el análisis de ilustraciones imágenes y glifos con sus trazos y significado, es decir el examen del formema o unidad semiológica estudio. Su lectura se completa con observaciones lingüísticas, filológicas e históricas, o sea, con el plano diacrónico tradicional, aunque repito, la esencia de su lectura es immanente, enfocada al análisis de las formas internas de significación.

Concluye él que el *Códice Boturini* entraña, en una configuración semiológica, una variante de la peregrinación de los aztecas" (p. 333), que está en directa relación con los tres manuscritos estudiados y que es posible recrear la existencia de un texto prototipo, un texto virtual, conservado en la oralidad y también en un libro pictórico (p. 457). Al pasar por el "embudo del alfabeto, la palabra y la imagen perdieron su funcionalidad" y lo que ahora tenemos es, simplemente, una reliquia" (458).

Al fin, el autor y sus lectores hemos encontrado la salida del laberinto y en verdad, en cada camino hemos enriquecido nuestro saber acerca de este documento emblemático de la historia de los mexicas. Pero como ya nos hemos hecho dédalos, no quedamos contentos con saber que sólo conocemos una "reliquia". ¿No será posible que el autor, como el famoso héroe ateniense, construya otro laberinto y nos invite a recorrerlo con él para encontrar el texto completo y verdadero?; creo que estamos dispuestos a un nuevo intento, aunque para ello tengamos que volver a recorrer la oralidad, la semiología, la lingüística, la historia, la filología, la codicología, el posmodernismo, y el deconstructivismo, mientras nos deslizamos por planos sincrónicos, diacrónicos y pancrónicos.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Pilar Máynez, *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, LII + 375 p.

Decía Joaquín García Icazbalceta en su famosa *Bibliografía mexicana del siglo XVI* que Sahagún era el escritor más difícil de nuestra literatura. Sin duda, así era en su tiempo y en parte lo sigue siendo, a pesar de que ya se han identificado prácticamente todos sus escritos. Pero aún es difícil porque su obra es extensa, inacabable. Prueba de ello es el libro debido a Pilar Máynez titulado *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*. Al escoger este título, la autora reconoce y da crédito a Sahagún. No es un libro de Sahagún pero en él se recoge su pensamiento y lo

hace ella tomando como tema de estudio los préstamos nahuas que Sahagún explica en la columna en castellano del *Códice Florentino*. El libro es una muestra de que la palabra de Sahagún sigue viva, ahora en esta nueva forma de Calepino. De manera que tenemos que alegrarnos de que el rico corpus sahaduniano se enriquece de nuevo con el trabajo de una joven y destacada sahadunista.

¿Qué se puede decir de un libro como éste en el que se ofrecen al lector cientos de unidades léxicas cargadas de significado cultural? Se pueden decir muchas cosas, si bien lo principal está dicho en la "Introducción" de la autora y en el "Prólogo" de Miguel León-Portilla. Sin duda, destacan ellos lo más significativo del libro y su lugar dentro de la obra de Sahagún y en sí mismo, como investigación que responde a la lexicología y a la semántica de nuestro tiempo y que mucho sirve a la antropología cultural. En realidad, lo que ambos dicen merece un comentario, ya que sus palabras abren la puerta a la comprensión de este trabajo.

En su "Prólogo", Miguel León-Portilla recuerda los objetivos de Sahagún al hacer su magno trabajo sobre la historia de los pueblos nahuas y con el enfoque de valorar y analizar la lengua. Se centra en las palabras de fray Bernardino, quien decía que él no podía hacer un Calepino, "pues faltaba la escritura entre esta gente" pero que echó las bases para que otro lo hiciera. Presenta el libro de Pilar como "una suerte de cumplimento de lo que fray Bernardino dijo" (p. XIV). Afirma también que este trabajo es culminación de un proyecto que comenzó Pilar con su tesis de maestría, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, publicado en 1989. Allí se concentró en dos campos semánticos, dice León-Portilla; en el Calepino, son muchos más; son todos los vocablos que Sahagún puso en la parte castellana de su *Historia general*. "Es un trabajo muestra de peculiar lexicografía, pues abarca un léxico referido a lo más íntimo y singular en el pensamiento y la expresión de una cultura".

La "Introducción" de Pilar nos adentra en la naturaleza del libro avisando al lector de que hablar del Calepino de Sahagún es hablar de un problema bibliográfico, ya que desde el siglo XVI, el magno trabajo de Sahagún se confundió con un corpus como el de Ambrosio Calepino. Para mostrar esta confusión hace ella un paseo académico por los biógrafos de Sahagún desde fray Gerónimo de Mendieta hasta Lucas Wadding, dando cuenta de lo que cada uno escribió, repitiendo casi siempre lo que había escrito el anterior, hasta identificar el Calepino con los doce cuerpos de libro de los que nos habla Mendieta, es decir, con la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Para aclarar tal confusión, recuerda ella que el esquema inicial ideado por Bernardino era disponer la copiosa información de la *Historia* en tres columnas, la del centro en náhuatl, con su traducción al castellano a la izquierda y escolios a la derecha, tal y como aparece en una parte de su obra, la denominada *Memoriales con escolios* por Paso y Troncoso. Dado que los escolios se extraen del texto náhuatl, podemos imaginar el plan de Sahagún y la confusión con Calepino. Pero, dice ella, el corpus que aquí se presenta no es una prosecución de ese intento sino más bien un trabajo de estructurar lo que Bernardino llamó "red barredera" de todos los vocablos de la lengua náhuatl (p. XXXI).

Con estos antecedentes, el trabajo de Pilar Máñez es sin duda, como dice León-Portilla, "una suerte de cumplimiento de lo que fray Bernardino dijo". No fue fácil hacerlo, pues como ella misma señala, había que presentar la información seleccionada teniendo en cuenta los principios de la lexicología, de la semántica y de la antropología, lo cual planteaba el problema de que un mismo vocablo, en este caso semema, podía estar en varios campos conceptuales. Finalmente optó por presentar los vocablos conforme a un orden alfabético, método de validez eterna para una pronta búsqueda. Ahora bien, es un orden alfabético en el que están presentes recursos metodológicos con objeto de clasificar y presentar este copioso material de Sahagún en forma atrayente y fácil para el historiador, filólogo, lingüista y antropólogo. Es decir, la autora quiso plasmar en cada entrada una serie de datos de diversa índole para que el lector pueda llegar más allá de una simple traducción de vocablos y pueda recrear un contexto cultural. Cada vocablo tiene su propio espacio en el que lexicografía y semántica se armonizan. Además, y esto es muy importante, la significación de muchos vocablos se enriquece con traducciones extraídas de glosarios específicos de autores modernos.

También nos descubre la autora los recursos morfosintácticos empleados por fray Bernardino para definir lo desconocido, para traducir los conceptos de la nueva cultura a los hablantes de español, así como los fenómenos semánticos más frecuentes en la explicación de los objetos y conceptos indígenas. Otros comentarios más, relativos a la entrada de voces nahuas en el castellano y una valoración final del intento de Sahagún, son partes importantes de la "Introducción", cuya lectura es necesaria y enriquecedora.

En verdad, la "Introducción" nos lleva a más preguntas. Por ejemplo, ¿cómo y cuándo surgió en Sahagún la idea de elaborar un Calepino? Pues no lo sabemos y quizá nunca surgió, ya que él estuvo siempre dedicado a elaborar trabajos de índole religiosa y antropológica. Al final de su vida hizo un *Vocabulario trilingüe* que se conserva

manuscrito en la biblioteca Newberry. En rigor, esto sería lo más parecido a un Calepino. Pero ni él ni sus biógrafos se refieren a este *Vocabulario trilingüe* con el nombre de Calepino, como ya hemos visto. Unos y otros identifican el Calepino con la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Y así lo dice fray Bernardino en el "Prólogo al sincero lector" de su *Historia*, "Prólogo" que abre la "Introducción" de Pilar Máñez.

Cuando esta obra se comenzo, comenzose a decir de los que supieron que se hazia un calepino... ciertamente fuera harto provechoso hazer una obra tan util como Ambrosio Calepino la hizo... Pero no a avido oportunidad.... Pero eche los fundamentos para qujen qujsiere, con facilidad lo pueda hazer, porque por mj industria se an scripto doze libros de lenguaje propio y natural desta lengua mexicana... donde hallarse han tambien en ella todas las maneras de hablar y todos los vocablos...

Queda claro que lo que Sahagún estaba haciendo era la *Historia general* en dos lenguas, la castellana y la mexicana. Pero, posiblemente, la empresa era tal, que, desde muy pronto, al llamarla Calepino, se buscó un nombre de impacto. Quizá fueron sus propios hermanos de Orden; quizá sus colaboradores, los trilingües. Seguramente alguno de ellos pensó que los doce libros de la *Historia* sólo eran comparables a una obra como la de Ambrosio Calepino. Porque lo que se hacía en el *scriptorium* de Tlatelolco era algo extraordinario, difícil de nombrar. Y además se hacía con prisa. Entre 1575 y 1578 el *scriptorium* trabajaba al máximo: el equipo de Sahagún iba y venía por las mesas y pupitres llenos de tinta, de plumas y de papeles, entre los cuales se contaba los borradores de la *Historia general*, los que hoy conforman los *Códices Matritenses*.

En realidad, la ocurrencia de llamarle Calepino, si bien no era adecuada, tampoco era una locura. El diccionario de Ambrosio Calepino había llegado a ser el mayor instrumento de intertraducción cultural en el siglo XVI y lo que se hacía en el *scriptorium* de Tlatelolco era también un enorme trabajo de intertraducción cultural entre dos lenguas y pensamientos esencialmente diferentes.

Ambrosio Calepino (1440-1511) saltó a la fama cuando en 1502 publicó su diccionario multilingüe en Regio con el título de *Cornucopiae*. En aquel momento, el Renacimiento salía de Italia y conquistaba Europa. Un diccionario tal, era el mejor camino para que los que se comunicaban en latín, entraran en las lenguas vernáculas europeas que ya empezaban a tener sus propios autores y textos.

Ambrosio Calepino murió ciego en 1511 pero su obra se fue enriqueciendo con más y más lenguas hasta llegar a once (Basilea 1590). El famoso editor veneciano Aldus Manutius sacó sesenta ediciones entre 1542 y 1583. Los hombres del Renacimiento y del Barroco, tanto los de la Reforma como los de la Contrarreforma circulaban con el *Calepino*. Con su ayuda se leían, se entendían y a veces, se contradecían. El *Calepino* abrió una senda lingüística en la Cristiandad.

En la Nueva España, la fama de Calepino no fue menor. Sabemos que para 1572 había dos ejemplares en la biblioteca de Santa Cruz de Tlatelolco, lo cual nos indica que era apreciado y consultado. Seguramente lo hubo en Tzintzuntzan pues sirvió de guía a Juan Bautista Bravo de Lagunas al redactar su *Arte y diccionario en la lengua de Michoacán*. Lagunas califica a su diccionario de "Diccionario", quizá pensando en el magno diccionario de su maestro Maturino Gilberti. Contiene sólo verbos y nombres verbales y avisa Lagunas, "en el orden y modo del Ambrosio Calepino... para más provecho de los estudiantes..." y dice también, "que se declaran las curiosidades y composturas de verbos y nombres verbales". En realidad lo que él hace es traducir cada vocablo del tarasco en un gran contexto lingüístico y cultural, lo mismo que hizo Sahagún con los términos nahuas y que hoy podemos apreciar gracias al trabajo de Pilar Máynez.

Ante todo esto cabe preguntarse si la palabra Calepino designó solamente un diccionario multilingüe, pues a mediados del XVI en la Nueva España no se había creado una infraestructura lingüística para un diccionario así; antes bien, en la naciente filología mesoamericana Calepino quizá designó un vocabulario bilingüe con una proyección que rebasa el léxico y penetra en la semántica, logrando así una dimensión histórica.

Si así fuere, el trabajo de Pilar es un verdadero *Calepino* en el que encontramos los conceptos correspondientes a lo humano, lo divino y las cosas de la naturaleza, que ella, en su "Introducción", agrupa en seis rubros conforma a los modernos campos semánticos. A partir de ahora, el nuevo *Calepino* es de uso obligado. No solamente porque en él encontramos definidos y traducidos muchos conceptos que no están en el *Vocabulario* de Molina, sino también porque están en un contexto, además de lingüístico, cultural, contexto que nos sumerge en el mundo mesoamericano: su geografía, su historia, sus dioses, sus fiestas, su sensibilidad.

En suma, el Calepino de Sahagún es nueva luz para el estudio del México antiguo, complemento imprescindible al *Vocabulario* de Molina. Felicidades Calepino por diseñar un instrumento, a Sahagún "por echar los fundamentos", y a Pilar por poner en nuestras manos

este documento y convertirlo en un libro necesario para la traducción intercultural.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Hill, Jane H. y Kenneth Hill, *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INI, 1999.

Este libro fue publicado originalmente en 1986, es decir, hace más de una década. Sin embargo, sus contribuciones siguen siendo totalmente vigentes, aún cuando sea para despertar polémica. Basta con decir que se trata de la obra sociolingüística más completa de cualquier lengua mesoamericana con la que todavía contamos hasta la fecha. Por múltiples razones, la traducción nos tomó varios años, lo cual en ocasiones nos llevó a desalentarnos, a pensar que la obra se desactualizaría. Afortunadamente nos equivocamos.

Dado que un título intenta capturar el sentido global y lo esencial de cualquier trabajo, finalmente decidimos apegarnos lo más posible al título original, sin añadir ni cercenar nada. Por ello preferimos el gerundio al infinitivo. Así quedó *Hablando Mexicano. La Dinámica de una Lengua Sincrética en el Centro de México*. *Hablando* alude al contenido central de la obra, que concibe al habla como un proceso dinámico y cambiante, sensible no sólo a los contextos socioculturales en los que se enmarca su uso, sino al deseo expreso, que se manifiesta hacia el final del trabajo, de buscar estrategias que permitan darle continuidad a la lenguas y culturas mesoamericanas, en este caso a la mexicana.

Su actualidad radica en los numerosos aportes para la comprensión del dilema entre el mantenimiento o pérdida de una lengua indígena, el mexicano. Este libro ha sido objeto de numerosas reseñas en distintos medios. Por razones de espacio no puedo reseñar todos y cada uno de sus aciertos, con lo que además los privaría del placer fundamental de su lectura. Más bien, a partir de mi relectura de la traducción, discutiré algunos de los puntos que me parecen de las contribuciones más valiosas y sugerentes de la obra. Puede decirse que, en realidad, aunque no se enuncie así, el libro trata de la compleja dinámica que caracteriza a los conflictos sociolingüísticos.

La sociolingüística de los conflictos entre las lenguas indígenas y el español en México es una tentativa relativamente reciente de abordaje de la situación de las lenguas indígenas. Este enfoque ha estado abrumadoramente marcado y dominado por una perspectiva

monolingüe del bilingüismo, en la que se sobredimensiona, en ocasiones de manera bastante mecánica y superficial, el papel del español en el desplazamiento lingüístico. Así se supone que lenguas como el otomí del Valle del Mezquital ya casi no debería estarse hablando. En la práctica, al desarrollar casi toda la investigación en castellano, semejantes concepciones contribuyen, en mayor o menor medida, al propio desplazamiento. No es el caso de *Hablando*. Los autores enfrentaron estas limitaciones a través de una entrevista sociolingüística en mexicano, que aplicó un hablante nativo, Alberto Zepeda (q.e.p.d). Me parece que una de las ventajas e innovaciones del trabajo es que permite integrar una perspectiva mucho más completa, que hace justicia a la complejidad de los hechos sociolingüísticos, incluyendo acceder a la reflexividad metalingüística a través de la propia lengua indígena —aún cuando esto se dé a través de un instrumento que podría pensarse como relativamente ajeno a los estilos conversacionales de las propias comunidades bajo estudio— la entrevista.

Los detractores de la obra dirían que la entrevista sociolingüística es un instrumento limitado para entender el uso de la lengua en interacción verbal. No dudo que los autores reconozcan algunas de sus limitaciones, como de hecho ocurre cuando nos recuerdan que en sus preguntas se coló (por lo menos) una presuposición que anticipa ya la respuesta, como es el preguntar si a la gente le da vergüenza hablar o si se está triste o contento porque esté desapareciendo el mexicano. Pero me parece que el resultado permite no sólo asomarse a la dinámica del uso y función de la lengua mexicana en contacto con el español y sus efectos, sino reivindicar la entrevista como un instrumento productivo para la construcción del dato sociolingüístico. Por ejemplo, los autores avanzan la idea de que la entrevista también constituye una suerte de género interaccional —que por lo demás no es ya tan ajena a comunidades tan profusamente visitadas por los investigadores— que en la práctica puede ser contestada y negociada activamente por los participantes, tal como ocurre con varias de ellas. La investigación fue adicionalmente completada con observaciones de conversaciones más espontáneas, incluso la propia entrevista está diseñada (con base en preceptos Labovianos) para acceder al habla más espontánea, con lo que el cuadro de uso de la lengua se perfila bastante completo.

De cualquier manera, el enfoque teórico también resulta bastante atractivo, en la medida en que oscila productivamente entre la etnografía de la comunicación a la sociolingüística más de corte interaccional, sin pretender aplicar mecánicamente ninguno de estos enfoques, apelando a la translingüística Bakhtiniana para entender la compleja polifonía de voces en juego en el discurso bilingüe. Considero este

otro de los méritos del trabajo. Al desarrollar un enfoque más bien ecléctico para abordar la naturaleza dinámica de las prácticas bilingües, los autores logran hacer justicia a su complejidad, sin reducir la variabilidad bilingüe a un modelo todopoderoso que por ejemplo quisiera distinguir tajantemente el préstamo del cambio de código o definir estáticamente las relaciones diglósicas, donde una lengua siempre ocupa la posición alta y la otra la baja. Por el contrario, los hallazgos con respecto al lugar de las lenguas en la vida social mexicana de la Malinche indican que el mexicano llega a ocupar el polo alto de la relación, mientras el español llega a considerarse la lengua de la desconfianza, del insulto, de los coyotes —en el sentido peyorativo que le dan los nahuas, no sólo de ésta sino de muchas otras regiones como la Huasteca—. Así, entendemos que el mexicano cumple una función muy importante en la comunidad. Las funciones del código del poder, el español, pueden llegar a invertirse y revertirse al de la solidaridad, el mexicano, pasando éste a ocupar el lugar de aquel. Un ejemplo muy interesante de tal situación es la necesidad de algunos jóvenes migrantes de aprender el mexicano para poder reintegrarse a las redes internas de la solidaridad comunal, con lo que los hablantes de español como primera lengua recuperan su lengua materna como segunda lengua.

En este mismo tenor, otro acierto del trabajo es que nos permite enfrentar mitos todavía muy arraigados no solamente en el sentido común, sino incluso en el ámbito de los especialistas de la lengua, como la idea del empobrecimiento de la misma. Hace poco tuve la oportunidad de corroborar esto al escuchar una plática de un famoso lingüista, que consideraba que el náhuatl había sufrido un gran empobrecimiento al perder las formas más puras de la alta retórica clásica. Por el contrario, *Hablando* nos sugiere un enfoque distinto, en el que el amalgamamiento de las lenguas puede concebirse como una estrategia de sobrevivencia que incluso llega a ampliar el espectro expresivo de la lengua. Daré un ejemplo derivado de mi propia investigación, en el Alto Balsas, Guerrero, en comunidades que presentan un náhuatl bastante conservador como es San Agustín Oapan. Ahí se utiliza el híbrido *nohijo* “Mi hijo varón” que se opone a *nokoney* “Mi hijo”, que se utiliza como la forma genérica.

Hablando reporta más de una década de trabajo de campo. Para que apareciera la traducción también hablamos de más de otra década. Esperamos que en la próxima década aparezcan más trabajos de este tipo con muchas otras lenguas mesoamericanas, y que el proyecto sincrético, la amalgama de voces mexicanas, florezca y encuentre nuevos asideros que le permitan dar continuidad a añejas y a la vez nuevas formas de hablar. Para ello será también necesario que nosotros como especialis-

tas sigamos no sólo investigando las lenguas indígenas, sino redoblando esfuerzos que, como la investigación, contribuyan de forma decisiva al desarrollo lingüístico y cultural de las lenguas amenazadas de extinción. En este sentido, *Hablando* demuestra cómo los hablantes han sabido darle continuidad, resistir y adaptarse a los embates de la supuesta civilización moderna, que nos es otra cosa que un capitalismo salvaje que amenaza permanentemente la sobrevivencia de lenguas y culturas milenarias, por lo que su lectura está destinada a convertirse en lectura obligada para todo aquel comprometido con el futuro no sólo del náhuatl, sino de cualquier lengua indígena.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

La sabiduría de la palabra. Memoria del Simposio Conmemorativo del XXX Aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH, 1968-1998, coordinadores Ignacio Guzmán Betancourt y Martha C. Muntzel, México, INAH, 2002, p. 257.

La sabiduría de la palabra es el título, por demás sugerente, del atractivo volumen coordinado por Ignacio Guzmán Betancourt y Martha C. Muntzel, ambos reconocidos investigadores de la Dirección de Lingüística del INAH.

La palabra es el medio con el cual nos referimos a la realidad, es la forma como podemos traducir las experiencias emanadas de nuestro entorno, pero también aquellas otras que son producto de nuestra muy particular percepción. Numerosas son las funciones que se le han asignado y las maneras de abordar esta unidad lingüística, como veremos en este breve recorrido por las páginas del libro que aquí nos ocupa.

La importancia del acto designativo queda manifiesta en el libro del Génesis; ahí encontramos un claro testimonio de cómo el lenguaje es consustancial al hombre: Yavé presentó a Adán los distintos ejemplares del reino animal para que éste les impusiera sus nombres específicos. No aludiremos aquí a los argumentos sostenidos por Leibniz y Locke respecto a la manera en que el primer hombre procedió a realizar dicha operación; esto es, si lo hizo conforme a la naturaleza de lo nombrado o si, por el contrario, lo realizó sin tener en cuenta ningún lazo natural entre la especie y el sonido que hacía referencia a ella; sólo queremos destacar que el lenguaje articulado es privativo y propio del hombre.

Partiendo de esta premisa, nos referiremos a uno de los trabajos que integran *La sabiduría de la palabra*. En él se alude a la dispersión de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, después del Diluvio, por diver-

sas partes de la tierra. Lo interesante aquí es recordar la forma en que estudiosos de todos los tiempos y de distintas latitudes han establecido vínculos insospechados entre los primeros pobladores y otros grupos humanos muy distantes de aquéllos, como lo hizo, por ejemplo, don Carlos de Sigüenza y Góngora. Siguiendo el pensamiento escolástico medieval, el ilustre polígrafo mexicano sostuvo en el siglo XVII que los americanos eran descendientes de Cam quien había poblado África, y, más aún, que los olmecas provenían de Egipto y que habían pasado al continente americano a través de la mítica Atlántida.

Ahora bien, la diversidad lingüística, castigo a la soberbia humana que pretendía llegar hasta el cielo mediante la construcción de una gran torre, ha sido registrada en distintos catálogos realizados desde el Renacimiento hasta principios del siglo XIX. Gracias a estas colecciones polidómicas, como las de Lorenzo Hervás y Panduro, contamos, según se apunta en otro estudio, con ricos materiales que permiten la reconstrucción lingüística y el establecimiento de la filiación entre las lenguas.

El acto de denominación, como se constata en este libro, nos permite retrotraernos a estadios antiguos con el fin de confirmar, por ejemplo, la existencia de objetos específicos en determinadas culturas. La palabra se convierte así en un revelador dato que, junto con los vestigios arqueológicos y la información histórica, nos ayuda a precisar las migraciones de los pueblos y los contactos que éstos han tenido entre sí. A través de este elemento léxico, podemos también reconstruir las distintas relaciones de parentesco que se establecen en sociedades específicas. De este modo se ponen al descubierto las intrincadas redes nominativas que hacen referencia a la filiación consanguínea y política de los miembros que componen un determinado grupo.

Pero la delimitación misma de esta unidad conlleva numerosos problemas: ¿cómo definirla y cómo circunscribirla dentro de la cadena hablada?, ¿por criterios fonológicos o a través de su estructura?, ¿como una unidad gramatical o como una unidad semántica menor que la frase? Esta dificultad se acentúa aún más cuando se trata de lenguas que no gozan de una tradición escritural o que ostentan complicadas características estructurales y fonológicas, como el zapoteco.

La demarcación de los lexemas se complica aún más en aquellos idiomas que se circunscriben prácticamente al ámbito de la oralidad. Este es el caso del chocholteco o *ngigua* (nombre endógeno) hablado en la Mixteca oaxaqueña. Además del escaso número de hablantes con que cuenta esta lengua tonal, lo que implica su casi irremediable extinción, no se tiene un registro gráfico consolidado que permita fijar sus diferentes textos, su memoria como grupo étnico único e irrepeti-

ble. La autora de uno de los artículos del volumen que venimos comentando, habla incluso de su propuesta alfabética particular.

Pero qué sucede cuando se trata de desentrañar la palabra de un documento procedente de la tradición mesoamericana, de un lienzo o códice. ¿Cómo determinar la identidad de los glifos antropónimicos que van sucediéndose y que requieren ser interpretados? ¿Cómo descubrir a través de distintos lexemas, propios de un código diferente, los complejos sistemas de clasificación y de organización narrativa impresos en esos materiales? Quien desee una respuesta al respecto puede acercarse a la sugerencia planteada en uno de los trabajos incluidos en este libro.

La aproximación a sistemas diferentes de escritura, y más aún la carencia de ella, como hemos visto, entrañan serios problemas. No obstante, qué sucede cuando debe aprenderse una lengua de estructura distinta de la nativa para fines muy específicos. Eso ocurrió, por ejemplo, con los frailes que vinieron a evangelizar el mundo americano. Tuvieron ellos que comprender al indígena inserto en su universo y mediante los códigos que lo expresaban para poder llevar a cabo el proceso de conversión de manera eficaz; franciscanos, dominicos, agustinos y más tarde jesuitas tuvieron que internarse en el complejo mosaico lingüístico que se extendía en México y, por supuesto, en toda América. Igualmente durante el siglo XVI los indígenas interesados en acceder a una educación superior —científica y humanística— se vieron en la necesidad de aprender el latín, *lingua franca* que por siglos había gozado de supremacía y prestigio en el viejo continente, y que con dicho status pasó al nuevo.

La palabra es portadora de grandes cargas connotativas. A través de ella no sólo describimos nuestro entorno, también imprimimos nuestras emociones o nuestras apreciaciones respecto a otras realidades y otros seres; de este modo, en las relaciones de alteridad podemos manifestar el concepto que tenemos acerca del "otro". Así leemos en un interesante estudio de *La sabiduría de la palabra* que los mexicas despreciaban a las demás etnias por su rudeza, y que esto se reflejaba en la particular forma de aludir a ellas: totonacos "rústicos", popolocas "incomprensibles", otomfes. Pero la supuesta "barbarie" y escaso entendimiento de estos últimos a los que se refiere concretamente el trabajo, no se limitó a lo que los mexicas de manera peyorativa dijeron de ellos. La peculiaridad fonológica de la lengua ñahñú hablada por este grupo hizo que distintos estudiosos, a lo largo de los siglos, se refirieran a ésta como un idioma "primitivo" y "defectuoso", afirmación, por cierto, inadmisibles en las modernas concepciones lingüísticas.

Con la palabra no sólo nos comunicamos; el lenguaje articulado no sólo es el más eficaz y maravilloso medio para ponernos en contacto. La pluralidad de significados que en un momento dado puede sugerir un signo lingüístico permite que la mera función referencial se desplace a la poética. Ricos son, en este sentido, los pueblos indígenas de México; ellos han cultivado diversos géneros literarios que gracias a la tradición oral y a la escritura alfabética traída por los europeos han podido perpetuarse hasta hoy como memoria y testimonio de los pueblos amerindios. Afortunadamente en la actualidad se experimenta un importante resurgimiento en la producción poética, narrativa y dramática en la que se descubren tanto el pensamiento ancestral como las inquietudes actuales, expresadas mediante atildados recursos estilísticos por los herederos de esas culturas milenarias.

Tres trabajos incluidos en este volumen nos hablan de las dificultades para establecer límites precisos entre los diversos géneros; asimismo aluden a la supervivencia de los *huehuetlahtolli*, discursos antiguos, por ejemplo, en algunos pueblos del estado de Guerrero, al momento de contraer matrimonio, y a las poesías recitadas y cantadas en Santa Ana Tlacotenco, al celebrar bautizos y otras fiestas civiles.

Desafortunadamente no siempre se puede contar con el relato completo de un mito, de una fábula o de una leyenda; la tradición oral específicamente de la Huasteca, aunque rica, también es muy fragmentaria por lo que en ocasiones estas historias pueden parecer confusas. La autora de uno de los trabajos sugiere integrar un corpus con el conjunto de relatos en lengua teenek en el que se consideren todas sus variantes y analizar los materiales conforme a herramientas teóricas y metodológicas adecuadas.

Los esfuerzos por fundar la Sección de Lingüística en el Museo Nacional de Antropología e Historia que tan amenamente nos narra el maestro Leonardo Manrique en el artículo que abre este espléndido volumen han dado importantes frutos. En 1966 en un reducido lugar del citado Museo que contaba con un escaso mobiliario compuesto tan sólo de un escritorio, un restirador y una máquina de escribir, tres entusiastas investigadores, Leonardo Manrique, Roberto Escalante y María Cristina Álvarez Lomelí, decidieron inaugurar un espacio dedicado al rescate de las lenguas indígenas de México. Gracias al ímpetu de estos pioneros hoy, después de más de tres décadas, contamos con interesantísimas investigaciones, la mayor parte de ellas con un enfoque holista heredado de grandes maestros, como Nicolás León y Manuel Gamio, que nos permiten acercarnos a la realidad plurilingüística de nuestro país.

La sabiduría de la palabra es apenas un botón de muestra del intenso trabajo desarrollado por 17 investigadores adscritos a la hoy

llamada Dirección de Lingüística del INAH. Enhorabuena por este maravilloso regalo destinado a quienes se interesan por el pasado y el presente de nuestros, afortunadamente todavía, numerosos idiomas vernáculos.

PILAR MÁYNEZ

Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002, 478 páginas (*El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*), México, CIESAS, El Colegio de San Luis, CEMCA, 2003, 578 p.

Fruto de un trabajo de campo prolongado y denso, el libro de Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, trata de la construcción de la identidad de los teenek (huastecos) veracruzanos en México. Últimamente, los conceptos de "identidad" relativos sea a grupos marginados, sea a poblaciones dominadas, han suscitado numerosos trabajos, como por ejemplo los que surgieron a partir de conflictos interétnicos (de la ex-Yugoslavia, de Ruanda, de las zonas de Próximo Oriente), o a partir de crisis diversas (de índole política, social, ecológica...). Pese al nuevo interés que igualmente generaron los grupos indígenas de México —sobre todo después del levantamiento armado de los zapatistas en Chiapas en 1994—, siguen aún haciendo mucha falta trabajos que analicen de fondo la percepción que los propios indígenas tienen sobre sí mismos y sobre "los otros". Además de la novedad de su temática, Ariel de Vidas eligió trabajar con un grupo poco investigado: los teenek veracruzanos. Esta falta de interés se debería, en parte, a la ausencia de "rasgos indígenas" manifiestos de los teenek: no ostentan vestimentas características, no realizan rituales públicos o danzas espectaculares, no tienen un sistema de cargo, etcétera. Confiesa la autora que ¡hasta llegó a dudar de la "indianidad" de los teenek! (p. 12). Sin embargo, esta falta de marcadores étnicos así como de conflictos violentos en el momento del trabajo de campo, constituyeron indudables ventajas metodológicas: en efecto, Ariel de Vidas pudo estudiar la construcción de la identidad teenek en un contexto de vida cotidiana "normal", es decir sin las exageraciones que propician las situaciones de crisis.

Rendir cuenta de la abundante documentación etnográfica recopilada y analizada por ella, así como de las sugerentes interpretaciones de esta autora, ameritaría un espacio mucho mayor que el de una

reseña. Así, valdría la pena examinar cuidadosamente las páginas que Ariel de Vidas dedica a temas tan significativos, como son la percepción teenek del espacio y del tiempo, su actual situación económica y social, su organización política, su sistema de parentesco, sus conflictos por tierras, etcétera. En efecto estos análisis fundamentan varias propuestas —que la autora va desarrollando a lo largo de su obra— sobre los signos de “identidad teenek”. Voy a detenerme sobre algunas de estas propuestas que me parecen particularmente sugerentes.

Llama la atención la constante autodenigración de los teenek cuando hablan de ellos a comparación de “los otros”. Con frecuencia se les oye decir: “Somos nada, somos sucios, apestosos, idiotas...” (p. 208). Ariel de Vidas vincula estos axiomas con el concepto de envidia. Se trata de un tema que ya suscitó varios trabajos sobre otros grupos indígenas mexicanos.¹ Una de las funciones del concepto de envidia consiste en nivelar las diferencias socio-económicas en la comunidad así como facilitar la aceptación de condiciones de miseria y enfermedad. De hecho, desde los orígenes, se explica que los *baatsik'*, los antepasados de los teenek, sumergidos en el inframundo con la llegada del Sol, envidian a los teenek que viven sobre la tierra y les mandan enfermedades. Ariel de Vidas explica de manera convincente que la autodenigración sistemática de los teenek tiene el propósito de evitar cualquier sentimiento de envidia por parte de los “otros”. Se trata de “...elegir una posición social que nunca podrá ser codiciada por los ‘otros’ para así imposibilitar cualquier tensión externa por envidia. (...le choix d'une position sociale nullement convoitée par les Autres qui neutraliserait donc toute tension extérieure issue de l'envie.)” (p. 208). Al mismo tiempo, este sentimiento se manifiesta exclusivamente hacia personas de mismo estatuto (entre “égaux conceptuels”), y no existe en relación con los mestizos, considerados como conceptualmente diferentes. De esta manera, los teenek se singularizan de los demás y anulan toda competencia con ellos. No se trata por lo consiguiente de un verdadero sentimiento de inferioridad sino que constituye una estrategia de sobrevivencia relacionada con la construcción de la identidad teenek, la cual está fundamentada también en el establecimiento de vínculos con los antepasados según el mito de origen del grupo.

La autora sostiene que, si bien los teenek padecieron conquistas y aculturaciones a lo largo de su historia, ellos fueron de todos modos actores de esta historia. Ariel de Vidas demuestra que elaboraron su

¹ Véase por ejemplo, George M. Foster, “The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior”, *Current Anthropology*, vol. 13 (2), 1972, p. 165-202, y Danièle Dehouve, “L'individu et la rumeur publique. Notes sur la transgression dans le Mexique central”, en *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, Paris, Plon, 1989, p. 497-505.

propia teoría del pasado, teoría de la cual se sirven para establecer su diferencia respecto a otros grupos. Por una parte, los teenek elaboraron criterios estrictos de pertenencia a su grupo por medio de reglas de filiación y de residencia. Además, con el análisis detallado de varios mitos, descubre la autora que en ellos está la explicación sobre el origen de las diferencias ontológicas entre los teenek y "los otros" (sean grupos nahua, de mestizos, etcétera). Los antepasados de los teenek, los *baatsik'*, se sumergieron en el inframundo cuando apareció la luz identificada con los invasores españoles, lo que explica la situación inferior de los teenek. Un mito significativo explica cómo el rey "debil" Moctezuma era teenek mientras que el rey valiente Cuauhtémoc fue nahua, permite diferenciarse también de los vecinos nahua (p. 323). Inclusive, los teenek veracruzanos marcan su diferencia con los teenek potosinos, a quienes llegan a considerar como peligrosos y caníbales. Este importante problema de las relaciones interétnicas es tratado aquí con originalidad por Ariel de Vidas, ya que esta autora rompe con ciertos esquemas reductores que se encuentran a veces en la literatura.²

Muchos son los temas que el libro va desgranando; entre éstos, los conceptos de enfermedad y los tipos de curaciones que los teenek practican. Destaca la autora el concepto de causalidad sobre el cual se basan los teenek para determinar cómo curar. Ariel de Vidas explora también las relaciones establecidas entre los curanderos teenek y los antepasados, los *baatsik'*. Llamam la atención las variadas técnicas adivinatorias utilizadas por los curanderos. Al uso de granos de maíz y de huevos, cuyos movimientos en un vaso de agua indicarían las causas de la enfermedad, se añadió recientemente el empleo de una pastilla de Alka-Seltzer: la abundancia o escasez de burbujas al disolverse la tableta, la rapidez o lentitud de su emergencia proporcionarían también indicaciones etiológicas (p. 229).

Cabe mencionar igualmente el importante problema de las concepciones religiosas de los teenek y el equilibrio sutil que instauraron entre sus creencias y el catolicismo (rezan a los *baatsik'* en teenek, pero elevan sus plegarias en español a los santos). Ariel de Vidas analiza la facilidad con la cual los teenek pueden acudir, según las circunstancias, a uno u otro universo religioso y por extensión, al arcaísmo o a la modernidad. Acerca de los espacios privilegiados de contacto con los

² Ariel de Vidas hubiera podido citar el estudio de Alan R. Sandstrom, *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991. Dedicado a los nahuas del norte de Veracruz, aparecen en este libro interesantes reflexiones sobre el concepto de identidad y los diferentes comportamientos de este grupo, tanto en su comunidad como cuando se enfrentan al mundo mestizo.

antepasados, la autora menciona una roca donde los curanderos suelen depositar ofrendas de aguardiente y de comida. La finalidad es recuperar las almas de las personas enfermas que fueron robadas por los *baatsik'*. Un curandero teenek explica, frente a la etnóloga estupefacta, que esta roca "...funciona como un fax...", i para tener una comunicación directa con los antepasados! (p. 265).

Ariel de Vidas proporciona interesantes datos sobre la alimentación de los seres sobrenaturales: así los *baatsik'* sacian su hambre con una comida medio cruda, sucia e insípida. En cambio se ofrenda a los santos católicos y al Trueno el humo oloroso del copal (p. 241, 401). Estas disparidades alimenticias reflejan las opuestas ubicaciones espaciales de estos seres: inframundo en el caso de los *baatsik'*, cielo para los santos y el Trueno. Ariel de Vidas sin embargo señala que se atribuye una naturaleza "fría" tanto a los *baatsik'* como al Trueno. Propone que la "frialidad" de este último se relacionaría con sus rasgos "paganos" —los dioses antiguos son considerados "fríos" en oposición a las entidades divinas católicas catalogadas como "calientes" (p. 402). Ahora bien, la etnóloga francesa no duda en mostrar claramente la complejidad de sus datos de campo, en efecto un mito narra cómo el Trueno iconstruyó la Iglesia de Tantoyuca!, con lo cual aparentemente este dios se desplaza hacia el "campo" de los cristianos (p. 401). Más adelante, Ariel de Vidas añade otro mito donde Trueno es llamado "Élie", lo que la lleva a establecer sugerentes análisis respecto a la influencia del modelo bíblico sobre estos mitos y sobre su integración en el marco de la cosmovisión teneek actual (p. 410-419).³

Nada más quisiera expresar una crítica o más bien sugerir otras pistas de investigación respecto a la figura central del panteón teneek, el Trueno, que Ariel de Vidas, en varios pasajes, vincula con Quetzalcóatl. Es cierto que ambas deidades tienen lazos con el Viento, el Maíz, la Deidad Suprema, etcétera. Ahora bien otras deidades prehispánicas como Mixcóatl, Tláloc y Tezcatlipoca tenían también importantes asociaciones con el Trueno. El primero, antepasado primigenio, podía aparecer bajo la forma de un huasteco (*Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 26). Además "Serpiente de Nube" ostentaba un bastón curvo llamado *xonecuilli* que representaba el Rayo. Lo mismo que Mixcóatl, el dios Trueno de los teneek estudiado por Ariel de Vidas es el abuelo por excelencia (p. 424). Otro posible equivalente prehispánico del Trueno teneek es Tláloc, también una deidad "vieja", cuyo nexos con el Rayo

³ Sobre la mitología actual de los huastecos, conviene mencionar también el artículo de Ángela Ochoa, "Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)", *Dimensión Antropológica*, vol. 20, 2000, p. 101-123.

y el Trueno son estrechos. Por último, Tezcatlipoca, que los antiguos quichés llamaban Hurakan, amerita un lugar especial en esta exploración.⁴ Su nombre quiché significa “Una Pierna”, y, como sabemos, el dios Tezcatlipoca presenta una pierna o un pie amputado. Varios mitos actuales explican cómo el Viejo Trueno perdió su pierna o quedó cojo después de su lucha con el Niño Maíz.⁵ Así como Quetzalcóatl, Tezcatlipoca a veces se confunde con la Deidad Suprema, también tiene vínculos con el Viento (incluso, otro de sus nombres es Yohualli Ehécatl, “Viento Nocturno”) y en los mitos aparece como el padre del Maíz. Finalmente, Tezcatlipoca se presenta en Tollan bajo la forma de un huasteco para seducir a la hija del rey Huémac; por su parte, el Trueno, en los mitos recopilados por Ariel de Vidas, es a su vez también un seductor de mujeres (p. 403).⁶ Como sea, resulta siempre difícil asignar un antecesor prehispánico a una entidad divina actual. En el caso del Trueno, bien podría ser que, no uno sólo sino que varios númenes prehispánicos hayan ido prestando algunos de sus atributos para al final conformar la compleja figura venerada por los teneek actuales.

Pero regresemos a la obra etnográfica para señalar, desde mi punto de vista, uno de sus aspectos más novedoso. En efecto, a lo largo del libro, Ariel de Vidas intenta aplicar varios conceptos (naturaleza, cultura, espacio del pueblo, espacio “salvaje”, identidad, alteridad, etcétera) con el fin de descifrar la compleja cosmovisión teenek. Ahora bien la autora señala acertadamente que estos conceptos presentan una extraordinaria fluidez en el pensamiento teenek y nos invita a reconsiderar la validez de estas categorías occidentales.

Y ya para concluir, quisiera añadir que Ariel de Vidas, en un estilo ameno, incluye en su libro unas muy apropiadas anécdotas, donde ella misma aparece como protagonista. Estos testimonios, unos divertidos, otros conmovedores, introducen al lector en la intimidad del mundo

⁴ Según Ariel de Vidas (p. 389), “...il [Hurakan] est identifié à Gucumatx, héros cultuiriel maya équivalent du Quetzalcoatl nahua, mais aussi de Tezcatlipoca, la contrepartie de Quetzalcoatl, qui est parfois représenté avec un seul pied.” En realidad los especialistas, desde Seler, identifican Hurakan con Tezcatlipoca (Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, I, p. 114, 152; véase también Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*, Paris, Institut d’Ethnologie, CEMCA, 1997, p. 37, 271-274).

⁵ Estos mitos no se mencionan en la obra de Ariel de Vidas. Se encuentran en George M. Foster, *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. University of California, Publication in American Archaeology and Ethnology, Berkeley, Los Angeles, 1945, p. 193-194; Guido Münch Galindo, *Etnología del Istmo de Veracruzano*. México, UNAM, IIA, 1983, p. 168-169; *Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan. Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz*, México, Premiá, La red de Jonás, 1986, p. 25-26. Un análisis de estos mitos se encuentra en Olivier (1997: 271-274).

⁶ Sobre Tezcatlipoca seductor, véase Olivier (1997: 46-50, 175-179).

de los teenek y del trabajo etnográfico. Con "*Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*", Anath Ariel de Vidas nos ofrece una monografía sólida y novedosa que indudablemente dejará su huella en la etnografía sobre México de principios del siglo XXI.

GUILHEM OLIVIER

Alejandra Gámez, *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac (Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico)*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección de Regionalización, Dirección de Fomento Editorial, 2003.

A pesar de la riqueza de datos que existen sobre los popolocas, este grupo étnico que vive en el sur de Puebla y el norte de Oaxaca, ha sido muy poco investigado hasta el momento. A principios del siglo XX, el doctor Nicolás León (1905) describió por primera vez a este grupo indígena mexicano. Desde entonces se han realizado escasos estudios acerca de su historia, su arqueología y su etnografía actual. En los años cincuenta, Carmen Cook de Leonhard (1953) realizó investigaciones pioneras sobre los popolocas de Puebla, advirtiendo su importancia en el ámbito mesoamericano, y planteando la posibilidad de que hayan sido los creadores del Anaranjado Delgado, una cerámica muy fina y renombrada por lo que representó en la historia cultural de Mesoamérica. Las implicaciones de esta hipótesis son muy sugerentes.

Por otro lado, el investigador alemán Klaus Jäcklein publicó en 1974 un estudio etnográfico sobre los popolocas actuales de San Felipe Otlaltepec, y en 1978 otro excelente estudio etnohistórico basado en una investigación en los archivos locales de Tepexi de la Seda. Estos libros se han convertido en obligadas obras de consulta sobre la región, al igual que los detallados estudios etnohistóricos de Hildeberto Martínez (1984, 1994), sobre Tepeaca y Tecamachalco, respectivamente.

Desde los años sesenta se llevaron a cabo las primeras exploraciones arqueológicas en el monumental sitio posclásico de Tepexi el Viejo, y sólo en años recientes el arqueólogo Blas Castellón (1993, 1995, 2000) ha realizado exploraciones sistemáticas del otro gran sitio popoloca, Cuthá. Ambos lugares tienen un especial encanto, por su ubicación geográfica en un agreste paisaje montañoso donde abundan los cactus de todo tipo. Desde Cuthá, situado en la cúspide de un alto cerro, de difícil acceso, se contemplan los amplios valles a sus alrededores que apuntan hacia los caminos de la Mixteca. Agradezco a

Alejandra Gámez la inolvidable experiencia de haber conocido personalmente estos dos sitios de una singular belleza, en compañía de varios amigos y colegas de la *Escuela Nacional de Antropología e Historia*.

Alejandra Gámez es oriunda de Tecamachalco, importante y bella ciudad del sur de Puebla que tiene raíces históricas muy antiguas. Los señoríos de Tecamachalco y del vecino Quecholac, fueron fundados por popolocas procedentes del gran centro político de Coixtlahuaca que se asentaron en Cuauhtinchan a principios del horizonte posclásico. Tecamachalco tuvo tal importancia en el momento de la Conquista, que los españoles edificaron allí uno de los conventos más tempranos y más majestuosos construidos en la Nueva España en el siglo XVI. Otros conventos memorables fueron construidos en Coixtlahuaca, Cuauhtinchan, Tecali, Tepeaca y Quecholac.

A partir de su interés por indagar acerca de la configuración histórica del señorío de Tecamachalco-Quecholac, Alejandra Gámez se adentró en la problemática compleja de lograr una apreciación global de la arqueología, la historia y la lingüística del grupo popoloca. Reconstruye la región popoloca como unidad de análisis, hace remontar su estudio de la arqueología al periodo Clásico, versa sobre el Epiclásico y los olmeca-xicalancas asentados en sus centros principales de Cacaxtla y Cholula, plantea el problema intrincado del posible vínculo de los popolocas en el estilo Mixteca-Puebla —íntimamente relacionado con la importancia el gran centro cultural que fue Cholula—; y finalmente se concentra en rastrear el Posclásico en la región. Gámez hace aportes a la arqueología del área de Tecamachalco, presentando datos novedosos acerca de sus sitios —hoy día totalmente abandonados en el monte, pero que aún revelan su importancia de antaño—. Estos interesantes datos son resultado de sus propios recorridos y de una exhaustiva revisión de los informes arqueológicos y la información bibliográfica existente. A partir de su análisis de los sitios y las fuentes, interpreta también la forma glífica derivada de la topografía del lugar que inspiró el nombre de Tecamachalco.

Para la reconstrucción de los procesos sociales y políticos del señorío de Tecamachalco-Quecholac, la autora se basó en fuentes como la *Historia Tolteca Chichimeca*, los *Anales de Tecamachalco* y los *Anales de Quecholac*, así como en los estudios ya clásicos de Reyes (1977) sobre Cuauhtinchan, Olivera (1978) sobre Tecali, Jäcklein (1974, 1978) sobre Tepexi y de Martínez (1984, 1994) sobre Tepeaca y Tecamachalco. Finalmente, Gámez también rastreó las referencias glíficas a Tecamachalco en los *Mapas 2 y 3 de Cuauhtinchan* (estudiados por Yoneda 1991, 1996) y en el *Código de la Cueva* (Glas 1964).

Gámez extrae una excelente síntesis de la información proporcionada por esta diversidad de fuentes así como por los recientes estudios etnohistóricos, para presentarnos una reconstrucción de los límites territoriales del señorío prehispánico de Tecamachalco-Quecholac y hablarnos acerca de su organización político-territorial, su composición multiétnica, la estratificación social, la economía, la cultura material y la religión.

A través de este análisis, la autora logra definir en términos políticos la región popoloca del Posclásico. Se trata de un espacio de dominio que las casas reinantes de los diversos señoríos popolocas establecieron a través de alianzas matrimoniales, entre los siglos XII al XVI, periodo en el cual llegaron a la región nuevos grupos que entraron en conflicto con la población existente. Las conquistas, las genealogías de las elites y sus alianzas matrimoniales fueron narradas en gran variedad de documentos, en donde se puede reconocer la región, así como la percepción que sus habitantes y los ajenos tenían de ella. A través de esta información local y regional se aportan datos sobre la red de relaciones entre las élites de los diferentes señoríos y la importancia de las casas reinantes de Tecamachalco-Quecholac en el ejercicio del poder en la región.

Finalmente, hay que mencionar que la maestra Gámez también ha llevado a cabo investigaciones etnográficas en la región actual, que ha aprovechado en una perspectiva interdisciplinaria para entender mejor algunos elementos de la cultura popoloca del pasado.

La autora propone en este sentido que

...la historia oral, las tradiciones, rituales, ciertas formas de producción de las comunidades del área, muestran la unidad histórica tan profunda que existe entre el pasado y el presente. En donde se pueden observar fenómenos que han tenido cierta continuidad y que permanecen en las prácticas de los habitantes desde la época colonial o más antes todavía. Hoy, Tecamachalco, es una población que se debate entre lo tradicional y lo moderno, entre lo urbano y lo rural, en donde es posible reconocer en la memoria de sus habitantes el esplendor que alguna vez tuvo el antiguo señorío de Tecamachalco-Quecholac y, los logros de su gran señor Cuetzpal, *el que habita allá en el "rincón del cerro*.

El libro *Los Popolocas de Tecamachalco-Quecholac* trata de una materia difícil que, sin embargo, es particularmente importante debido a la escasez de estudios existentes. La autora demuestra su extraordinario manejo del tema presentando una síntesis de una gran cantidad de datos dispersos, hace referencia a algunas discusiones polémicas y

aún no resueltas acerca de estos datos, y combina de manera ejemplar la información arqueológica con la de la historia y la antropología. Esta perspectiva interdisciplinaria le permite a Gámez recrear infinitas imágenes del pasado en el empeño de echar luz sobre la vida y cultura del grupo étnico popoloca así como sus interrelaciones con las demás étnias que convivieron con ellos en la región estudiada.

Se trata de un libro que llena una gran laguna en el ámbito académico, que puede servir como punto de partida para nuevas exploraciones de la arqueología popoloca, tanto de los grandes sitios como Tepexi, Cuthá o Tehuacán que han sido trabajados; sin embargo, queda aún mucho por hacer. Permanecen muchas interrogantes y misterios que uno percibe al contemplar estos hermosos sitios enclavados en un impactante paisaje montañoso. El valle de Zapotitlán con sus antiguas salinas, al pie del cerro de Cuthá, es otro punto de gran interés en la región popoloca. Actualmente, Hildeberto Martínez está terminando una investigación etnohistórica sobre Zapotitlán en la temprana época colonial cuyos resultados, sin duda, serán importantes.

Además de los grandes sitios arqueológicos de los popolocas, hay otros menores que aún no han sido investigados y se ubican en lugares que se encuentran hoy día apartados de las carreteras modernas. Esto es el caso, por ejemplo, de Los Reyes Metzontla, a donde llega uno después de cruzar el paisaje llamativo de los bosques de cactus, de fama botánica internacional. Se trata de un pequeño pueblo de extraordinaria belleza donde las mujeres siguen produciendo una cerámica tradicional de hermosas formas lisas que evocan la tradición prehispánica, recordándonos que los popolocas han sido grandes alfareros en el pasado. La pequeña iglesia de Motzontla es una joya arqueológica colonial. Su sitio arqueológico, ubicado en la cumbre de un cercano cerro, sin duda, fue importante y tiene gran interés para el estudio de la región.

He podido conocer personalmente estos hermosos lugares, gracias a los recorridos en los cuales Alejandra nos ha guiado amablemente, compartiendo con nosotros sus conocimientos de la historia y la antropología de la región. Como maestra del Colegio de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en sus seminarios sobre etnohistoria popoloca y sobre cosmovisión y ritualidad, Alejandra Gámez ha formado alumnos y dirige actualmente numerosas investigaciones de etnografía regional. Estas investigaciones, sin duda, ampliarán la comprensión acerca de situación actual y la historia de los popolocas del sur de Puebla.

Esta meritoria labor de la maestra Gámez, y sobre todo el libro reseñado aquí, sin duda, estimularán nuevas investigaciones sobre el

tema, y servirán a los habitantes de Tecamachalco-Quecholac y de la antigua región popoloca en su conjunto, para conocer mejor sus raíces históricas en una cultura compleja de carácter mesoamericano.

JOHANNA BRODA

OBRAS CITADAS

CASTELLÓN HUERTA, Blas Román

1993 *Informe técnico de los trabajos de investigación en la zona arqueológica de Cuthá, Zapotitlán, Puebla*, Temporada 1993 (inédito), INAH, Subdirección de Estudios Arqueológicos, México.

1995 "Trabajos arqueológicos en Cuthá, antiguo señorío popoloca en Zapotitlán Salinas, Puebla", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, t. XLI.

2000 *Cutha, Zapotitlán Salinas, Puebla. Arqueología y etnicidad en el área popoloca*, tesis de Doctorado en Antropología, UNAM, México.

COOK DE LEONARD, Carmen

1953 "Los popolocas del sur de Puebla. Ensayo de una identificación etnográfica e histórica-arqueológica", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México.

GLASS, John

1964 *Catálogo de la colección de códices Museo Nacional de Antropología e Historia*, México.

JÄCKLEIN, Klaus

1974 *Un pueblo popoloca*, SEP-INI, Serie de Antropología Social, México.

1978 *Los popolocas de Tepexi (Puebla), un estudio etnohistórico*, Proyecto de la FAIC, Investigaciones Interdisciplinarias México-Alemanas, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

MARTÍNEZ, Hildeberto

1984 *Tepeaca en el siglo XVI, tenencia de la tierra y organización de un señorío*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, núm. 21, México.

1994 *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (1521-1650)*, CIESAS-SEP, México.

OLIVERA, Mercedes

- 1978 *Pillís y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII-XVI*, Ediciones de la Casa Chata, núm. 6, México.

REYES GARCÍA, Luis

- 1977 *Cuauhtinchan, siglos XII-XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

YONEDA, Keiko

- 1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. FCE-Ediciones de la Casa Chata-Gobierno del Estado de Puebla, México (primera edición, 1981, AGN, México).
- 1996 *Migraciones y conquistas: descifre global del Mapa de Cuauhtinchan*, núm. 3, Científica, INAH, México.

Pilar Máynez, *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 188 p.

El libro de Pilar Máynez, *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, posee la virtud académica del análisis sustentando, así como la virtud ética de la valoración. Y es que, por desgracia, el conocimiento de las lenguas indígenas y, más aún, de sus literaturas, es potestad de un grupo reducido, casi tan marginal como sus sujetos y objetos de estudio. El patrimonio cultural de nuestros indígenas permanece, para la mayoría de los mexicanos, en la oscuridad. Y mi comentario incluye los programas universitarios, que no pocas veces desdeñan lo que los indígenas de hoy crean o aportan, conservan y modifican. De hecho, no conozco un solo programa de licenciatura o posgrado en Letras (mi especialidad) que contemple, como parte de la literatura contemporánea, la investigación de las creaciones indígenas actuales; es más, tampoco hay asignaturas que se dediquen al estudio de la espléndida literatura indígena del pasado. No es de extrañar, por tanto, que este riquísimo campo lo aborden, principalmente, especialistas de otras áreas —que tampoco son muchos—, como historiadores, antropólogos, etnólogos o lingüistas. Pero, lógicamente, sus intereses son otros; no son, en síntesis, propiamente los literarios.

En este libro debemos a una lingüista, como Pilar Máynez, el análisis del juego semántico-figurativo de las creaciones que reúne en su antología, las cuales asimismo se nutren de la cultura tradicional. La estudiosa, por tanto, demuestra no sólo la especificidad de esta literatura coetánea, sino que a la vez subraya los vuelos artísticos que puede con-

tener. Estos elementos, vale decir, la vuelven sumamente atractiva (y no únicamente para el investigador de la literatura). Se requiere, pues, conocerla, y a ello ciertamente contribuyen el libro que comento.

En la selección poética que se ofrece hay una variedad de poemas que conjugan las más hondas preocupaciones humanas, pero con la particular visión del autor indígena. Esto entraña, para el receptor, una suerte de identificación ontológica, aunada a la extrañeza de un contexto que resulta ajeno, al igual que los modos de expresión que no son nuestros. De esta conjunción deriva, en parte, la fascinación que las más logradas composiciones indígenas provocan. Para ejemplificar traigo a colación el poema en náhuatl *Kauitl Iixayak* ("El rostro del tiempo"), de Delfino Hernández. En éste aborda una de las cuestiones que más profunda y constantemente han preocupado al ser humano: nuestro ser en el tiempo. Esta inquietud existencial, que expresa la contradicción de la fugacidad de las cosas y de la propia vida en la inmovilidad del tiempo, se expone tanto mediante imágenes de la variación en la Naturaleza como con la concreción del tránsito temporal en las personas. "Y nada es igual", dirá Hernández en un verso, "Todo gira, y al girar las cosas cambian de rostro"; sin embargo, "¿Es verdad que envejece el tiempo? / No, no es verdad. El tiempo no pasa. / Somos nosotros los que pasamos en el tiempo". El tema no es extraño a la literatura universal, y enraíza con antiguas preocupaciones de los indígenas prehispánicos, como se puede comprobar con ciertos textos que se conservan, si bien datan de los inicios de la Colonia.

La presencia de quizá involuntarios tópicos literarios igualmente nos identifica con el indígena o, más bien, no nos distingue: somos tan iguales en cuanto nos mueve el mismo sentimiento o nos abate la añoranza y la soledad. Véase, por ejemplo, el poema en lengua maya de Leonardo Can Pat, *Kin wilik ten wenel* ("La veo en mis sueños"), en el que con sutil erotismo la imaginación masculina convoca, al alba —como el tópico de la reunión de los amantes—, la presencia de la amada que lo requiere; pero el día amanece y no hay ni mujer hermosa ni verificación del amor; hay, por el contrario la triste conciencia del deseo así como de la soledad: "comprendí de pronto / que [a ella] la habían creado mi sueños".

Y si de amor se trata, quién no sabrá de la pasión obcecada que invade el pensamiento y que conduce a transgredir incluso aquello que nos obliga al respeto: "Es tiempo de cuaresma / y cercana la fiesta de mayo. / Quizá el día se fastidie de perseguir a la noche. / Tal vez despierte yo un día / con el escándalo de mi muerte; / tendré, a pesar de todo, un océano de suspiros / en mi alma, para evocar tu nombre" —dice el espléndido poema *Lalu'* del zapoteco Víctor Terán. Y el amor

es la verdadera libertad, según se desprende del poema *Zenaida* de la escritora zapoteca Natalia Toledo Paz. Obsérvese su muy logrado tratamiento irónico, esto es, que de un hecho se entiende lo opuesto: la cárcel es el lugar anhelado, *versus* la libertad, que es la prisión real. Cito la composición a la que me refiero: “Envidia el corazón / la cárcel que te anuda. / Mi piel violeta / es un crucifijo que me enreda / con los hilos de la hamaca; / un nudo de seda marina / que me entrega a la soledad / como las manos de un preso. / Tu encierro / es una hoja de olivo / donde Dios se escondió”.

Y qué decir de la concreción del deseo en la belleza de un árbol “florido”, en otro logrado poema, en lengua náhuatl, de Francisco Morales Baranda: *Tenamiquiliztli* (“Reencuentro”). Se trata de una obra abierta, para usar la terminología de Humberto Eco, en cuanto que el buscar anhelante que se manifiesta prescinde del nombre del objeto de la búsqueda; por tanto, éste ha de ser “completado” por el receptor en un proceso de apropiación; pero, además, se obliga a una suerte de felicidad, a la esperanza: “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”.

Como se ve, aun en traducciones es posible apreciar el trabajo artístico que poseen estas composiciones de indígenas mexicanos, que da lugar a la comunicación de la belleza o de la emoción —dolorida, sensual o alegre. Y de eso se trata el arte; pero es un arte injustamente ignorado, empezando por los propios mexicanos. Y, en esta situación, salimos perdiendo todos. Las razones para tal descuido son muchas, y bien explica Pilar Máynez los problemas que ha tenido que sortear la literatura en lenguas indígenas, que muy frecuentemente es vertida al castellano por los propios autores. Uno de estos problemas, según comenta, es la dificultad de representar mediante la escritura las manifestaciones literarias indígenas. “Si en el periodo que siguió a la Conquista —dice Máynez—, los misioneros lingüistas tuvieron que transvasar al alfabeto latino los fonemas en algunos idiomas amerindios, que en ocasiones superaban el número de los del castellano, hoy los escritores en lenguas indígenas deben optar por el registro gráfico que consideren idóneo, pues en muchos casos existen diferentes propuestas”. Esto, a su vez, acarrea otras contrariedades, entre las que se encuentra el problema del desciframiento de los grafemas. Pero hay más: la obligada traducción, si se pretende llegar a un público más amplio que, desgraciadamente, desconoce todas las lenguas vivas de este país. Y es que es difícil, y en ocasiones imposible, reproducir en español el

sentido real de muchos enunciados en lenguas indígenas, como lo expone Máynez mediante la observación que cita del poeta zapoteco Víctor de la Cruz. Además, se pregunta la autora, “¿cómo reproducir fielmente en la versión de la lengua receptora la riqueza rítmica y sonora de, por ejemplo, las creaciones zapotecas en las que la cantidad y duración silábica, así como la carga acentual y tonal, produce un determinado efecto?”

En fin, en su libro Pilar Máynez valora las lenguas indígenas, pues, como buena lingüista, sabe que efectivamente tienen el mismo estatus que cualquiera otra. Su trabajo es sólido, analítico y propositivo. Destaco algunos de sus méritos: En primer lugar, la puntual y acertada síntesis de las investigaciones sobre la temática que aborda, que permite al lector contar con un documento fiable y accesible de apoyo para los propios estudios o, simplemente, para su conocimiento. En segundo, el estudio particular de la situación de la literatura indígena, mediante el planteamiento de problemas y la proposición de algunas soluciones. En tercero, la invitación al análisis; por ejemplo, para la determinación genérica de esta literatura. Además, hay que destacar nuevamente el ejercicio de la valoración literaria, mediante las aproximaciones a cada una de las composiciones seleccionadas.

Festejo, pues, la edición de un documento de rigor académico; que brinda un panorama preciso, que rescata lo ignorado, que se detiene en los problemas espinosos, que juzga con bases, que aporta interpretaciones, y que sugiere rutas a seguir. *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo* es un estudio que motiva la investigación de la riqueza lingüística y cultural indígena. Ojalá que el libro en verdad cumpla este cometido, que los indígenas de hoy sean reconocidos y valorados, por lo menos, en su patria.

LILLIAN VON DER WALDEN MOHENO

Maximiliano de Habsburgo, *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl*, estudio introductorio y edición facsimilar de Miguel León-Portilla, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales de Querétaro, 2003, 45 p.

Pocas figuras de la historia de México son tan controvertidas como la de Maximiliano de Habsburgo. Miembro de la casa imperial austriaca, con derechos de sucesión al trono de ese imperio, casado con una de las mujeres más ricas de Europa, joven y ambicioso, este príncipe se vio envuelto en una aventura que lo llevó a dejar la comodidad del

castillo de Miramar, que lo trajo hasta México buscando instaurar un imperio, y que, finalmente, le costó la vida.

Cuando se habla de Maximiliano y su empresa fallida, se hace referencia, sobre todo, al hecho de que haya aceptado venir a gobernar un país que le era extraño, y que además estaba envuelto en un proceso en extremo complejo de consolidación de la independencia que de España había logrado apenas unos decenios antes. Por si esto fuera poco, este territorio era por ese tiempo el escenario de un enfrentamiento entre dos formas de entender a la nación que se oponían buscando, cada una, imponer el régimen político que consideraba el adecuado. Fue precisamente en esta lid en la que una de esas facciones, la conservadora, promovió la creación de un segundo imperio con Maximiliano de Habsburgo a la cabeza.

El triunfo final fue para el grupo contrario a aquel que había optado por la monarquía. De este hecho se desprende la idea que se tiene de las gestiones del príncipe austriaco que ostentó por breve tiempo la corona mexicana. No pocas de las explicaciones que se han dado al respecto nos lo muestran como un político incapaz, aliado con quienes traicionaban a la patria y al servicio absoluto de los intereses de Napoleón III. Así, pocas veces se hace alusión a la manera como Maximiliano se vinculó con el mundo indígena de este país. A decir verdad, sus relaciones con el pasado prehispánico de México iban más allá de un interés intelectual que fructificó, entre otras cosas, en el establecimiento del Museo Nacional. Se trataba de un positivo interés por los indígenas contemporáneos suyos que dio por resultado no sólo el aprendizaje del náhuatl que con entusiasmo acometió junto con Carlota, guiados por Faustino Chimalpopoca Galicia, sino, sobre todo, la publicación de ordenanzas en lenguas indígenas.

Esto, que podría parecer como un adorno con el que Maximiliano buscó dar lustre a la figura imperial, no es otra cosa que un acto de gobierno tal como sólo podía concebirlo un miembro de la casa de los Habsburgo, dinastía entre cuyas manos estaba el gobierno de un imperio como el de Austria Hungría que ocupaba vastos territorios habitados por naciones de muy distinta filiación étnica y de muy variadas lenguas. Así, quien gobernaba tal imperio tenía la obligación de conocer tantos idiomas de los hablados por sus súbditos como fuera posible, pues sólo a través de este conocimiento podía no sólo acercarse a ellos, sino, lo más importante, conocer la diversidad de culturas que el mosaico de su imperio le ofrecía. Otro tanto podría decirse de la misma Carlota, con quien Maximiliano de Habsburgo había contraído nupcias. Hija del rey de los belgas, había sido formada en un ambiente en el que el aprendizaje de varias lenguas era algo normal.

Gracias al Instituto de Estudios Constitucionales de Querétaro, que los ha publicado con el título *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl*, nos es posible ahora conocer los facsimilares de los textos bilingües de nueve documentos legales expedidos durante el gobierno de Maximiliano entre el 10 abril de 1864 y el 16 de septiembre de 1866. La edición de estos textos así como el estudio introductorio fueron preparados por Miguel León-Portilla.

Independientemente del interés que tales documentos tienen en cuanto a que son elementos para mejor comprender algunos aspectos del gobierno de Maximiliano de Habsburgo, Miguel León-Portilla señala dos propósitos específicos de su publicación, ninguno de ellos, según lo expresa, vinculado con la intención de hacer una apología del emperador. En primer lugar se trata de mostrar la manera como, en el siglo XIX, se expresaron ciertos conceptos jurídicos en lengua náhuatl. Ello debe considerarse en verdad de positivo interés desde el punto de vista lingüístico, pues nos muestra el uso de esta lengua, en su carácter propio del siglo XIX, al servicio de la expresión de conceptos inexistentes en su universo semántico original. En efecto, dado que el náhuatl es lengua aglutinante, permite la expresión de conceptos muy novedosos a través de términos creados específicamente para ese fin.

El segundo propósito de León-Portilla es hacer evidente, a través de la publicación de estos materiales, una actitud de comprensión de los problemas indígenas por parte de un gobierno decimonónico con las características de aquel de Maximiliano de Habsburgo, lo cual incide de diversas maneras en la comprensión y la búsqueda de soluciones, ya urgentes, de la situación problemática que viven en la actualidad los grupos indígenas de nuestro país. Este aspecto es muy relevante, pues debe tenerse en cuenta que la actitud comprensiva que subyace en estos documentos surge de la intención de un gobierno monárquico, presidido por un extranjero, de acercarse al indígena usando su propia lengua y solucionar sus problemas. De algún modo ello constituye una lección que llega desde esa fracción de nuestro pasado de la que no se guarda muy buen recuerdo.

Un acercamiento al contenido de las ordenanzas que publica ha permitido a Miguel León-Portilla dar cuenta de un aspecto que no debe pasar inadvertido para el lector curioso. Se trata de la diametral oposición entre las disposiciones que encierran algunos de estos documentos legales y las que contiene la "Ley Lerdo" respecto de la propiedad de comunidades indígenas. En efecto, esta ley, promulgada el 25 de junio de 1856, claramente estipulaba la incapacidad para toda comunidad, incluidas por supuesto las indígenas, de poseer y administrar bienes rústicos o urbanos. Ello quedó posteriormente reiterado en el

artículo 27 de la Constitución de 1857. Allí, el mandato según el cual quedaba prohibida para cualquier comunidad la posesión de bienes raíces adquiriría rango constitucional y por ello un carácter supremo. Estas leyes, cuyos comentarios forman una de las partes del estudio introductorio, contrastan con lo legislado en el decreto del 26 de junio de 1866, en el que se reconocía de nueva cuenta la propiedad comunal indígena que, en palabras de León-Portilla, “había posibilitado en alto grado la supervivencia de los *altepeme*, ‘pueblos’, con sus estructuras sociales y políticas”.

Queda en evidencia, y así lo hace notar el autor del estudio introductorio, otro contraste que de verdad es de señalarse y que implica a estas leyes, cuyos facsimilares se publican, con otras expedidas también por Maximiliano. Así es, llama la atención, por un lado, el espíritu liberal y profundamente humanitario del que dio muestra el emperador, quien supo reconocer los problemas de los indígenas, ocuparse de ellos y buscarles solución legislando sobre aquellas cuestiones de las que provenían, y, por otro, el que el mismo gobernante hubiera expedido la ley marcial y un decreto antecedente, a principios de octubre de 1865, instrumentos según los cuales eran reos de muerte aquellos que tomaran las armas en defensa del gobierno de Juárez.

Cierra el estudio introductorio una “breve nota lingüística” cuyo interés es también relevante. Se trata de mostrar al lector ciertas formas del náhuatl en uso en la región central de México en el siglo XIX, “al menos —dice León-Portilla— tal como lo hablaban algunas personas cultas, cual era el caso de don Faustino Chimalpopoca Galicia”, quien fue el autor de las versiones nahuas de las ordenanzas que se publican.

Si bien el autor anuncia que no es su intención “hacer un detenido análisis de las características ortográficas, léxicas, morfológicas y sintácticas del náhuatl de estos textos”, se da a la cuidadosa tarea de rescatar ejemplos que bien ilustran variantes ortográficas que no son de desdeñarse.

Señala también León-Portilla la manera como en estos documentos se combinan tanto elementos léxicos del náhuatl clásico, como otros que gracias a las características propias de esta lengua se pudieron crear para, con toda corrección, dar cuenta de objetos y fenómenos inexistentes en épocas antiguas.

Finalmente, el autor señala el uso de una serie de vocablos del español que, en calidad de préstamo lingüístico, se introducen en el texto náhuatl de estas disposiciones y que no siempre eran necesarios por existir los recursos léxicos en la lengua clásica que podían comunicar sin la menor distorsión la idea en cuestión.

Esta edición vale tanto por los documentos que en facsímil contiene, como por los elementos tanto de información como de juicio, siempre pertinentes y atinados, que Miguel León-Portilla incluye en su estudio introductorio. Ellos constituyen para el lector recursos de importancia incuestionable, pues son producto de un profundo conocimiento del náhuatl, de la cultura indígena prehispánica, así como de la realidad contemporánea de los pueblos indios y, debe reconocerse, de una sensibilidad cultivada propia de un humanista de nuestro siglo que caracteriza a Miguel León-Portilla.

JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN

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, incluso sus transcripciones y notas, y por una sola cara del papel, con las notas al pie —numeradas en arábigos— y la bibliografía al final del texto. Es necesario que los artículos y reseñas sean entregados en formato electrónico (diskette o disco compacto) en programa Word. Si el artículo incluye 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. 35

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2004 en Hemes Impresores, cerrada Tonantzin 6, Col. Tlaxpana.

Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 10.5:12, 10:11 y 8:9.5 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 y Salvador Reyes Equiguas