

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

17



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta Revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Torre 1 de Humanidades, 7º piso

Ciudad Universitaria

04510, México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 17

1984



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1984

CLASIF. _____

ADQUIS. _____

FECHA: 18 Diciembre 85

PROCED. Donación

UNAM-III

16, 27-I-89

INVENTARIO 1994



BIBLIOTECA
"RAFAEL GARCÍA SERRANO"
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS

DR © 1984 Universidad Nacional Autónoma de México

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Ciudad Universitaria, México 04510 D. F.

Impreso y hecho en México

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 17: Templo Mayor, arte y estructura social mexicas, arqueoastronomía, literatura náhuatl y testimonios históricos	11
Los edificios aledaños al Templo Mayor, <i>Eduardo Matos Moctezuma</i>	15 a
Las anteojeras serpentina de Tláloc, <i>Doris Heyden</i>	23 c
¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc, <i>Cecilia F. Klein</i>	83 33 - c
Escultura imperialista mexicana: el monumento del acuecuexcatl de Ahuízotl, <i>Charles R. Wicke</i>	51 e
El trono de Moctezuma, <i>Emily Umberger</i>	63 c
Images of the Common Man in the Codex Borbonicus, <i>N. C. Christopher Couch</i>	89 c
El arte mexicana y la conquista española, <i>Esther Pasztory</i>	101 e
El curso del Sol en los glifos de la ceremonia azteca tardía, <i>Constanza Vega Sosa</i>	125 c
Structural Evidence of a Luni-Solar Calendar in Ancient Mesoamerica, <i>Joe D. Stewart</i>	171 e

247	Xochitlajtouani, <i>Delfino Hernández Hernández</i>	193	- C
247	In Tazo, <i>Andrés Benedicto Tiburcio Hernández</i>	199	- C
248	La historia de Tamakastsiin, <i>Marina Anguiano</i>	205	- C
249	El temascal, <i>Librado Silva Galeana</i>	227	- C
250	La posición de Temascalapan en la triple alianza, <i>Frederic Hicks</i>	235	- C
250	Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl, <i>Miguel León-Portilla</i>	261	- C
251	El examen de oposición de Tapia Zenteno, <i>Michel Antochiew K.</i>	341	- C
251	Publicaciones sobre lengua y literatura nahua, <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	355	- C
251	Reseñas Bibliográficas	369	- C

COLABORADORES

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA. Mexicano. Maestro en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha sido director de dicha Escuela. Tuvo a su cargo los trabajos de excavación en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan. Su bibliografía incluye aportaciones en el campo de la arqueología, entre ellas las más recientes sobre el citado Templo Mayor.

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

CECILIA F. KLEIN. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Universidad de California, Los Ángeles. Profesora de historia en la misma Universidad. Entre sus obras sobresale: *The Face of the Earth*.

CHARLES R. WICKE. Norteamericano. Doctor en arqueología por la Universidad de Arizona. Actualmente es profesor en Victoria (Vancouver). Ha hecho investigaciones sobre arte olmeca y mexicana.

EMILY UMBERGER. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Columbia University. Actualmente profesora de esa disciplina en Arizona State University. Ha realizado investigaciones sobre jeroglíficos en la escultura azteca.

N. C. CHRISTOPHER COUCH. Norteamericano. Con maestría en historia de la Columbia University. Está por concluir actualmente su tesis doctoral sobre las ilustraciones en la obra de fray Diego Durán.

ESTHER PASZTORY. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Columbia University. Es profesora de la misma disciplina en la misma Universidad. Entre sus obras destacan: *Aztec Art*. Ha hecho también varias aportaciones sobre el arte de Teotihuacan.

CONSTANZA VEGA. Mexicana. Maestra en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Está por concluir su tesis doctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México, sobre el *Códice Azoyu*, núm. 1. Ha publicado varios trabajos sobre cerámica mexicana.

JOE D. STEWART. Norteamericano. Doctor en antropología. Actualmente profesor en la Lakehead University en Ontario, Canadá. Ha hecho aportaciones sobre temas relacionados con el calendario mesoamericano.

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

ANDRÉS BENEDICTO TIBURCIO HERNÁNDEZ. Mexicano. Oriundo de Hueyapan, estado de Puebla. Cultiva la literatura en lengua náhuatl.

MARINA ANGUIANO. Mexicana. Maestra en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha hecho diversas aportaciones sobre historia y etnohistoria de los huicholes. Labora actualmente en el Departamento de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública.

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

FREDERICK HICKS. Norteamericano. Doctor en antropología por la Universidad de Louisville, Kentucky. Ha realizado investigaciones arqueológicas en la Cuenca de México y en Chiapas. Ha publicado en esta misma revista: "Dependent Labor in Prehispanic Mexico".

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

MICHEL ANTOCHIEW K. Mexicano. Se ha especializado en etnohistoria de los yaquis. Ha hecho varias aportaciones de carácter bibliográfico. Labora actualmente en el Instituto Nacional Indigenista en Yucatán.

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

VOLUMEN XVII: TEMPLO MAYOR, ARTE Y ESTRUCTURA SOCIAL MEXICAS, ARQUEOASTRONOMÍA, LITERATURA NAHUATL Y TESTIMONIOS HISTÓRICOS

Rica es la temática de las investigaciones cuyos frutos integran este volumen 17 de *Estudios de Cultura Náhuatl*. A Eduardo Matos Moctezuma, coordinador de las excavaciones en el recinto sagrado de Tenochtitlan, se debe una descripción —ampliamente ilustrada— de “Los edificios aledaños al Templo Mayor”: adoratorios, basamento de las águilas y otros restos arquitectónicos. A dicho trabajo —en el que aflora ya el tema del arte— siguen otros seis, todos ellos presentados originalmente en un Simposio sobre estructura social, iconografía y religión mexicana, en la XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (coordinado por el profesor Carlos Martínez Marín, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 21 al 27 de junio de 1981).

Revisadas tales aportaciones por sus respectivos autores para su publicación, abarcan los siguientes temas: la simbología de “Las anteojeras serpentina de Tláloc”, por Doris Heyden, que hace el estudio de dos vasijas halladas en las ofrendas 21 y 56 en el Templo Mayor. También en relación con algunas representaciones de Tláloc, en códices mexicanos, Cecilia F. Klein, plantea la cuestión de si se trata de imágenes de “¿Dioses de la lluvia o de sacerdotes ofrendadores del fuego?”, con connotaciones socio-políticas, propias de un grupo privilegiado de dignatarios religiosos. La tesis postulada es la de que, en muchos casos, no son imágenes de un dios sino representaciones del mismo por diversos personajes, incluyendo a veces a quienes iban a ser sacrificados.

Nuevas formas de análisis iconográfico de dos monumentos mexicanos: el de la piedra del Acuecuéxcatl y el del Teocalli de la guerra sagrada, llevan a Charles R. Wicke en “Estructura imperialista me-

xica...” y a Emily Umberger en “El Trono de Moctezuma”, a reinterpretar las significaciones de una y otra importantes esculturas de la etapa del esplendor de Tenochtitlan. Un acercamiento, de un género diferente, es el trabajo sobre la sección relativa a las fiestas en cada veintena de días en el *Códice Borbónico*. Su autor, Christopher Couch, considera las figuras de dicha sección del código como descripciones pictográficas a través de las cuales cabe percibir, entre otras cosas, una serie de “Imágenes de la gente del pueblo”. Finalmente, Esther Pasztory en su estudio intitulado “El arte mexicana y la conquista española”, reúne diversos indicios en apoyo de la idea de que —durante el lapso de los contactos y enfrentamientos con los españoles— los mexicas produjeran varios monumentos relacionados con el hecho de la llegada de los hombres del Viejo Mundo.

En el campo, de reciente cultivo, de la arqueoastronomía se sitúan dos estudios. A Constanza Vega Sosa se debe una original aportación, basada en la descripción de los símbolos y estructuraciones de ellos en varias piezas de cerámica de la fase Azteca iv. Su tesis es que el análisis de dichos símbolos puede llevar a precisar conocimientos astronómicos de los mexicas: “El curso del Sol en los glifos de la cerámica tardía”.

De otro tipo es la aportación, también dentro de la arqueoastronomía, de Joe D. Stewart. En su opinión hay base para afirmar una antigua forma de “reduplicación” en la secuencia de los nombres y glifos de las 18 veintenas o “meses” del calendario solar. Dicha secuencia fue probablemente una de 12-13 lunas, es decir de meses lunares sinódicos, correlacionados con el año trópico y tal vez regulados por medio de observaciones del movimiento de ciertas estrellas. Su tesis implica una “Evidencia estructural de un calendario luni-solar en una época temprana de Mesoamérica”.

Prueba de que la expresión en náhuatl se mantiene viva —y en ciertas regiones experimenta un renacimiento— la ofrecen cuatro composiciones de autores contemporáneos que aquí salen a luz pública. La primera, en náhuatl de Chicontepepec, huasteca veracruzana, debida a Delfino Hernández Hernández maestro en el Sistema de educación indígena, lleva por título *Xochitlajtouani*, traducido por su autor como ‘El poeta’. En ella, con flores de inspiración moderna, se evocan antiguas tradiciones. Cabe notar que esta creación literaria obtuvo el primer premio en el Concurso Nacional del cuento en náhuatl, convocado por el municipio de Hueyapan, Puebla, así como por la

Procuraduría de las comunidades indígenas de ese lugar, en ocasión de las fiestas patronales, del 27 de noviembre al 2 de diciembre de 1982.

Un segundo relato, obra del estudiante de secundaria y campesino Andrés Benedicto Tiburcio Hernández, de Hueyapan, Puebla, es recreación de "hechos reales que vivieron mis abuelos en su juventud y que a mí me contaron mis padres y de ahí yo lo fui completando y resumiendo..." El relato, intitulado *In tazo*, 'La preferida', versa sobre la elección de la compañera de la vida y de los atributos que será muy bueno ella tenga.

"La historia de Tamakastsiin", personaje de diversas formas presente en la narrativa popular del sur veracruzano, es el tema de la composición debida a Genaro González Cruz, oriundo de Mecayapan y miembro de la Dirección de Culturas Populares. El relato se publica precedido de una introducción por Marina Anguiano.

Se debe al maestro normalista Librado Silva Galeana, de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, D. F., un relato en el que pormenorizadamente describe cómo se sigue construyendo, bendiciendo y usando, en esa región el temazcal.

La sección de testimonios históricos en este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl* incluye tres trabajos sobre épocas y asuntos muy diferentes entre sí. Frederic Hicks describe, con amplio apoyo documental, cuál era "La posición de Temazcalapan en la Triple Alianza". Esta comunidad, situada al noreste de la cuenca de México, al igual que otras tenía la peculiaridad de estar sujeta y tributar a la vez a Tetzco y a Tenochtitlan. El análisis de tal situación arroja luz para comprender mejor las estructuras políticas, sociales y económicas dentro de la llamada Triple Alianza, desde la segunda mitad del siglo xv.

Un estudio, referente ya al periodo novohispano, es el que se dirige a inquirir en los textos en náhuatl que, de un modo o de otro, hablan de "Los franciscanos vistos por el hombre indígena". Concebido este trabajo a la luz del enfoque de la *Visión de los Vencidos*, Miguel León-Portilla reúne en él un conjunto, bastante amplio, de textos que comprenden desde tempranos testimonios sobre la llegada de los primeros doce frailes, los diálogos con ellos, confrontaciones, palabras favorables y adversas, conciencia de que en fiestas y cantos pueden preservarse elementos de la propia cultura, hasta testimonios de especial recordación de algunos franciscanos insignes como Gante, Molina, Sahagún y Torquemada.

La tercera aportación de tema histórico la constituye la publicación de documentos relacionados con "El examen de oposición a la cátedra de lengua mexicana de don Carlos de Tapia Zenteno", en 1749, en la Real y Pontificia Universidad. Michel Antochiew K., al dar a conocer esta documentación, la sitúa en su correspondiente contexto, recordando cuándo y cómo quedó instituida la enseñanza del náhuatl en el ámbito universitario.

El presente volumen, como los anteriores, incluye al final, el elenco de las publicaciones recientes sobre lingüística y filología nahuas, preparado por Ascensión H. de León-Portilla, así como la correspondiente sección de reseñas bibliográficas.

LOS EDIFICIOS ALEDAÑOS AL TEMPLO MAYOR

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

I. *Las fuentes históricas y la arqueología*

Nos hablan diversos cronistas de cómo era el Templo Mayor de Tenochtitlan, ya sea porque lo vieron y finalmente lo destruyeron, ya sea porque les relataron cómo era y nos lo transcriben, sin faltar quienes, sin haberlo visto nunca, nos lo pintan en forma tan irreal dando paso a su imaginación y no al dato verdadero. Ejemplo del primer caso lo tenemos entre los cronistas soldados que, como Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés, vieron los templos de Tenochtitlan y Tlatelolco, dejándonos sus impresiones. Sahagún, Durán y Motolinía son buenos ejemplos del segundo caso, aunque este último asegura haberlo visto, en tanto que el Conquistador Anónimo es ejemplo del tercero, ya que la descripción que nos da del mismo es harto fantástica e incurre en detalles a lo largo de su escrito que permiten aseverar que el misterioso “gentiluomo” jamás estuvo en México.

Diferente, sin embargo, es la situación en lo que se refiere a los adoratorios y edificios cercanos al Templo Mayor. Si bien contamos con la descripción que nos da Sahagún acerca de los 78 edificios que estaban en el gran recinto ceremonial, además de los relatos que otros cronistas proporcionan de los alrededores del templo, la verdad es que no pasan de ser relatos muy generales, breves y en ocasiones poco claros. Era necesario, por lo tanto, acudir a la arqueología para conocer las características, distribución, detalles y simbología de algunos de los edificios y conjuntos arquitectónicos aledaños al Templo Mayor.

Lo anterior nos plantea un aspecto interesante: la presencia de dos ramas del conocimiento como son el dato escrito y la arqueología que en un momento dado se complementan, si bien pueden llegar a constituirse en dos instancias metodológicas diferentes. Así tenemos que la primera de ellas nos proporciona información que por su carácter es producto de la apreciación personal del cronista, quien bien puede

exagerar, distorsionar o por el contrario apegarse perfectamente a lo que observa y describe. Esta información escrita o pictográfica nos permite asentar hipótesis que solamente podrán confirmarse si tenemos a la vista lo descrito. Es aquí donde la arqueología está presente y juega un papel importante en el proceso de la investigación. El mejor ejemplo de lo antes dicho lo tenemos en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En este caso concreto son varios los datos que tenemos, tanto escritos como pictográficos, que indican cómo era el edificio. Esta información permitió a don Manuel Gamio¹ plantear que aquellos restos que él excavara en la esquina de Seminario y Santa Teresa (Guatemala) en 1914, eran los del Templo Mayor, a diferencia de don Leopoldo Batres que lo ubicaba debajo de la Catedral y orientado hacia el sur. Sin embargo, la confirmación plena de la hipótesis de Gamio (basada en las fuentes escritas) sólo vino a confirmarse, sin lugar a dudas, hasta las excavaciones del Proyecto Templo Mayor, ya que a partir de 1978 se encontró el dato arqueológico incontrovertible de que se trataba de este edificio: la doble escalinata característica y los adoratorios de Tláloc y Huitzilopochtli, además de una información rica y variada que nos permitía avalar lo dicho por los cronistas. Así, ambas ramas se unían y la primera nos daba la base inicial para asentar la hipótesis y la segunda nos proporcionaba el dato real, confirmando a su vez que la hipótesis era válida en el caso concreto del Templo Mayor.

La situación de los edificios aledaños al Templo Mayor es diferente, como queda dicho, pues el dato escrito no era abundante ni preciso. Fue así como correspondió a la arqueología el permitirnos obtener la información específica, a través de la excavación que se practicó alrededor del Templo Mayor, donde se encontraron grandes patios enlosados en los que se desplantan algunos vestigios y edificios menores, pero no por eso menos importantes, como veremos a continuación.

II. *Patios y adoratorios*

Los conjuntos a que vamos a referirnos corresponden a una etapa determinada de agrandamiento del Templo Mayor, que hemos denominado provisionalmente etapa VI, y que corresponde aproximadamente al año 1500 d.C.²

¹ Manuel Gamio, "Los vestigios prehispánicos de la calle de Santa Teresa (hoy Guatemala)". *Boletín de Educación*, México, 1914, 1-1.

² Datos sujetos a revisión.

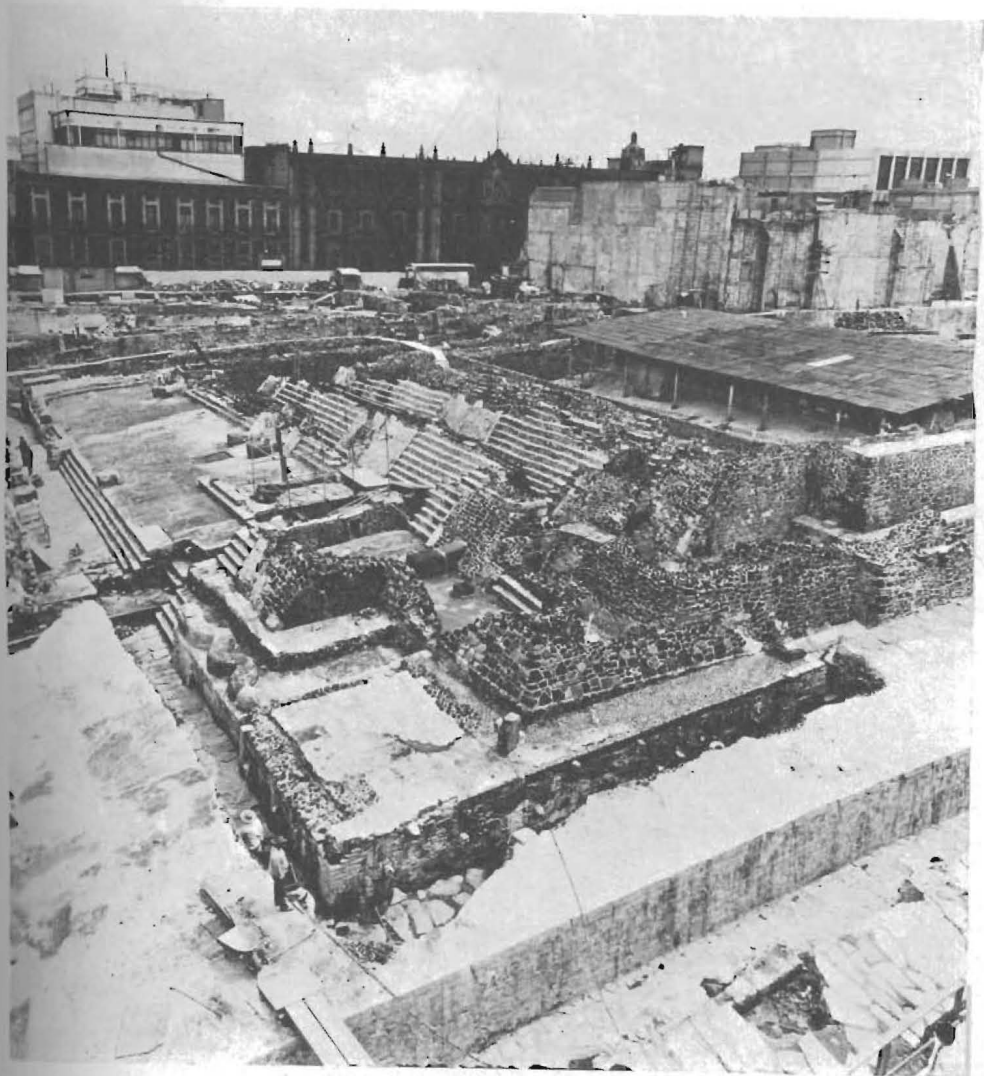


Foto 1 Vista general del Templo Mayor.



Foto 2 Patio Norte y basamento de Águilas.



Foto 3 Adoratorio B (altar-tzompantli).¹

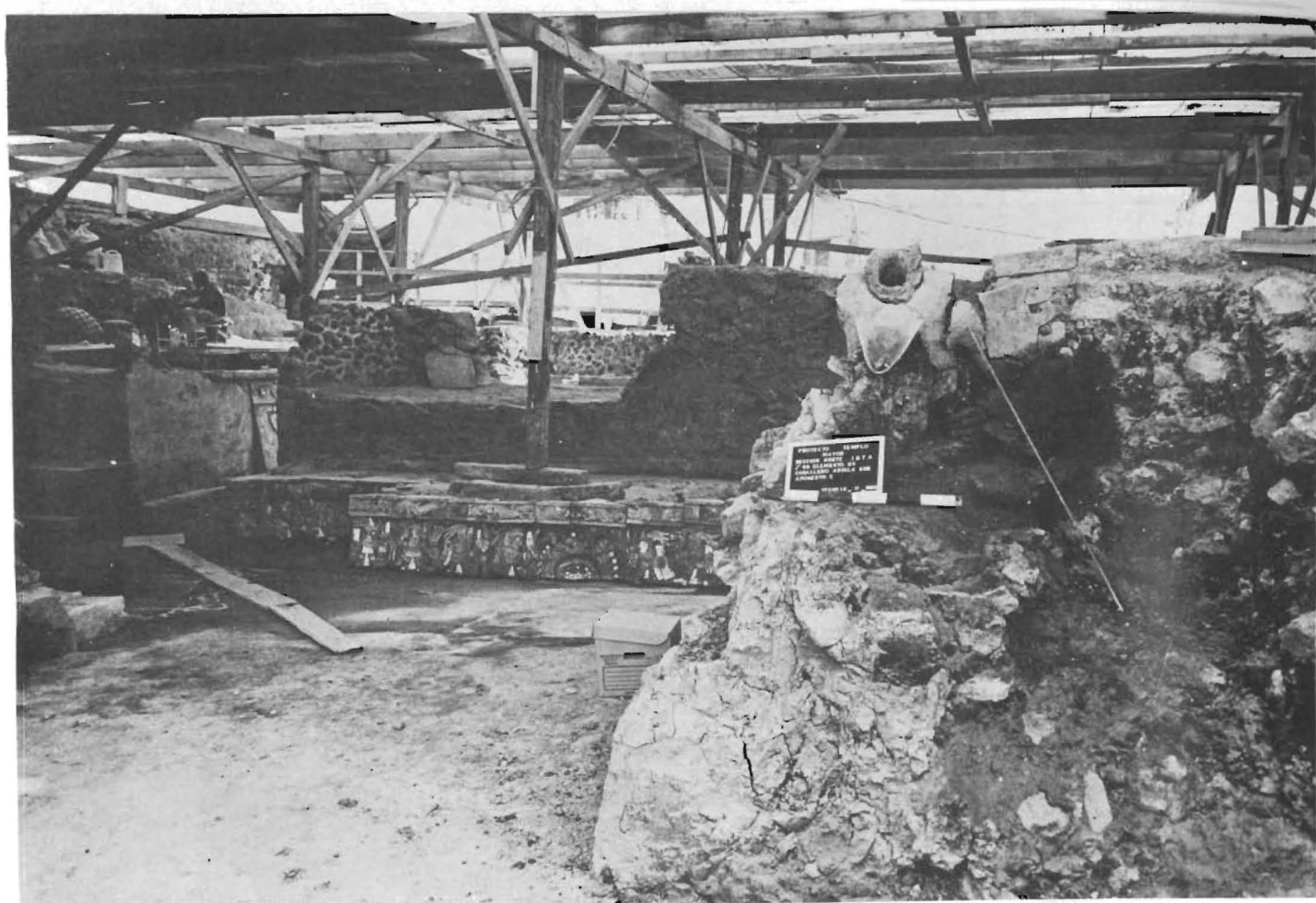


Foto 4 Interior del recinto de los caballeros águila. En primer término el busto de la escultura de barro del caballero.

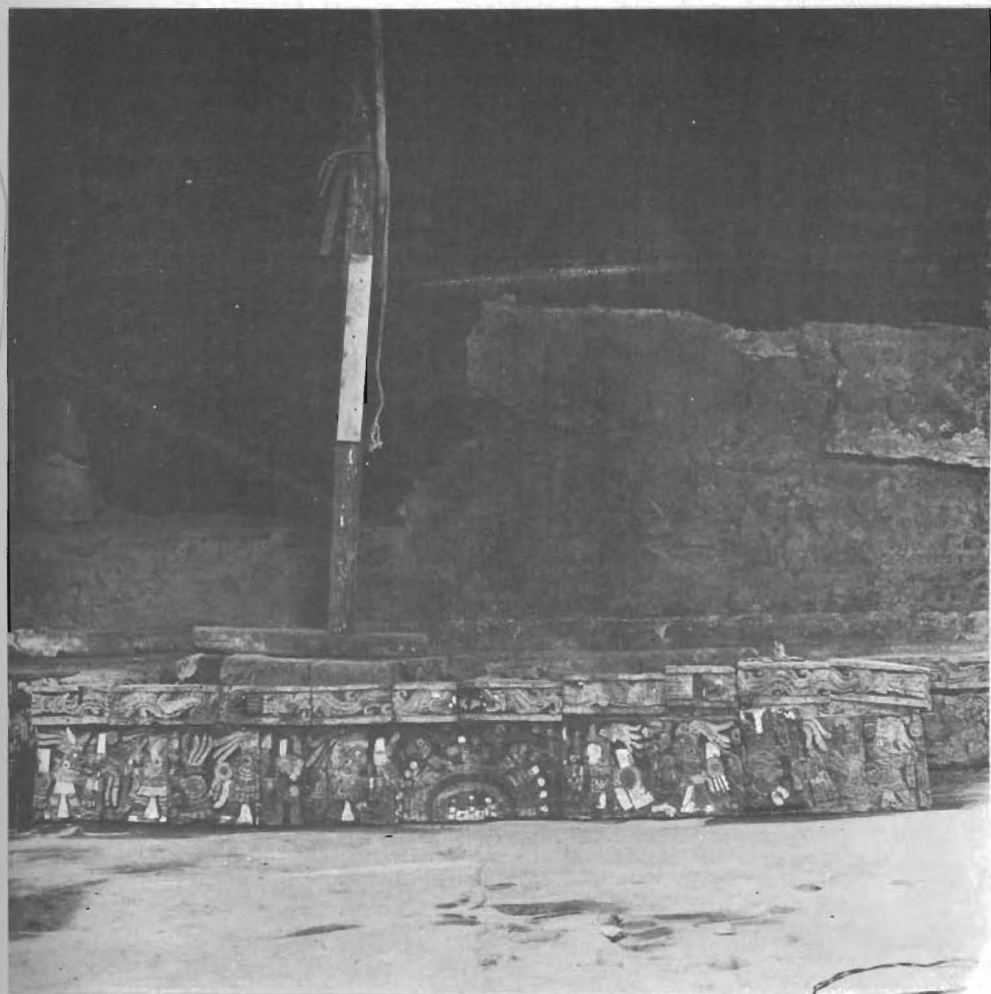


Foto 5 Banqueta con procesión de guerreros que convergen hacia un posible zacatapaloli.

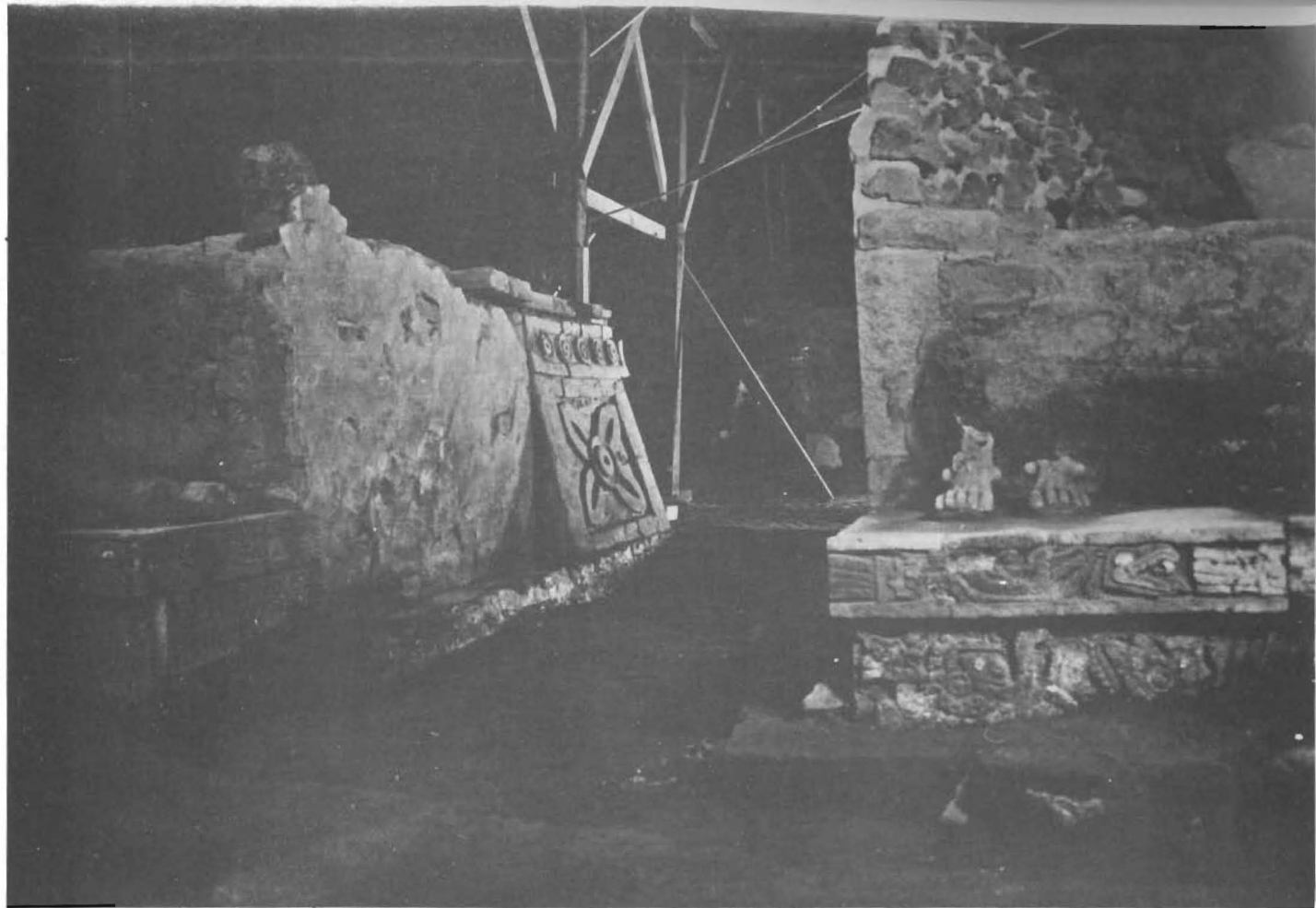


Foto 6 Banqueta con los pies de los esqueletos de barro. En medio el pasillo de acceso a un conjunto de dos habitaciones con su patio.

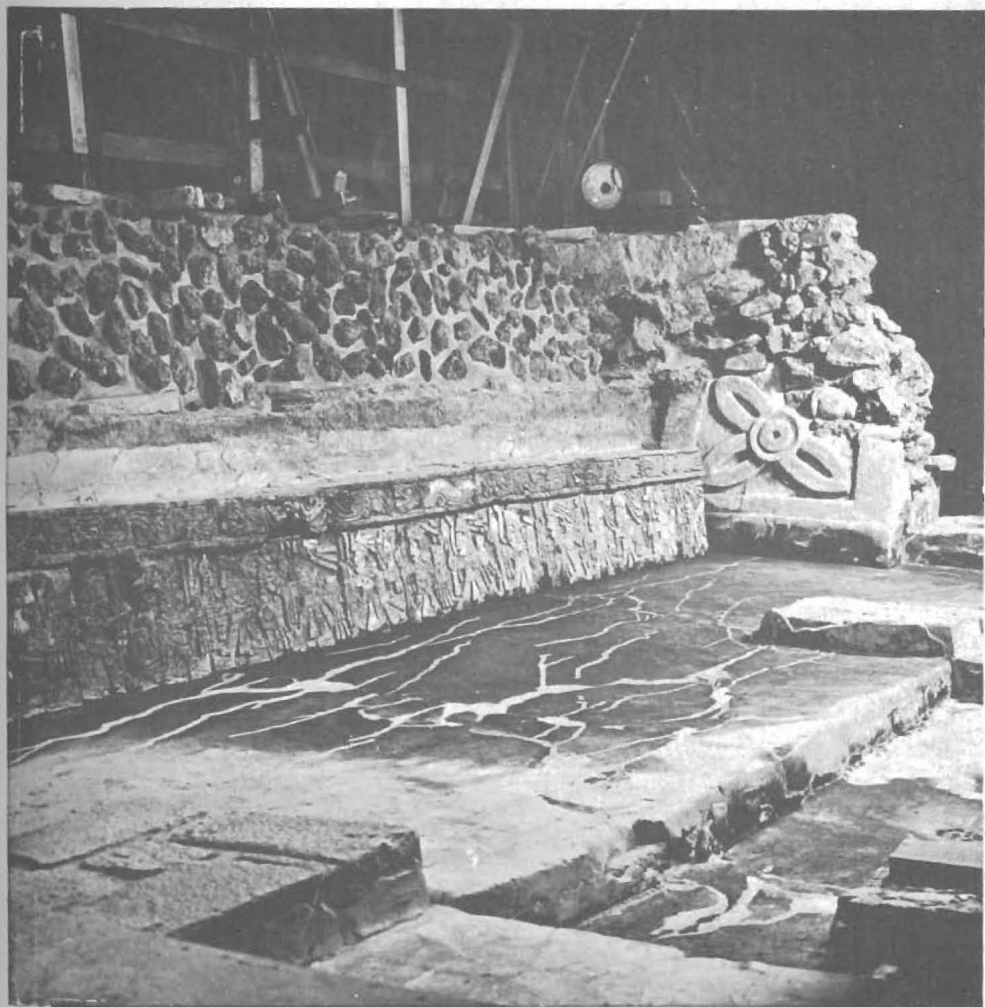


Foto 7 Parte del patio interior y banqueta decorada del recinto de los caballeros águila.



Foto 8 Detalle de uno de los personajes de las banquetas.
Arriba la serpiente de cascabel.



PROYECTO TEMPLO
MAYAS
MAYAS MAYAS
ELEMENTO N.º
YANUKA PLAZA
MAYAS, GU. GU.

PROYECTO TEMPLO
MAYAS MAYAS I.C.A.
MAYAS MAYAS
ELEMENTO N.º
YANUKA PLAZA
MAYAS, GU. GU.



Foto 10 Detalle de uno de los seis brascros con la representación de Tlaloac "llorón".

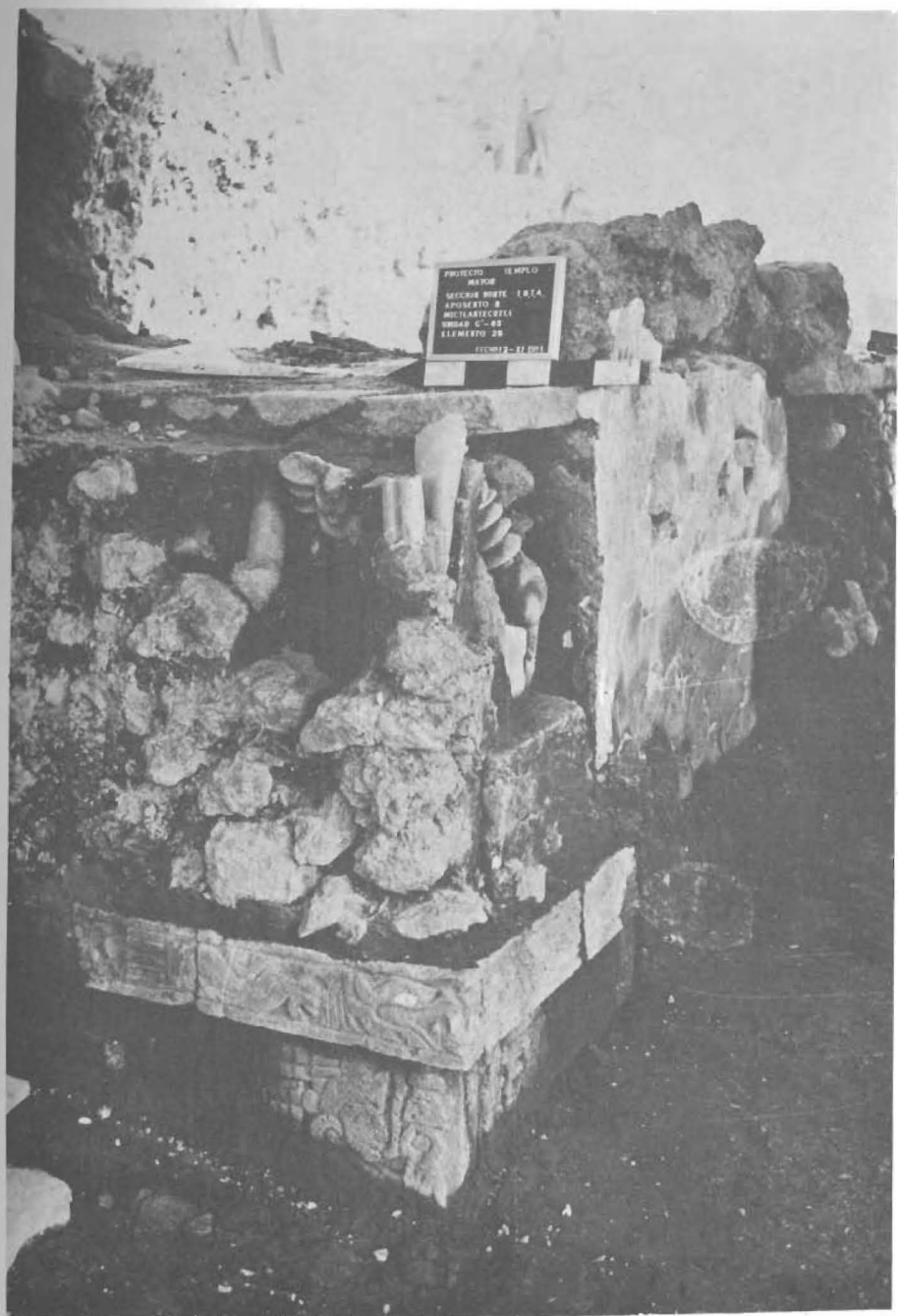


Foto 11 Excavación de la escultura de barro que representa un esqueleto.

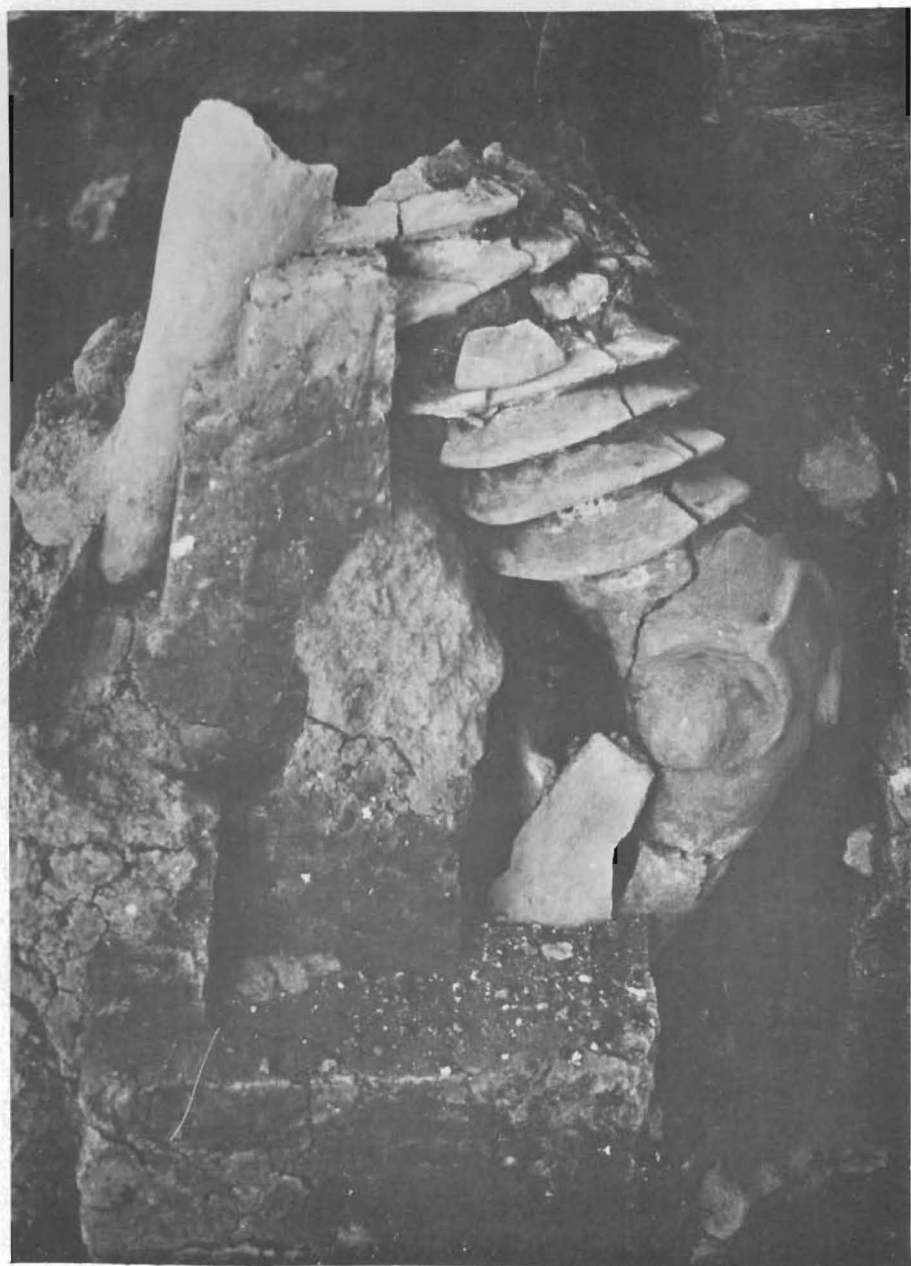


Foto 12 Detalle del costado de una de las esculturas que representa un esqueleto.
Nótese la pelvis y las costillas.



Foto 13 Cabeza de barro de uno de los caballeros águila.



Foto 14 Proceso en el taller de restauración.

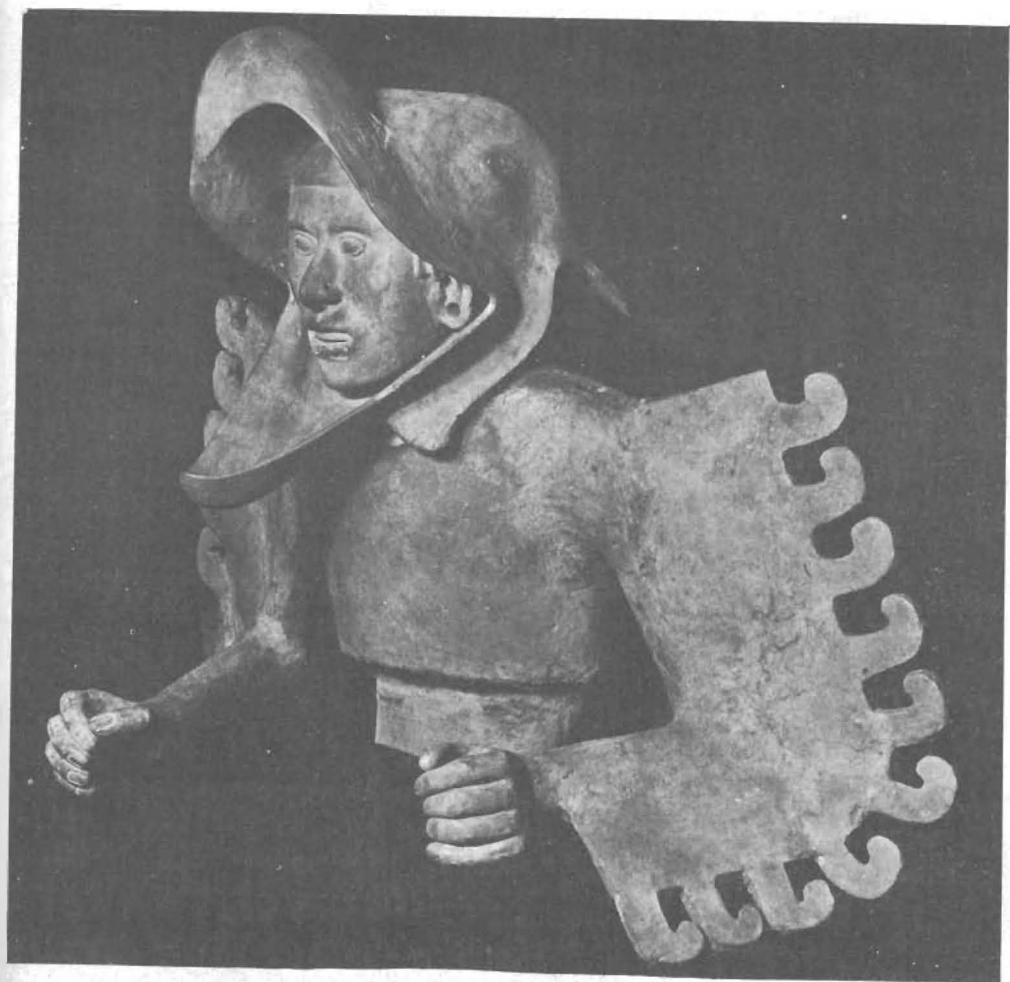


Foto 15 Escultura del caballero águila.



Foto 16 Patio este con el límite del recinto ceremonial,
formado por escaleras-alfarda-escalera.

Esta etapa constructiva del Templo Mayor conserva la plataforma sobre lo que se asentaba el basamento con sus dos escalinatas, siendo interesante resaltar que en esta etapa constructiva el templo adquiere su máxima expansión, es decir, que ya no va a crecer más en extensión, sino sólo en altura, o sea que las siguientes etapas se asentarán sobre esta plataforma. De la fachada principal (poniente) tenemos parte del piso de lájas que se unen entre sí con estuco, sobre el cual se asienta la plataforma, consistente en un muro vertical construido de piedra (bloques cuadrados o rectangulares) recubiertos de estuco. Tiene tres cabezas de serpiente que lo adornan. En el lado sur de la plataforma, vemos varias cabezas de serpiente similares a las anteriores, empotradas al muro. La escalinata ve hacia el poniente y muestra una alfarda (aquella excavada por Emilio Cuevas en 1933³ y que había quedado debajo de la calle de Seminario), en la que vemos una decoración en su parte media. La escalinata está rota a lo largo de 2.00 mts., correspondientes al tramo excavado por Batres⁴ en 1900 cuando se hizo el colector que atraviesa el lugar de oriente a a poniente. Encontramos que la mayor parte de la escalinata corre hacia el norte por debajo de la calle de Argentina y no ha sido aún excavada.

En general, todo el muro de la plataforma podemos verlo por sus cuatro lados, estando bien conservado el del lado norte, en donde además de ver las cabezas de serpiente que la adornan, iguales a las del lado sur, podemos apreciar cómo se superpone la plataforma de la VII etapa, que fue la que posiblemente observaron los españoles. Igual ocurre con el piso del gran recinto sobre el que descansa la plataforma, que está visible en partes de la fachada sur, este, norte y la ya descrita del poniente. Sobre el particular nos dicen algunos cronistas como Sahagún:

Era el patio de este templo muy grande: tendría hasta doscientas brazas en cuadro. Era todo enlosado (y) tenía dentro de sí muchos edificios y muchas torres.⁵

Por su parte, nos dice Bernal Díaz del Castillo:

³ Emilio Cuevas, "Las excavaciones del Templo Mayor de México", *Anales del Museo Nacional*, México, 1934, exp. v-1.

⁴ Leopoldo Batres, *Exploraciones Arqueológicas en la Calle de las Escalerillas*, México, 1902.

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1956.

Así dejamos la gran plaza sin más la ver y llegamos a los grandes patios y cercas donde estaba el gran cu. Tenía antes de llegar a él un gran circuito de patios, que me parece que eran más que la plaza que hay en Salamanca, y con dos cercas alrededor de calicanto, y el mismo patio y sitio todo empedrado de piedras grandes de losas blancas y muy lisas, y adonde no había de aquellas piedras estaba encalado y bruñido, y todo muy limpio, que no hallaran una paja ni polvo en todo él.⁶

Es precisamente sobre este gran piso enlosado que se levantan los adoratorios a los que vamos a referirnos, si bien debemos aclarar que hay varias superposiciones de piso, hasta cuatro, con pocos centímetros de diferencia de uno a otro. Pueden apreciarse mejor estas superposiciones en el patio norte y, entre otras causas, debieron construirse con el fin de subir el nivel de los patios del gran recinto, ya que las inundaciones que sabemos ocurrían en Tenochtitlan fueron frecuentes y quizá obligaban al mexica a elevar el nivel constantemente (*foto 2*).

Los adoratorios localizados son cinco, uno en el patio sur y cuatro en el norte. De estos últimos, tres están alineados de este a oeste y a 3 mts. aproximadamente del muro de la plataforma del Templo Mayor. Hemos denominado con letras a cada uno de ellos, empezando por el que se encuentra más al poniente y actualmente están siendo estudiados más detalladamente por Isabel Gutiérrez. Veamos cada uno de ellos.

Adoratorio A. Está asentado sobre una pequeña plataforma y muestra dos escaleras de acceso a su parte superior, una orientada al poniente y la otra al oriente. Los muros no muestran ningún tipo de decoración.

Adoratorio B. Tiene su escalera hacia el poniente y está decorado en sus otros tres lados por paneles con calaveras. Los cráneos son alrededor de 240 y muestran varias capas de estuco que los recubrieron. Este adoratorio es lo que podemos denominar un altar tzompantli y descansa sobre una plataforma rectangular. Por su ubicación, podríamos pensar que, de alguna manera, indica el Mictlan, ya que está exactamente al norte del Templo Mayor, y sabemos cómo el mexica quiso representar o reconstruir en el centro ceremonial su visión del universo (*foto 3*).

⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Ed. Nuevo Mundo, 1943.

Adoratorio C. Tiene su fachada principal hacia el oriente formada por un vestíbulo en cuyo centro se encuentran restos de un altar circular. A los lados tiene dos muros adornados con círculos de piedra pintados de rojo. Al fondo del vestíbulo está la escalera. El edificio está formado por talud y tablero, lo que nos recuerda el orden arquitectónico que muchos siglos antes prevaleció en Teotihuacan, y está totalmente pintado de rojo con una serie de motivos en azul, amarillo y bordes negros, como mitades de ojos, cortes de caracol, corrientes de agua, etcétera, que también están inspirados en motivos teotihuacanos, pero sin el fino acabado característico de éstos. En el patio sur tenemos un solo adoratorio muy parecido al que venimos describiendo, con la misma orientación y elementos arquitectónicos y pictóricos similares, al cual nos referiremos más tarde.

Adoratorio D. Se trata de otro pequeño adoratorio con su fachada hacia el poniente, que se ubica al noreste de los tres adoratorios anteriores, muy cerca ya de la banqueta de la calle de Justo Sierra. En el piso superior muestra una huella semicircular que debió corresponder a alguna escultura de piedra. No tiene ninguna decoración especial.

Basamento de las águilas. Al norte del conjunto de los tres adoratorios tenemos un gran basamento, con su fachada hacia el poniente y cuyas alfardas tienen como decorado una cabeza de águila que aún conserva restos del pigmento original. Esta fachada se complementa con otra que ve hacia el sur para formar un patio que hemos denominado de las águilas.

El interior de este basamento guarda una subestructura de particular interés, que posiblemente pertenece a la etapa v. Fue excavado por Francisco Hinojosa y se trata de varios conjuntos de habitaciones formados por banquetas tipo Tula que tienen un decorado en piedra de relieves policromados —rojos, azules, amarillos, blancos y negros— que representan guerreros en procesión, con serpientes de cascabel en el pequeño friso en que rematan estas banquetas las que, por otra parte, nos recuerdan aquéllas estudiadas por Beyer y que provenían del lado sur del Templo Mayor. En general, podríamos decir que el acceso a estos conjuntos se hacía por una escalera que daba al patio del recinto ceremonial. Esta escalera conducía a un gran vestíbulo con pilares, cuyos muros están decorados y descansan sobre parte de la banqueta mencionada. Las banquetas se interrumpen para formar un gran acceso a otro aposento, pero debemos señalar que a ambos lados de este acceso o puerta se encontraron dos grandes esculturas

de barro que representan caballeros águila de cuerpo entero y colocados de pie sobre las banquetas. Tienen aproximadamente 1.90 mts. de alto y están construidas en 4 partes, lo que nos recuerda los "atlantes" de Tula: las piernas, que muestran las garras de águila de que está revestido el guerrero; los muslos y el vientre (hasta la cintura); el torso con los brazos y, finalmente, la cabeza del guerrero con la enorme cabeza de águila. La figura se constituye en un ejemplo de gran realismo y belleza (*fotos 4, 13, 14 y 15*).

Decíamos cómo este acceso nos conducía a un espacio o aposento alargado de norte a sur, con una saliente de la banqueta ya descrita (*foto 5*). Hacia el lado noreste hay un pasillo que antes de iniciarse está flanqueado por dos esculturas de barro representando esqueletos (*fotos 6, 11 y 12*). Este pasillo conduce a otro conjunto formado por un patio con dos aposentos, uno al norte y otro al sur. Los aposentos tienen en las puertas de entrada alfardas decoradas con flores de cuatro pétalos y chalchihuites, que aún conservan restos de color azul y rojo (*foto 7*). En el muro posterior de cada aposento existe el saliente en la banqueta, frente al cual se encontraron braseros de barro en parejas con la efigie de Tláloc, con elementos al pastillaje, notándose lágrimas que brotan de los ojos bulbosos del dios. En total fueron ocho braseros y sólo dos de ellos no representaban al dios y estaban decorados con protuberancias (*fotos 9 y 10*).

Patio posterior. De la misma etapa vi es el patio posterior del Templo Mayor, formado al igual que el del lado norte y sur, por losas de piedra unidas entre sí por una mezcla parecida al estuco. Este patio se une hacia el este con el elemento arquitectónico que debió de rodear y servir de límite al recinto ceremonial de Tenochtitlan. Se trata de una plataforma alargada formada por tramos de escalera alternados con alfardas y muros tanto del lado oriente como del poniente (*foto 16*). No es, pues, como nos refieren algunos cronistas, el Coatepantli o muro de serpientes. Un elemento similar se ve en Tlatelolco, ciudad vecina de Tenochtitlan.

III. Conclusiones

Hemos querido con esta somera descripción, dar a conocer algunos de los restos arquitectónicos aledaños al Templo Mayor. Posteriores trabajos de nuestros colaboradores ampliarán y detallarán lo anterior. Sin embargo, lo encontrado nos permite llegar a ciertas conclusiones preliminares que podrán ser ratificadas o recti-

ficadas por nuevos estudios. Por una parte, tenemos la distribución misma de los adoratorios, con la presencia de tres de ellos hasta ahora localizados al norte del Templo Mayor. Esto nos llevó a pensar que del lado sur habría otro tanto. Todo parecía indicar que, una vez encontrado el adoratorio rojo del lado sur, similar al del lado norte, y al descubrir varios cráneos de piedra (posibles indicadores de un altar-Tzompantli igual al del lado norte), se podría asegurar que había tres edificios equivalentes en ese lado, pero no fue así.⁷ Sólo se encontró uno de ellos: otro templo rojo. La ausencia de los otros dos adoratorios, en este caso, reforzaba una idea que habíamos planteado acerca del altar-Tzompantli del lado norte: que se trataba de un indicador del Mictlan, el cual algunos autores ubican hacia ese punto, y sabemos que el mexica quiso representar en su recinto ceremonial su propia imagen del universo, tomando como centro el Templo Mayor, donde se encuentra la dualidad.

Por otra parte, resulta importante descartar la idea de que el recinto ceremonial estaba conformado por un muro cuyas únicas entradas eran las grandes calzadas. Lo encontrado, tanto en Tlatelolco como ahora en Tenochtitlan, nos permiten ver que se trataba de escalinatas y alfardas que se alternaban, lo que podría tener sus antecedentes en sitios más antiguos del centro de México.

Hemos dejado para el final el conjunto que se ha denominado recinto de los caballeros águila, ya que resulta de particular importancia por varias razones. Por un lado, es de los pocos conjuntos mexicas que se conocen arqueológicamente, además de que todo el contexto —esculturas de caballeros águila, esculturas de esqueletos, banquetas decoradas con guerreros, etcétera— indican que quizá pudo ser un lugar de reunión para diversos fines de esta orden militar. En este caso, la instancia metodológica de que hablábamos al principio de este trabajo se invierte: ahora estamos ante el hallazgo arqueológico, cuyo contexto permite basar una hipótesis, que para ser comprobada nos llevaría a las fuentes escritas con un planteamiento específico. Así, ambas disciplinas —la arqueología y la historia escrita— se complementan y se apoyan mutuamente en el proceso de la investigación.

⁷ Eduardo Matos Moctezuma, *Una visita al Templo Mayor*, México, INAH, 1981.



LAS ANTEOJERAS SERPENTINAS DE TLÁLOC

DORIS HEYDEN

En las excavaciones del Templo Mayor, en el centro de la ciudad de México, en la Ofrenda 21 —cuya excavación se inició el 22 de junio de 1979 y se terminó el 13 de julio del mismo año— se descubrió una vasija que representa al dios Tláloc. Se encontró en la parte posterior u oriente del templo dedicado a Huitzilopochtli y Tláloc, en la parte que corresponde a Tláloc, al noreste del templo. La vasija estaba dirigida al occidente. Un mes más tarde apareció una vasija igual en la Ofrenda 56, en el lado norte; ésta apuntaba al sur. Cada una contenía tres conchas de ostión. Ambas piezas corresponden a la etapa constructiva III, la de Itzcóatl (Matos Moctezuma, comunicación personal).

Estas son solamente dos de las múltiples representaciones del dios de la lluvia y la tierra encontradas en los trabajos arqueológicos llevados a cabo en esta zona desde marzo de 1978 hasta la fecha. Destacan por la belleza del modelado y su color azul brillante, parecido al que se conoce como “azul maya”. La gran cantidad de efigies de Tláloc, además de los innumerables caracoles y conchas encontrados en el Templo Mayor, no sorprende, ya que las dos deidades cuyos adoratorios coronan la gran pirámide son Tláloc y Huitzilopochtli, el primero padre del segundo, según algunas fuentes históricas (Chimalpahin, 1965: 94-95; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973:47). En esta doble representación los mexicas realzaban el poder guerrero del pueblo, manifestado por su dios tutelar y de la guerra, Huitzilopochtli, al lado de Tláloc, que representaba el sustento. “La presencia de Tláloc y Huitzilopochtli en su parte superior (del templo) no era más que un reflejo de la base económica —agricultura y guerra— dentro de un contexto ideológico (religión)” (Matos Moctezuma, 1979).

Al fin de la migración mexicana, cuando se había hallado el águila y el nopal, se construyó “en aquel lugar del tunal una ermita pe-

queña, donde descansen agora nuestro dios; ya que no sea de piedra, sea de céspedes y tapias, pues de presente no se puede hacer otra cosa" (Durán, 1967, II:49). En esta época, cuando Huitzilíhuítl I fue caudillo, y poco más tarde, cuando Acamapichtli fue investido como primer soberano mexica, el templo se construyó pobremente. La primera etapa de lo que llamamos el Templo Mayor muestra dicha pobreza. Inclusive, la piedra de sacrificios localizada frente al adoratorio de Huitzilopochtli está hecha de tezontle, piedra volcánica de fácil obtención en el valle de México, mientras que las crónicas mencionan que en la última época era de piedra verde, traída de áreas tributarias del actual estado de Guerrero. El primer templo excavado recientemente por el Instituto Nacional de Antropología debe de corresponder a la época anterior a la liberación de los mexicas de Azcapotzalco.

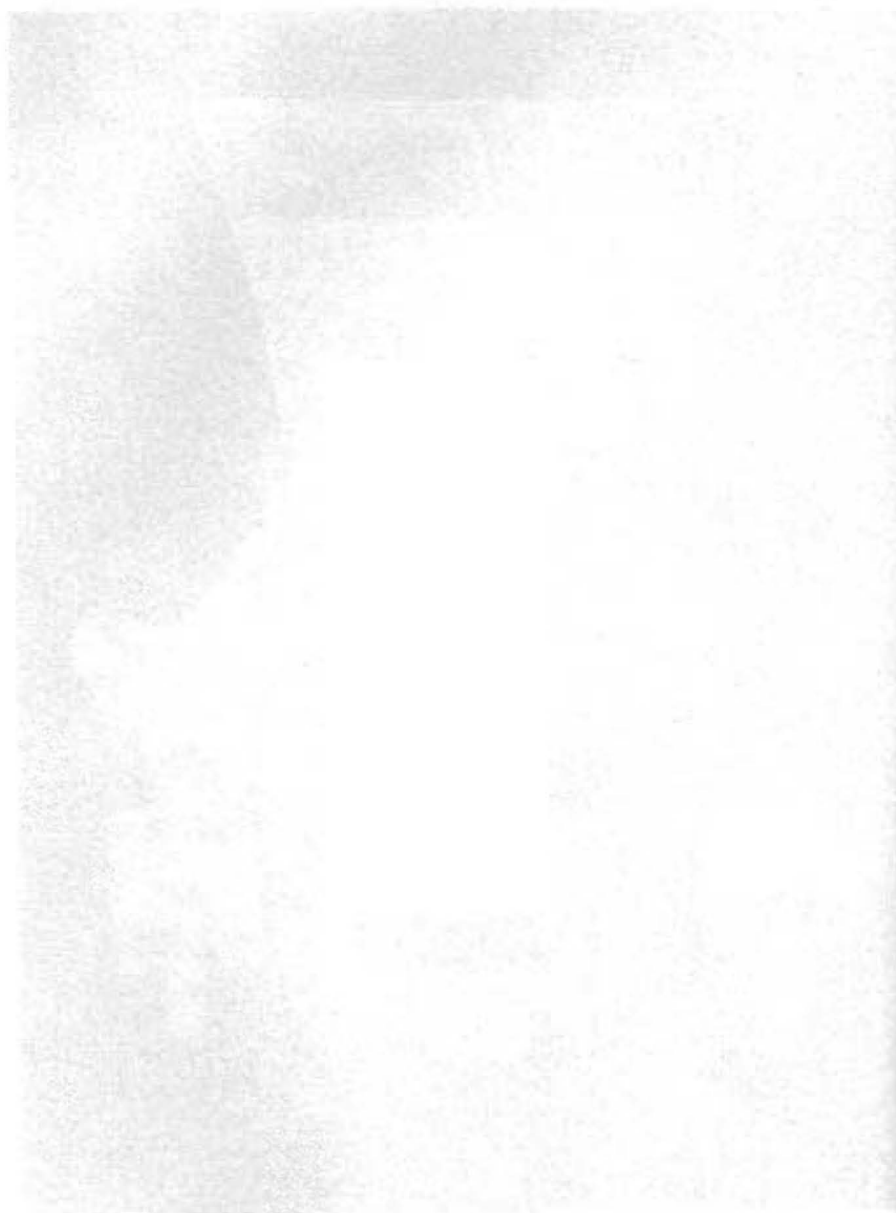
Con el fin de reemplazar o reconstruir este templo sencillo, Motecuhzoma I reunió a los aliados de Tezcoco, Xochimilco, Colhuacan, Cuitláhuac, Mízquic, Coyoacan, Azcapotzalco y Tacuba, y les pidió cooperación para la construcción de "un suntuoso templo" digno del "padre y madre de todos", Huitzilopochtli (Durán, 1967, I:134). Con ese objeto aportaron piedra, cal, madera y todo lo necesario para la obra. Así se inició una de las diez etapas posteriores de construcción del Templo Mayor. Hacia 1487 Ahuítzotl "acabó de perfeccionar el templo y dar fin al edificio" (*Ibid.*, I:333-340).

Este templo, cuya construcción y serie de reedificaciones simbolizaban la liberación del pueblo mexica —primero, después de haber sido vasallos en Aztlan; después, bajo Itzcóatl, al sacudir el yugo de Azcapotzalco—, constituía una manifestación visual del poder mexica. El hecho de que aproximadamente un ochenta por ciento de los objetos encontrados en las ofrendas provengan del exterior, es decir, de regiones tan lejanas como Guerrero, la Mixteca y la Costa del Golfo, prueba que el Estado mexica recibía tributo de muchas partes. Entre los objetos que llegaban a Tenochtitlan se cuentan las dos vasijas de Tláloc de color azul maya. Planteamos como hipótesis que su procedencia puede haber sido la zona de Puebla-Tlaxcala. De no haber sido piezas de tributo, podrían haber llegado a Tenochtitlan como regalos de algún grupo amigo.

La vasija globular ilustrada (fig. 1), procedente de la Ofrenda 21, es de barro, pintada de azul, mide 35 cm. de alto y tiene un ancho máximo de 32.5 cm. Representa a Tláloc con sus típicos colmillos a cada lado de la boca, un círculo alrededor de la misma y otros



Fig. 1 Vasija con la cara de Tláloc, dios de la lluvia y de la tierra, encontrada en la ofrenda 21 del Templo Mayor. Las rayas y los círculos que la adornan son idénticos a los que caracterizan a las ciudades acuáticas en el *Códice Borgia* y sus largos colmillos se parecen a los de la serpiente cascabel



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
PRESS



Fig. 2 El glifo de Tláloc en la lámina 8 del *Códice Borgia*, muestra una anteojera con las marcas serpentinas y los colmillos típicos del dios

alrededor de los ojos, la nariz torcida y una serie de picos en el tocado que tal vez representen cerros.

Las facciones características del dios Tláloc, cuya máscara adorna el frente de la pieza, son las anteojeras formadas por serpientes estilizadas y unos largos colmillos. Tanto las anteojeras como el círculo alrededor de la boca están decorados con unas rayas y círculos que son diagnósticos de las deidades del agua en el *Códice Borgia*. Debido a su semejanza con las pinturas murales de Tizatlan, Tlaxcala, generalmente se atribuye al código esta región como lugar de procedencia.

Antes de describir las representaciones de las deidades acuáticas, conviene mencionar que la simple anteojera no basta para identificar a Tláloc. Camaxtle, dios de la caza y de la guerra en Huexotzinco, se caracteriza por los círculos negros que se advierten alrededor de sus ojos y de su boca. Durante la fiesta *Quechollí* los señores "se embijaban de negro el circuito de la boca a la redonda, y los ojos", en imitación del dios (*Ibid.*, 1:75). El hecho de ataviarse con estos "cercos de tizne en los ojos y en torno de la boca" los distinguía como cazadores destacados (*Ibid.*, 1:281). Cuando hoy día los arqueólogos encuentran esculturas de barro o piedra con anteojeras y círculos alrededor de la boca, cuya pintura original ya no existe, no pueden identificarlas automáticamente como representaciones de Tláloc sólo por la presencia de estos rasgos, ya que se puede tratar de Camaxtle.

Afortunadamente este no es el caso de nuestra vasija azul. Los rasgos de Tláloc son obvios, además de que los códigos nos proporcionan información adicional.

La anteojera de Tláloc es al mismo tiempo el *chalchihuitl*, el jade precioso, que es también una gota redonda de agua y la serpiente enrollada. El glifo de Tláloc (*Códice Borgia* 8, fig. 2) muestra el

ojo rodeado por la serpiente o el *chalchihuitl* y los colmillos típicos del dios. Una escultura de piedra en el Königshches Museum für Völkerkunde de Berlín (Seler, 1963, 1:86) muestra claramente la forma serpentina de las facciones faciales.

Es bien sabido que la serpiente es una criatura que simboliza tanto el agua como la tierra. Estos elementos, agua y tierra, son típicos también de las deidades acuáticas, ya que ambos son interdependientes. Según Sahagún (1963, xi:247) los ríos fluyen del útero de la tierra, en forma de montaña, de donde los manda Chalchiuhtlicue. En la lámina 22 del *Códice Borgia* (fig. 3), se ve el agua que fluye

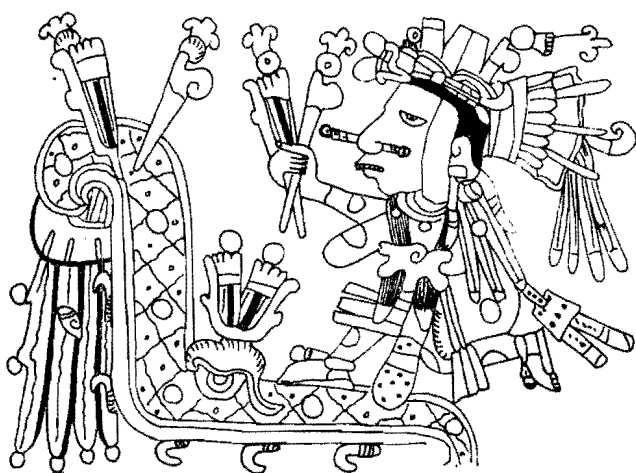


Fig. 3 En la mitología prehispánica, el agua sale de la montaña, representada como parte del monstruo de la tierra. *Borgia* 22

de la boca del monstruo terrestre, aunque en esta ocasión es Quetzalcóatl quien hace penitencia en el lugar. La tierra está representada por medio de rayas cruzadas y círculos, semejantes a las marcas serpentina asociadas con los dioses acuáticos y terrestres. En la lámina 65 (fig. 4) del mismo códice, los ríos salen de Chalchiuhtlicue. En esta representación, el tocado en forma de víbora y los adornos de la diosa llevan las marcas distintivas de la serpiente. Las mismas características distinguen a Chalchiuhtlicue, su nariguera serpentina y el glifo del *chalchihuitl*, en la lámina 17 (fig. 5). En la lámina 20 (fig. 6) la diosa está vestida de igual manera. Aquí la serpiente, evidentemente, es un símbolo acuático, ya que sale de la olla del agua,

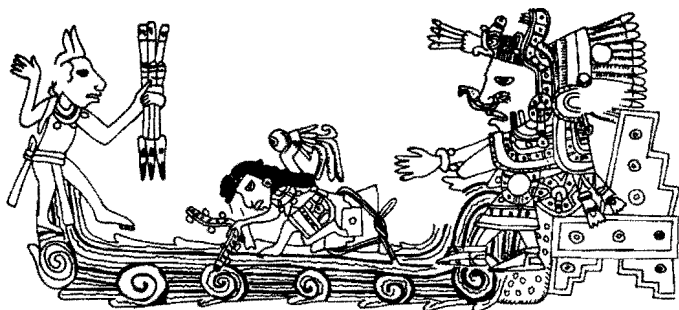


Fig. 4

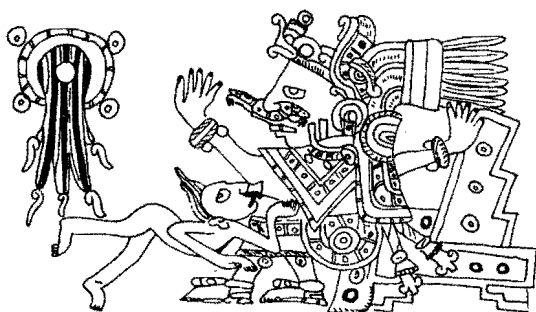


Fig. 5

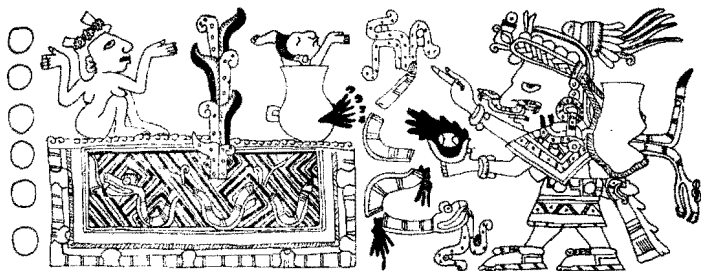


Fig. 6

Fig. 4 El tocado, los adornos y la nariguera en forma de serpiente de la diosa Chalchiuhtlicue, llevan los diseños serpentinos. *Borgia* 65

Fig. 5 No sólo los atavíos de Chalchiuhtlicue se distinguen por las marcas de la serpiente, sino también el *chalchihuitl* del cual sale agua. *Borgia* 17

Fig. 6 En la lámina 20 del *Códice Borgia*, *Chalchiuhtlicue* presenta los característicos adornos serpentinos. Una serpiente símbolo acuático sale de su olla como si fuera un chorro de agua, mientras que otra, en la milpa, parece ser un símbolo terrestre; de una tercera sale humo de las fauces y de la cola. Estas tres víboras tienen marcas algo distintas a las de la nariguera de la diosa



Fig. 7

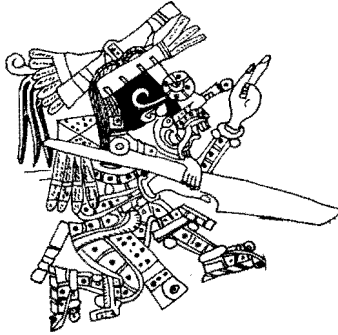


Fig. 8



Fig. 9

Fig. 7 La serpiente que acompaña a Chalchiuhtlicue está marcada con los mismos diseños que muestra la diosa y tiene un adorno de flor y pluma en la cola que pudiera simbolizar un cascabel. *Borgia 11*

Fig. 8 Tláloc está adornado con las mismas marcas serpentina y del agua que su compañera Chalchiuhtlicue. *Borgia 20*

Fig. 9 Tláloc se distingue por los diseños serpentina y por los largos colmillos. *Borgia 67*

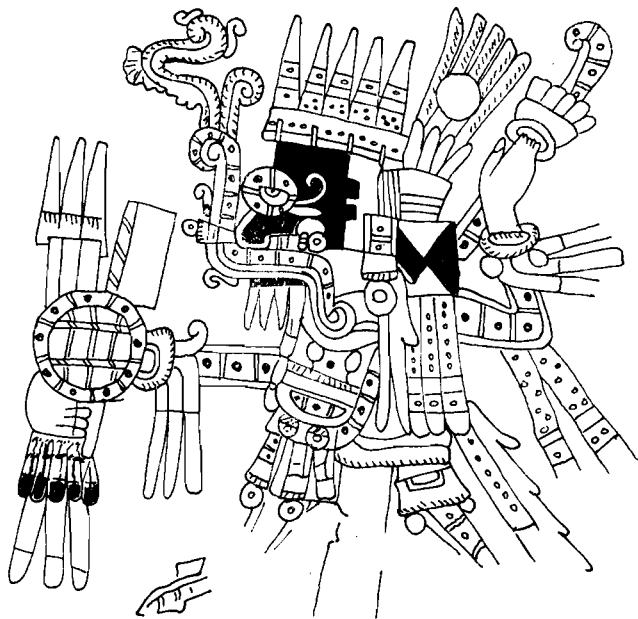


Fig. 10 Las características marcas de serpiente se ven claramente en la lámina 25 del códice y se encuentra también el escudo del dios.

y también un símbolo terrestre, cuando aparece descuartizada en la milpa. En la lámina 11 (fig. 7) lleva como símbolo, o tal vez como doble, a una serpiente con las señas descritas.

En el multicitado códice, Tláloc muestra las mismas características que su compañera Chalchiuhtlicue. Se caracteriza por las rayas y los círculos de la serpiente asociada con el agua y la tierra (figs. 8, 9, 10, 11). La vasija-Tláloc del Templo Mayor presenta estos mismos elementos.

Las rayas y los círculos que distinguen a estas serpientes, ¿son simplemente decorativos, serán simbólicos, o será posible identificarlos en la vida animal? El biólogo Gustavo Casas Andreu, del Instituto de Biología de la UNAM, nos proporcionó algunos datos que pueden ayudar a resolver el enigma. Partiendo de la idea de que la serpiente representada en el *Borgia* pudiera ser acuática, examinamos las víboras de esta clase encontradas en el altiplano central. La *Thamnophis melanogaster*, común en el valle de México, vive en el agua, pero suele salir a tierra para asolearse. De esta manera combina los ca-

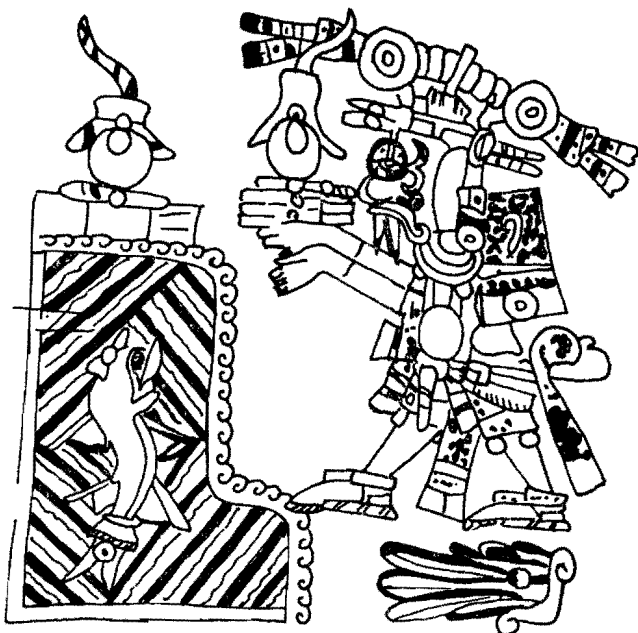


Fig. 11 Los largos colmillos y las anteojeras con rayas y círculos de Tláloc recuerdan la vasija del Templo Mayor. *Borgia* 14

racteres de agua y tierra también típicos del dios Tláloc. La parte dorsal de esta serpiente es lisa, pero en su parte ventral se aprecian rayas semejantes a las de las víboras representadas en el *Borgia* y en las vasijas del Templo Mayor. El biólogo Casas Andreu, empero, piensa que no se trata del mismo reptil, puesto que el *Thamnophis melanogaster* no posee colmillos largos y afilados.

Por otro lado, la temida cascabel (*Crotalus molossus*) sí tiene colmillos como los que están representados en el código, y también presenta rayas horizontales y verticales en su parte ventral. El diseño que se observa sobre su dorso, que consiste en líneas cruzadas que forman diamantes, son semejantes al tipo de motivo que identifica al monstruo terrestre y a otras representaciones de la tierra, como el *cipactli*, y que se observan en el *Códice Borgia* en las láminas 6, 13, 39 y 71. Sin embargo, las marcas diamantinas de la parte dorsal son diferentes a las del ofidio que identifica a Tláloc y a Chalchiuhtlicue.

Una serpiente que es el signo del día de este nombre, en la lámina

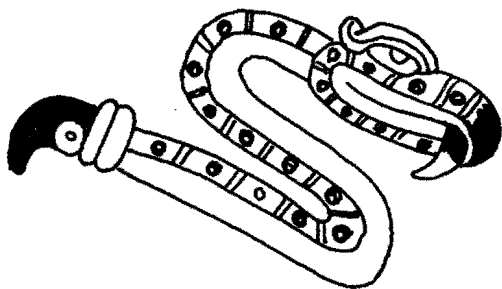


Fig. 12 El signo del día "serpiente" lleva las rayas y los puntos descritos y tiene los colmillos y la cola típicos de la víbora de cascabel. *Borgia* 21.

22 del *Borgia* (fig. 12), muestra las rayas y los círculos en el dorso y no en la región ventral. Tiene largos colmillos, como la máscara de Tláloc. En la parte terminal de su cola hay un cascabel estilizado. A veces este cascabel se representa en forma de flor.

A pesar de que ciertos elementos no coinciden, Casas Andreu piensa que la serpiente asociada con Tláloc y con Chalchihuitlicue pudiera ser una estilización de la cascabel, por los dos colmillos puntiagudos y por el cascabel o flor que lleva en la cola. Las rayas que forman pequeños rectángulos, y los círculos, pudieran ser la manera en que el dibujante del *Borgia* veía las características de la cascabel, o bien, podrían tener un simbolismo que no hemos descifrado. Mientras que estas líneas, rectángulos y círculos, tal como se representan aquí, parecen ser diagnósticos de las deidades del agua en el *Códice Borgia*, aparecen también, pero en menor grado, en el atavío de otros dioses y en objetos de culto. Como ejemplos tenemos algunos adornos del dios solar Tonatiuh y del dios lunar Tecciztécatl (*Borgia* 66), un cesto de maíz en esta misma lámina, objetos circulares (¿chalchihuitl?) que porta Chalchihuitolin (*Borgia* 64), una olla de pulque (*Ibid.*, 64) y el pectoral de Xiuhtecuhtli (*Ibid.*, 63).

—Lo que tienen en común estos portadores de las marcas serpentinas es una asociación con el sustento (por ejemplo, el agua y el sol son indispensables para el crecimiento de la vegetación, y las fases de la luna se observan al plantar y al cosechar), y su carácter sagrado. Las rayas y los círculos que decoran la serpiente y que también son números en la matemática prehispánica, pudieran constituir una metáfora visual de lo sagrado, ya que a veces se les encuentra adornando a otros dioses u objetos asociados con elementos de fertilidad o con los alimentos.

Lo que sí parece evidente es que las vasijas de Tláloc halladas en las excavaciones del Templo Mayor y que se han descrito aquí, provienen de la misma región que el *Códice Borgia*, ya que solamente en estos documentos primarios —cerámica, escultura y manuscritos pictóricos— se encuentran, hasta donde sabemos, las mismas marcas serpentinadas características de las deidades del agua y del sustento que se han analizado aquí.

OBRAS CONSULTADAS

Códice Borgia. Véase Seler.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón.

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducción del náhuatl por Silvia Rendón. México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Durán, fray Diego.

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 3 v., edición Ángel Ma. Garibay K. México, Porrúa.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. Teogonía e Historia de los

1973 *mexicanos*, edición de Ángel Ma. Garibay K. México, Porrúa, segunda edición.

Matos Moctezuma, Eduardo.

1979 "Imperial Offering: Tribute and Symbol at the Templo Mayor". Trabajo presentado en la Mesa Redonda *Center and Periphery: the Templo Mayor and the Aztec Empire*, Boulder, Colorado, University of Colorado, 1979. Publicado en México con el título de "El Templo Mayor de Tenochtitlan: Economía e ideología", *Sábado* Suplemento Cultural, del periódico *Uno más Uno*, 22 de diciembre de 1979.

Sahagún, fray Bernardino de.

1963 *Florentine Codex. History of the Things of New Spain*. Libro 11. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research & The University of Utah.

Seler, Eduard.

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, traducción del alemán por Mariana Frenk. 3 v. México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

¿DIOSES DE LA LLUVIA O SACERDOTES OFRENDADORES DEL FUEGO? UN ESTUDIO SOCIO-POLÍTICO DE ALGUNAS REPRESENTACIONES MEXICAS DEL DIOS TLALOC

CECILIA F. KLEIN

Se ha reconocido desde hace mucho que algunas figuras mexicas identificadas tradicionalmente como "deidades", de hecho representan personajes sacerdotales o sacrificadores de las mismas. Seler, por ejemplo, consideró a una impresionante imagen que aparece en el *Códice Borbónico* (p. 13) —la cual siempre ha sido identificada como la diosa Tlazoltéotl—, como una referencia a los ritos de la fiesta de *Ochpaniztli*, en la que un sacerdote se vestía la piel desollada de una mujer sacrificada a la diosa, y también en la que se evocaba ritualmente la concepción y el nacimiento del maíz (fig. 1).¹ Como Brown y otros lo han señalado, el rito representaba el desollamiento mítico-histórico de la hija del rey de Colhuacán, Achitómetl, cuya piel al ser llevada por un sacerdote mexica a su atónito padre, sirvió para desencadenar una guerra con los colhua.² Sin embargo, en ninguna parte se ha demostrado que Tlazoltéotl o Toci, se vistieran una piel. Los artistas de la treceña de la página 13 del *Códice Borbónico*, representaron claramente a su diosa en el atavío de su sacerdote.

El hecho de que los mexicas hayan mostrado con frecuencia a representantes humanos de los dioses o ídolos inanimados, ha sido objeto de muy poca atención. Kubler señaló en 1973 que una parte considerable del arte mesoamericano "imita a los ritos", pero no ilustró el fenómeno, ni tampoco se esforzó por explicarlo.³ Townsend

¹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, trad. Mariana Frenk, 3 v., 1904; México, Fondo de Cultura Económica, 1963, v. 1, p. 121.

² Betty Ann Brown, "Ochpaniztli in Historical Perspective", ponencia presentada en la *Conference on Human Sacrifice*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., October, 1979.

³ George Kubler, "Science and Humanism among Americanists," *The Iconography of Middle American Sculpture*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1973, p. 164.

resucitó y modificó recientemente la posición de Hvidtfeldt, de que los atavíos mismos, imbuidos de poderes casi como de *mana*, eran punto central del interés religioso mexica y, por tanto, hizo a un lado la posible importancia del representante de la deidad en su relación con los dioses verdaderos.⁴ Su afirmación de que los mexicas no tenían en mente a las deidades en sí, ha sido rechazada por Broda tanto como por Brown, cuyos argumentos afirman que los sacerdotes y las víctimas que iban a ser sacrificadas se vestían de hecho para imitar a los dioses.⁵ Varios autores, comenzando por Townsend, han sugerido que una gran parte de la imitación era motivada por preocupaciones de índole comunal y aun nacionalista.⁶ Con excepción de Brown, todos comparten con Townsend la suposición de que el atavío ritual no servía a intereses especiales de un subgrupo pequeño de titulares de un rango particular, ni tampoco indicaba la posición social de los individuos que se ponían dicho atavío.⁷ De hecho, la mayoría de los investigadores simplemente eluden el problema. Incluso han llegado hasta caracterizar como representaciones de dioses, imágenes como la Tlazoltéotl del *Borbónico*.

El caso de algunas representaciones de Tláloc

En una ponencia reciente sostuve que las tallas mexicas de la diosa Cihuacóatl se referían directamente a su poderoso sacerdote representante, el co-dirigente *cihuacóatl*.⁸ Esta hipótesis implica la posibilidad de que algunas imágenes mexicas hayan tenido significación socio-política más que religiosa, y que los hombres que realizaron los ritos, o por lo menos las mismas posiciones que ocupaban, hayan sido los

⁴ Richard Fraser Townsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Studies in Pre-Columbian Art Archaeology No. 20, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1979; Arild Hvidtfeldt, *Teotl and Ixpanitli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, 1958; ed. facsimilar, Ann Arbor, Mich., University Microfilms International, 1978, p. 98.

⁵ Johanna Broda, "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", *Economía política e ideología en el México prehispánico*, ed. Pedro Carrasco y Johanna Broda, 2a. ed., Mexico, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, Editorial Nueva Imagen, 1980, p. 221-255; Betty Ann Brown, "All Around the Xocotl Pole: Reexamination of an Aztec Sacrificial Ceremony", ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, B. C., August, 1979.

⁶ Townsend, *op. cit.*, p. 31-36.

⁷ Brown, "Ochpaniztli"; Brown, "Xocotl Pole".

⁸ Cecilia F. Klein, "Rethinking Cihuacoatl: Political Imagery of the Conquered Woman", ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, B.C., August, 1979.

verdaderos sujetos representados en estas imágenes. Esta interpretación alternativa de algunas imágenes mexicas supuestamente religiosas puede ser desarrollada aún más al examinar varias figuras que pudieran representar a Tláloc, dios de la lluvia. Estas imágenes, no cabe duda, representan no a Tláloc, sino a una clase privilegiada de sacerdotes mexicas. Éstos servían no a una deidad, sino a múltiples, y sus imágenes designaban especialmente su rango y prestigio tanto como a los dioses a quienes servían. Esta hipótesis se apoya en la evidencia de que ciertos elementos en los atavíos de las figuras eran insignias de poder, y no de símbolos de las deidades en sí. Es más, la fecha de su fabricación es decididamente prehispánica.

La primera de estas imágenes es la más conocida. Aparece en el lado izquierdo de la famosa pirámide de piedra en miniatura, el Teocalli de la guerra sagrada, descubierta en los cimientos del palacio de Moctezuma II (fig. 2a). Aquí aparece junto a otra figura como complemento de otro par, del otro lado. Esta figura fue identificada por Palacios, y más tarde por Caso, como Tláloc, guiándose los dos por la presencia de los ojos saltones y de los bigotes, y también por su convencimiento común de que las figuras mexicas designan de ordinario a los dioses.⁹ En cambio, Townsend, al igual que Nicholson, han concluido que las cuatro son de hecho sacerdotes, señalando la presencia de bolsas de incienso, bolsas medicinales dorsales, espinas de maguey penitenciales y túnicas *xicolli*.¹⁰ Townsend sostiene que las figuras representan a aquellos sacerdotes que dirigían la ceremonia del Fuego Nuevo, ya que el monumento conmemora al parecer el Fuego Nuevo de 1507. Townsend también se refiere al informe de Sahagún, en el cual dice que los sacerdotes se vestían en esa ocasión con los atavíos de dioses como Tláloc. Townsend, inclusive, establece vínculos entre la figura en cuestión y esa parte del doble sacerdocio mexica encabezada por el llamado *Tláloc Tótec Tlamacazqui*, al cual se le reconoce haber servido en el culto del dios de la lluvia, entre otros, y sugiere que al menos una de las cuatro figuras realizaba importantes sacrificios.

⁹ Alfonso Caso, "El teocalli de la guerra sagrada: descripción y estudio del monolito encontrado en los cimientos del Palacio Nacional", *Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, no. 3, México. Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, 1927, p. 18; Enrique Juan Palacios, "La Piedra del Escudo Nacional de México". Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública 22, no. 9, México, Dirección de Arqueología, 1929, p. 7-8.

¹⁰ Townsend, *op. cit.*, p. 61-63; H.B. Nicholson, "The Late Pre-Hispanic Central Mexican (Aztec) Iconographic System", *The Iconography of Middle American Sculpture*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1973, p. 83.

Townsend, en apoyo de su hipótesis de que el "Tláloc" de Caso es en verdad un sacerdote, hubiera podido citar la misma observación de Caso, que señala que los bigotes de Tláloc aparecen aquí en una boca bastante distinta de la del dios de la lluvia (figs. 2b, 3).¹¹ En vez de los grandes y bestiales colmillos de Tláloc, esta figura lleva puesta una placa mandibular descarnada, con dos filas uniformes de dientes humanos desprovistos de encías. Esta configuración, que aparece también en los otros tres personajes, es un rasgo básico, como lo señaló Caso, de cráneos humanos. Aunque esta configuración es particularmente indicativa de las deidades de la muerte, Mictlantecuhтли y Mictlancihuatl, y también de la diosa de la guerra, Cihuacóatl, no tiene que designar en absoluto a los dioses (figs. 4, 5). Apparentemente, el mismo sacerdote de Cihuacóatl llevaba una placa mandibular ósea cuando cumplía con sus deberes religiosos y su tarea principal era la de los sacrificios humanos (fig. 6).¹² Aquí, la presencia de las mandíbulas descarnadas en las figuras del Teocalli, puede tener como explicación una referencia a la responsabilidad sacerdotal de éstos con respecto a la muerte ritual.

En lo que se refiere al tocado de la figura del Teocalli, Caso también lo calificó de inapropiado para el dios de la lluvia, ya que su tocado más común tiene la forma de una cinta emplumada y almenada con un abanico doblado por el cuello (fig. 3).¹³ Relacionó dicho tocado con el dios de la muerte Mictlantecuhтли, quien, de hecho, lleva puesta normalmente el rosetón de papel, más el elemento cónico, el *cuexcochtechimalli*. Esto es evidente en el tocado de la figura del Teocalli (fig. 4). Caso notó también que el báculo encintado de la figura aparece también en los tocados de los muertos, atados y listos para ser cremados en la hoguera (fig. 7). Hubiese podido agregar que, en el contexto de un fuego tanto como el "fuego

¹¹ Caso, *op. cit.*, p. 18.

¹² En aquellas imágenes mexicas que seguramente representan al cihuacóatl con su vestidura ritual, (en vez de la diosa), la parte inferior de la cara no parece estar cubierta con una placa ósea mandibular, sino estar forrada con la piel de algún ser humano (e.g., lámina 6). La falta de labios revela las encías. (Véase también Townsend, *op. cit.*, lámina 12). Sabemos que había máscaras hechas de piel y que frecuentemente se usaban como trofeos de guerra. Además existe documentación de que fueron usadas por los sacerdotes del culto de Toci-Tlazoltéotl durante Ochpaniztli; Werner Stenzel, "The Military and Religious Orders of Ancient Mexico", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre de 1974, 1976, v. 2, p. 180*; Thelma D. Sullivan, "The Mask of Itztlacoliuhqui", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre de 1974, 1976, v. 2, p. 252*.

¹³ Caso, *op. cit.*, p. 18-19.

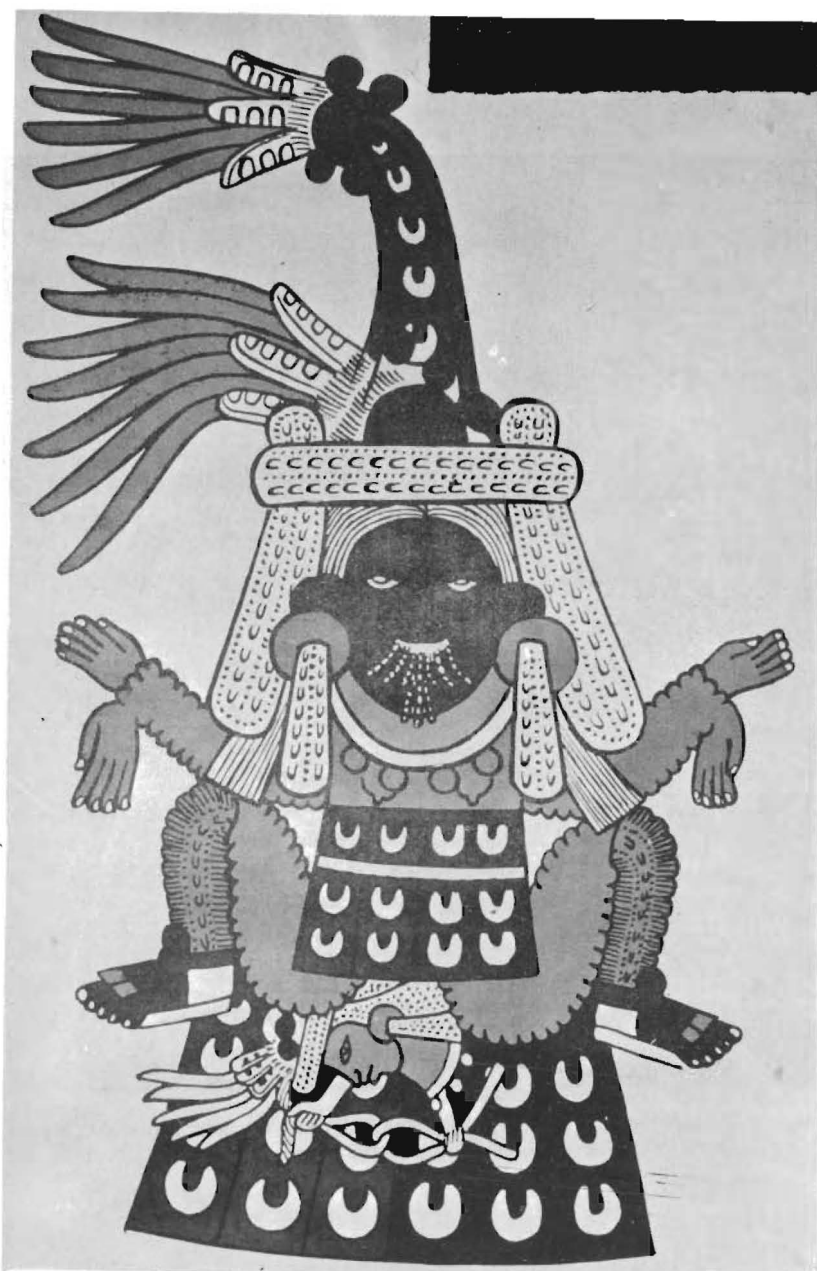


Fig. 1 Tlazoltéotl. *Códice Borbónico*, 3

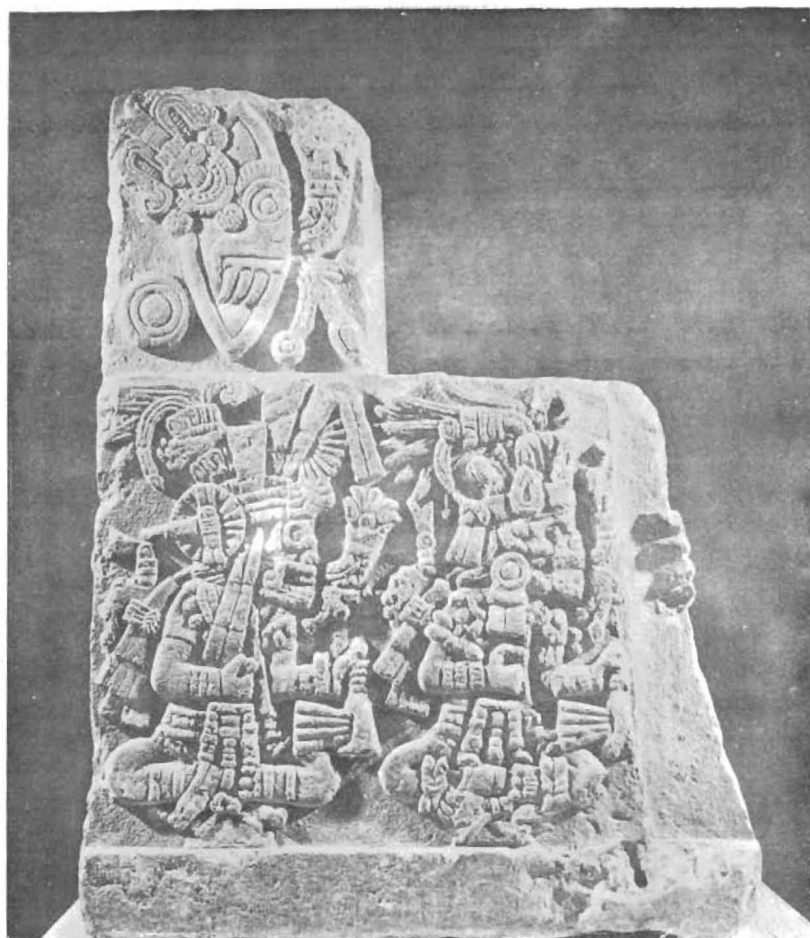


FIG. 2 a) El Teocalli de la Guerra Sagrada visto de lado izquierdo. Museo Nacional de Antropología.



FIG. 2 b) Detalle: Cabeza de Tláloc en el costado izquierdo del Teocalli de la Guerra Sagrada.



Fig. 3 Tláloc, *Códice Magliabechiano*

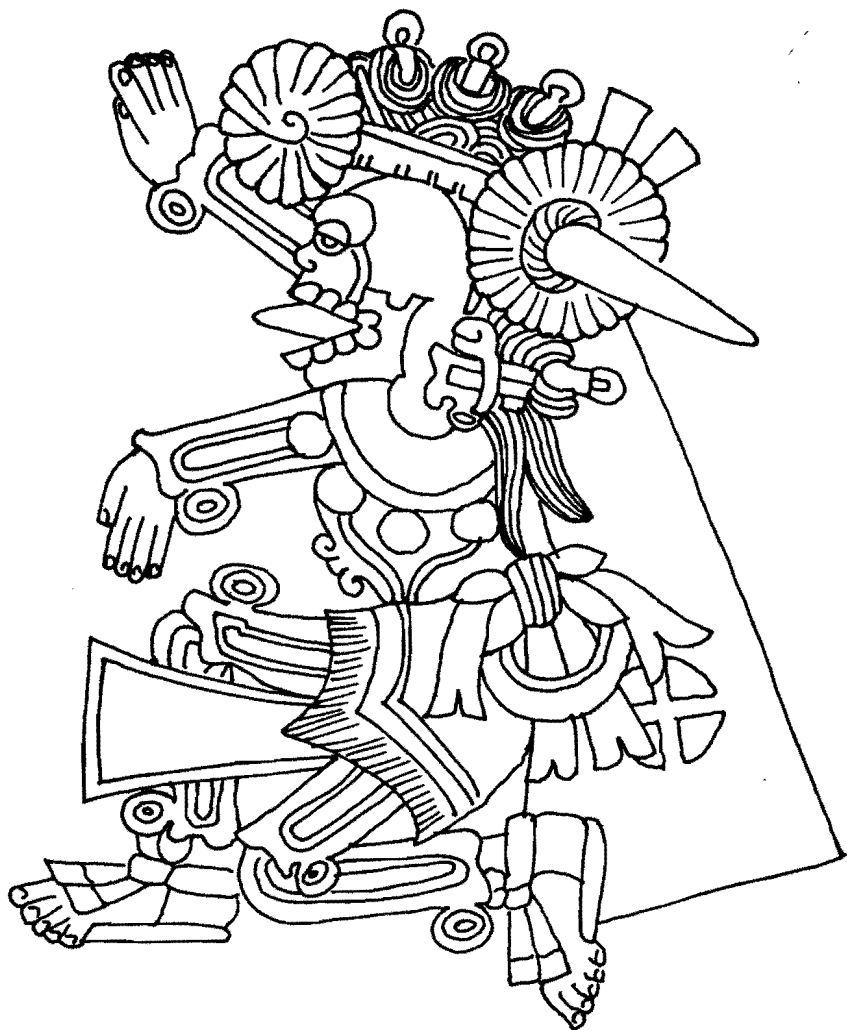


Fig. 4 Mictlantecuhtli. *Códice Borbónico*.

nuevo”, el nudo cuádruple de la cinta al frente de la figura del Teocalli está también presente. En el *Códice Magliabecchiano* 60, el mismo nudo amarra el pasto con que se ha de prender fuego al cadáver (fig. 7). En el *Códice Borbónico*, 34, el mismo nudo ata la leña que luego distribuye fuego nuevo a los hogares de los templos locales (fig. 8). El *cuexcochtechimalli* en sí no es forzosamente evidencia de una deidad. En el *Códice Borbónico*, 36, aparece con

el rosetón plisado en espiral (muchas veces evidente en Mictlante-cuhtli), como adorno en la llamada atadura de años que había de ser quemada al final de la ceremonia del Fuego Nuevo (fig. 9).¹⁴

Un sacerdote que personifica a Tláloc

Así, numerosos factores prestan apoyo a la afirmación de Townsend de que la figura del Teocalli, con supuesta referencia a Tláloc, es, en realidad, un sacerdote. ¿Mas quién era este sacerdote? Caso señaló que el tocado de la figura en cuestión representa una pata grande de águila invertida, y lo relacionó con el que mencionó Sahagún en su informe sobre la fiesta de Tecuilhuitontli.¹⁵ Esta fiesta se dedicaba a la diosa de la sal, Uixtocíhuatl, la cual era supuestamente la hermana mayor de los Tlaloque. Una representante de la diosa, aquella que acompañada de otros cautivos de guerra, era sacrificada a la diosa en la plataforma del templo principal del dios de la lluvia. Sahagún relató que al llegar el día festivo "se reunían los sacerdotes que habían de dar muerte a las víctimas... dichos se llamaban Uixtoti".¹⁶ Eran los que llevaban puestas en la cabeza las insignias "hechas como las garras de águila".¹⁷ Dada la ambigüedad de la expresión de Sahagún, Caso concluyó que eran los cautivos y no los sacerdotes los que se ponían el tocado de garras de águila, y, en consecuencia, identificó en el *Códice Borbónico*, 7, (fig. 10)¹⁸ una pequeña figura de varón que llevaba puesto dicho tocado como uno de aquellos sacrificadores a la diosa de la sal. Sin embargo, la figura aparece en el contexto de la séptima trecena, no siempre patrocinada por Uixtocíhuatl, sino por Chicomecóatl y Tláloc. De hecho, Tláloc aquí está en lo alto de la misma montaña de donde derrama el agua en la que se hunde aparentemente la pequeña figura. Aunque ésta pudiera representar a un niño sacrificado al dios de la lluvia (el típico sacrificio de los niños ahogados), sus prendas blancas

¹⁴ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 130-131. (El capítulo en el cual esto fue mencionado apareció como una ponencia en 1937.)

¹⁵ Caso, "El teocalli", p. 21.

¹⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, trad. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 v., Monographs of the School of American Research and the Museum of New Mexico, n° 14, pt. 2, Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and The University of Utah, 1950-1969, v. 2, p. 88.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Caso, "El teocalli", p. 22.



Fig. 5 Mictecacihuatl diosa de la muerte, *Códice Magliabechiano*



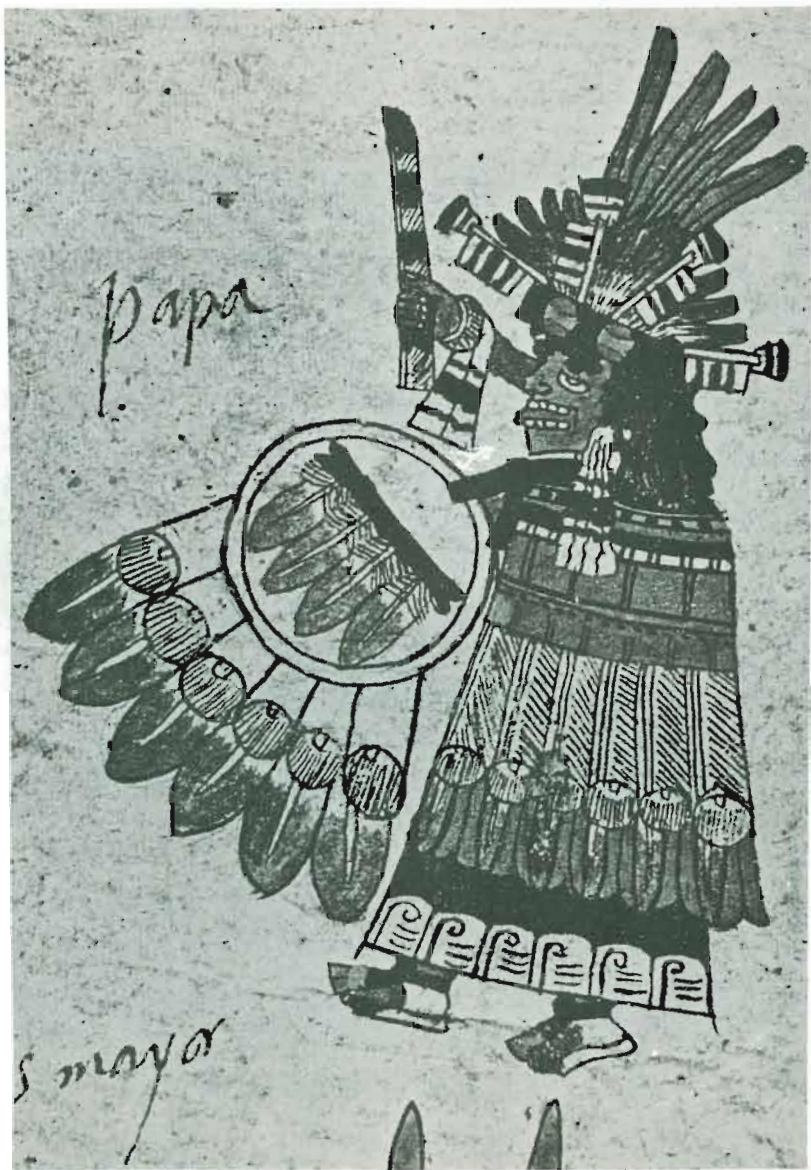


Fig. 6 Sacerdote vestido como Cihuacoatl, diosa de la guerra.
Códice Borbónico



Fig. 7 Bulto de muerto. *Códice Magliabechiano*, 60



Fig. 8 Rito del Fuego Nuevo, *Códice Borbónico*, 34

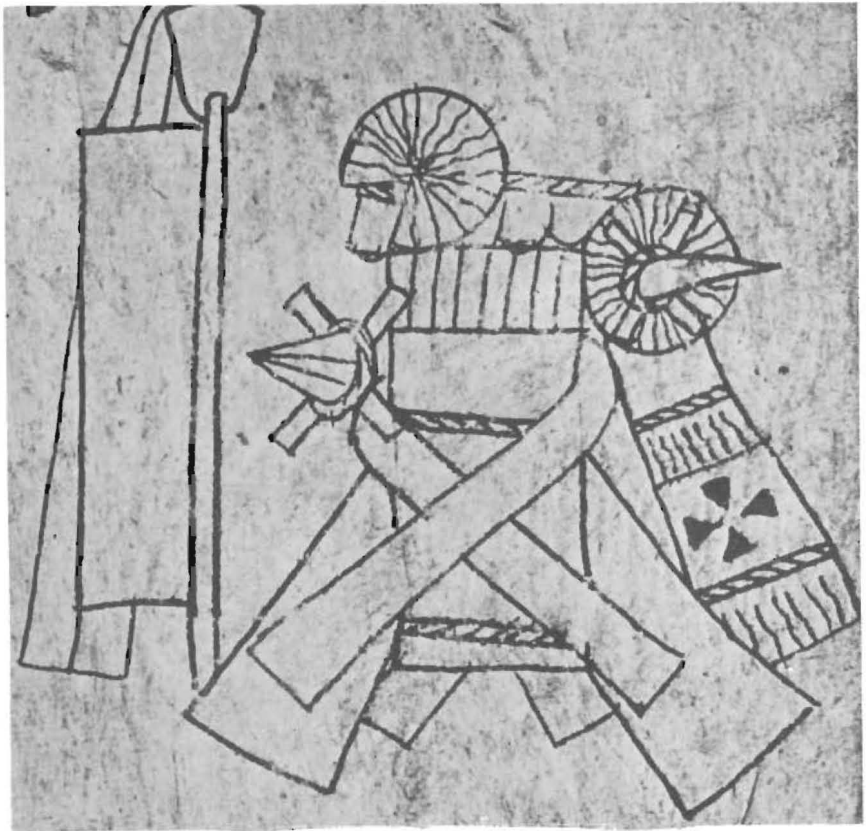


Fig. 9 Atadura de años, *Códice Borbónico*, 36



Fig. 10 Figura asociada con el dios del agua, *Códice Borbónico*, 7



Fig. 11 Dignatarios religiosos. *Códice Borbónico*, 29

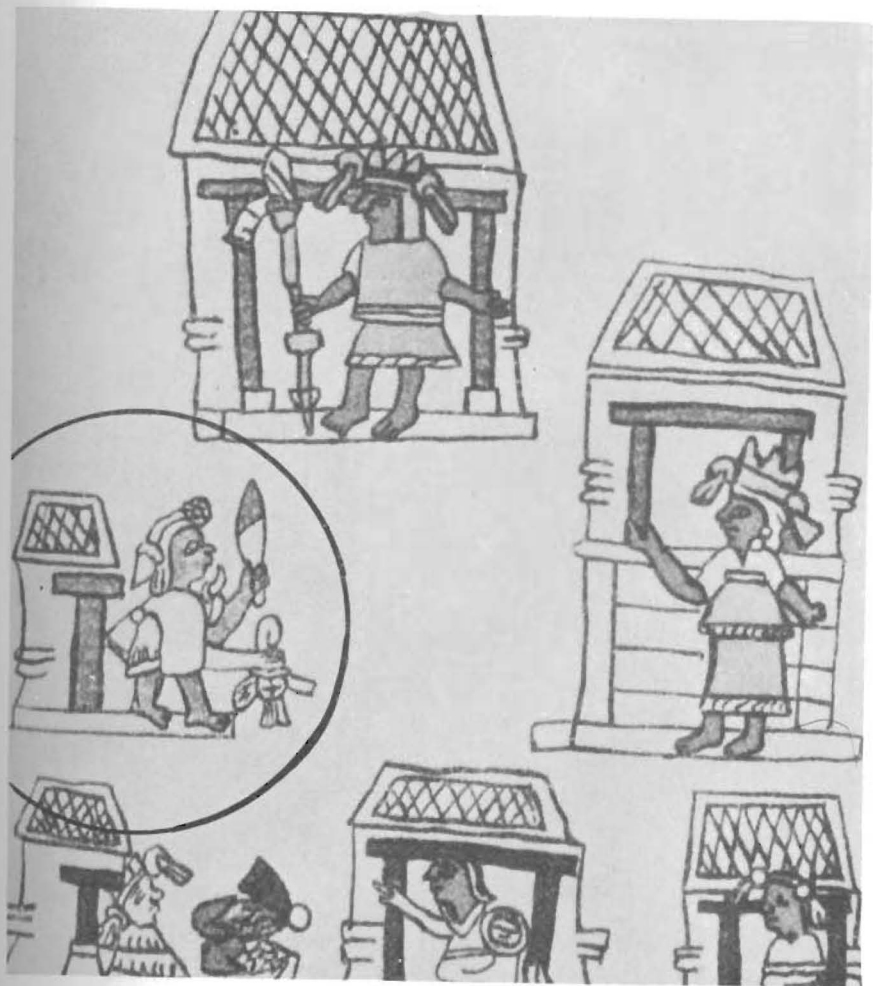


Fig. 12 Fiesta Tecuihuiltonli. Los *Primeros Memoriales* de Sahagún



Fig. 13 Sacerdote sacrificador de Xilonen, ceremonia Ueitecuílhuit,
Códice Borbónico, 30



Fig. 14 Chachalmeca. Informantes de Sahagún

lleva puesto el mismo adorno *cuexcochtechimalli*, además del rosetón plisado en espiral que observamos en la figura del Teocalli. La descripción verbal que nos ofrece Sahagún se refiere también a una banda hecha de papel como una prenda que cubre los hombros de la figura.²⁴ En esta figura, la banda no aparece, pero sí la tiene en la figura de Atlaua, un dios del área de chinampas del Lago de Xochimilco, con quien nuestra figura comparte el báculo de junco hendido (*itimel*), además del tocado del rosetón en espiral y el *cuexcochtechimalli* (fig. 15). Asimismo Atlaua lleva puesto el báculo encintado de la figura del Teocalli, además de un escudo dividido en dos zonas como el del Chachalmeca. La pintura roja que, según Sahagún, se aplicaba supuestamente a los labios del Chachalmeca, aparece, al

²⁴ Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, trad. J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson, traducción al inglés de artículos selectos, edición mimeográfica 5 v., 1902-03; Cambridge, England: Carnegie Institution of Washington, 1939, v. 2, pt. 3, p. 59.

salpicadas de hule son las mismas que llevan puestas los sacerdotes en la sección ceremonial del código.¹⁹ Como Caso mismo lo notó, en la página 29, aparece el atavío en forma de garras de águila en dos figuras que son patentemente dignatarios religiosos y no víctimas en potencia (fig. 11).

El que las garras de águila pertenecieran al sacrificador y no al sacrificado está bien claro en la descripción que hace Sahagún respecto de la fiesta de Ueitecuíhuitl. En cuanto al sacerdote que sacrificaba a la representante de la diosa del maíz, Xilonen, emparentada con Tláloc, el fraile escribió, "llevaba a cuestras un artefacto en forma de garras de águila".²⁰ Este atavío no aparece en los *Primeros Memoriales* de Sahagún, donde se encuentran ilustraciones de Teuicuihuitontli o Ueitecuíhuitl, pero el sacrificador ilustrado en el primero tiene un cono y un rosetón en su tocado (fig. 12). Es más, Sahagún declaró explícitamente que el sacerdote que sacrificaba a Xilonen "llevaba a cuestras un rosetón".²¹ En el *Código Borbónico*, 30, el sacerdote más ornadamente ataviado en el sacrificio de una representante de una diosa, también lleva puesto tal tocado, con el báculo encintado y con el nudo cuádruple de la imagen del Teocalli (fig. 13). Las cintas de papel cruzadas en el pecho lo identifican con el sacrificio.²² Como he sostenido anteriormente, la ceremonia que se está realizando aquí es, de hecho, la de Ueitecuíhuitl, a pesar de que al individuo le faltan las garras de águila descritas por Sahagún.²³

Los Chachalmeca en el culto de Tláloc

La categoría y la importancia exactas del sacerdote tallado en el lado izquierdo del Teocalli de la guerra sagrada, están indicados en una imagen incluida en los *Primeros Memoriales* de Sahagún, donde se ilustran los nombres y el atavío de las principales deidades mexicas. Además de los dioses más conocidos, incluyendo a Tláloc, los informantes de Sahagún mencionan a un Chachalmeca (fig. 14). Éste

¹⁹ E. g. Láminas 25, 31, 32.

²⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, v. 2, p. 99.

²¹ *Ibid.*

²² Esto es conjetura, pero las bandas, como notó Caso, son características de Mictlan-tecutli y, como veremos, también de Atlaua y de los Chachalmecas, que eran sacerdotes sacrificadores (Caso, *Los calendarios*, p. 130-131).

²³ Cecilia F. Klein, "Who Was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore* 6, nº 2, p. 191-193.



Fig. 14 Chachalmeca. Informantes de Sahagún

lleva puesto el mismo adorno *cuexcochtechimalli*, además del rosetón plisado en espiral que observamos en la figura del Teocalli. La descripción verbal que nos ofrece Sahagún se refiere también a una banda hecha de papel como una prenda que cubre los hombros de la figura.²⁴ En esta figura, la banda no aparece, pero sí la tiene en la figura de Atlaua, un dios del área de chinampas del Lago de Xochimilco, con quien nuestra figura comparte el báculo de junco hendido (*tlimetl*), además del tocado del rosetón en espiral y el *cuexcochtechimalli* (fig. 15). Asimismo Atlaua lleva puesto el báculo encintado de la figura del Teocalli, además de un escudo dividido en dos zonas como el del Chachalmeca. La pintura roja que, según Sahagún, se aplicaba supuestamente a los labios del Chachalmeca, aparece, al

²⁴ Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, trad. J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson, traducción al inglés de artículos selectos, edición mimeográfica 5 v., 1902-03; Cambridge, England: Carnegie Institution of Washington, 1939, v. 2, pt. 3, p. 59.

atlava

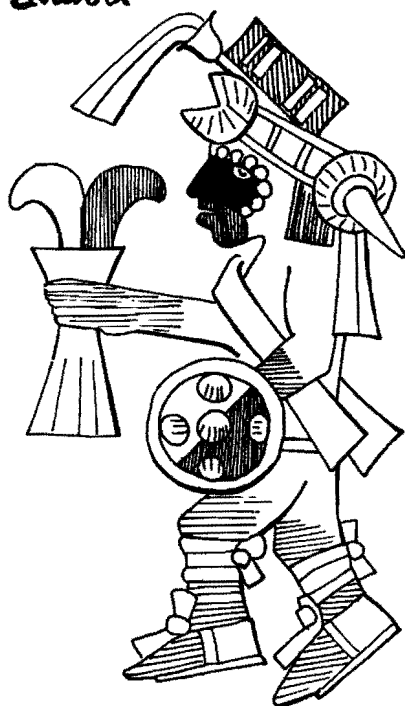


Fig. 15 Atlava, dios de Xochimilco

igual que la envoltura de papel, únicamente en Atlava.²⁵ Seler, hace mucho, destacó el obvio parentesco entre los dos seres, notando que Atlava, en una canción dedicada a él, se dice *in ni chalmecatl*, “yo, el Chalmecatl”.²⁶ Sahagún, en su *Historia General*, se refiere al atavío de la deidad Chachalmeca como el de “Atlava y de los dioses de Chalman.”²⁷ El tocado de los dos rosetones y del báculo encintado era, según él, “el aderezo propio de aquella gente de Chalman”.

Sahagún dice, por tanto, que los mexicas reconocían a un dios denominado Chachalmeca. Sin embargo, hay poca evidencia al respecto. La mayoría de los otros autores ni mencionan a semejante deidad. En cambio sí se menciona ocasionalmente a una diosa llamada Chalmecacihuatl que aparece en la lista ilustrada de las deidades. En

²⁵ *Ibid*, p. 58.

²⁶ *Ibid*, p. 59.

²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1977, v. 4, p. 282.

el *Códice Ríos*, ella está junto a siete deidades de la muerte, como consorte del dios de la muerte Tzontémoc.²⁸ Seler la describió como la mujer de *todos* "los Chachalmecas", quienes, según él, eran en realidad un grupo de dioses de la muerte.²⁹ Este carácter pluralístico estaba basado, no obstante, en el hecho de que los cronistas mencionaban con mucha más frecuencia a un grupo de cuatro y a veces cinco sacerdotes llamados Chachalmecas, cuya tarea era la de sujetar y sacrificar a las víctimas. Dichos sacerdotes pertenecían al parecer a la élite de los sacerdotes mexicas, los llamados *cuacuauiltin* o *cuauhuetque*. Sus miembros, siendo los sacerdotes más expertos y mayores de edad, disfrutaban de la denominación de *tecuauiltin*, con el sentido de "la imagen del dios".³⁰ Durán relata que el jefe de los Chachalmeca, el que blandía en realidad la navaja sacrificadora, cambiaba de nombre y de traje para cada ocasión ritual.³¹ Los sacerdotes ennegrecidos que llevan puestos el tocado *cuexcochtechimalli* y el rosetón, asistían sin duda alguna a los sacrificios de numerosas fiestas a lo largo de las veintenas de días y por consiguiente, es posible que los sacrificadores Uixtoti de Uixtocihuatl y Xilonen hayan sido los mismos que los Chachalmeca (fig. 16).³² Dado que esos celebrantes llevaban puesto el mismo tocado de rosetón y de las garras de águila que se encuentran en la figura del Teocalli, es lógico que esa figura represente asimismo a uno de los Chachalmeca.

Esta identificación tiene más apoyo en lo que se encuentra en los *Primeros Memoriales*, es decir en los anillos oculares, el labio superior prominente y los colmillos largos de Tláloc. Como ya observamos, las dos primeras características se hallaban también en la figura del Teocalli. Acosta Saignes concluyó que los Chachalmecas obraban bajo

²⁸ E. g., *Ibid*; fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, ed. Ángel Ma. Garibay K., 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967, v. 2, p. 120; "Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticanus Ríos", *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, ed. José Corona Núñez, 4, v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 4, lám. 3.

²⁹ Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, v. 2, pt. 3, p. 82.

³⁰ Miguel Acosta Saignes, "Los teopixque", *Revista de Estudios Antropológicos*, 1946, v. 8, p. 154, Durán, *Historia*, v. 2, p. 159.

³¹ *Ibid*; fray Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, traducción de Fernando Horcasitas y Doris Heyden, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1971, p. 91.

³² Véase: Wigberto Jiménez Moreno, ed., *Primeros memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*, México, INAH, Consejo de Historia, 1974, lámina 1, nº 2. (Colección Científica 16). Los dignatarios de los sacrificios en *Códice Borbónico*, 31, son Chachalmecas, aunque en sus tocados falta el *cuexcochtechimalli*.



Fig. 16 Sacerdotes haciendo sacrificio, posiblemente llamados los Chachalmecha. *Los Primeros Memoriales*



Fig. 17 Escultura mexicana, Museo Nacional de Antropología

la supervisión de Quetzalcóatl Tótec Tlamacazqui, el jefe de la segunda parte del sacerdocio mexica, ya que su jefe, el sacrificador principal, tenía el título de "Topiltzin".³³ En los mitos, Topiltzin es un nombre que se asocia normalmente con el histórico Quetzalcóatl. Sin embargo, después de la Conquista, el título parece haber tenido la significación de "sacerdote superior", y así hubiera podido aplicarse también al Tláloc Tótec Tlamacazqui. El dignatario más alto del sacerdocio de Tláloc era, de hecho, el *cihuacóatl*, a quien se alude como a "papa mayor" en el *Código Borbónico* (fig. 6).³⁴ Pomar también identifica el *cihuacóatl* de Texcoco como el sacerdote principal.³⁵ Dado que el *cihuacóatl* era supuestamente el sacrificador por excelencia, es sumamente posible que él fuera quien dirigiera a los Chachalmeca.³⁶ El *cihuacóatl* estaba también vinculado con los *calpulli* de Chalma y con el templo de Tláloc.³⁷ El hecho de que el *cihuacóatl* o cualquier otro Chachalmeca tuviera en la cara algunas características de Tláloc, podría indicar una compleja afiliación al sacerdocio de Tláloc.

La figura que se encuentra en el lado izquierdo del Teocalli de la guerra sagrada, la que muestra rasgos de Tláloc, tiene que representar de manera directa a uno de los Chachalmecas. La implicación es que los escultores de ese monumento tenían órdenes de representar a algunos dignatarios de alta categoría, no a los dioses. Así también ocurría con otros monumentos.

Otros casos de representación de sacerdotes

Una piedra grande, en relieve, tallada al estilo cortesano de los mexicas y conservada actualmente en el Museo Nacional de Antro-

³³ Acosta Saignes, *op. cit.*, p. 156.

³⁴ Durán dice que unos se dirigían al "sacerdote supremo" como "Papa" y otros como "Topiltzin"; Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 159.

³⁵ Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco*, 1891; edición facsimilar, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, 1975, p. 19. (Biblioteca Enciclopédica Estado de México).

³⁶ Durán, *Historia*, v. 2, p. 193.

³⁷ Rudolf van Zantwijk, "Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963, v. 4, p. 192, 205-206; "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, v. 6, p. 181-182. La asociación con el templo de Tláloc se puede inferir por: 1) la combinación de insignias de Tláloc y Cihuacóatl en las imágenes de los sacerdotes; 2) la probabilidad de que Cihuacóatl era considerada como la esposa de Tláloc (Klein, "Who Was Tlaloc?"); y 3) la asistencia del Cihuacóatl en el templo de Tláloc, como aparece en el *Código Magliabecchiano* 79.



Fig. 18 Escultura mexicana con pelo de la yerba malinalli y garras y coyunturas asociadas a la tierra. Museo Nacional de Antropología

pología de la ciudad de México, representa una figura con una placa mandibular descarnada y una boca con colmillos como la de Tláloc. En la cabeza encontramos un tocado con un adorno plisado en espiral, el rosetón de papel (sin el cono), y las garras de águila invertidas que fueron identificadas por Caso en la figura del Teocalli (fig. 17). Esta figura ostenta, además, coyunturas monstruosas, pelo de yerba *malinalli*, aretes de tela, y un cráneo desprendido que normalmente se le ve al sacrificador principal, el *cihuacóatl* (fig. 18).⁸⁸

⁸⁸ Véase también la lámina 12 de Townsend, donde la postura de la figura con las piernas cruzadas claramente se identifica —según Townsend nos dice—, como un varón representante de la diosa; Townsend, *op. cit.*, p. 25 y lám. 12



Fig. 19 Escultura de un sacerdote que lleva placas oculares en forma de cruz de Malta. Museo Nacional de Antropología



Sin embargo, no hay evidencia de los anillos oculares redondos del dios de la lluvia, sino de las placas oculares distintivas en forma de una cruz de Malta. Esas placas oculares aparecen en el *Código Borbónico*, 34, en los sacerdotes ennegrecidos que llegan al monte de Uixachtlan para repartir el Fuego Nuevo (fig. 8). Éstos usan el *cuex-cochtechimalli* en sus tocados, y tienen la boca pintada de rojo, como la de Atlaua (fig. 15). Su apariencia es notablemente parecida al del bulto mortuorio que aparece en el *Magliabecchiano*, 60, que aún lleva la máscara ocular negra de Atlaua, la cual estaba bordada de estrellas (fig. 7). Puesto que dicha figura también lleva puesta la banda larga y caída con adornos de borla que caracteriza el dios Chachalmeca en los *Primeros Memoriales*, los sacerdotes del Fuego Nuevo pueden haber sido los mismos Chachalmecas.³⁹

En todo caso, los Chachalmecas eran miembros del sacerdocio de Tláloc. Acosta Saignes notó que eran miembros del *tlenamacaque*, el rango justamente debajo del *cuacuacuiltin* en la jerarquía sacerdotal; sacerdotes a quienes los cronistas se referían a menudo como sacerdotes del fuego.⁴⁰ Su opinión se apoya en el texto de Sahagún que dice que los sacerdotes del fuego que oficiaban en las festividades de Etzalcualiztli (un mes dedicado a Tláloc) “se ponían todos los rosetones en los hombros”, y “se pintaban al estilo de Uixtocíhuatl”; él declara aquí que ellos se vistieron como Tláloc y llevaron también una “máscara de Tláloc”.⁴¹ Acosta Saignes concluye que aquellos sacerdotes estaban bajo la supervisión de Quetzalcóatl Tótec Tlamacazqui, pero eran reclutados entre los *tlamacazque*, que ciertamente actuaban como sacerdotes de Tláloc.⁴² El uso de las insignias de Tláloc era también, por lo visto, muy común, ya que Sahagún reportó que éstos “se parecían a los Tlaloques”.⁴³ Como ya observamos, todos los sacerdotes de Tláloc se ponían muchas insignias de otras deidades, y de su mismo rango. Por eso, al contemplar imágenes mexicas tales como la cabeza de hombre, en piedra, en el Museo

³⁹ En el *Código Ramírez* se dice que los Chachalmeca especialmente actuaban durante Panquetzaliztli, mes en el cual el barreño del Fuego Nuevo aparece en el *Código Borbónico*; “Código Ramírez”, *Crónica Mexicana/Código Ramírez*, ed. Manuel Orozco y Berra, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, p. 17-149; 1975, p. 99-100.

⁴⁰ Acosta Saignes, *op. cit.*, p. 153-158.

⁴¹ Sahagún, *Florentine Codex*, v. 2, p. 82.

⁴² Acosta Saignes, *op. cit.*, p. 157. El Tláloc Tótec Tlamacazqui, como anota Acosta Saignes, también era nombrado “Tlalocan Tlenamácac”.

⁴³ Por ejemplo, Sahagún, *Florentine Codex*, v. 1, p. 75. En v. 4, p. 45, Sahagún relata que los Tlaloque “eran como los sacerdotes del fuego”.



Fig. 20 Probables sacerdotes-Chachalmecas. Lápida de Huitzuco

Nacional, con su boca con colmillos, su labio superior grande, sus placas oculares en forma de cruz de Malta, y su tocado con rosetón, debemos reconocerla como representación, no del dios de la lluvia, sino de un sacerdote de gran distinción (fig. 19). Es más, la misma identificación debe hacerse con respecto a esas figuras completamente humanas, las que llevan puestas las mismas insignias en el tocado que los Chachalmecas, así como las figuras del relieve de Huitzuco, identificadas por Seler como dioses de los espíritus de los guerreros muertos (fig. 20).⁴⁴

¿Mas quiénes eran estos miembros de los Chachalmecas? Sahagún destaca claramente que su nombre deriva de su asociación con el *calpulli* de Chalma, el que, según van Zantwijk, era el más viejo y tenía más prestigio en la ciudad.⁴⁵ Algunas fuentes establecen vínculos directos entre ese *calpulli* y la sediciosa Malinalxóchitl, la hermana arribista de la deidad tribal, Huitzilopochtli, que fue desterrada con sus seguidores a la región de los Chinampanecas. Después de ser incorporada violentamente al imperio hambriento, esta región produc-

⁴⁴ Seler, *op. cit.*, v. 2, pt. 2, p. 177.

⁴⁵ *Ibid.*, pt. 3, p. 59; aquí Seler identifica a Chalma como un gran distrito que abarcaba el total de Chalco, pero los dos, Acosta Saignes y van Zantwijk, dan por sentado que era un barrio o *calpulli* dentro de la ciudad; Acosta Saignes, *op. cit.*, p. 220; van Zantwijk, *op. cit.*

tiva que suministraría eventualmente las dos terceras partes de las necesidades de subsistencia de la capital, algunos de los habitantes echaron sus raíces en el rincón suroeste de la ciudad.⁴⁶ Su deidad patrona era la diosa Cihuacóatl, seguramente una versión de su antepasada fundadora, cuyo sacerdote principal era en ese tiempo el *cihuacóatl*, el jefe más probable de los Chachalmecas.⁴⁷ Puesto que el *cihuacóatl* había derivado su posición y rango en recompensa de su liderazgo en la conquista de la región de las chinampas, aquellos dignatarios directamente bajo sus órdenes pueden haber hecho lo mismo.⁴⁸

Durán nos informa que, a diferencia de los miembros de los otros rangos inferiores del sacerdocio, el título de “muy respetado” y “alta categoría Chachalmeca se transfería de padre a hijo como nuestra primogenitura”.⁴⁹ Tal obtención de una posición económicamente estratégica dentro de una línea de descendencia, corresponde bien a las acciones del *cihuacóatl* mismo. El primero, el famoso Tlaacáel, pasó supuestamente su título directamente a su hijo, quien lo transfirió después a su propio heredero.⁵⁰ Al igual que el rey y su poderoso asistente, los Chachalmecas representaban unos linajes prósperos, cuyo control, recientemente adquirido, era cuidado tenazmente contra la usurpación externa. Si Padden, Broda y Brown tienen razón cuando declaran que muchos de los sacrificios humanos servían para intimidar y justificar un control social y político, entonces el interés mexica en representar a los celebrantes de los sacrificios tiene al menos una explicación parcial.⁵¹

⁴⁶ Jeffrey R. Parsons, “The Role of Chinampa Agriculture in the Food Supply of Aztec Tenochtitlan”, *Cultural Change and Continuity: Essays in Honor of James Bennett Griffin*, ed. Charles E. Cleland, New York: Academic Press, 1976, p. 254; van Zantwijk, *op. cit.*

⁴⁷ Klein, “Rethinking Cihuacoatl”.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Durán, *Book of the Gods and Rites*, p. 91.

⁵⁰ J. Rounds, “The Role of the Cihuacoatl in Succession to the Aztec Throne” (manuscrito en posesión de la autora, 1977). Acosta Saignes dice que solamente el Cihuacóatl recibía tributo secundario en comparación al que percibía el mismo rey. Acosta Saignes, *op. cit.*, p. 181.

⁵¹ R. C. Padden, *The Hummingbird and the Hawk: Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541*, New York: Harper & Row, Publishers, Harper Colophon Books, 1970, p. 90-99; Broda, “Relaciones políticas”; Brown, “Ochpaniztli”; Brown, “Xocotl Pole”.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel. "Los teopixque", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1946, v. 8, p. 147-205.
- Broda, Johanna. "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Ed. Pedro Carrasco y Johanna Broda, México, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 221-255.
- Brown, Betty Ann. "All Around the Xocotl Pole: Reexamination of an Aztec Sacrificial Ceremony". Ponencia presentada en el *XLIII Congreso Internacional de Americanistas*, Vancouver, B.C., agosto, 1979.
- . "Ochpaniztli in Historical Perspective". Ponencia presentada en la *Conference on Human Sacrifice*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., octubre, 1979.
- Caso, Alfonso. "El teocalli de la guerra sagrada: descripción y estudio del monolito encontrado en los cimientos del Palacio Nacional", *Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, no. 3. 1927.
- . *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Códice Borbónico. Codex Borbonicus*. Ed. K. A. Novotny. Graz, Austria: Akademische Druck-u. und Verlagsanstalt, 1974.
- Códice Magliabecchiano. Codex Magliabechiano: CL XIII. 3(B.R.) 232*. Ed. Ferdinand Anders. Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Ramírez. "Códice Ramírez", Crónica Mexicana/Códice Ramírez*. Ed. Manuel Orozco y Berra, 2d ed., México, Editorial Porrúa, 1975, p. 77-149.
- Códice Ríos. "Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticanus Ríos", Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. Ed. José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 3, p. 7-313.

- Durán, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Ed. Ángel Ma. Garibay K., 2 v. México, Editorial Porrúa, 1967.
- . *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Ed. y trad. Fernando Horcasitas and Doris Heyden. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1971.
- Hvidtfeldt, Arild. *Teotl and Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Impresión de la edición de 1958. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms International, 1978.
- Jiménez Moreno, Wigberto, ed. *'Primeros Memoriales' de Fray Bernardino de Sahagún*. México, INAH, Consejo de Historia, 1974. (Colección Científica 16).
- Klein, Cecilia F. "Who Was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore* 6(2) (1980): 155-204.
- . "Rethinking Cihuacoatl: Political Imagery of the Conquered Woman". Ponencia presentada en el *XLIII Congreso Internacional de Americanistas*, Vancouver, B.C., agosto, 1979.
- Kubler, George. "Science and Humanism among Americanists", *The Iconography of Middle American Sculpture*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1973. p. 163-167.
- Nicholson, H. B. "The Late Pre-Hispanic Central Mexican (Aztec) Iconographic System", *The Iconography of Middle American Sculpture*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1973, p. 72-97.
- Padden, R. C. *The Hummingbird and the Hawk: Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541*, New York: Harper & Row, Publishers, Harper Colophone Books, 1970.
- Palacios, Enrique Juan. "La Piedra del Escudo Nacional de México", *Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública* 22, México, Dirección de Arqueología, 1929, no. 9.
- Parsons, Jeffrey R. "The Role of Chinampa Agriculture in the Food Supply of Aztec Tenochtitlan", *Cultural Change and Continuity: Essays in Honor of James Bennett Griffin*. Ed. Charles E. Cleland, New York: Academic Press, 1976, p. 233-257.
- Pomar, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco*. Reimpresión del manuscrito de 1891. Editada por Joaquín García Icazbalceta. México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.
- Rounds, J. "The Role of the Cihuacoatl in Succession to the Aztec Throne". Manuscrito en la posesión de la autora, 1977.

- Sahagún, fray Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Trad. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 v. Monographs of the School of American Research and The Museum of New Mexico, no. 14, pt. 2. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and The University of Utah, 1950-1969.
- *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3a. ed., 4 v. México, Editorial Porrúa, 1977.
- Seler, Eduard. *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanische Sprach und Altertumskunde*. Ed. J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson. Traducción mimeográfica en Inglés de artículos selectos de la edición de 1902-03. 5 v. Cambridge, England, Carnegie Institution of Washington, 1939.
- *Comentarios al Códice Borgia*. Trad. Mariana Frenk. 3 v. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Townsend, Richard Fraser. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, no. 20. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1979.
- Zantwijk, Rudolf van. "Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca". *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963, v. 4, p. 187-222.
- "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, v. 6, p. 177-185.

ESCULTURA IMPERIALISTA MEXICA: EL MONUMENTO DEL ACUECUEXCATL DE AHUÍTZOTL *

CHARLES R. WICKE

El emperador Ahuítzotl, predecesor inmediato de Moctezuma reinó de 1486 hasta 1502. Es recordado por el número de guerreros cautivos sacrificados en la consagración del templo mayor en Tenochtitlan, capital de los aztecas. Los cronistas del siglo XVI no están de acuerdo sobre el número exacto de víctimas. Las cifras varían de 20,000 a 80,000; cualquiera que fuere la cifra hace que la mente sufra vértigo.¹

La consagración está conmemorada por una piedra (Fig. 1) encontrada en el sitio del templo justo a un lado de la plaza principal en el centro de la ciudad de México. Aunque no es nuestro objeto de atención, su conocimiento nos ayudará a entender el otro relieve mandado a hacer durante el reinado de Ahuítzotl, y que sí nos concierne.

El espacio inferior y más grande registra la fecha del año dedicatorio, 8-Caña, o sea 1487 del calendario cristiano. En la parte superior, los dos soberanos que construyeron el templo-pirámide sobre estructuras más antiguas, flanquean un motivo central. Tízoc a la izquierda está señalado por su signo, una pierna herida, y en la esquina superior. Ahuítzotl, que sucedió a Tízoc en el trono, se ve a la derecha con su signo, un mamífero acuático.

Sus figuras son como imágenes en un espejo, con su vestimenta y postura reflejadas. Los tocados de guerrero con dos plumas de águila, el máxtlatl o braguero que se extiende desde una especie de camisa, los atavíos cargados sobre la espalda incluyendo un recipiente de

* Trabajo preparado con subsidio de la Universidad de Victoria, B.C., Canadá, Faculty Research Grant. Agradezco a Felipe Solís O., sus comentarios y fotografías del INAH y a Eduardo Benhumea su ayuda gramatical.

¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 v., México, 1867-1880, v. 1, 353.

calabaza para tabaco, y una bolsa para incienso de copal colgado del brazo extendido, son los mismos en ambos. Los dos llevan un largo hueso puntiagudo, probablemente de un jaguar, los cóndilos del cual se ven bajo la mano, la que, a su vez, se observa justo bajo las orejas. La alesna de hueso penetra la oreja arriba del disco causando una corriente de sangre que brota delante de la cara y cae a la tierra. La sangre de heridas ya hechas, continúa goteando. Simbolizada como un cocodrilo gigante, la tierra sirve como línea de base para las figuras. Las protuberancias cónicas de su cuerpo se ven en forma de lágrima a los lados y como triángulos en la parte superior. Debajo del pie adelantado de cada personaje yace el ojo con párpado pronunciado del monstruo y una nariz se sitúa entre ellos y la boca abierta flanqueada por dientes entre los cuales la sangre del sacrificio cae. Sobre cada nariz descansa un incensario con una agarradera en forma de serpiente. Una espiral de humo sube de cada incensario mezclándose con la sangre.

Los elementos centrales del diseño se refieren al sacrificio. Una bola de zacate o grama recibe dos puntas de hueso con puños de flor, las cuales, llenas de sangre, están metidas como alfileres en un acerico. La bola misma descansa dentro de un vaso y está enmarcado, arriba y a los lados, por un conjunto de hojas largas o tallos de maíz. El glifo calendárico arriba, una caña con coeficiente 7 señalaría el día dedicatorio.

La piedra de Acuecuexcatl

Se conserva también otro relieve que marca las hazañas de Ahuítzotl (Figs. 2, 3 y 4). En 1924, un importante, aunque menos conocido monumento se descubrió en la demolición del rastro principal de la ciudad de México. El matadero se localizaba al sur del zócalo por la Plaza de San Lucas, cerca de la iglesia de San Antonio Abad. Conmemora un gran proyecto de ingeniería, la construcción de un acueducto para conducir el agua fresca de un manantial, a través de un lago, desde Coyoacán hasta el corazón de la isla de Tenochtitlan y su hermana ciudad de Tlatelolco. Ignacio Alcocer, la primera persona en describir el monolito, lo bautizó Piedra de Acuecuexcatl, nombre de uno de los manantiales utilizados.²

A diferencia de la piedra del templo mayor, la del rastro está gastada y rota. Consecuentemente, las fotografías de ella no llaman la

² Ignacio Alcocer, *Apuntes sobre la Antigua Tenochtitlan*, México, 1935, p. 96.

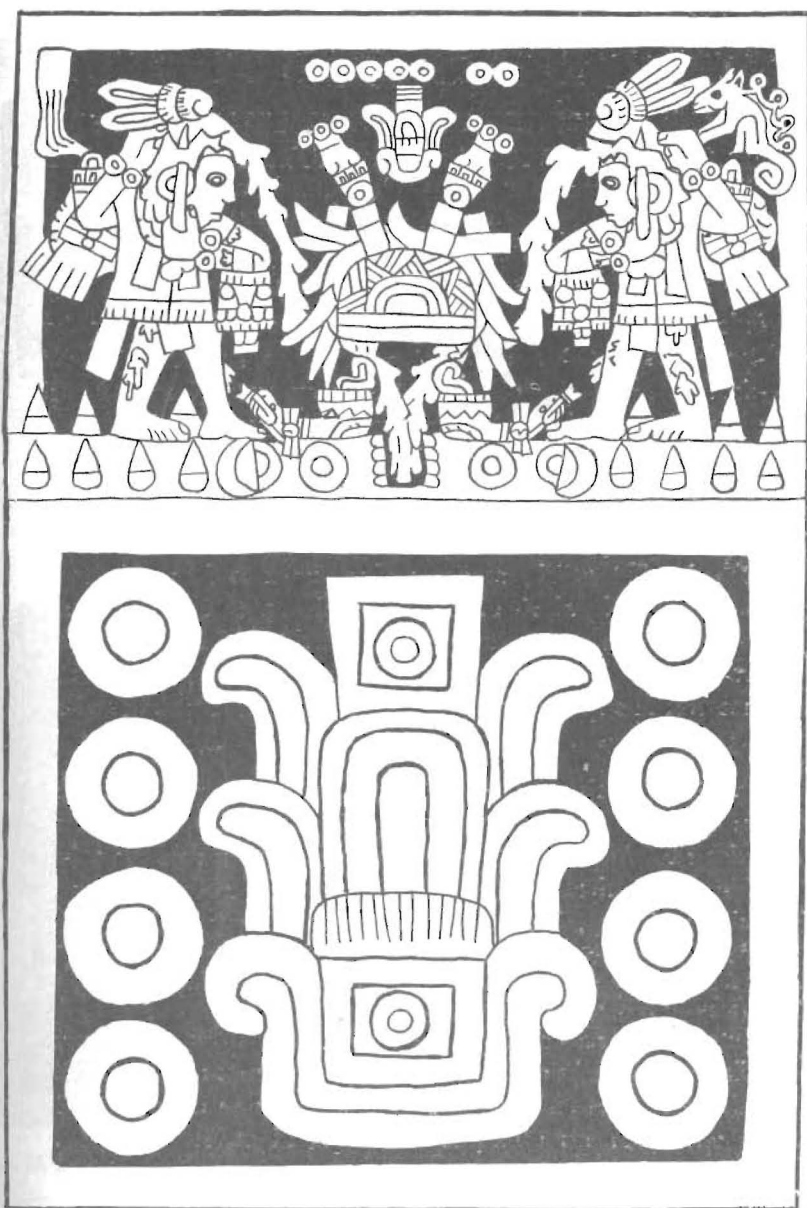


Fig. 1 *Piedra de la consagración del Templo Mayor, 1487.*
89 por 61 por 30 cms.



a

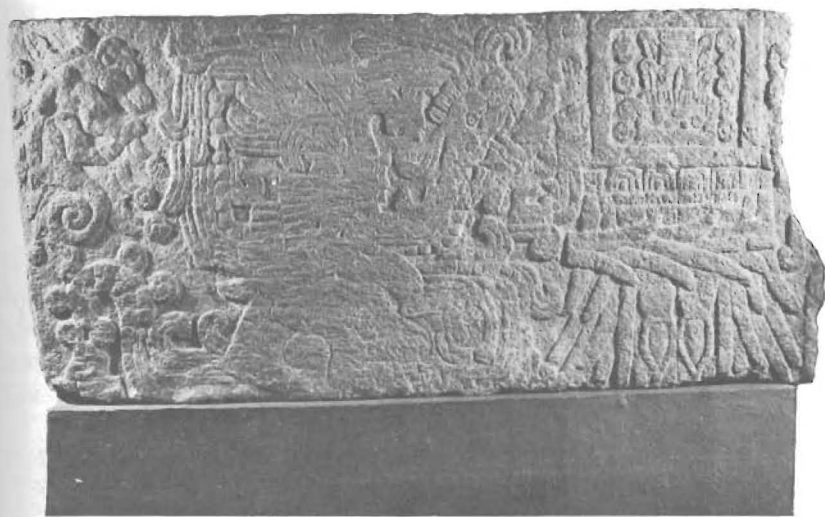


b

Fig. 2 Piedra de Ahuítzotl (o del Acuecuexcatl) cara principal. 1499. 1.62 x 61 cm.
a) dibujo; b) fotografía (INAH)



a



b

Fig. 3 Piedra de Ahuítzotl, reverso, 1499. 1.62 x 80 cm.
a) Dibujo; b) Fotografía (INAH)



Fig. 4 b

Fig. 4 a
Fig. 4 Piedra de Ahuitzotl, superficie superior, 162 por 62 cms. y uno de los lados.
C. Villalón. *El Museo Nacional de Historia Natural*

atención, y pasar frente a ella no estimula el interés de los turistas que desfilan por la sala dedicada a los mexicas en el Museo de Antropología.

Antes de estudiar la piedra misma, hay que tener conocimiento de los eventos a los cuales ella se refiere. Cuando Ahuítzotl llegó al trono en 1486, Tenochtitlan tenía el beneficio de un abastecimiento seguro de agua fresca de un manantial en el cercano Chapultepec. El agua era traída a la ciudad por un acueducto doble que permitió reparaciones sin interrupción en su flujo. Durante el reinado de Ahuítzotl, tal vez debido al crecimiento de la población y la consecuente expansión de la producción agrícola, se consideró que no era suficiente el abasto de agua. Se decidió traer más agua de cinco manantiales³ localizados al sur del Pedregal entre Coyoacán y Huitzilopochco, el actual Churubusco. Realizar este proyecto ocasionó una serie de sucesos particulares.⁴

Ahuítzotl mandó a sus embajadores a Tzutzuma, soberano de Coyoacán, para pedirle el agua. La petición se hizo a la ligera dado que había sido conquistado Coyoacán por los mexicas. Pero la población de Coyoacán y la de Huitzilopochco dependían de los manantiales para irrigar sus campos agrícolas artificiales, las chinampas, y sufrirían terriblemente si se los quitaban. Una contestación franca a la demanda de Ahuítzotl sería nada menos que un resonante no. Sin embargo, en tales circunstancias una negativa no era posible. Por eso Tzutzuma pensó en una contestación diplomática o tal vez ingenuamente honesta.

Según el cronista Diego Durán, el soberano de Coyoacán dijo que el agua estaba a la disposición de los mexicas puesto que él y su dominio eran sus vasallos obligados a obedecer. No obstante, quiso advertirles de antemano, que ocasionalmente y bajo circunstancias normales, las fuentes se desbordaban causando grandes daños y si las aguas se desviaran a Tenochtitlan, pudieran inundar la ciudad.

³ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, v. 8, 2. "By his command... five springs were opened, known as Acuecuexcatl, Tlillatl, Uitzillatl, Kochcaatl and Coatl, which were in the territory of Coyoacan and Uitzilopochco". Dado que se trata de cinco manantiales, no creo yo que sea justificable nombrar la piedra por sólo uno. Más aún el nombre 'Monumento de Acuecuexcatl' da la impresión falsa de que se encontró allá. El Monumento de Ahuítzotl sería un nombre más apropiado.

⁴ Durán, *op. cit.*, 382-395; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, 1944, 382-388.

Ahuítzotl tomó la mesurada contestación como afrenta, y como una obvia impertinencia. No tolerando ningún desafío a su voluntad, despachó a un grupo de guerreros con órdenes de ejecutar a Tzutzuma. Cuando el grupo fue conducido a la presencia del soberano de Coyoacán, un águila feroz que estaba sobre el trono de éste, los aguardaba. Los enviados se retiraron con miedo y tuvieron que reagruparse para entrar de nuevo en la sala de audiencias donde fueron recibidos por un jaguar rugiente. En un tercer intento se tropezaron con una gigantesca serpiente de cascabel que parecía lista a saltar y echaba fuego por la boca. La miedosa y frustrada comisión regresó a Tenochtitlan sin cumplir su misión.

Ahuítzotl no estaba acostumbrado a encontrar oposición a sus órdenes por lo que expidió un ultimatum al pueblo de Coyoacán: o entregaban a Tzutzuma o su ciudad sería derribada y todos sus ciudadanos serían sacrificados. Ante esta situación, los habitantes de Coyoacán vieron cómo el cuarto intento de matar a Tzutzuma tuvo éxito.

En las ciudades del Valle de México, en Texcoco, Tacuba, Xochimilco y Chalco, así como en dominios mexicas del altiplano y de la costa, se hizo saber que iba a ser construido un gran acueducto. A cada ciudad y región les fue asignada la entrega de un número específico de piedras, cal, estacas y obreros. Con la eficiente reunión de una gran cantidad de estos últimos, se terminó el proyecto en corto plazo.

Las ceremonias de inauguración del acueducto en 1499 pueden caracterizarse como en extremo suntuosas y sangrientas. El sacerdote que encabezó la procesión se vistió como la diosa de las aguas terrestres, Chalchiuhtlicue, con pintura facial de negro, rojo y azul, un saco azul, un penacho de plumaje blanco de garza, orejera, besote de turquesa y brazaletes de coral. Al andar, alternó el golpear de un carapacho con un asta de venado con el tocar un caracol a modo de trompeta.

Llevaba en el brazo una bolsa de polvo azul. Pasando del sur al norte por la calzada paralela al acueducto, se paró la procesión en cada una de las cuatro cuencas o fuentes de donde podía tomarse el agua, Acachinanco, Xoloxco, Ahuiztilan y Apahuaztlan o Pahuacan. Las dos primeras parecen haber estado por la calzada misma, la tercera en Tenochtitlan y la cuarta, al norte, en la ciudad hermana de Tlatelolco de donde desaguaba al lago de Texcoco.

En cada lugar, un niño de más o menos seis años, vestido como el sacerdote supremo, fue sacrificado tomando su corazón y arrojándolo al agua. Al calmarse el agua, se vieron, además de la sangre de los infantes, una gruesa serpiente, víboras más pequeñas, sanguijuelas negras, anfibios, ranas y peces.

Ahuítzotl participó en las ceremonias. El cronista Alvarado Tezozómoc⁵ lo describe vestido con el atavío apropiado a su rango: "llevando en su cuerpo trajes muy aventajadamente con su corona en la frente, cótaras con correas y cadenas de oro que jamás tal se había puesto". Hizo varias ofrendas al agua: una flor, un recipiente de tabaco y la sangre de unas codornices, y comenzó a hablar al agua: "Señora, seáis muy bien venida a vuestra casa y asiento de Tetzáhuitl Huitzilopochtli, seáis señora diosa llamada del agua Chalchiutlicue que aquí ampararéis, favoreceréis y trairéis a cuestras a estas pobres gentes de vuestros hijos y vasallos..."

Descripción de la piedra

Claramente, la Piedra de Ahuítzotl conmemora la ceremonia (Figs. 2 y 3). Su composición es semejante a la parte superior de la piedra de la dedicación del templo mayor. Muestra una división tripartita, semejante, de dos figuras flanqueando un elemento central. Las que parecen como dos estacas ostentan cada una un canal, con otras tantas corrientes de agua. Éstas están indicadas por dos grandes gotas puntiagudas. Arriba del canal se ve una fecha de año en un marco rectangular: 7-Caña, o sea 1499. De lo que resta de la piedra se puede deducir que Ahuítzotl flanquea el acueducto en sus dos lados. En otras palabras, él se presenta cuatro veces en total. Su glifo que consiste en un animal con cola curvada y con agua cayendo del cuerpo se ve claramente nombrando las dos figuras humanas completas de los dos lados. Un quinto glifo de Ahuítzotl en el centro de la superficie superior está bastante gastado, pero se nota lo suficiente para identificarse.

No obstante, Ahuítzotl aparece indistintamente en las dos superficies. En la que habrá sido la del frente se ve sentado con las piernas cruzadas mirando hacia el glifo calendárico con su símbolo de nombre llenando el espacio medio (Fig. 2). Una voluta de palabras sale de sus labios.

⁵ Tezozómoc: 383-384.

El texto de Alvarado Tezozómoc sugiere que Ahuítzotl dirige su elegía y petición a la diosa de arroyos, ríos y lagos: la de la Falda de Jade, Chalchiutlicue. Una bolsa de piel para incienso, con manchas de jaguar, cae del brazo derecho. Con la mano toma el hueso arriba del cóndilo y lo empuja guiado por la otra mano para clavarlo en la oreja. El nudo redondo del *máxtlatl* o braguero hace bulto bajo el cóndilo. Un penacho elaborado corona a Ahuítzotl. Tres plumas rectas se proyectan verticalmente de la cinta para la cabeza y otras cinco largas plumas ondean horizontalmente hacia atrás. Un elemento de papel plegado, apretado en su centro y con frecuencia portado por deidades de la fertilidad, está atado detrás del tocado. Brazaletes, collares, ajorcas, sandalias y una elaborada capa que cae del hombro completan la vestimenta.



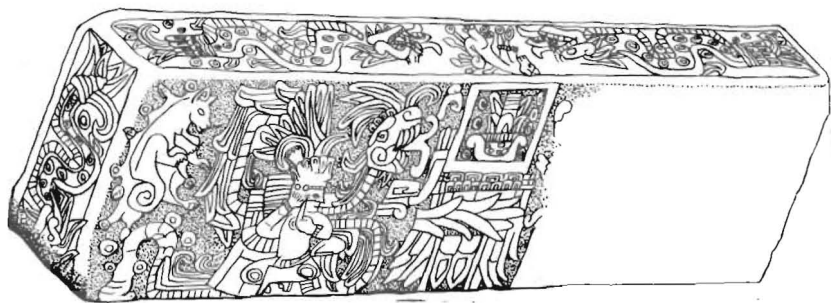
Fig. 5 Tezcatlipoca, *Códice Borbónico*, 6.



a



b



c

Fig. 6 Piedra de Ahuítzotl

Fig. 6 a) Dibujo. reconstrucción parte superior.

Fig. 6 b) Fotografía lado principal.

Fig. 6 c) Dibujo, reconstrucción lado principal. Dimensiones originales 280 por 80 por 32 cms.

Todavía hay que explicar otros rasgos distintivos de la figura: la saliente mandíbula prognática y los labios fruncidos del perfil facial y el área de la boca delimitada por una línea curva desde la base de la nariz hasta el mentón. El mensaje que lleva marcas misteriosas es que aquí Ahuítzotl se presenta con el disfraz del dios Quetzalcóatl. Tanto las esculturas mexicas como las de la antigua Grecia, estaban pintadas de colores brillantes; el área aislada de la boca podría estar coloreada de rojo, como la máscara bucal de Quetzalcóatl en los códices precolombinos. Pintada así, el significado de la figura resultaba claro al observador contemporáneo. Otros datos para la identidad de Quetzalcóatl son una posible barba postiza, un tocado semejante al llevado por la deidad en el *Códice Matritense*, el hueso puntiagudo de sacrificio y la bolsa para incienso de piel de tigre, un material empleado en muchos de los atavíos de Quetzalcóatl.

El mostrar a un emperador como dios no es raro en el arte mexica. En la llamada piedra de Tízoc, por ejemplo, el soberano que precedió a Ahuítzotl está representado como el dios Tezcatlipoca.

Otro aspecto de Quetzalcóatl se vislumbra atrás de Ahuítzotl, a la derecha: una representación completa como serpiente emplumada. El cuerpo ondulante está cubierto por plumas ondeantes de quetzal, excepto la superficie ventral marcada por escamas transversales. Sus fauces, una lengua bífida y un elaborado ornamento nasal de donde brotan plumas, caracterizan la cabeza. La curva final del cuerpo se destruyó probablemente en la época colonial debido a que la piedra estaba biselada en la parte baja de ese lado. El cuerpo de la serpiente hubiera terminado en cascabeles grandes como los que se ven en la superficie superior de la piedra.

¿En estos atavíos de Quetzalcóatl, se está mirando a Ahuítzotl al otro lado del acueducto? Afortunadamente, se aprecia lo bastante del lado roto para dar la contestación. Una voluta de palabras, similar a la del lado derecho, flanquea el glifo de la fecha a la izquierda indicando más allá la presencia de alguien. Abajo de la sección rota, se nota una mano extendida. Agarra una vasija ceremonial de la cual cae el agua a la tierra. Reconocería fácilmente la vasija un arqueólogo mesoamericanista. Su forma es la de la cabeza de Tláloc, el dios de la lluvia, con sus ojos saltones y sus incisivos largos. Tales vasijas se encuentran de ordinario arriba, en las montañas, en el centro de México, en donde se construyeron, entre las nubes, sitios ceremoniales para la adoración de Tláloc. Según la tradición oral,

vasijas como éstas fueron desenterradas junto con la piedra de Ahuítzotl. Por algún tiempo fueron guardadas en una bodega en Coyoacán, Más tarde formaron parte de las colecciones de Diego Rivera y Frida Kahlo. Además, Tláloc está delineado varias veces en el *Códice Borgia*,⁶ derramando agua de una vasija semejante. La inferencia no puede ser otra: Ahuítzotl, vestido como Quetzalcóatl, está frente a sí mismo con la apariencia de Tláloc.

¿Con qué apariencia se presenta Ahuítzotl en el reverso (Fig. 3) de la piedra? La contestación a la pregunta se encuentra no solamente ahí sino en la historia de la conquista de México.

El soberano que sucedió a Ahuítzotl, el místico Moctezuma, al oír que Cortés había desembarcado en Veracruz, pensó que Quetzalcóatl había regresado por el oriente, dirección por la que había desaparecido. Cortés traía como emblema la cruz, llevaba el rayo en la mano, era barbado y blanco. Quetzalcóatl ostentaba las mismas características. Así se produjo la equivocación de Moctezuma.

Las fuentes del siglo xvi compiladas por el padre Sahagún⁷ cuentan lo que Moctezuma consideró la vestimenta apropiada para Quetzalcóatl cuando éste reclamó su herencia. Mandó Moctezuma no solamente la del propio dios, sino también las vestimentas de Tláloc, Tezcatlipoca y Xiutecuhtli. Todos podrían representar aspectos de Quetzalcóatl. Los cuatro dioses, posiblemente como soberanos de los cuatro puntos cardinales o regiones cósmicas, se ven juntos en la página 89 del *Códice Magliabecchi*,⁸ un documento poshispánico del México central con fecha aproximada de 1566. Moctezuma debe haber tenido a la mano a la llegada de los españoles las cuatro vestimentas. Pudo haberlas llevado puestas en ceremonias determinadas. Más aún, las mismas ropas pudieron haber sido las portadas por su predecesor, Ahuítzotl, en la inauguración del acueducto de Coyoacán.

El otro lado de la piedra

En el otro lado de la piedra, porta Ahuítzotl el tocado de Tezcatlipoca y muestra líneas horizontales en la cara que identifican a la deidad. Su postura es semejante a la de la figura del otro lado con su oreja perforada en autosacrificio. Se repite la serpiente empu-

⁶ *Códice Borgia*.

⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, v. 12, 11-12.

⁸ *Códice Magliabecchi*, 89.

mada ondulante, pero aquí se ve con la figura humana sobrepuesta. Otra indicación de que se trata de Tezcatlipoca es la rama de hojas o tallos de maíz, como en la piedra de la consagración del templo mayor, delante de las figuras y en el centro de la composición. En la página 6 del *Códice Borbónico*⁹ la figura de Tezcatlipoca está de pie frente al enramado de hojas o tallos de maíz.

El cuadrante perdido de este lado de la piedra sólomente podría haber tenido la figura de Ahuítzotl llevando la última vestimenta, o sea la del dios del fuego, Xiuhtecuhtli. Tal vez los dos cuadrantes que faltan tenían también una serpiente emplumada, significando así que los dioses representados ahí fueron aspectos de un solo dios, Quetzalcóatl.

En suma, los cuatro dioses que representa Ahuítzotl en la piedra son los mismos delineados en una sola página del *Códice Magliabecchi*. Pueden significar cuatro regiones del mundo, cuatro direcciones, o cuatro aspectos de Quetzalcóatl.

Otras relaciones iconográficas

Con esta identificación estamos en posición de notar la presencia de los mismos cuatro dioses en otras obras. La piedra conocida como Teocalli de la guerra sagrada, tiene relación con las piedras mencionadas en ostentar en su cara principal un diseño tripartita de dos figuras que flanquean un elemento central, en este caso un disco solar. Además, la piedra parece mostrar, en sus lados, cuatro grandes figuras vestidas como los mismos dioses. El arqueólogo Alfonso Caso¹⁰ las identificó así, con excepción de la última que describió como Xochipilli y que ahora está reconocida como Tezcatlipoca. Todo esto hace pensar que el cuatro, como número de representaciones en la piedra, puede relacionarse con el número cuatro en la historia de la construcción del acueducto. Los mensajeros de Tenochtitlan hicieron cuatro viajes a Coyoacán antes de cumplir con su misión de ejecutar al soberano Tzutzuma. Se sacrificaron cuatro infantes en cuatro lugares a lo largo del acueducto, en su consagración. Tal vez Ahuítzotl asistió a cada uno de los sacrificios ataviado en cada ocasión con la vestimenta de un dios distinto.¹¹

⁹ *Códice Borbónico*, 6.

¹⁰ Alfonso Caso, *El Teocalli de la guerra sagrada*, México, 1927, p. 29.

¹¹ Doris Heyden me sugiere que las cuatro vestimentas de dioses de Ahuítzotl en el monumento pueden simbolizar la monarquía porque, al morir los supremos go-

De todos modos, queda poca duda cuando cambiamos de la descripción física de la piedra, a su función: conmemora la construcción de una enorme obra pública. Mandada a hacer por el soberano supremo de los mexicas, el acueducto no era asunto ordinario, sino que representó el esfuerzo coordinado de miles de obreros de muchas provincias del reino, quienes, en su esfuerzo, se vieron como "hormigas en hormiguero".¹²

Más aún, se quitó el agua fresca del manantial que utilizaban los habitantes de Coyoacán y Churubusco, bajo amenaza de aniquilarles y con la muerte de su señor local, Tzutzuma. Les quitó el agua Tenochtitlan con el propósito de satisfacer sus propias necesidades. Se siente uno obligado a caracterizar el hecho como el ejercicio de un abierto imperialismo.

También con certeza se puede inferir que la piedra conmemorativa fue mandada hacer por Ahuítzotl cuyo nombre aparece predominantemente en el centro de la superficie superior y en sus lados. Se exhibió en un lugar prominente de la calzada que llegó hasta el corazón de Tenochtitlan, paralelo a la cual cursó el acueducto de Ahuítzotl. En esta localidad, arriba de una pirámide truncada, se levantó un templo dedicado a la deidad femenina Toci. Varios comentaristas sostienen que la piedra estaba colocada dentro del templo.

Si la piedra fue un monumento a la proeza de Ahuítzotl, su mensaje tendría que proclamarse públicamente. Siguiendo este razonamiento, uno se puede imaginar el monumento puesto al aire libre, tal vez sobre una pequeña cascada, el agua cayendo bajo el glifo doble de la misma, hacia el centro de la piedra.

Una posdata

Hay que añadir una posdata irónica. Cuarenta días después de que el acueducto fue puesto en servicio, la ciudad de Tenochtitlan yacía bajo el agua, inundada como el rey Tzutzuma de Coyoacán había predicho. Tzutzuma había expresado la verdad y por eso había

bernantes eran vestidos con cuatro atavíos divinos sobrepuestos, Durán (vol. I, 306) los nombra para el rey muerto Axayácatl: Huitzilpochtli, Tláloc, Yohualahua y Quetzalcóatl. Si Heyden tiene razón, las figuras atrás del monolito no serán las que he identificado. La presencia de la serpiente emplumada en los dos lados me hace pensar que la interpretación mía de cuatro aspectos de Quetzalcóatl es la correcta.

¹² Durán, *op. cit.*, v. I, 387.

muerto; en eso no fue el primero ni sería el último. El triunfo mexicana se convirtió en vergüenza.

¿Fue desechada en ese momento la piedra que conmemoró el proyecto? ¿Fue partida a propósito y usada como, por ejemplo, en un dintel? ¿O fue destruida por los españoles? Es casi imposible resolver estos enigmas. Sea como fueren las circunstancias en que fue desechada, parece bastante milagroso que haya quedado lo suficiente de la piedra de Ahuítzotl para dejar leer su contenido.

BIBLIOGRAFÍA

Alcocer, Ignacio

1935 *Apuntes Sobre la Antigua México-Tenochtitlan*, Tacubaya, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Caso, Alfonso

1927 *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México, Talleres Gráficos de la Nación.

Códice Borgia

1963 En Eduard Seler *Comentarios al Códice Borgia* 2 v. y Atlas, México, Fondo de Cultura Económica.

Códice Borbónico

1899 *Codex Borbonicus. Manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon*, com. E. T. Hamy, Paris.

Codex Magliabecchi

1904 *Manuscrit Mexicain Post-Colombien de la Bibliothèque National de Florence*, Roma: Duque de Loubat.

Durán, Diego

1951 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, ed. introd. por José F. Ramírez, México, Editora Nacional.

Sahagún, Bernardino de

(1950-) *Florentine Codex: General history of the things of New Spain* (trad. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble) Univ. of Utah, Santa Fe, New Mexico: School of American Research.

Tezozómoc, Hernando Alvarado

1944 *Crónica Mexicana*, México, Editorial Leyenda.



EL TRONO DE MOCTEZUMA *

EMILY UMBERGER

La actitud histórica hacia los monumentos mesoamericanos es relativamente reciente. Comenzó a principios de la década de los sesentas con varios artículos importantes de Berlin (1958), Proskouriakoff (1960, 1961, 1963-1964), y Kelley (1962) sobre los monumentos mayas. Proskouriakoff, notablemente, fue la primera en sugerir que las figuras que aparecen en lápidas y otras esculturas son reyes y otros personajes históricos, y no sacerdotes o dioses como se suponía previamente, y que hay secciones de las inscripciones jeroglíficas con nombres y memorias de acontecimientos históricos. Desde entonces se han empezado a conocer las historias dinásticas de varios sitios importantes y ahora se busca el contenido histórico y dinástico de esculturas monumentales de otras zonas.

En el México central, el estudio de la escultura mexicana comenzó en 1790 con el descubrimiento de tres grandes esculturas —la Coatlicue, la Piedra del Calendario y la Piedra de Tízoc— en el centro de la ciudad de México. A lo largo del siglo XIX, muchas esculturas mexicanas fueron desenterradas y hubo una tendencia natural, tanto popular como erudita, a conectar estas esculturas con personalidades y acontecimientos históricos de antes de la Conquista, tal como se conocían a través de varias fuentes escritas y pictóricas. Sin embargo, a finales del siglo el gran sabio alemán Eduard Seler puso fin a esta corriente de estudios históricos. Seler se concentró en el mito y la religión mexicanas, desdeñando el interés histórico, y su influencia en

* Este artículo es una versión más amplia de una conferencia presentada en el Simposio sobre Historia del Arte (1976), en la Frick Collection, Nueva York (véase también Umberger, 1981, p. 172-193). Quisiera dar las gracias a Doris Heyden, Cecilia Klein, H.B. Nicholson, Esther Pasztory y Thelma Sullivan por leer varias versiones de este estudio y por sus importantes consejos y críticas. Esta versión fue terminada disfrutando de una beca Chester Dale en el Metropolitan Museum of Art, 1980-1981. La traducción al español es de Alberto Fernández Bañdes (revisada por los editores de *Estudios de Cultura Náhuatl*) y fue transcrita por mi hermana, Margaret Wright Umberger.

este sentido continúa hasta el presente. Ha llegado el momento de reexaminar la escultura mexicana buscando significados dinásticos, políticos e históricos.¹

Descripción del monumento

El tema de este ensayo es el Teocalli (Templo) de la Guerra Sagrada (fig. 1). En 1926 se rescató el Teocalli de los cimientos del torreón sur del Palacio Nacional en México, donde estaba situado el palacio de Moctezuma II. Poco después del descubrimiento, el Teocalli fue tema de varios estudios, en particular la monografía de Alfonso Caso (1927). Como nota Richard Townsend (1979, p. 49), "Las opiniones de Caso recibieron un reconocimiento muy extenso, ya que más tarde las incorporó en su tan influyente pensamiento sobre la religión [azteca]."

El Teocalli es una obra maestra de talla. Sus superficies están cubiertas con relieves que retratan figuras humanas, símbolos cósmicos, varios objetos ceremoniales, y fechas jeroglíficas. El Teocalli consiste de dos cuerpos: un templo con techo plano, sobre una pirámide truncada, con escalinata hasta la plataforma en el lado del frente de la pirámide. En las balaustradas aparecen las fechas 1-Conejo y 2-Caña, en cuadretes como bien podrían aparecer en una pirámide de verdad. 1-Conejo y 2-Caña son los primeros dos años del siglo mexicana de cincuenta y dos años. En un principio 1-Conejo había sido el primer año y la fecha de la ceremonia del Fuego Nuevo, pero ya en tiempos posteriores mexicas la ceremonia del Fuego Nuevo quedó retrasada hasta 2-Caña, a causa de la sequía y hambre en los años que se llaman 1-Conejo (*Codex Telleriano-Remensis*, 1899, f. 41 v.; Sáenz, 1967, p. 16). Según la mitología, 1-Conejo y 2-Caña fueron también los dos primeros años de la quinta época, la actual. En el Teocalli se intentaba que las fechas se refiriesen simultáneamente al cambio de siglo en el presente mexicana y a los precedentes míticos en el pasado lejano.

En los lados de la parte que es la pirámide del Teocalli se ven dos pares de figuras sentadas con las piernas cruzadas y mirando hacia el frente (fig. 2). Las cuatro están vestidas de sacerdotes; tienen bolsas para copal y pencas de maguey con las espinas de auto-sacrificio. En las espaldas llevan calabacines para tabaco. Aunque las figuras están

¹ Algunos investigadores actuales buscan este significado (por ejemplo, Townsend, 1979).



Fig. 1 El Teocalli de la Guerra Sagrada, Museo Nacional de Antropología.

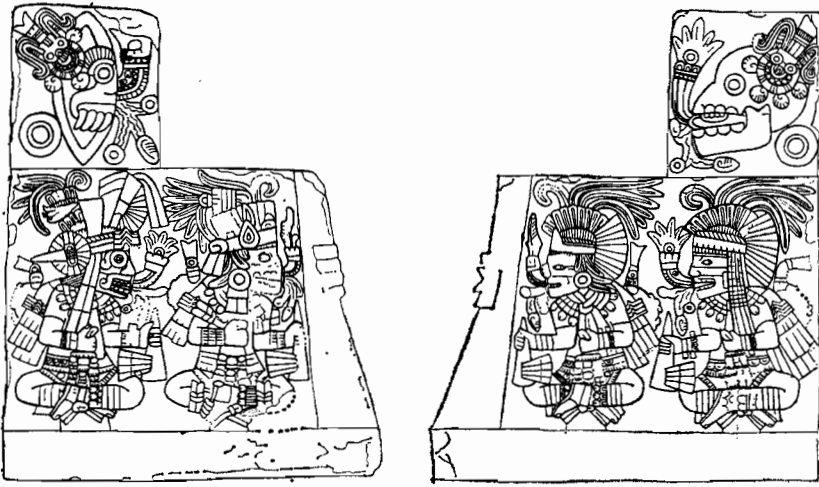


Fig. 2 Figuras en los lados del Teocalli.

todas vestidas igual y llevan todas los mismos objetos, se distinguen por la pintura facial y los tocados, que siempre acaban con plumas tiesas y penachos de plumas largas. Se pueden ver los dientes de cada una de las cuatro figuras, lo que indica las mandíbulas descarnadas de los muertos. Caso identificó estas cuatro figuras como deidades. Según él, son Tláloc (dios de la lluvia) y Tlahuizcalpantecuhtli (señor del crepúsculo) a la izquierda, y Xiuhtecuhtli (señor del fuego y del año) y Xochipilli (príncipe de las flores) a la derecha. Sugirió además que representan a los dioses que, según Sahagún (1950-1969, lib. VII, p. 3-9), se sacrificaron en Teotihuacán para que el sol comenzase a moverse al principio de la quinta época (Caso, 1927, p. 18-32 y 63-64).²

En la plataforma de la pirámide, encima de las figuras, se ve un monstruo de la tierra flanqueado por dos escudos con dardos y banderas (fig. 3). En el frente de la porción templo, directamente superior al monstruo y en línea recta con él, se ve el disco solar, el punto focal del monumento. Dos figuras de pie se enfrentan a cada lado del sol. Estos dos personajes se distinguen de las cuatro figuras sentadas más abajo en que no tienen las mandíbulas descarnadas de

² En estudios recientes se subraya que estas imágenes representan sacerdotes vestidos de dioses, y no deidades *per se* (Townsend, 1979, p. 60-62), o aún que sus atributos individuales son los de varios órdenes de sacerdotes, y no en absoluto de dioses.

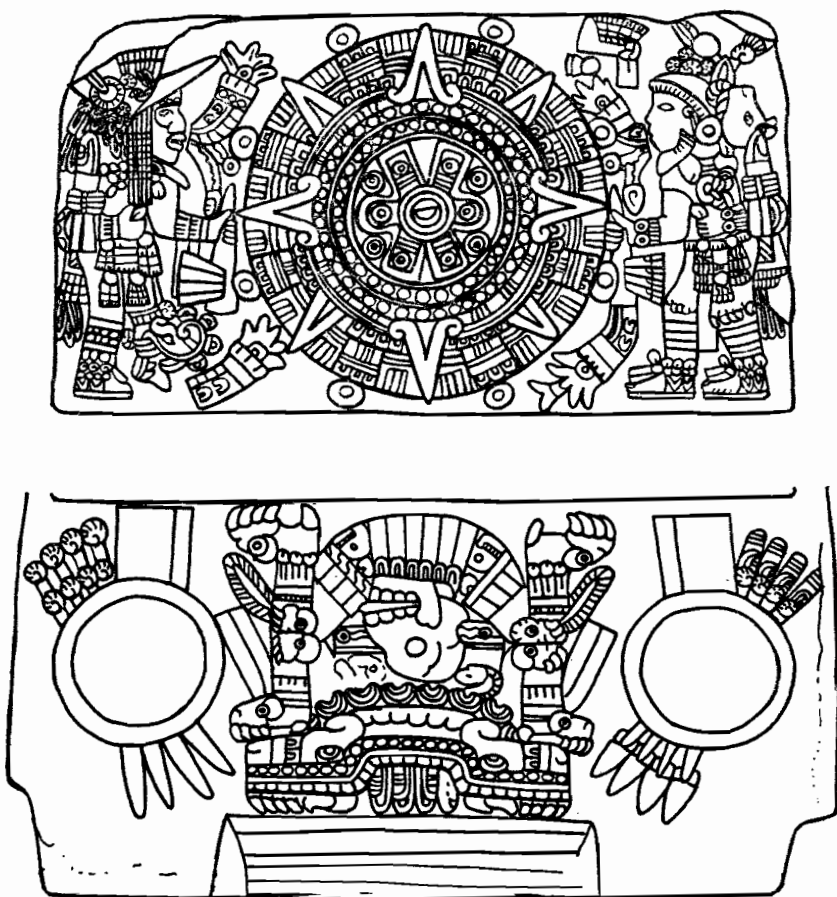


Fig. 3 Fachada del templo y plataforma de la pirámide juntas

los muertos: están vivos. La figura a la izquierda se identifica por su tocado de colibrí como Huitzilopochtli, Colibrí-a-la-Izquierda; y la figura a la derecha es Tepeyolotl, una forma del dios Tezcatlipoca, Espejo Humeante, llevando un atuendo de piel de jaguar. Esta figura se distingue de todas las otras que aparecen en el monumento por un jeroglífico al lado de su cabeza, en la posición de un nombre personal. En los lados del templo, a cada lado de las dos figuras, están las fechas 1-Pedernal y 1-Muerte, que eran días ceremoniales de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca respectivamente, y ambas tienen el emblema del espejo humeante de Tezcatlipoca adherido en la parte de arriba.

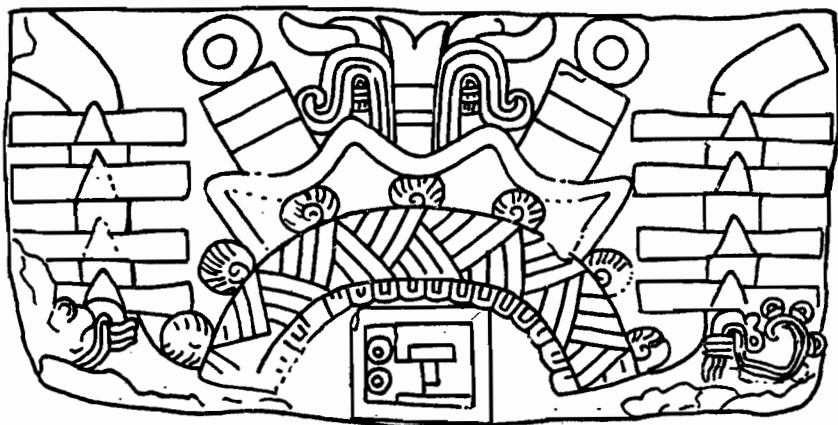


Fig. 4 Cima del templo

También eran días asociados con las ceremonias del Fuego Nuevo y de la Atadura de los Años, y por esto se encuentran junto a la fecha 2-Caña en los manojos de años de piedra, Seler (1960-1961b, t. II, p. 877, fig. 77). Estos manojos de años se representan con haces de varas atadas, simbolizando el ciclo de 52 años.³

Encima del templo del Teocalli se ve un grupo de objetos de culto, dos serpientes de fuego (*xiuhcōātl*s) de papel y un *zacatapayolli*, la bola de heno ('zacate') para las espinas del auto-sacrificio (fig. 4). Debajo de la bola de heno se ve la fecha 2-Casa. 2-Casa 1325, fue la fecha de la fundación de la ciudad mexicana de Tenochtitlan, y este acontecimiento se retrata en el dorso del Teocalli (fig. 5). Según la tradición, cuando llegaron los mexicas a la isla en el lago de Texcoco donde su ciudad iba a ser construida, vieron un águila erguida sobre un cacto. Su dios tribal, Huitzilopochtli, les mandó quedarse en este lugar. En el Teocalli la diosa del agua, Chalchiuhtlicue, reclinada a

³ Las fechas 1-Muerte y 1-Pedernal demarcan un periodo de 52 días en el *Tonalpohualli*, la cuenta sagrada de días, como notó Caso (1927, p. 33) y otros, pero nadie ha observado que el día 2-Caña está en el medio de las dos fechas (en realidad, dista un día de la mitad exacta). Me parece que este periodo de 52 días era el periodo ceremonial del Fuego Nuevo, prefigurando el nuevo siglo, y que 2-Caña, que aparece a la mitad, era el día de la ceremonia, así como el año (véase Umberger, 1981, p. 122-124).

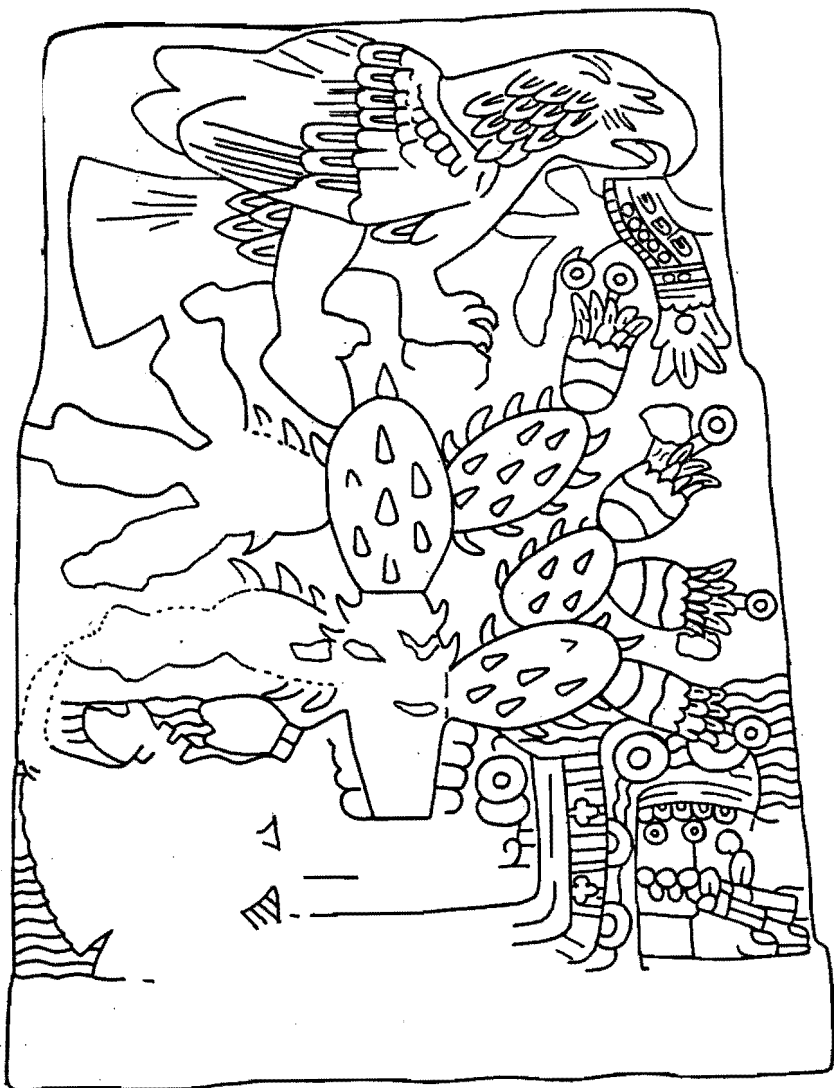


Fig. 5 Dorso del Teocalli

través de la parte baja, representa el lago.⁴ El cacto y la piedra en el centro del abdomen de la diosa, juntos, forman el emblema y nom-

⁴ El espacio de la izquierda está desgastado, pero creo que los restos revelan las dos manos alzadas de la diosa en la parte superior, el contorno de un tocado de plumas enhiestas en el borde de la izquierda, una pluma larga más arriba, y (en la parte de abajo) el perfil del abanico de papel plegado detrás de la cabeza. No logró ver el otro ojo de la piedra que menciona Townsend (1979, p. 56).

bre de la ciudad, Tenochtitlan. Corazones humanos crecen en el cacto, en vez de frutas, y el águila, representando el sol, arranca estos corazones. En suma, la ciudad de Tenochtitlan nutre al sol con los corazones humanos que necesita para continuar con su viaje a través del cielo.⁵

Interpretaciones previas

Hay otro motivo importante en el Teocalli, que fue para Caso la clave de la interpretación del monumento que presentó en su famoso estudio. Este motivo es el símbolo que representa la palabra que emana como voluta de la boca de cada figura en el monumento, y también del águila y de las fechas 1-Pedernal y 1-Muerte. Este es el signo que Seler (1960-1961c) había previamente conectado con la expresión *atl* (agua)-*tlachinolli* (cosa quemada), metáfora de la guerra sagrada cuyo objeto era la adquisición de víctimas para el sacrificio. Caso (1927, p. 61 ff.) decidió que el tema central del monumento era la guerra sagrada y el sacrificio al sol, y por esto le llamó Teocalli de la Guerra Sagrada. Caso tenía razón: no existe ningún otro monumento con el símbolo *atl-tlachinolli* mostrado tan prominentemente. Pero su interpretación pasa por alto referencias políticas e históricas importantes en la escultura, así como el significado de su forma piramidal. Hay otras interpretaciones del Teocalli menos conocidas, que surgieron al mismo tiempo y que se atenían más a referencias históricas específicas y al acontecimiento que pudo quererse conmemorar cuando se talló la escultura. Ramón Mena (1928), por ejemplo, escribió un corto estudio donde identificaba la figura con el glifo que está al lado de la cabeza como Moctezuma II, y daba al monumento la fecha de la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507, (también véase Palacios, 1929; Alcocer, 1935, p. 60-62). Desde entonces, la interpretación del glifo como nombre de Moctezuma, no ha alcanzado aceptación académica, y al monumento se le suele dar la fecha 2-Caña, 1455, o la de 2-Caña, 1507.

Hay otras dos interpretaciones referentes al Teocalli que quiero señalar. Una es la reciente sugerencia de Townsend (1979, p. 55) de que el monstruo terrestre en la plataforma en realidad representa la tierra mexicana ocupada por la fuerza de las armas, simbolizadas

⁵ Véase Caso (1927, p. 54-63 y 1946), Townsend (1979, p. 56-58), y Umberger (p. 191-192, 209-213 y 222-223) para diversas discusiones sobre esta escena y la fecha de la fundación de Tenochtitlan.

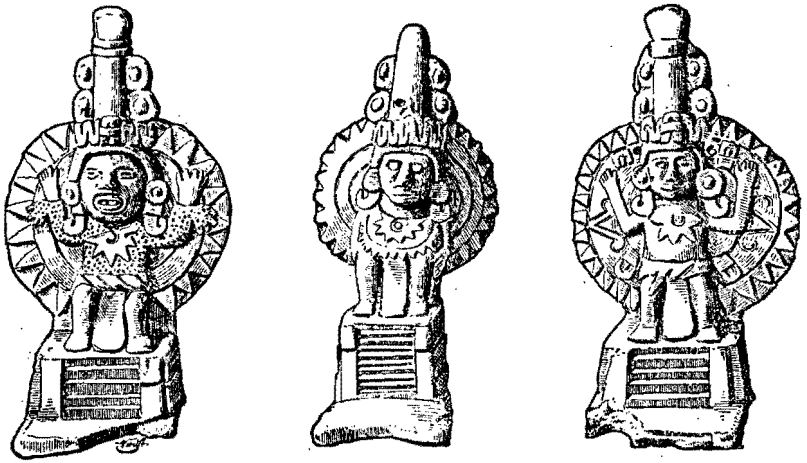


Fig. 6 Figurillas de barro que representan dioses con discos solares en las espaldas y sentados sobre pirámides (Seler, 1960-1961, t. III, p. 454-455, figs. 3-5)

por los escudos y dardos a ambos lados del monstruo. La otra, es la idea de Gordon Ekholm (1935, p. 87) que el Teocalli puede ser un trono, idea basada en la existencia de pequeñas representaciones en cerámica de deidades con discos solares en las espaldas y sentadas en pirámides (fig. 6). En este estudio estoy desarrollando esta última interpretación del monumento. El Teocalli parece haber pertenecido a una clase de pequeñas pirámides llamadas *momoztlis*, que se han descrito como “asientos de Tezcatlipoca” en las fuentes escritas. Se pueden aducir fuertes argumentos que identifican al Teocalli como un trono simbólico para Moctezuma II en su apariencia de Tezcatlipoca. Asimismo los relieves también se prestan a interpretación dinástica y política.

Alto y Bajo Mundo

La pirámide de Mesoamérica parece haber simbolizado dos conceptos. Por una parte, era una montaña artificial y por tanto una imagen de la tierra, dentro de la cual estaba el submundo, al que se llegaba por cuevas. Al mismo tiempo, las pirámides simbolizaban el ascender a los cielos, especialmente el ascenso y descenso del sol en su recorrido diario del inframundo al cenit y su vuelta otra vez al ocaso. Estas dos interpretaciones no son necesariamente coincidentes,

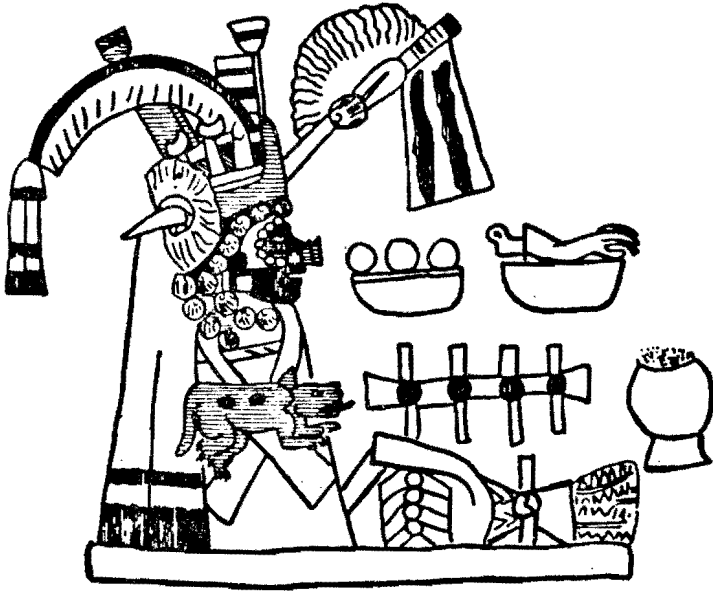


Fig. 7 Envoltorio funerario de guerrero muerto, *Códice Magliabecchiano*, f. 72r (Seler, 1960-1961a, t. II, p. 736 fig. 26).

ya que las pirámides pueden haberse referido a una o a otra idea en ciertas ocasiones, o a las dos al mismo tiempo.⁶

En el Teocalli el monstruo terrestre que yace en la plataforma de la pirámide, representa en esta porción a la tierra. Las cuatro figuras a los lados de la pirámide tienen las mandíbulas esqueléticas de los muertos, y lucen abundancia de abanicos de papel plegados y ornamentos en sus tocados que suelen asociarse con la tierra y el inframundo. Tales ornamentos los llevan los dioses de la fertilidad, del agua y de la muerte, así como envoltorios mortuorios (fig. 7). Se ve que las cuatro figuras pertenecen al inframundo.

En la parte superior del monumento se encuentra el disco solar donde normalmente hubiera estado la puerta del templo. Pienso que en este contexto la puerta del templo debe representar la entrada al

⁶ Krickeberg (1950), que elaboró el estudio principal sobre el simbolismo de la pirámide en Mesoamérica, sostuvo que no era más que símbolo de los cielos (véase también Heyden, 1973). El otro aspecto de la pirámide —como símbolo terrestre— verdaderamente no ha sido desarrollado.

submundo (como una cueva) de la cual emerge el Sol. El monstruo terrestre y el disco solar están alineados; se pretende que sean considerados en relación el uno con el otro. Esta yuxtaposición del Sol y de la Tierra es común a la escultura mexicana y expresa la tensión del cosmos. Los mexicas creían que todas las noches el Sol descendía metiéndose en la boca de la Tierra por el oeste; y su temor constante era que no reapareciera en el oriente al llegar la mañana, sobre todo al final de un ciclo. En el Teocalli, el monstruo mira en dirección contraria al Sol; no amenaza directamente al Sol porque el Sol está todavía en el este. La fachada del templo representa el sol apareciendo en el mundo superior, el mundo de los vivos.

Hay otras diferencias entre las figuras de la parte superior y de la parte inferior a las que puede dárseles una interpretación política. Caso sugirió que las cuatro figuras de la parte inferior eran los dioses antiguos que se sacrificaron para que el sol de la época actual empezase su movimiento. Además, sus atuendos se distinguen de los dos de arriba con formas que podían apuntar hacia civilizaciones más antiguas del México Central. Sus distintivos delantales triangulares que llevan sobre los taparrabos se remontan a la escultura tolteca. Los llevan, por ejemplo, las figuras colosales de Tula (fig. 8). El tocado de plumas es también característico en la escultura en relieve de los predecesores de los mexicas, no sólo en la escultura tolteca (fig. 9) sino también en la de Xochicalco.

Las figuras de la parte superior, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, son los dos dioses más poderosos del panteón azteca. Huitzilopochtli era el dios tribal que había conducido a los mexicas en su migración al Valle de México. Tezcatlipoca era la deidad más poderosa en el valle después de la caída de Tula y antes de aparecer los mexicas y Huitzilopochtli a mediados del siglo xv. También era el creador del fuego y el dios asociado con la ceremonia del Fuego Nuevo. Ambas figuras llevan simples maxtlatl o bragueros rectangulares, sin los delantales triangulares toltecas que llevan las figuras de abajo. Es más, el tocado de Tezcatlipoca puede tener un significado tribal especial. Como ya apuntó Caso (1927, p. 40-41), este tipo de tocado, que consiste en rosetas y plumas en varas, lo llevan los antepasados nómadas de los mexicas (algunas veces llamados chichimecas) en las fuentes pictóricas de después de la Conquista (fig. 10). Nicholson (1967, p. 73) discutió las veces que aparece este tocado (y otros de formas similares) en los manuscritos mexicanos y apuntó que en los *Primeros Memoriales* de Sahagún lo llevan los primeros gobernantes de Tenochtitlan,



Fig. 8 Figuras colosales de Tula



Fig. 9 Relieve tolteca de personaje con tocado de plumas, museo del sitio de Tula



Fig. 10 Frontispicio de la *Historia de Durán* (1867-1880, t. 1)

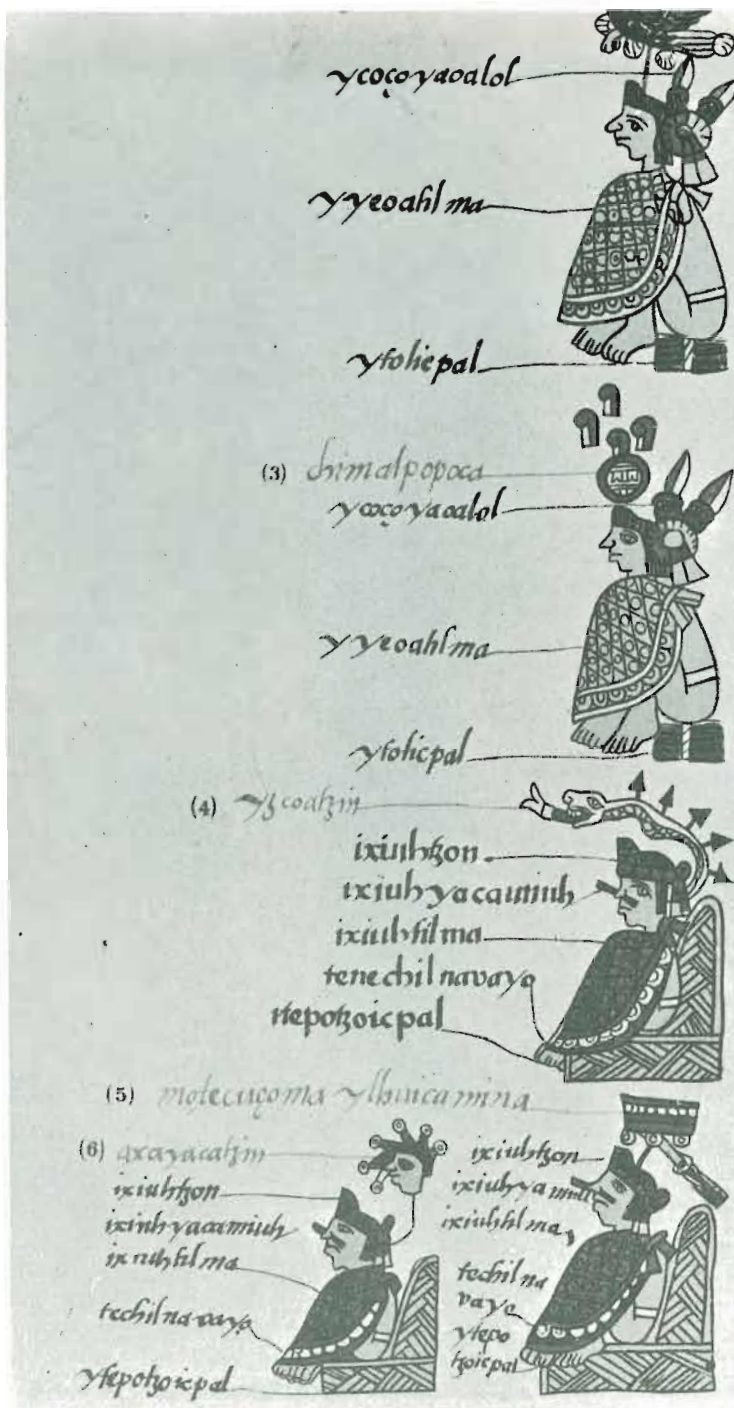


Fig. 11 Los reyes de Tenochtitlan en los *Primeros Memoriales de Sahagún*, cap. III (Paso y Troncoso, 1905-1907, t. VI, ilustración XVIII)

mientras que los reyes posteriores se ponen la corona real acostumbrada, la *xiuhuitzolli* (fig. 11). Ya que este singular tipo de tocado no suele ser parte del atuendo de Tezcatlipoca, puede ser una introducción a propósito del vestuario mexica.⁷

Entonces, las dos figuras en la parte superior del Teocalli parecen representar a los mexicas en los tiempos anteriores a la fundación de Tenochtitlan, que se representan en el dorso del monumento. Uno es el dios que condujo a los antepasados al sitio, y el otro está vestido como un antecesor. La fundación misma representa los tiempos cuando los mexicas pusieron fin a su migración, tomaron posesión de sus tierras, y asumieron su deber sagrado con el Sol. Todas las figuras en el monumento, tanto mexicas como toltecas, llevan los instrumentos del sacrificio y expresan las palabras sagradas del culto solar, pero los toltecas están muertos en el inframundo, su servicio al Sol ha acabado. Ahora los mexicas son los que acompañan al disco solar. Por esta razón, por su consagración a los deberes solares, llevan también discos, probablemente discos solares, en las espaldas (véase Caso, 1927, p. 43-44) en vez de los calabazos de tabaco que llevan las figuras de abajo.⁸

*El glifo del tocado*⁹

Ahora es necesario presentar los argumentos cuyo propósito es establecer que el jeroglífico al lado de la cabeza de Tezcatlipoca es el nombre de Moctezuma. Yo llamo a este glifo el glifo del tocado, porque incluye la diadema real, el cabello, la nariguera, y la orejera de un soberano. Estos mismos elementos forman el nombre de Moctezuma en códices pictóricos de después de la Conquista (fig. 12). Moctezuma, más correctamente Motecuhzoma, quiere decir "señor enfurecido" o "el señor se enfurece". Los atavíos reales representan

⁷ En un principio pensé que el traje de jaguar de esta figura podía también aludir al vestuario mexica (además de ser la apariencia de Tezcatlipoca), ya que en las fuentes pictóricas los antepasados característicamente llevan pieles de animales. Sin embargo, como me ha señalado Thelma Sullivan, los antepasados no se representan con pieles de jaguar. Diana Fane asimismo me ha indicado que los trajes de los antepasados no incluyen la cabeza del animal, lo cual es más propio de las apariencias de deidades, la vestimenta de guerreros, y en los *nahuallis*. A pesar de estas objeciones, creo que en el programa iconográfico del Teocalli el traje de jaguar se refirió al vestuario de los antepasados.

⁸ El llevar discos solares en la espalda no es raro en las esculturas mexicas. Véase, por ejemplo, el relieve grande de Texcoco en el Museo Nacional (Bernal, 1969, nº 35) y el Xólotl de piedra verde en Stuttgart (Seler, 1960-1961, t. III, fig. 4, siguiente p. 392).

⁹ Para una discusión más extensa de este glifo, véase Umberger, 1981, p. 66-71.

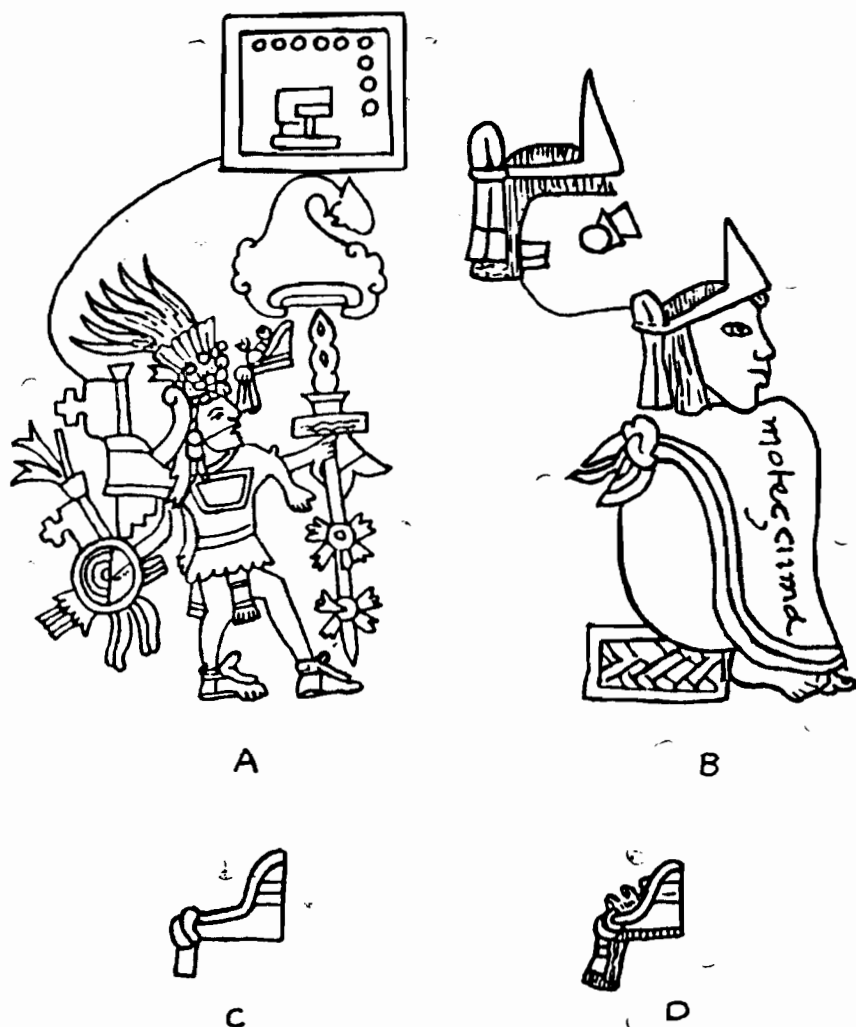


Fig. 12 Jeroglífico del nombre de Moctezuma en los códices: A) Moctezuma II, *Códice Vaticano A/Rios*, f. 83v (según Seler 1960-1961, t. II, p. 675, fig. 4); B) Moctezuma II, *Códice Mendoza*, f. 15v; C) glifo del nombre de Moctezuma I, *Códice Telleriano Remensis*, f. 34v; D) glifo del nombre de Moctezuma II, *Códice Telleriano-Remensis*, f. 51r.

la raíz *tecu-*, “señor”. Sin embargo, la mayoría de las veces en el pasado los especialistas habían leído este glifo en las esculturas de piedra, como otra cosa que el nombre de Moctezuma. El glifo del

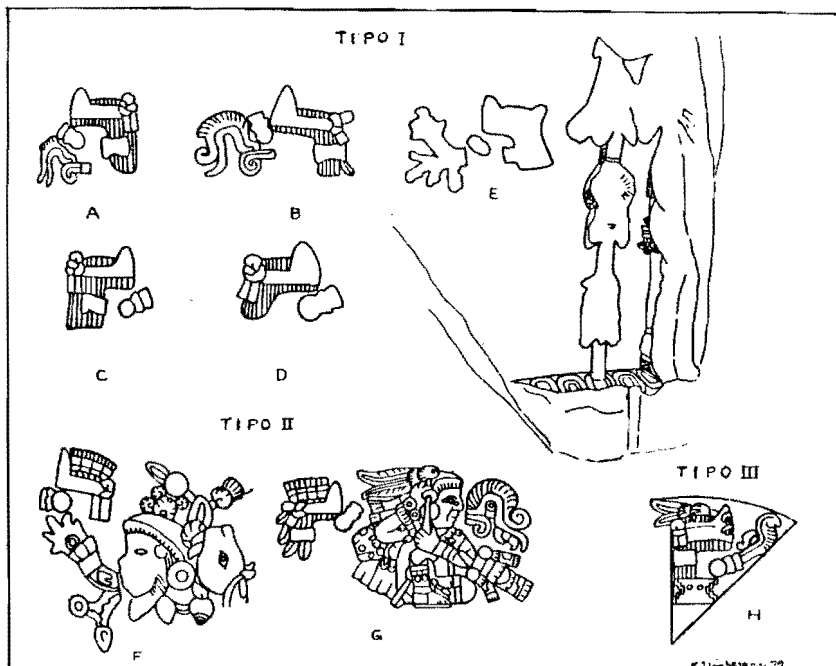


Fig. 13 Glifo del tocado (glifo del nombre de Moctezuma II en las esculturas mexicas de piedra). *Tipo I*: A) Caja de Moctezuma, Museo Nacional de Antropología (según Seler, 1960-1961a, t. II, p. 744, fig. 31); B) serpiente de fuego, Dumbarton Oaks (según Dumbarton Oaks, 1963, núm. 107); C) Tláloc, Museo de Santa Cecilia (según foto de Esther Pasztory); D) Caja de Moctezuma, Museum für Volkerkunde, Berlín; E) escultura de Chapultepec. *Tipo II*: F) Teocalli; G) Caja de Hackmack, Hamburgisches Museum für Volkerkunde (según Seler, 1960-1961a, t. II, p. 732, fig. 18). *Tipo III*: H) Piedra del Calendario.

tocado se encuentra en ocho esculturas mexicas (fig. 13): ¹⁰ una caja en el Museo Nacional de México (A), una caja en Berlín (D), la caja Hackmack en Hamburgo (G), una serpiente de fuego de piedra verde en Dumbarton Oaks (B), una escultura de Tláloc en Santa Cecilia Acatitlan (C), la escultura del rey en Chapultepec (E), y la Piedra del Calendario (H), ¹¹ así como en el Teocalli (F). El

¹⁰ Nicholson (1973, p. 7) catalogó seis de estas esculturas.

¹¹ La caja en el Museo Nacional la ilustra Seler (1960-1961a, t. II, p. 743-745, figs. 29-32): la caja de Berlín no ha sido publicada anteriormente (véase Umberger, 1981, fig. 75); la Caja Hackmack de Hamburgo la ilustra Seler (1960-1961a, t. II, p. 732-735, figs. 18-25); la serpiente de Dumbarton Oaks se publica en el *Handbook of the... Bliss Collection...* (Dumbarton Oaks, 1963, p. 63,

glifo aparece con tres variaciones. La primera es la más sencilla; su única elaboración es el símbolo de la palabra en algunos casos. En el tipo segundo se añaden algunos elementos rectilíneos encima del tocado. El tercer tipo es el más elaborado: tiene un adorno de pluma en la parte superior y el pectoral "mariposa" en la parte inferior, así como el símbolo de la palabra junto a la nariguera.

El glifo del tocado ha suscitado diversas interpretaciones en los estudios de las diferentes esculturas. En los primeros estudios de la Piedra del Calendario, se interpretó al principio como el símbolo del fuego por León y Gama (1832, p. 102), y después como el nombre de Moctezuma por Peñafiel (1890, t. I, p. 102 y 108 [texto en inglés]). Pero Seler (1960-1961a, t. II, p. 731-746; y 1960-1961b, t. II, p. 799-800), al comenzar el siglo, decidió que el glifo del tocado representaba "el espíritu del guerrero muerto" y la dirección Este, y esta es la interpretación que suelen aceptar hoy día los especialistas. Después de encontrarse el Teocalli en 1926, Mena (1928) identificó una vez más el glifo como el nombre de Moctezuma, pero Caso (1927, p. 43-48) pensó que representaba el nombre de una divinidad. Este conflicto de interpretaciones ha persistido hasta el presente.

Es cierto que algunos elementos que se encuentran en el glifo del tocado representan otros conceptos en contextos diferentes. En algunos manuscritos, por ejemplo, diademas reales se utilizan como jeroglíficos para representar altos cargos políticos y meses, entre otras cosas (véase Nicholson, 1967, p. 71-72). Sin embargo, si se considera el contexto del glifo del tocado en las esculturas donde aparece, lo más lógico es interpretarlo como el nombre Moctezuma. En la Caja Hackmack (fig. 13G), la escultura de Chapultepec (fig. 13E), y el Teocalli (fig. 13F), el glifo aparece en la posición corriente de un nombre, al lado de una figura. En el Teocalli el glifo acompaña una figura en una composición típica dinástica que se puede comparar a la bien conocida Piedra de la Dedicación del Templo Mayor (fig. 14), donde dos reyes se enfrentan a través de un objeto de culto central, una bola de heno (*zacatapayolli*), y tienen sus nombres jeroglíficos al lado de sus cabezas. Se sabe mediante las fuentes escritas que la escultura en Chapultepec, que ahora ha quedado borrada,

núm. 107); la escultura de Tláloc en el Museo de Santa Cecilia la ilustra Solís (1976, figs. 5 y 6), pero el glifo del tocado no se ha ilustrado; el relieve de Chapultepec lo ilustran Nicholson (1961) y Krickeberg (1969, láms. 8-14); la Piedra del Calendario la muestra Beyer (1965; p. 194, fig. 122 con el glifo).

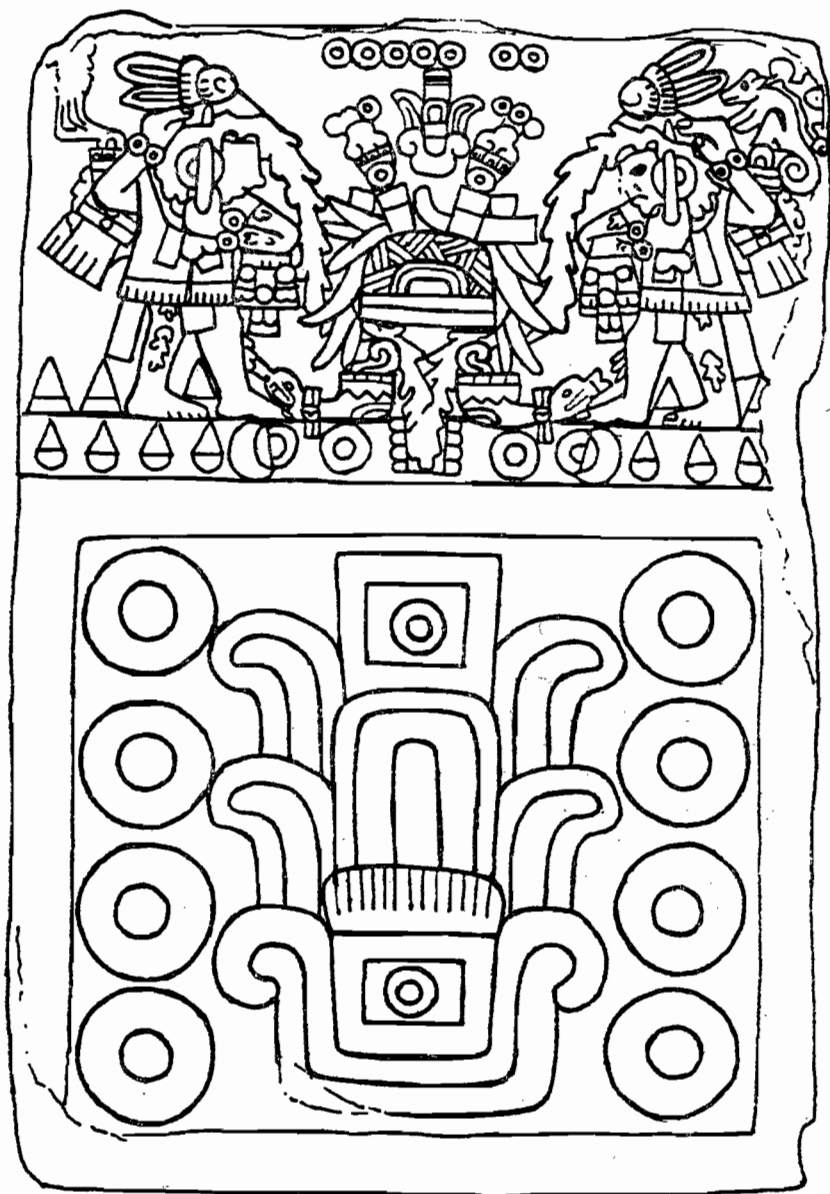


Fig. 14 Piedra dedicatoria. Museo Nacional de Antropología

representaba un rey mexicana que Nicholson (1961) y otros (Krickeberg, 1969, p. 15-30) han identificado como Moctezuma II, aunque no se percataron del jeroglífico al lado de la figura.

No se debe pensar que las elaboraciones en las diferentes versiones del glifo del tocado cambian su sentido fundamental. También las fechas jeroglíficas en esculturas pueden decorarse con símbolos que corresponden a diferentes ocasiones. La fecha *Pedernal* (fig. 15), por ejemplo, puede ser un sencillo cuchillo de pedernal o puede ser más complicado, con una cara, el espejo humeante de Tezcatlipoca, y un símbolo de la palabra emanando de la cara. Si así se puede añadir a un glifo de fecha, entonces se comprende que el nombre de un soberano también puede asumir los símbolos de las deidades con las cuales se identifica y otros propios de varias ocasiones.

En este corto ensayo no me cabe explicar las razones, pero considero un hecho que todas las ocho esculturas con este glifo datan del reinado de Moctezuma II, que gobernó de 1502 a 1520 (véase Umberger, 1981).

El Trono de Moctezuma

Volviendo a la discusión del Teocalli, las imágenes en esta pirámide miniatura se entienden aún mejor si se reconoce que el Teocalli es un trono. Como dije antes, creo que el Teocalli es un modelo de una clase particular de pirámides pequeñas llamadas *momoztlis* que se conceptuaban como asientos de Tezcatlipoca. Ha habido conflicto de opiniones sobre qué eran realmente los *momoztlis*, y a su vez sobre qué formas tenían los asientos de Tezcatlipoca. El punto de partida de la mayoría de las discusiones es un pasaje importante en el *Códice Florentino* de Sahagún:

... y al dicho Titlacaoan [Tezcatlipoca] todos le adoraban y rogaban: y en todos los caminos y divisiones de calles le ponían un asiento, hecho de piedras, para él, que se llamaba *momoztli* (Sahagún, 1979, lib. III, f. 8r-8v [la ortografía moderna es del autor]).

Seler (1960-1961b, t. II, p. 872-883), al parecer, pensó que estos asientos pudieron tener varias formas: pudieron ser bloques de piedra con imágenes de Tezcatlipoca, altares con relieves de cráneos y huesos, y también manojos de años, porque hay otro lugar en el *Códice*

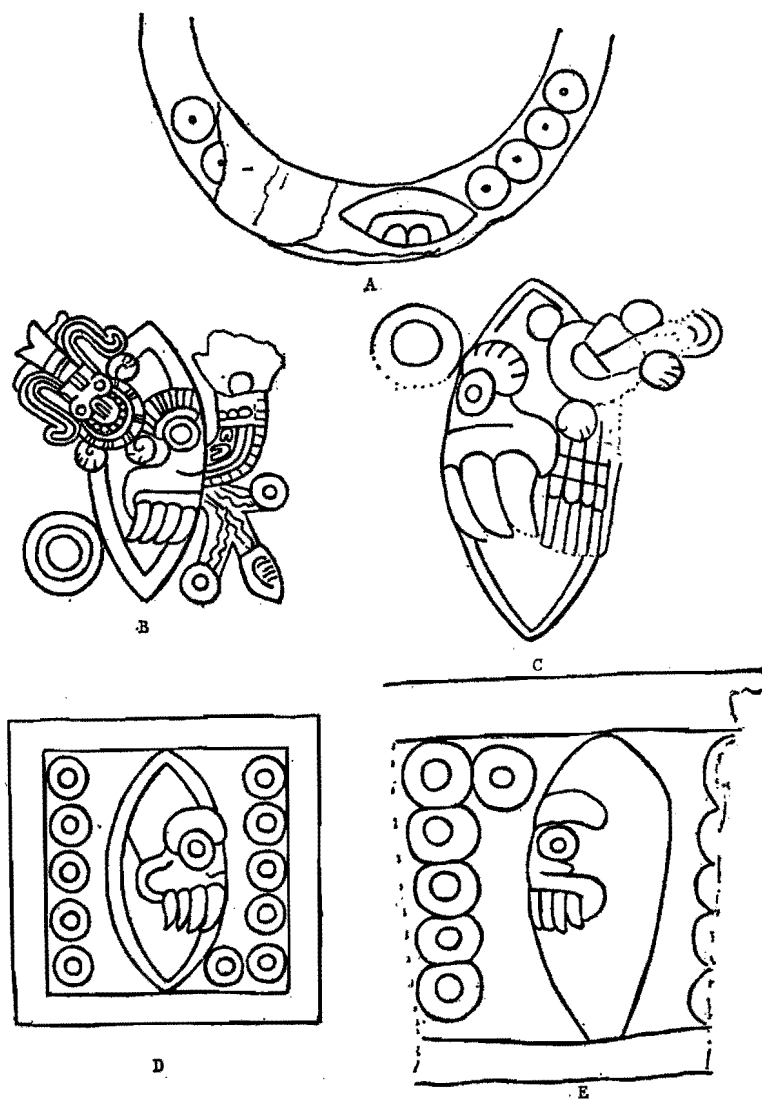


Fig. 15 Las Fechas Pedernal: A) 8-Pedernal, el vaso de pulque Bilimek, Museum für Volkerkunde, Viena (según Seler, 1960-1961, t. II, p. 922, fig. 23); B) 1-Pedernal, Teocalli; C) 1-Pedernal, Piedra del Calendario (según Beyer, 1965, p. 192, fig. 120); D) 11-Pedernal, Caja de Moctezuma, Museo Nacional de Antropología (según Seler, 1960-1961a, t. II, p. 744, fig. 30); E) 11?-Pedernal, "Piedra del Hambre", Museo de Santa Cecilia (según Solís, 1976, p. 37, fig. 85).

Florentino (Sahagún, 1950-1969, lib. I, fig. 15) donde aparece una ilustración del dios Omacatl, que es otra de las formas de Tezcatlipoca, sentado sobre un manojito de años. Todas las tres formas probablemente se concibieron como asientos de Tezcatlipoca y pueden haberse asociado con *momoztlis*, pero probablemente no eran *momoztlis* en el sentido exacto de la palabra (excepto, posiblemente, el altar de cráneos). Nicholson (1958, p. 605-606) tuvo razón cuando observó que un *momoztli* era más complicado que un solo bloque, porque el texto de Sahagún lo llama "asiento de piedras" —más de una piedra— y porque la ilustración representa a un *momoztli* como pequeña pirámide (fig. 16). Por eso Nicholson sugirió que Sahagún se refería a las pequeñas plataformas en forma de pirámide que se encontraban en las plazas de sitios arqueológicos por todo el México Central.

También Alcocer (1935, p. 38-40) y Noguera (1973) han discutido el *momoztli* como plataforma baja, y han sugerido que las grandes piedras solares circulares, como la Piedra del Calendario y la Piedra de Tizoc, se colocaron en estas plataformas. Y Heyden (1968, p. 43-45) señala un pasaje en Durán que establece que efectivamente algunos *momoztlis* tenían discos solares encima.

...es menester saber, primero, cómo había antiguamente dios de los mercados y ferias, el cual dios tenía puesto en un *momoztli*, que son humilladeros, a manera de picotas, que usaban antiguamente... Había de estos por los caminos muchos y por las encrucijadas de las calles y en el tianguiz.

En estos... de los tianguiz había fijadas unas piedras redondas labradas, tan grandes como una rodela, y en ellas esculpida una figura redonda, como una figura de un sol... Otros ponían otras figuras, según la contemplación de los sacerdotes y de la autoridad del mercado y pueblo (Durán, 1967, t. I, p. 177).

La ilustración (Durán, 1967, t. I, fig. 28) que acompaña este pasaje muestra una piedra circular que yace en la tierra en el medio de una plaza de mercado. Es cierto lo que dice Heyden que los discos solares eran una parte importante de los *momoztlis*, y en el caso de las grandes piedras del sol, se llamaban *cuauhxicalli* (vasija de águila) o *temalácatl* (piedra redonda).

8.



Fig. 16 Ilustración de momoztli en el *Códice Florentino*, lib. III.
(Paso y Troncoso, 1905-1907, t. v, lám. XIX, fig. 8)

En el *Vocabulario* de Molina (1970, sección mexicana y castellana, f. 61v), la palabra *momoztli* (*mumuztli*) se define como “altar de los ídolos, o humilladero”; y en otro lugar en el *Códice Florentino* (1979, lib. II, f. 60r) se llama *momoztli* “altar redondo”, lo cual puede referirse a la piedra circular de arriba, y no a la forma de la plataforma misma. Otra lámina en el *Códice Florentino* (1950-1969, lib. II, fig. 52) muestra un sacrificio humano sobre un altar con forma de pirámide pequeña. Los *momoztlis*, pues, probablemente variaban de forma: desde altares pequeños con discos o sin ellos hasta grandes plataformas con los discos solares monumentales, que eran piedras de sacrificio, en una posición horizontal encima de ellas.

Teniendo en cuenta la conexión entre el *momoztli* y el disco solar, es significativo que Molina (1970), sección mexicana y castellana, f. 61v) definiendo una palabra relacionada, *momotzlayé* (*mumuztlayé*), la da el significado “cada día”. Y Durán da la misma definición:

. . . un humilladero que en estas encrucijadas había, que les llamaban *momoztli*, que en nuestro romance quiere decir “lugar ordinario”, el cual vocablo se compone de *momoztlayé*, que quiere decir “cada día” (Durán, 1967, t. I, p. 172).

¿Quiere decir esta definición que el *momoztli* significaba la jornada diaria del Sol a la cumbre de los cielos y otra vez abajo? Otro conocido pasaje en el texto de Durán (1967, t. I, p. 107) dice que la ruta del Sol a través del cielo era imitada por un mensajero, enviado al Sol, que subía por el lado oriente de la Pirámide del Sol y era sacrificado cuando llegaba a la cumbre, al medio día.

La descripción de la pirámide, con una imagen del Sol colocada encima, hace pensar en los pequeños modelos de barro de pirámides sobre los cuales se sientan deidades con discos solares en las espaldas (fig. 6). Estas figurillas dan ejemplo de que tales pirámides con discos solares se conceptuaban literalmente como asientos y que los discos solares podían colocarse en posición vertical, tal como está colocado el Sol en el Teocalli.

Otro pasaje interesante de Torquemada sobre los *momoztlis* ofrece una comparación entre el asiento de Tezcatlipoca y los tronos reales.

Teníanle puesto [a Tezcatlipoca] en todas las encrucijadas, y divisiones de calles, un asiento, o silla, hecho de piedra,

que le llamaban Momoztli, y por otro nombre, Ichialoca, que quiere decir, donde se aguarda; y este asiento, o trono, lo enramaban . . . con ramos, y nadie se sentaba en el dicho asiento, que es lo mismo que en las Casas de los Reyes la Silla, y Dosel, que hay en las Salas, que representan la Magestad Real, y nadie se atreve a sentar en ella, sino es el mismo Rey. . . (Torquemada, 1969, t. II, p. 40)

Doris Heyden me ha indicado que Torquemada probablemente estaba comparando el asiento con el trono de un rey europeo, ya que a menudo hacía comparaciones de este tipo al dirigirse a su público europeo. De todas formas, es un comentario interesante y no puedo dejar de creer que su fuente original comparaba el asiento *momoztli* de Tezcatlipoca con el trono del rey mexicana, y que si no, a Torquemada no se le hubiera ocurrido el paralelismo.

En suma, un *momoztli* era una pequeña plataforma en la pirámide, que podía tener disco solar y que se conceptuaba como asiento de Tezcatlipoca. El Teocalli por sí mismo es un modelo de pirámide con disco solar y con referencias a Tezcatlipoca; se encontró en el sitio del palacio de Moctezuma; y en él el soberano mismo está representado, vestido como una de las formas de Tezcatlipoca. Ciertamente con esta escultura se intentó representar un trono simbólico para Moctezuma en la ocasión de la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507.

En el Teocalli el disco solar y el monstruo terrestre están puestos en fila y la intención es que se conciban juntos: son el asiento y el dorso del trono. Su anchura es aproximadamente de 32 cm., anchura suficiente para que se siente una persona normal, y la anchura del asiento es más o menos igual. Así el gobernante podía haberse sentado en él a su antojo, aunque era más trono simbólico y monumento conmemorativo que asiento realmente utilizado. El trono cotidiano de los reyes era un asiento hecho de cañas con un respaldo alto, que es el que se representa corrientemente en los códices. Si el soberano se hubiera colocado sobre el Teocalli, se hubiera sentado sobre el monstruo terrestre, apoyando su espalda contra el disco solar. Sentarse sobre la tierra hubiera simbolizado su dominio sobre el país. Ponerse el disco solar en la espalda representaría su deber sagrado de llevar al Sol. Que se trata de imágenes de caudillaje lo atestigua la evidencia lingüística. El verbo nahua que significa 'ser inaugurado' como gobernante es *mottalia*, que significa 'ser acomodado o sentado'; la raíz *tlal-* quiere decir 'tierra', así que en cierto sentido el verbo quiere decir

'estar sentado sobre la tierra'. El verbo *mama* literalmente quiere decir 'llevar en la espalda'; metafóricamente quiere decir 'gobernar' (Brundage, 1972, p. 122; Molina, 1970, sección mexicana y castellana, f. 51v). El soberano llevaba una carga: llevaba al pueblo y también llevaba a los dioses, sobre todo al Sol. El Teocalli presenta una poderosa imagen dinástica. La yuxtaposición del Sol y del monstruo terrestre expresa dramáticamente la tensión del universo y el temor mexica de que la Tierra devore al Sol para siempre. Townsend (1979) ha señalado que en los monumentos mexicas los soberanos suelen retratarse en una escena entre el cielo y la tierra y que estos símbolos representan tanto el cosmos sagrado como el dominio cuya posesión reclamaban los mexicas. Así pues, al sentarse en el Teocalli, el soberano viviente quedaría situado en una escena cósmica, significando simultáneamente su deber sagrado de llevar al Sol y su dominio sobre sus tierras.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcocer, Ignacio, *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*, Tacubaya, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1935.
- Berlin, Heinrich, "El glifo 'Emblema' en las inscripciones Mayas", *Journal de la Société des Américanistes*, 1958, N.S. XLVII, p. 111-119.
- Bernal, Ignacio, *One Hundred Masterpieces of the Mexican National Museum of Anthropology*, México, José Bolea Editor, 1969.
- Beyer, Hermann, "El llamado 'Calendario Azteca', descripción e interpretación del *cuauhxicalli* de la 'Casa de las Águilas'", *El México Antiguo*, 1965 [1921], t. x, p. 134-256.
- Brundage, Burr C., *A Rain of Darts: The Mexica Aztecs*, Austin y Londres, University of Texas Press, 1972.
- Caso, Alfonso, *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.
- "El águila y el nopal", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1946, t. v, p. 93-104.
- Códice Mendoza, Colección de Mendoza o Códice Mendocino*, dispuesto por Francisco del Paso y Troncoso, introducción por Jesús Galindo y Villa, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional, 1925.
- Códice Telleriano-Remensis, Codex Telleriano-Remensis, Manuscrit Mexicain*, introducción por el doctor E.-T. Hamy, Paris, 1899.
- Códice Vaticanus A/Rios, Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738 detto il Codice Rios*, publicado por el Duque de Loubat, Roma, Stabilimento Danesi, 1900.
- Dumbarton Oaks, *Handbook of the Robert Woods Bliss Collection of Pre-Columbian Art*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1963.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 t., México, t. I publicado por José F. Ramírez, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante; t. II. Imprenta de Ignacio Escalante, 1867-1880.
- *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 t., preparado por Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1967.
- Eklholm Gordon, "A Possible Focus of Asiatic Influence in the Late Classic Cultures of Mesoamerica", *Society for American Archaeology Memoir*, 1953, núm. 9, p. 72-89.

- Heyden, Doris, "Algunos elementos de *momoztlis*", *INAH, Boletín*, México, 1968, núm. 31, p. 43-45.
- "What is the Significance of the Mexican Pyramid?" *Actas, XL Congreso Internacional de Americanistas*, Roma, 1972, t. I, 1973, p. 109-115.
- Kelley, David H., "Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence at Quiriguá, Guatemala", *American Antiquity*, 1962, t. 27, núm. 3, p. 323-335.
- Klein, Cecelia, "¿Dioses de la lluvia o sacerdotes del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc". (Véase en este mismo volumen 17 de *Estudios de Cultura Náhuatl*).
- Krickeberg, Walter, "Bauform und Weltbild im Alten Mexico", *Mythe, Mensch und Umwelt, Paideuma*, Bamberg, 1950, p. 295-333.
- *Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas*, t. II: *Felsbilder Mexicos*, Berlin, Verlag von Dietrich Reimer, 1969.
- León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que... se hallaron... el año de 1790...*, México, Alejandro Valdés, 1832.
- Mena, Ramón, "Piedra ciclográfica de Motecuhzoma Xocoyotzin", *Actas, XXII Congreso Internacional de Americanistas*, Roma, 1926, t. I, 1928, p. 605-624.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 4ª ed., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970.
- Nicholson H. B., "An Aztec Monument Dedicated to Tezcatlipoca", *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, México, UNAM, Instituto de Historia, 1958, Serie 1, núm. 50¹, p. 593-607.
- "The Chapultepec Cliff Sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin", *El México Antiguo*, 1959 (1961), t. IX, p. 379-443.
- "A 'Royal Headband' of the Tlaxcalteca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1967, t. XXI, p. 71-106.
- "Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System", *Mesoamerican Writing Systems: A Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st, 1971*, redactado por Elizabeth P. Benson, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1973, p. 1-46.

- Noguera, Eduardo, "Las funciones del *Momoztli*", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1973, t. x, p. 111-122.
- Palacios, Enrique Juan, *La Piedra del Escudo Nacional de México*, México, SEP, 1929. (Publicaciones, núm. 9).
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Fray Bernardino de Sahagún: Historia de las cosas de Nueva España*, t. v y vi, Madrid, Hauser y Menet, 1905-1907.
- Peñafiel, Antonio, *Monumentos del arte mexicano antiguo*, Berlin, A. Asher, 1890.
- Proskouriakoff, Tatiana, "Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala", *American Antiquity*, 1960, t. xxv, núm. 4, p. 454-475.
- "The Lords of the Maya Realm", *Expedition*, 1961, t. iv, núm. 1, p. 14-21.
- "Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán", *Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1963, t. iv, parte I, p. 149-167; 1964, parte II, p. 177-201.
- Sáenz, César A., *El Fuego Nuevo*, México, INAH, 1967.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, traducción de Charles E. Dibble, y Arthur J. O. Anderson, 11 t. (12 libros), Monografías del School of American Research, núm. 14, Santa Fé, School of American Research y University of Utah, 1950-1969.
- *Códice Florentino* (edición facsímil), México, Archivo General de la Nación, 1979.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 t., Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960-1961 (reimpresión de la edición de 1902-1923, Berlin, A. Asher und Co. y Behrend und Co.).
- "Ueber Steinkisten, Tepetlacalli, mit Opferdarstellungen und andere ähnliche Monumente", (1904), *Gesammelte Abhandlungen...*, 1960-1961a, t. II, p. 717-766.
- "Die Ausgrabungen am Orte des Haupttempels in México", (1904), *Gesammelte Abhandlungen...*, 1960-1961b, t. II, p. 767-904.
- "Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen *ait-tlachinollí*", (1904), *Gesammelte Abhandlungen...*, 1960-1961c, t. III, p. 221-304.

- Solís Olguín, Felipe R., *La Escultura mexicana del Museo de Santa Cecilia Acatitlán, Estado de México*, México, INAH, 1976.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., 4ª ed., México, Editorial Porrúa, 1969.
- Townsend, Richard F., *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, (disertación doctoral, Harvard University, Cambridge, 1975), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1979.
- Umberger, Emily, *Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History* (disertación doctoral, Nueva York, Columbia University, 1981), Ann Arbor, University Microfilms, 1981.



IMAGES OF THE COMMON MAN IN THE CODEX BORBONICUS

N. C. CHRISTOPHER COUCH

The *Codex Borbonicus* is one of the great masterpieces of Aztec art, the largest and most beautiful manuscript in the Aztec style that is still extant. Each of its 36 pages contains complex and colorful paintings dealing exclusively with calendrical material. In its two major sections, the manuscript presents the *tonalamatl*, the 260-day divinatory calendar, and the festivals of the eighteen divisions of the solar year.¹ Perhaps the most striking feature of the *Codex Borbonicus* is the fact that the information in the manuscript is presented solely through pictorial means, in the native manner. The few notes made on it in Spanish appear to have been added later, and are frequently in error (Paso y Troncoso: 2-22).

The study of Aztec art has usually focussed on major works, created for the political ends or other uses of the upper classes. Previous studies of the *Codex Borbonicus* have treated the manuscript in a similar way. However, Aztec art includes a whole spectrum of types of objects, ranging from unique and impressive monuments like the Calendar Stone, made for the political and religious uses of the elite classes, down to quite humble objects like figurines, made in the thousands for the everyday religious uses of the ordinary people.

¹ The *Codex Borbonicus*, painted on native paper in a screenfold format, originally consisted of forty pages; the first two and last pages are missing, but their contents can be reconstructed. Each page is between 39 and 40 centimeters square; the next-largest Aztec manuscript, the Aubin Tonalamatl, has pages measuring 24 by 27 centimeters (Glass and Robertson). The *Borbonicus* includes four distinct sections. The two major ones are the *tonalamatl*, p. 1-20 (the first two pages can be reconstructed from the very similar Aubin Tonalamatl), and the festival section, p. 26-33. The two smaller sections are a correlation of the fifty-two year cycle with the nine Lords of the Night, p. 21 and 22, and a list of the year dates for the fifty-two year period, p. 37-40.

No preconquest Aztec manuscript survives. Apart from the *Borbonicus*, our knowledge of manuscripts derives from a small group of early colonial works with pictures painted in native styles, showing varying degrees of European influence, and written explanations in Spanish. From references in the written sources, we know that manuscripts were used for a number of different purposes. They were used for the recording of history, keeping track of tribute exacted from the provinces of the empire, and even for sending messages. The information in preconquest manuscripts was recorded not in writing, but in a complex system of symbols of glyphs. Thus manuscripts would usually have been read and used only by persons who had been educated in the priestly schools, a kind of education normally available only to the children of the upper classes.

Although the knowledge of reading manuscripts was limited to the educated members of the upper classes, calendrical manuscripts like the *Codex Borbonicus* played a role in the lives of everyone. *Tonalamails*, like the one in the first part of the codex, recorded the 260-day divinatory calendar. Each day in this cycle had a name and a number, and fell under the influence of certain deities. Each person, from noblest lord to humblest commoner, took the name of his birth day as part of his own name. The good or bad fortunes told by the days of this cycle were used for advice on the best times for marriages, for the sowing of crops, and other important matters. The omens and pronostications contained in the *tonalamatl* were available to every member of Aztec society. Each district of the larger cities, each small community had not only the priests attached to local temples, but also a special class of diviners called *tonalpouhqui*, to interpret the omens of the days.

The 260-day divinatory calendar was uniform throughout the Aztec empire; therefore interpretation of this part of the calendar as presented in the *Codex Borbonicus* is relatively straightforward. However, the eighteen festivals carried out at twenty-day intervals in the 365-day solar year varied widely in different localities (Broda 1969). Also, different social groups participated in the festivals in different ways. The lack of a text to explain the images of this section, and the lack of a provenance for the manuscript have made its interpretation difficult. Past writers have assumed that the festivals depicted in the *Codex Borbonicus* show, through symbols and complex drawings, the ceremonials as they would have been carried out in the main temple precinct of a large community, such as Mexico-Tenochtitlan.

Other early colonial pictorial and literary sources, such as Sahagún's *Florentine Codex* and Durán's writings, have been used to interpret the festival section of the codex. These other sources frequently incorporate information gathered over a period of years in a variety of localities, and thus provide a synthetic view of the ceremonies. Such sources, particularly the very full account in the *Florentine Codex*, describe lengthy and complex ceremonies for each festival, usually with most of the ritual activity taking place in the main temple precinct. The focus is on the activities of the highest levels of the religious, political and military classes. The sources usually state that the ceremonies described took place in Tenochtitlan. The pictures that accompany most of the accounts usually serve merely as illustrations, adding no information beyond that given in the texts. Each source presents its illustrations in a standardized format with a limited number of figures illustrating each festival, often a patron deity and one or two attendants. The major exception is Sahagún's *Primeros Memoriales*, a preliminary version of the encyclopedic *Florentine Codex*, prepared in the single community of Tepepulco, Hidalgo. Its illustrations feature a large number of figures, retain a relatively large number of native pictorial conventions, and present information not given in the accompanying Nahuatl text.

The images of the *Codex Borbonicus* differ in significant ways from other early colonial accounts of the festival cycle. Although Robertson (1959) has demonstrated that it is a postconquest work, it is certainly the earliest source we have on these festivals. The style of painting is remarkably free from European influence, and the information about the festivals is given entirely through the pictures. These characteristics suggest that it is also the account that is closest to preconquest traditions of recording information. It may also be free of the synthesizing tendencies that characterize the other accounts which were compiled by friars educated in a European tradition. It is possible that it represents the festival cycle as it was carried out in a single community. The *Borbonicus* festival illustrations vary greatly in format and complexity. They range from complex images involving many figures performing different activities, to simple images with few figures that appear to represent one activity or to function as signs. Many different types of participants are depicted, from deity impersonators and priests to barefoot commoners.

Rather than focussing on the unique characteristics of the manuscript and the actual contents of the illustrations, previous studies of

the festival depictions in the *Codex Borbonicus* have treated the images as though they were illustrations for a text, which commentators have tried to supply from written sources.² The reasons for doing so seem clear, and indeed somewhat compelling. The size and beauty of the manuscript, together with the role played by the Aztec patron deity Huitzilopochtli in the festivals depicted and the appearance of the New Fire Ceremony, led most writers to associate it with the Aztec capital Tenochtitlan (Paso y Troncoso: 14; Caso: 44).³ The availability of the relatively complete and systematic account contained in Sahagún's *Florentine Codex*, which describes the ceremonies as taking place in the Templo Mayor precinct, was the most natural source to turn to for explanations of the images.⁴

The unique characteristics of the codex, however, suggest that a different method of analysis is called for. In my study of the *Codex Borbonicus*, I took the images as the primary source, attempting to read them as pictorial statements. This analysis gives a very different picture of the festivals shown in the *Borbonicus*. The significant features that emerged from this analysis included the major role played by commoners in the festivals, the variety of locations in which festival activities take place, and the focus on a group of deities, most of whom are directly related to agricultural activities. These characteristics suggest that the *Borbonicus* festival section offers a unique perspective on Aztec religion, enabling us to see it from the viewpoint of the commoners, in whose lives and agricultural activities religion played a central role, and from the viewpoint of those priests whose religious activities most closely reflected the concerns of the commoners.

In examining the images of the *Codex Borbonicus*, I first focussed on the differences between the Tlacaxipehualiztli illustration (fig. 1)

² Previous studies of the *Codex Borbonicus* which closely follow the descriptions in the *Florentine Codex* include those by Paso y Troncoso (1898), Hamy (1899), and Novotny (1976). Although his commentary has yet to be published, it is clear from Caso's (1967) published studies which use the *Borbonicus* that his view of the manuscript generally agrees with that of Paso y Troncoso. Brown (1977) and Nicholson (n.d. and 1974) take different views of the manuscript, but their studies are limited.

³ Nicholson (n.d. and 1974) presents a thorough discussion of the possibility that the manuscript may have originated in the area of Culhuacan.

⁴ Paso y Troncoso's study (1898) is the most extensive and eloquent work on the *Borbonicus*, and makes the most thorough use of the *Florentine Codex* accounts. However, his careful use of all sources available to him, linguistic knowledge, and clear presentation of many issues make his work the indispensable starting point for further studies.

and the other pictorial and written accounts of the feast. Tlacaxipehualiztli was the major occasion for honoring the military hierarchy of the empire. At this time, warriors who had taken captives offered them for sacrifice, and were honored for their prowess (Broda 1970: 219-20). Illustrations of this feast usually depict ceremonies involving warriors. Two examples, from the *Codex Magliabechiano* (fig. 2) and Sahagún's *Primeros Memoriales* (fig. 3), both show the gladiatorial sacrifice of captives. Each shows a captive, armed only with a feather-decorated club and tied to a round sacrificial stone, facing a costumed warrior who carries an obsidian-bladed club. The appearance of the sacrificial stone and, in the *Primeros Memoriales* illustration, of the skull-rack and sacrifices on temple steps indicate that the rites depicted took place in the temple precinct, with warriors and nobles present.

The Borbonicus illustration gives a very different image of the festival. No warriors appear; rather, three commoners are shown engaged in a single rite. The figure on the right is an impersonator of Xipe Totec. He is one of a group of poor mendicants, called the Xipeme, who were chosen by the successful warriors, and allowed to wear the costume of Xipe as they went through the streets, dancing and begging, during the festival. This costume included the skin of a sacrificed captive.

The other figure appears to be a commoner because he is barefoot and wears a plain white maguery paper mantle. He carries a child in his arms, and make offerings of foods associated with the festival—*ocholli*, the double maize ears, and a special bread.

The common people believed that the blessings of the Xipeme were very beneficial. They would go up to the beggars in the streets to ask them to hold their children in their arms, and to come into and bless their homes. In return for these benedictions, the people would give the Xipeme offerings of food and of the first fruits and flowers of the season (Durán: 182-83; Sahagún 1950-78, 9: 70).

Thus the image representing the festival of Tlacaxipehualiztli in the *Codex Borbonicus* depicts a rite that took place in a residential street, a rite concerned with the home and with human and agricultural fertility.⁵ There could hardly be a greater contrast with the war-

⁵ Paso y Troncoso identifies the offerings being given, and interprets the image as representing "the begging of alms, by dancing, and frightening and blessing the children, which was done for the people by those called Xipeme or Tototektin" (109).

like rites in the central square described and illustrated in most other sources.

The importance of the agricultural cycle in the festivals depicted in the *Codex Borbonicus* can also be seen in the number of depictions of Tlaloc, the god of rain, the most ancient and important agricultural deity. In this manuscript, Tlaloc is shown as the major deity of five of the eighteen festivals. Three of these appear early in the annual cycle, at the beginning of the growing season, when petitions for rain were particularly important.

The depiction of the festival called Huetozoztli, "great vigil" (fig. 4), two months after Tlacaxipehualiztli, is remarkable for the detail with which it shows the rites for Tlaloc and activities of commoners. Tlaloc appears in a temple atop a hill, indicated by a conventionalized sign. Four figures approach the temple. The two upper figures are carrying out an important ritual for rain that was repeated in the several months before the rainy season, the sacrifice of children to Tlaloc. One carries a paper banner, and the other carries a staff decorated with rubber-spattered paper, sacred to rain deities. The latter figure carries a child on his back in a shawl. The infant wears a quetzal feather headdress, showing that he is to be sacrificed to Tlaloc (Sahagún 1950-78, 2: 43). The two lower figures are commoners, barefoot and wearing plain white garments. They are bearing two of the most characteristic offerings made by commoners to their local temples. The male figure carries a bundle of torches, and the female carries a basket of some type of bread. On her back, she carries her own child. In contrast to the infant above, which wears the sacrificial feather and a paper headdress associated with rain deities, this child is unadorned. This depiction of a mother and child may relate to a rite of this month described by Durán (422-24), in which all children born in the preceding year were brought to a temple for purification.

The only other depiction of child sacrifices for rain appears in Sahagún's *Primeros Memoriales* (fig. 5), illustrating the first festival of the year. It shows a similar procession, with one figure carrying a child sacrifice in rain deity garb, and other celebrants carrying a rattle staff, a sacrificial knife and banners. It is interesting to note that, rather than showing a single priestly procession, the *Borbonicus* illustration shows two ceremonies, one involving religious practitioners and one involving commoners, with equal emphasis.

The next festival shown in the *Codex Borbonicus* also presents

ceremonies involving priests and commoners in parallel ways (fig. 6). This festival is usually called Toxcatl, but an alternate name, Tepopochuiliztli or "incensing", seems more appropriate to the image. In one ceremony, a figure incenses four magnificently costumed deity impersonators. Above, a smaller figure incenses five seated commoners, who are barefoot and wear plain white maguey garments. Durán says of the incensing ceremony:

priests from the wards went from home to home with incense burners in their hands, and even though the master of the house was most humble, [the priest] would incense the entire house (427)

The group of commoners includes figures representing both sexes, three men and two women. The parallel presentation suggests nearly equal importance was attached to the ceremony for the community of commoners and to the honoring of the deity impersonators.

The depiction of the feast Huetecuilhuitl, "great feast of the lords" (fig. 7), features a similar group of commoners. An impersonator representing a deity who personified the tender maize ears that were growing in the fields was sacrificed at this time, usually identified as Xilonen. This was also the time of year when the stores of maize from the last harvest were very low, "when dried maize was costly, then there was much want, it was hard to gain a livelihood; many then were our dead" (Sahagún 1950-78, 2: 93). For this festival, the nobles and rulers would make a certain quantity of maize available to "the poor of Mexico" (*ibid.*: 91), "to the *macehuales*" (Motolinía: 52), usually distributed in the form of a gruel or porridge.

Other pictorial sources on the festivals generally show one of two images for this festival: either a depiction of Xilonen, or of a noble holding a jade disk. The *Borbonicus* shows an image of the corn god Centeotl, seated on a litter decorated with maize ears and a maize stalk with new ears, *xilotes*, at the top. Below the dais is a group of four commoners, wearing plain maguey garments and holding out bowls to receive their ration of porridge. This group of four figures, two male and two female, probably symbolizes the whole community of commoners; the figure above the deity probably represents a priest or noble directing the feasting.

The only other image in the accounts of the festivals that is at all comparable to the *Borbonicus* illustration appears in the *Florentine*

Codex (fig. 8), but it seems to show well-dressed figures eating before a decorated house, while a group of commoners indicates hunger by pointing to their mouths.

The importance of the agricultural cycle in the *Borbonicus* festival section is seen in the depiction of the harvest festival which extends over four pages — all the other festivals occupy either a single page or a half-page. Although no commoners appear in the *Borbonicus* depiction of Ochpaniztli, a number of aspects set it off from the written and other pictorial accounts of the feasts. Other sources emphasize the sacrifice of an earth goddess, Toci or Teteoinnan, while the central focus in the *Borbonicus* is on the sacrifice and flaying of an impersonator of a maize goddess. In the third scene of the sequence (fig. 9), the climax of the festival, a priest wearing the skin and costume of the maize deity impersonator stands on a low platform, flanked by four priests in similar paper costumes with Tlaloc masks in their headdresses. A group of phallic dancers, impersonating members of the Huastec tribe, go around the platform. A relatively small and static image of Toci appears below, holding a broom in one hand. In the next image, the skin of the maize goddess impersonator is placed on a dais covered with rubber-spattered papers, surrounded by celebrants wearing Tlaloc masks.

There is no hint of the participation of warriors, nobles or any other group besides priests in the rituals depicted. Broda (1970) has suggested that there were clear martial overtones in the sacrifice of the Toci impersonator as described in the sources. The single image of Toci in the *Borbonicus* depiction lacks the martial accoutrements, spears and shields and spears, which appear in the other pictorial sources. The ceremonies depicted in the *Borbonicus*, with their public celebration of phallic figures connected with the fertile lands of the Gulf Coast, their emphasis on the sacrifice of a maize goddess, and their demonstration of the intimate relationship of rain gods and maize, can almost certainly be interpreted as being concerned exclusively with themes of fertility and agricultural abundance.

Another important festival which took place in autumn was Quecholli, the feast in honor of the god of hunting, Mixcoatl. This is the only festival with two named divisions (Durán: 147); in the *Borbonicus*, a thin gray line divides the page (fig. 10). The primary event of the feast, as described in written accounts, was a ritualized hunt in the countryside carried out by groups of nobles dressed in the

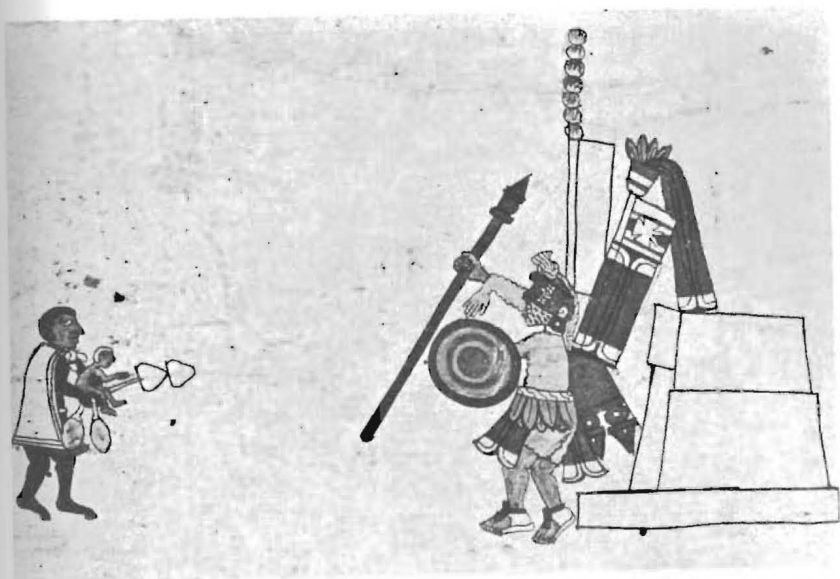


Fig. 1 *Codex Borbonicus*, 23 left, *Tlacaxipehualiztli* (from *Codex Borbonicus*, 1976)



Fig. 2 *Codex Magliabechiano*, fol. 30 r. *Tlacaxipeualiztli*
 from *Codex Magliabechiano*, 1970)



Fig. 3 *Primeros Memoriales*, cap. 1, fol. 250 r. *Tlucaxipeualiztli*
(from Sahagún, 1974, lám. 2)



Fig. 5 *Primeros Memoriales*, cap. 1, fol. 250 r., *Quauitlehua*
(from Sahagún, 1974, lám. 1)



Fig. 6 *Codex Borbonicus*, 26 left, *Tepopochuiliztli* or *Toxcatl* (from *Codex Borbonicus*, 1976)



Fig. 7 *Codex Borbonicus*, 27 right, *Hueitecuilhuitl* (from *Codex Borbonicus*, 1976)



Fig. 8 *Florentine Codex*, Book 2, Chapter 27, *Ueitecuilhuil* (from Sahagún, 1950-78, illustrations following p. 102, no. 27)



Fig. 9 *Codex Borbonicus*, 30, *Ochpaniztli* (from *Codex Borbonicus*, 1976)



Fig. 10 *Codex Borbonicus*, 33, Quecholli (from *Codex Borbonicus*, 1976)

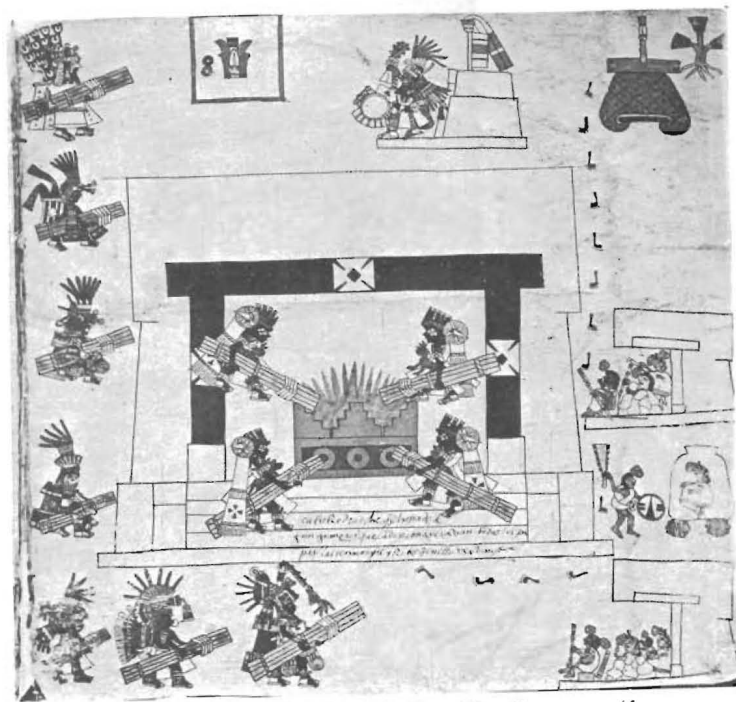


Fig. 11 *Codex Borbonicus*, 34, New Fire Ceremony (from *Codex Borbonicus*, 1976)

garb of Mixcóatl. Successful hunters were rewarded with Mixcóatl's characteristics accoutrements (Motolinía: 69). The four figures below the dividing line may represent the nobles, while the three groups of isolated objects above them may be the rewards given to those who took game — Mixcóatl's headdress, spear, and a special bag apparently associated with this feast (Kubler and Gibson: 32).

In contrast to the written sources, the *Borbonicus* image emphasizes the second half of the feast, which took place in the town. The painting shows a ring of dancers who are barefoot commoners, wearing plain maguey capes. They wear the black paint around the eyes and feather headdress of the hunting god Mixcóatl. But in contrast to the nobles below, they wear plain white feathers, not eagle feathers, and they offer spitted rabbits to an idol or impersonator of the deity. These humble rabbits contrast with the deer which the nobles hunted and offered to the idols. The two women make offerings of bread, and carry their children on their backs. The *Codex Borbonicus* image indicates that commoners participated in the feast, making offerings to Mixcóatl probably to ask his aid in their hunting.

Although it appears in the festival section of the *Codex Borbonicus*, the New Fire Ceremony (fig. 11) is not one of the eighteen monthly feasts. The kindling of the new fire took place when the simultaneous running of the two counts of the days, the divinatory and the solar, had gone through one complete cycle — that is, every 52 years. This was a time of cosmic danger when the world might end, as it had four times in the past, and the rituals carried out involved the entire Valley of Mexico. All of the fires in the valley were doused; the houses were swept; old idols and pottery were discarded. At nightfall, a procession of priests garbed as major deities went out from Tenochtitlan to the Hill of the Star, which lay to the south near the city of Culhuacan. In the middle of the night, after it was clear that the end of the world had not come, the new fire was made by a priest using a fire drill, and was carried to all the temples in the valley, and thence to the homes of all the people (Sahagún 1950-78, 7: 25-32; Motolinía: 49).

The central image on this page shows four fire priests placing four bundles of torches into a fire in a large brazier. These are usually called year bundles; each contains thirteen brands, and together the four of them equal the fifty-two years of the cycle.

It is striking that, in addition to the magnificent god impersonators and the fire priests in the temple, the *Borbonicus* shows us in a detailed and anecdotal way the activities of the people at this critical

time. Three different scenes appear at the lower right. Above and below, we see families huddled together in front of their houses, waiting and watching to see the new fire spring up — or for their world to end. The men are armed with spears, and all the figures wear maguey leaf masks. It was believed that if the world ended, many people would turn into fierce beasts, and the masks were worn to keep this from happening. In the lower house, a child sits on a woman's lap; small children were kept awake to keep them from turning into mice. Pregnant women were believed to be the most dangerous, for if the world ended, they would turn into female monsters called *tzitzimime*. They were placed inside granaries, and in the *Borbonicus* we see a pregnant woman, shown inside a ceramic granary in a unique x-ray view, guarded by a warrior carrying a shield and an obsidian-bladed war club.

Although it contains many elaborate depictions of ceremonies, involving numerous priests and deity impersonators, it is clear that the agricultural cycle, and the importance of religion in the lives of the common people and agriculturalists are the central concerns of the festival cycle depicted in the *Codex Borbonicus*. This is demonstrated in the emphasis placed on ceremonies concerned with rainfall, as shown in the numerous depictions of Tláloc, and in the extended depiction of the harvest festival, the climax of the agricultural year. Commoners, both male and female and thus possibly representing the whole community, are depicted engaging in religious activities in a number of cases: they appear making offerings at a Tlaloc temple in Huetoztli; being incensed by a priest in Toxcatl; receiving desperately needed provisions in Huetecuilhuitl; and honoring Mixcóatl, god of the hunt, in Quecholli. Even the depiction of the New Fire Ceremony includes the associated activities of the people.

Preconquest Central Mexican religion was clearly a complex system, with numerous important political, military and economic functions. For the community whose festivals are depicted in the *Borbonicus*, however, it was a system intimately related to the agricultural and natural cycles, a means of assuring the abundance of rainfall and the success of agricultural endeavors. Its political and military functions were of only secondary concern — so secondary in fact, that to illustrate the major celebration of military success, Tlacaxipehualiztli, the image chosen is one related to the blessing of children, a celebration of human fertility, which took place in the streets and homes of the community.

BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna

1969 *The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems*. Acta Ethnológica et Lingüística, No. 15. Vienna.

1970 "Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from Sixteenth Century Sources", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 5, p. 197-274.

Brown, Betty Ann

1977 European Influences in Early Colonial Descriptions and Illustrations of the Mexica Monthly Calendar. Ph.D. dissertation. University of New Mexico. Albuquerque.

Caso, Alfonso

1967 *Los Calendarios Prehispánicos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 6.)

Codex Borbonicus

1976 *Codex Borbonicus*. (Codices Selecti 44). Commentary by Karl Anton Novotny. Graz.

Codex Magliabechiano

1970 *Codex Magliabechiano CL. XIII.3 (B.R. 232)*. (Códices Selecti 23). Commentary by Ferdinand Anders. Graz.

Couch, N.C. Christopher

n.d. The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus. Masters essay. Columbia University. New York, 1980.

Durán, Diego

1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. Norman.

Glass, John B. with Donald Robertson

1975 "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, p. 81-252. Austin.

Hamy, Ernest Theodore

1899 *Codex Borbonicus*, commentaire explicatif. 24 p. Paris.

Kubler, George and Charles Gibson

1951 *The Tovar Calendar: An Illustrated Mexican Manuscript of ca. 1585*. (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, v. 11). New Haven.

Motolinía (Toribio de Benavente)

- 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Nicholson, H.B.

- n.d. "The Provenience of the Codex Borbonicus: An Hypothesis", *Paper delivered at the 39th International Congress of Americanists*, Lima, 1970.

- 1974 "Some Remarks on the Provenience of the Codex Borbonicus", *Adeva Mitteilungen; Akademische Druck- und Verlagsanstalt*, No. 40, p. 14 18.

Novotny, Karl Anton

- 1976 *Codex Borbonicus, Herkunft und Inhalt de Codex Borbonicus*. 23 p. Graz.

Paso y Troncoso, Francisco del

- 1898 *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos Nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París*. Florence.

Robertson, Donald

- 1959 *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. New Haven.

Sahagún, Bernardino de

- 1950-78 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 12 books in 11 volumes. Santa Fe.

- 1974 'Primeros Memoriales' de Fray Bernardino de Sahagún. Textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. México. INAH., Consejo de Historia, (Colección Científica 16).

EL ARTE MEXICA Y LA CONQUISTA ESPAÑOLA

ESTHER PASZTORY

Hasta hace poco tiempo, nuestro conocimiento de los mexicas provenía principalmente de los textos etnohistóricos del periodo colonial. Poca indagación arqueológica se ha hecho acerca de muchas piezas del arte mexica y el mismo se ha empleado tradicionalmente sobre todo para ilustrar la información proporcionada por las crónicas. El análisis del arte mexica es una fuente de información individual de esta cultura y necesita valorarse en sus términos propios para ver cómo los datos obtenidos de esta manera confirman o contradicen los textos. En este artículo la información etnohistórica se usa de manera tradicional para proveer contextos históricos y religiosos y para interpretar los detalles de ciertas obras de arte. Los textos no sólo se usan para interpretar monumentos, sino como formas de expresión paralelas. Quiero comentar aquí algunos textos y obras de arte producidos como respuesta a los traumáticos eventos de la Conquista.

El tema de la conquista del gran imperio de Motecuhzoma por Cortés con tan pocos hombres es bien conocido. Al principio Motecuhzoma vaciló en tratar con Cortés, porque creyó que éste podía ser un dios que regresaba a reclamar su imperio y no pensó en su defensa militar hasta que fue muy tarde. El gobernante mexica sabía que seres extraños que navegaban en casas de madera, habían aparecido desde varios años antes de la llegada de Cortés. El monarca acosó a Cortés con regalos y admoniciones para que se fuera. Cortés descubrió que muchos de los tributarios del imperio de Motecuhzoma odiaban a los mexicas y estaban dispuestos a unirse a él para derrocarlo. Una celada en Cholula, posiblemente planeada por Motecuhzoma, falló y éste terminó recibiendo a Cortés en Tenochtitlan. Terminando otra emboscada, Cortés hizo prisionero a Motecuhzoma y así dejó al imperio sin jefe. Eventualmente los mexicas, dirigidos por Cuitláhuac, expulsaron a los españoles de la ciudad en una sangrienta batalla en la que Motecuhzoma fue asesinado por los españoles o por

su propia gente. Cortés reagrupó sus fuerzas en Texcoco y construyó bergantines para sitiar sistemáticamente a la ciudad. Procedió lentamente, demoliendo cada casa a medida que avanzaba. El nuevo gobernante, Cuauhtémoc, defendió a la ciudad por 79 días pues Cuicuiláhuac había muerto de viruela. Cuauhtémoc dio la última batalla en Tlatelolco, y muchos mexicas prefirieron morir antes que rendirse. Cuauhtémoc, el último gobernante mexica, fue capturado mientras trataba de escapar y más tarde fue ejecutado por Cortés durante la expedición a Honduras.

De acuerdo con algunos cálculos, más de 200,000 personas murieron en la Conquista. Además, el país fue devastado por enfermedades introducidas por los españoles, el tributo excesivo, trabajos forzados, el trauma psicológico de la derrota militar y otros hechos más (Padden, 1967). No es sorprendente, por tanto, que se crea que la historia de los esfuerzos artísticos de los mexicas terminó con la Conquista. La sociedad nativa estaba muy desorganizada para ocuparse en erigir monumentos mientras los españoles destruían las obras de arte mexicas como obras del demonio. En un artículo magistral (Kubler, 1961) delineó la paulatina disolución de las tradiciones nativas en el arte colonial de los conquistadores. Los españoles proporcionaron un escape a los escritores e ilustradores de crónicas y manuscritos que, aunque convertidos, podían expresar ideas en formas nuevas o híbridas. Además, al juzgar el esfuerzo que los españoles pusieron en rastrear ídolos y disolver conspiraciones puede decirse que existió por algún tiempo una oposición nativa considerable, aunque oculta. En cuanto a obras de arte, como ídolos y libros de adivinación, que eran esenciales para el funcionamiento de la sociedad nativa, los ya existentes eran escondidos y todavía se produjeron nuevos trabajos a pesar de los peligros que su descubrimiento podía implicar.

El siguiente poema pudo haber sido escrito por un señor nahua bajo cautiverio español:

Amigos nuestros,
escuchadlo:

que nadie viva con presunción de realeza.

El furor, las disputas

sean olvidadas,

desaparezcan

en buena hora sobre la tierra.

Envuelve la niebla los cantos del escudo

sobre la tierra cae lluvia de dardos,
con ellos se obscurece el color de todas
las flores,
hay truenos en el cielo.
Con escudos de oro
allá se hace la danza.

¿Quién en verdad no tendrá que ir allá?
¿Si es jade, si es oro,
acaso no tendrá que ir allá?
¿Soy yo acaso escudo de turquesas,
una vez cual mosaico volveré a ser incrustado?
¿Volveré a salir sobre la tierra?
¿Con mantas finas seré amortajado?
Todavía sobre la tierra, cerca del lugar de los atabales,
de ellos yo me acuerdo.

En los pasajes citados de este poema, el gobernante Cacama, de la ciudad de Texcoco, espera que el furor y las disputas desaparezcan algún día de la tierra. Evoca grandes batallas en las que los guerreros mexicas, comparados con flores, oscurecen al mundo como el sol de la noche. Contempla su propia muerte, inminente e inevitable. León-Portilla (1978: 118) sugiere que este poema fue escrito bajo cautiverio español, memorizado por amigos de Cacama y así vino a ser eventualmente transcrito. Cacama fue hecho prisionero por Cortés junto con Motecuhzoma y fue asesinado probablemente poco antes de la expulsión de los españoles de la ciudad en 1520. Él fue uno de los asesores que aconsejaron a Motecuhzoma que apaciguara a Cortés y que no lo atacara. He citado este poema para indicar que la actividad estética e intelectual mexica no cesó inmediatamente en 1519 con la llegada de los españoles sino que, al contrario, los nuevos eventos estimularon obras nuevas. Los mexicas respondieron a los eventos traumáticos de la Conquista expresando sus sentimientos en forma verbal y visual. Esto no es inesperado, pues anteriormente se escribían poemas y se comisionaban obras de arte para conmemorar eventos históricos de importancia. Los poemas eran compuestos particularmente en momentos de derrota, exilio o duelo. El significado de las palabras de Cacama y especialmente su visión contrastante de una tierra pacífica se hacen particularmente punzantes por la magnitud de los eventos históricos que las ocasionaron.

Esculturas talladas al tiempo de la Conquista

Este artículo sugiere que un número de obras mexicas pueden ser atribuidas al periodo del contacto con los españoles. Por lo menos tres esculturas pueden haber sido encargadas por Motecuhzoma en 1519 como respuesta a la llegada de Cortés y la identificación de Cortés con el dios-rey tolteca Quetzalcóatl. Una escultura de piedra verde pudo haber sido hecha para Cuitláhuac o para Cuauhtémoc, los sucesores de Motecuhzoma bajo los cuales los mexicas montaron una resistencia feroz contra los españoles o tal vez hasta más tarde. Los españoles hicieron un esfuerzo considerable para destruir las obras de arte porque consideraban a todas las imágenes como ídolos paganos o biblias satánicas. En muy poco tiempo, las imágenes no destruidas fueron escondidas en lugares secretos. Las únicas artes que florecieron abiertamente fueron la pintura de manuscritos y la alfarería. No obstante, la pintura de manuscritos era hecha principalmente para patronos españoles y se convirtió rápidamente en una forma de arte híbrido. La alfarería, sin embargo, era hecha para los nativos y pasó por un breve periodo de notable florecimiento.

Para identificar las obras de arte producidas durante la Conquista, se necesita describir algunos aspectos del arte mexica tradicional. Estudios recientes realizados por Umberger y por mí misma, y las excavaciones de 1978 a 1980 del Templo Mayor de la capital mexica de Tenochtitlan, resultaron en una cronología del arte monumental mexica. Umberger (1981), Pasztory (en prensa). Ya que la mayor parte de esta información no ha sido publicada o no es conocida ampliamente, necesito resumirla brevemente para poder presentar mi hipótesis.

La mayoría de los principales monumentos del arte azteca fueron hechos para los mexicas de Tenochtitlan. Estos eran grandes esculturas de roca volcánica o trabajos preciosos más pequeños en piedra verde. En general, estas obras expresaban la grandeza, el poder y la fiereza de los mexicas y su legitimidad de reinar en virtud de su ascendencia tolteca y su elección divina. Basándose en inscripciones glíficas, Umberger atribuye muchas obras de arte a los reinados de los dos últimos gobernantes mexicas, Ahuítzotl (1486-1502) y Motecuhzoma II (1502-1520). Cada gobernante encargaba obras para eventos específicos y tenía temas iconográficos favoritos. Los glifos-nombres de estos gobernantes, que aparecen al lado de sus figuras, sirven para identificarlos. Por ejemplo, en la vida de Ahuítzotl, los dos eventos principales fueron la dedicación del Templo Mayor en 1487 y la

31

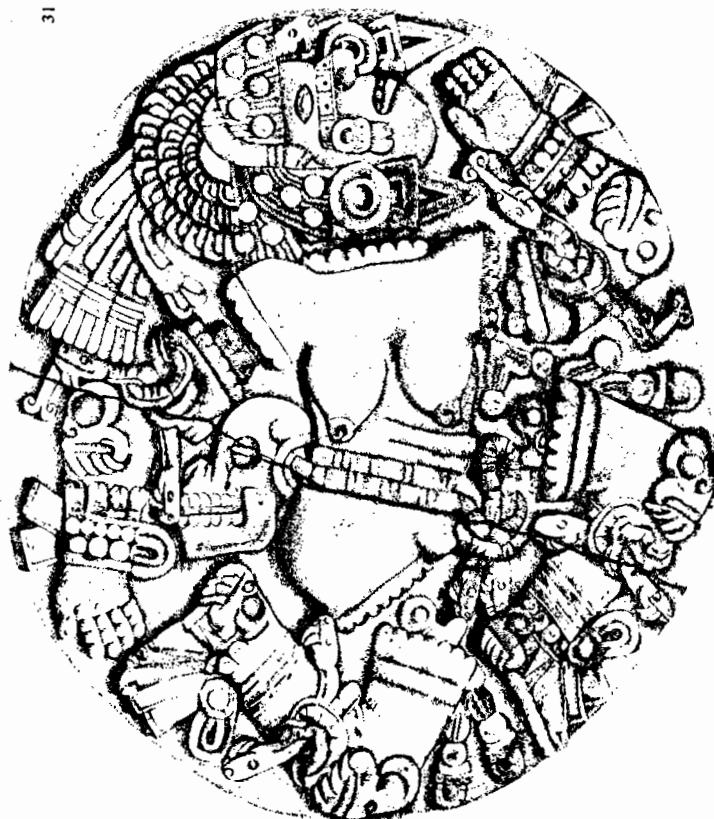


Fig. 1 Relieve oval de Coyolxauhqui 1487 (?) Templo Mayor de México, D. F. Según García y Arana 1978, fig. 12.

construcción de un nuevo acueducto en 1499. En la vida de Motecuhzoma los dos eventos más importantes para los cuales encargó obras de arte fueron la ceremonia del fuego nuevo en 1507 y la llegada de Cortés en 1519. Un examen de estos trabajos indicará la naturaleza del conjunto de imágenes mexicas anteriores a la Conquista.

Para la dedicación del Templo Mayor en 1487 se labraron numerosas diosas de la muerte, espantosas o decapitadas y figuras desmembradas que pueden relacionarse con la leyenda de la migración mexicana y con la vida del dios tutelar, Huitzilopochtli. Esta dedicación fue la más pródiga en la historia mexicana. El nivel de 1487 del Templo Mayor puede ser el que fue excavado recientemente. Dicha excavación se inició con el descubrimiento accidental de una piedra oval grabada en relieve (Fig. 1). La piedra está situada enfrente de la

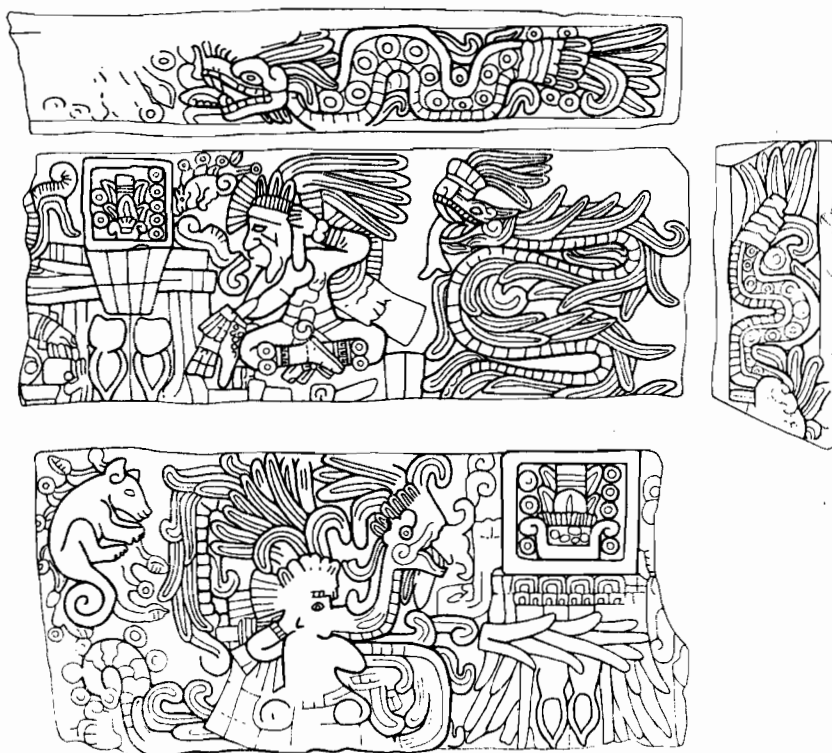


Fig. 2 Relieve del Acueducto de Ahuítzotl, 1499. México, Museo de Antropología e Historia, Dibujo según un esbozo por E. Umberger

escalera del templo de Huitzilopochtli (García y Arana, 1979). El relieve presenta a la hermana y enemiga del dios de la guerra. Los cascabeles labrados en sus mejillas la identifican como Coyolxauhqui, “la de los cascabeles en el rostro”. Este es el nombre de la hermana de Huitzilopochtli en los mitos. (Aguilera, 1979; Nicholson, en prensa). El cuerpo desmembrado de la diosa se refiere a la historia del nacimiento de Huitzilopochtli, en la cual ella se opone al joven dios y fue muerta por él. Esta imagen es un monumento típico mexicana que tiene a la vez significado mítico y político. Simboliza la muerte de los enemigos de los mexicas y la imagen en frente de las escaleras del templo estaba para imprimir miedo en el corazón de cualquiera que se opusiera al poder divinamente inspirado de los mexicas. Coyolxauhqui aparece también en otros trabajos asociados con la dedicación, incluyendo posiblemente una pequeña máscara de piedra verde del

Museo Peabody. No es extraño encontrar obras talladas mexicas en piedra verde que se relacionen con esculturas monumentales en la iconografía.

Un segundo evento histórico en la vida de Ahuítzotl, que fue conmemorado en la escultura de piedra, es el relieve del acueducto (Fig. 2). Alcocer (1935) sugirió que este relieve se talló probablemente cuando Ahuítzotl mandó construir un nuevo acueducto y un dique en 1499, para llevar agua fresca a Tenochtitlan desde Coyoacán. Esto trajo una inundación desastrosa y tuvo que ser destruido el año siguiente. En ambos lados del relieve el gobernante aparece con una serpiente emplumada. Al frente, se ve sentado al lado de la serpiente, sacándose sangre de la oreja. Al reverso, aparece sentado ante la serpiente. Umberger (1981: 146-164) ha sugerido que Ahuítzotl pudo haber encargado el relieve de Quetzalcóatl en un peñasco de Tula (Fig. 3) como penitencia por el infructuoso proyecto durante

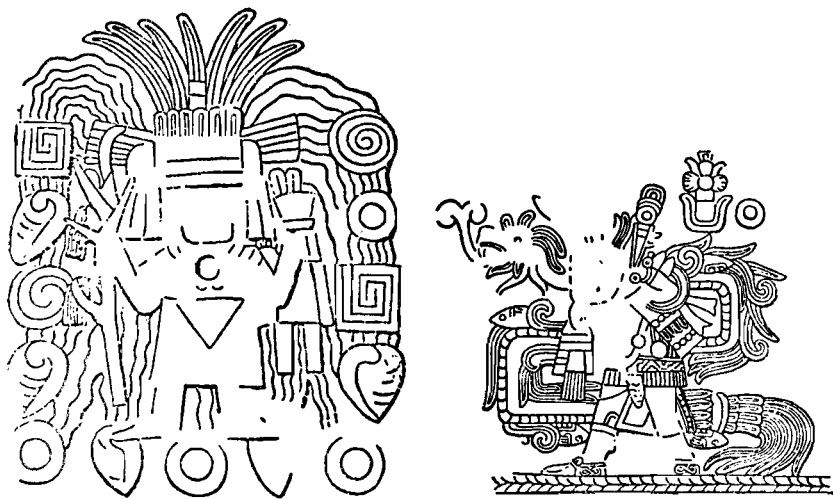


Fig. 3 Diosa de la vegetación y Quetzalcóatl, relieves en peñascos del cerro de la Malinche, Tula

el cual asesinó al gobernante de Coyoacán. Nicholson (1957), Navarrete y Crespo (1971) han demostrado que este relieve de Tula es mexica y no tolteca. La imagen de Quetzalcóatl es muy similar a la de Ahuítzotl, ya que muestra a un gobernante sacándose sangre de la oreja con una serpiente emplumada detrás de él. El glifo 1-Caña aparece contiguo a su cabeza. A pesar de que la evidencia no puede

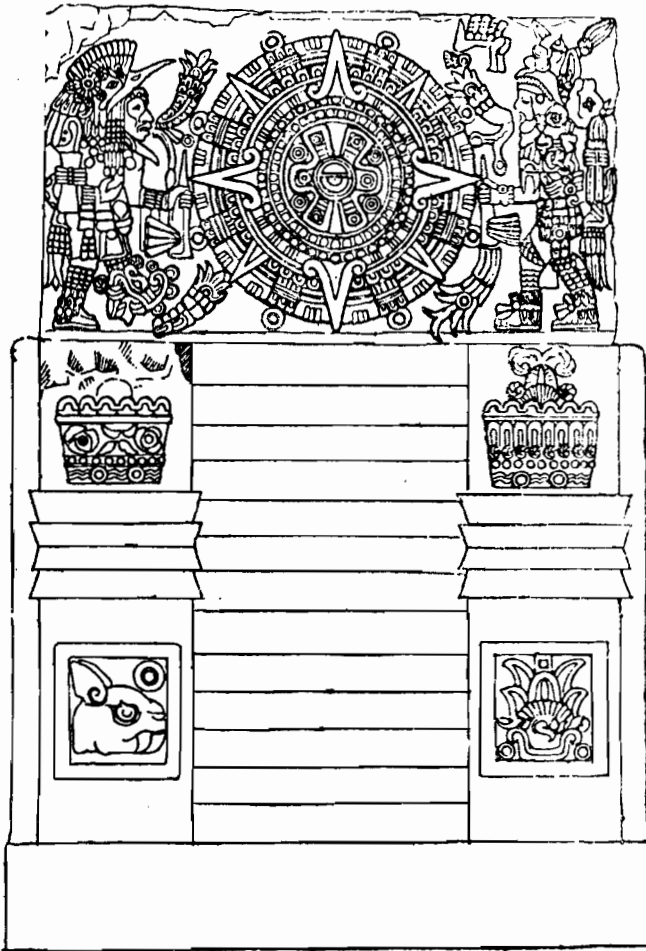


Fig. 4 Piedra del *Teocalli*, 1507, México, Museo de Antropología e Historia.
Según Townsend 1979, fig. 22b

citarse aquí por falta de espacio, otra imagen importante de la serpiente emplumada que puede atribuirse al reinado de Ahuítzotl. Estos monumentos indican posible identificación de sí mismo con Quetzalcóatl, de parte de Ahuítzotl.

El más importante evento histórico para el cual Motecuhzoma II encargó obras de arte, fue la ceremonia del fuego nuevo de 1507, al principio de su reinado. La principal escultura asociada con este evento es la piedra del *Teocalli* (Fig. 4). Mientras que algunos elementos de esta escultura, tales como el monstruo de la tierra y el mo-



Fig. 5 Serpiente de fuego en piedra verde con la fecha 2-caña (1507) y el glifo onomástico de motecuhzoma. Colección de Dumbarton Oaks, Washington, D. C.



Fig. 6 Retrato de Motecuhzoma II en un peñasco de Chapultepec, según Krickeberg, 1969, pl. 8



Fig. 7 Vista de la parte superior y lateral de la caja Hackmack en piedra verde. Hamburg Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, según Seler 1902-23, v. II, p. 732-733

tivo de la bola de hierba eran tradicionales en los monumentos reales, varios aspectos son nuevos y característicos de los temas de Motecuhzoma. Estos incluyen la representación de vasijas sacrificatorias con marcas de águilas y jaguares y las figuras esqueléticas en la base. La imagen de la serpiente emplumada brilla por su ausencia. En vez de ésta, la serpiente de fuego aparece frecuentemente en los monumentos de Motecuhzoma. Esta serpiente de fuego enrollada, hecha de piedra verde tiene el glifo 2-Caña (1507) y el glifo-nombre de Motecuhzoma grabado en la base. (Fig. 5). Serpientes de fuego con cabezas esqueléticas en las fauces ocurren en la Piedra del Calendario, también en asociación con el glifo-nombre de Motecuhzoma. Además de la serpiente de fuego, las otras imágenes animales importantes que se encuentran en obras asociadas con Motecuhzoma son el jaguar y combinaciones de águila y jaguar.

La escultura colosal de un jaguar con figuras esqueléticas en el interior de la vasija, el templo de Malinalco con asientos en forma de pieles de águilas y jaguares y un guerrero disfrazado de jaguar, pueden todos atribuirse a la época de Motecuhzoma II. Estas esculturas parecen indicar que Motecuhzoma estaba principalmente interesado en el simbolismo del fuego, en el culto sacrificatorio de águilas y jaguares y en el uso de figuras esqueléticas para representar a los viejos dioses y reyes muertos en la antigüedad tolteca. A diferencia de los trabajos asociados con Ahuítzotl, no hay imágenes de la serpiente emplumada o de Quetzalcóatl en ninguno de estos monumentos. A pesar de que se cree que Motecuhzoma II fue un gobernante meditativo y sacerdotal, los monumentos que se fechan antes de 1519 no indican preocupación alguna por el culto de Quetzalcóatl.

Tres esculturas pueden relacionarse con la llegada de los europeos al área del golfo y específicamente con Cortés. Varias fuentes del siglo XVI indican que Cortés fue identificado por los mexicas como el dios tolteca Quetzalcóatl que había prometido regresar en el año 1-Caña que corresponde a 1519. No es claro cómo y cuándo se formuló esta interpretación. Algunas fuentes sugieren que pudo haber ocurrido antes de 1519 cuando varios presagios tales como la visión de un cometa, se interpretaron como malas noticias. Según las fuentes, el gobernante de Texcoco, Nezahualpilli, hombre famoso por sus interpretaciones proféticas, pudo haber sugestionado a Motecuhzoma con estas ideas. Nezahualpilli tenía una relación hostil con Motecuhzoma y pudo haber tratado de asustarlo. Nezahualpilli interpretó el significado de un cometa posiblemente visto en fecha tan temprana

como 1504 ó 1506, (Padden, 1967, 103), como el signo del regreso de Quetzalcóatl y la caída del imperio mexica. No sabemos si esto ocurrió como se dice o si estos portentos han sido reinterpretados en vista de los hechos que luego siguieron.

La efie de Motecuhzoma en Chapultepec

Que Motecuhzoma se interesó súbitamente en la figura de Quetzalcóatl se demuestra en el retrato de este rey en el peñasco de Chapultepec (Nicholson, 1961), (Fig. 6). De acuerdo con los textos, este relieve se esculpió cuando noticias de seres extraños en la costa causaron el temor de Motecuhzoma. Las fechas contiguas al bajorrelieve incluyen a 2-Caña que se refiere a la ceremonia del fuego nuevo en 1507 y a 1-Caña. En 1-Caña, 1519, Motecuhzoma cumplió 52 años que es la duración exacta del "siglo" azteca. Gobernantes anteriores también habían erigido monumentos al llegar a esa edad. La coincidencia de estos eventos con la llegada de Cortés en 1-Caña probablemente precipitó la decisión de mandar labrar el monumento.

La caja en piedra verde

Una segunda escultura liga a Motecuhzoma con Quetzalcóatl de manera más explícita y suplicatoria. Esta es la bella caja labrada en piedra verde, hecha según la tradición de recipientes para implementos reales sacrificatorios, existente en Hamburgo (Fig. 7). Hay otras cajas con el glifo-nombre de Motecuhzoma, pero en éstas no hay referencias a Quetzalcóatl. En la caja de Hamburgo, sin embargo, el gobernante mexica está pareado con Quetzalcóatl. La tapa muestra a la serpiente emplumada con los glifos de 1-Caña y 7-Caña, ambas asociadas con Quetzalcóatl. En el calendario ritual, la fecha 1-Caña tenía connotaciones extremadamente desfavorables, mientras que 7-Caña era un signo propicio. La serpiente emplumada aparece en posición poco frecuente ya que está en actitud descendente; en los monumentos asociados con Ahuítzotl las serpientes emplumadas aparecen verticales.

En un lado de la caja, Motecuhzoma se ve sacándose sangre de la oreja. Se identifica por su glifo-nombre. Una cabeza de jaguar detrás de él lo asocia con los cultos guerreros del jaguar. En el otro lado de la caja, Quetzalcóatl aparece como un ser humano con barba, sosteniendo una bolsa de incienso y levantando un objeto que parece

lanza. Aquí no se saca sangre. Este detalle es significativo porque indica que el personaje que hace penitencia es Motecuhzoma. El glifo 1-Caña se repite como glifo-nombre al lado de Quetzalcóatl.

Ya que las imágenes de Quetzacóatl no son características de los monumentos anteriores a Motecuhzoma, yo sugiero que esta bella y preciosa caja fue hecha para guardar los instrumentos sacrificatorios que Motecuhzoma usaba en el intento de pacificar a Quetzalcóatl. Los glifos 1-Caña y 7-Caña pueden representar la naturaleza ambivalente de la situación, la cual Motecuhzoma aún esperaba que resultara bien. Puede alegarse que no hubo tiempo suficiente para hacer una obra de arte tan elaborada en los que deben haber sido días de temor. Debe recordarse que objetos aún más elaborados, como eran los trajes de los dioses, fueron encargados por Motecuhzoma como regalo para Cortés. Ya que la caja está hecha enteramente en el estilo de la pre-conquista, la identificación de Cortés con Quetzalcóatl debe haberse hecho tempranamente en el periodo de la Conquista y no puede haber sido una invención española tardía como algunos autores han sugerido. No obstante, los otros monumentos no indican profundo interés de parte de Motecuhzoma en la leyenda de Quetzalcóatl hasta que los augurios malignos y la llegada de los extraños fueron vistos como posibles retornos del dios. Es significativo que en la piedra del templo, que es el monumento anterior mejor fechado, Motecuhzoma se vincula con Huitzilopochtli y no con Quetzalcóatl.

La atadura de años

Una tercera escultura mexicana puede relacionarse con el año 1519 o 1-Caña: una atadura de años encontrada en la ciudad de México en 1950 con el glifo 1-Caña, la cabeza esquelética de una deidad de la muerte y un animal que cae de una forma cuadrada con círculos que representa el cielo (Fig. 8). 1-Caña no corresponde a la fecha de la ceremonia del fuego nuevo para la cual se hacían atados de años en el periodo azteca. Moedano-Koer (1951) sugirió que se refiere no al calendario mexicana sino al mixteca y que puede ser obra tolteca. El estilo, sin embargo, no es tolteca ni mixteca, sino mexicana. Umberger sugiere que la atadura fue hecha en 1519 a causa de la "ansiedad inspirada por la llegada de Cortés-Quetzalcóatl". Las fechas de las ceremonias del fuego nuevo y, por lo tanto, el comienzo de los siglos se habían cambiado en el pasado por tales razones como sequías. La llegada de la deidad tolteca pudo haber sido considerada

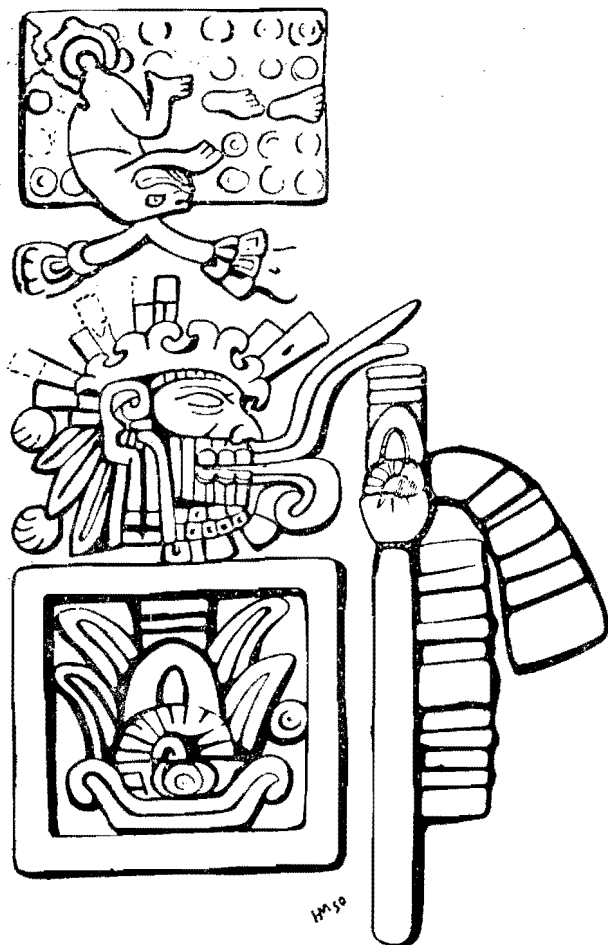


Fig. 8 1-Caña y araña en un atado de años, México, Museo de Antropología e Historia, según Moedano-Koer 1951, fig. 1

como el fin de una era y el comienzo de otra. Moedano-Koer correctamente identificó a la criatura que cae del cielo como una araña con la tela en el trasero. La araña es símbolo de las Tzitzimime, monstruos de destrucción y espíritus femeninos que, como las Cihuateteo, se creía que descenderían al fin del mundo. Los aztecas creían que el mundo terminaría al final de un ciclo de 52 años. La llegada de Cortés en 1519 pudo haber necesitado una revisión calendárica precipitada. O, alternativamente, la escultura pudo haber sido hecha para marcar la terminación de la destrucción que ocurrió, tal y como había sido presagiada.



Fig. 9 Figura de Quetzalcóatl en piedra verde en Stuttgart. Vistas frontal y posterior. Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum

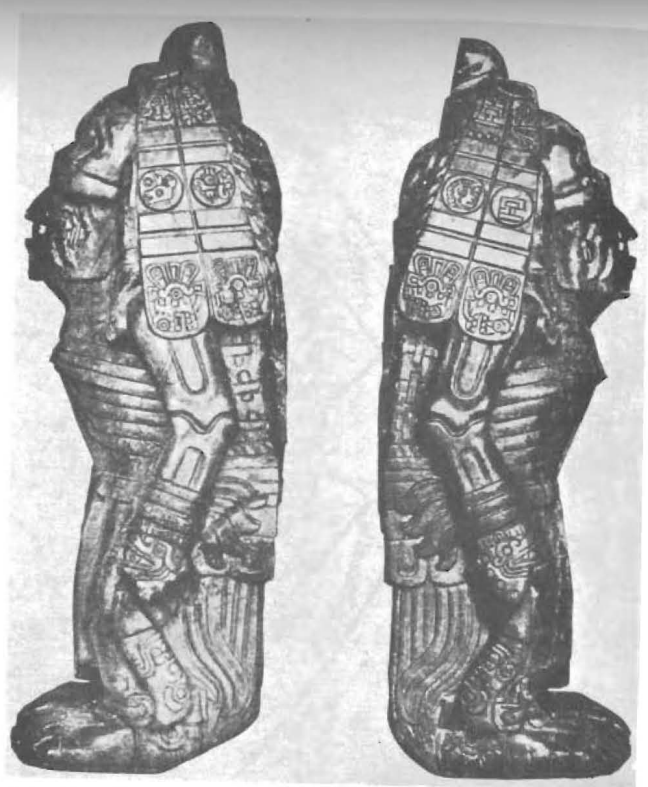


Fig. 10 Figura de Quetzalcóatl en piedra verde. Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum

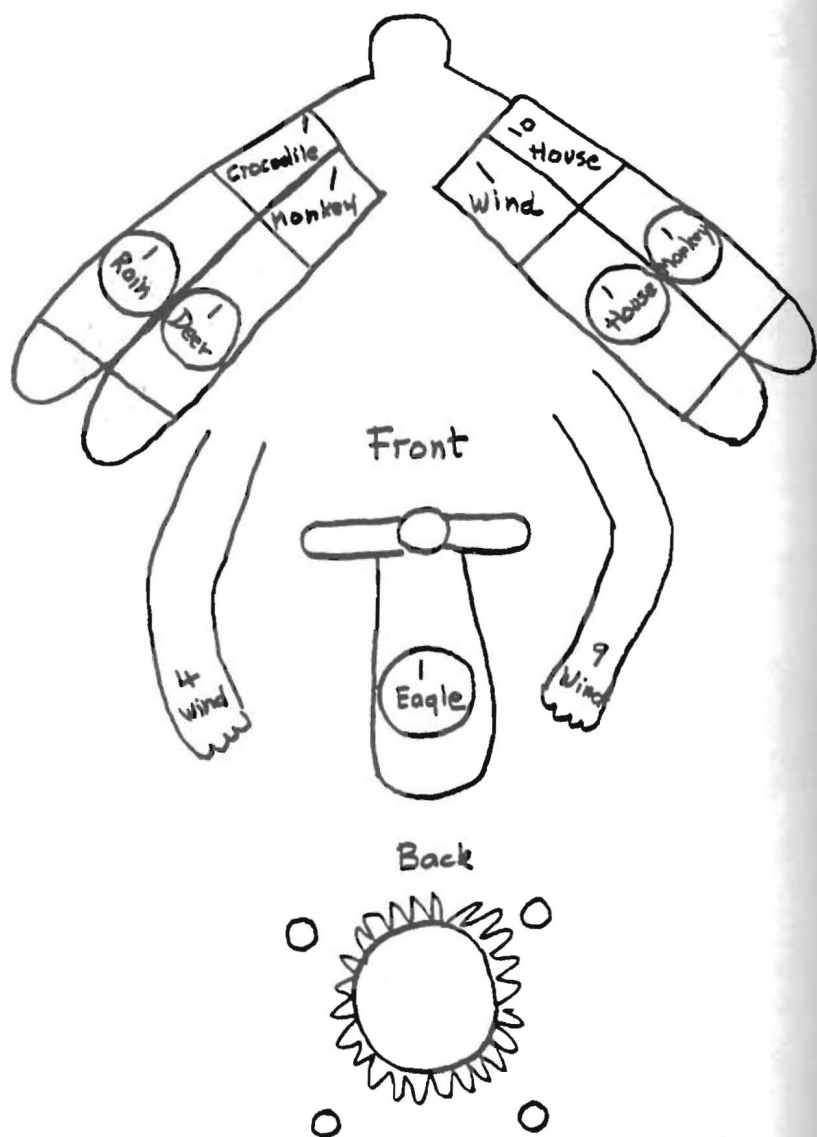


Fig. 11 Glifos en la figura de piedra verde de Quetzalcóatl

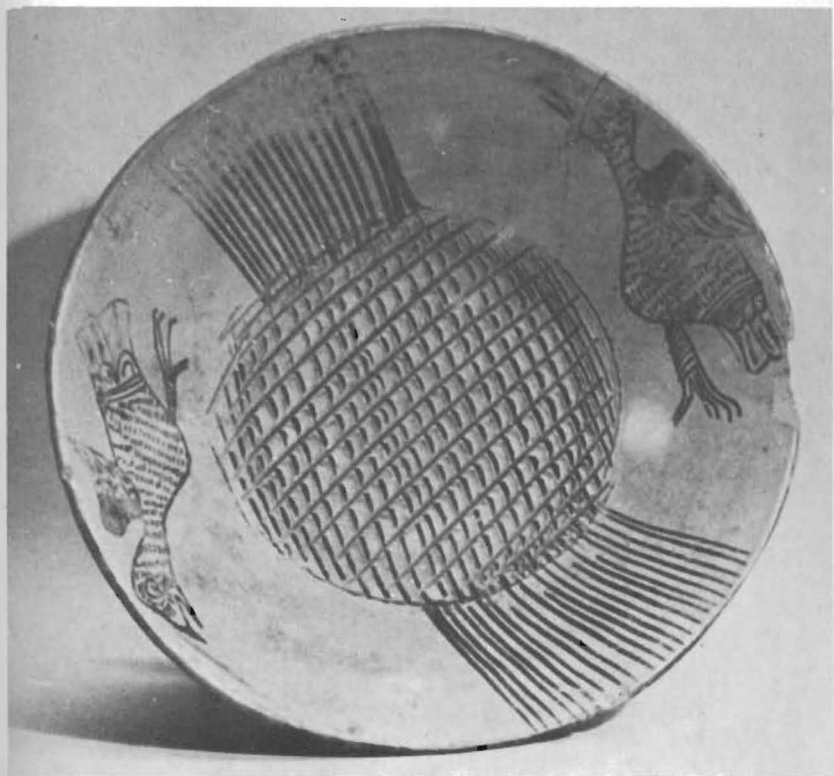


Fig. 12 Alfarería negra sobre naranja del estilo Azteca IV con diseño de pájaros.
Periodo colonial temprano, México, Museo de Antropología e Historia

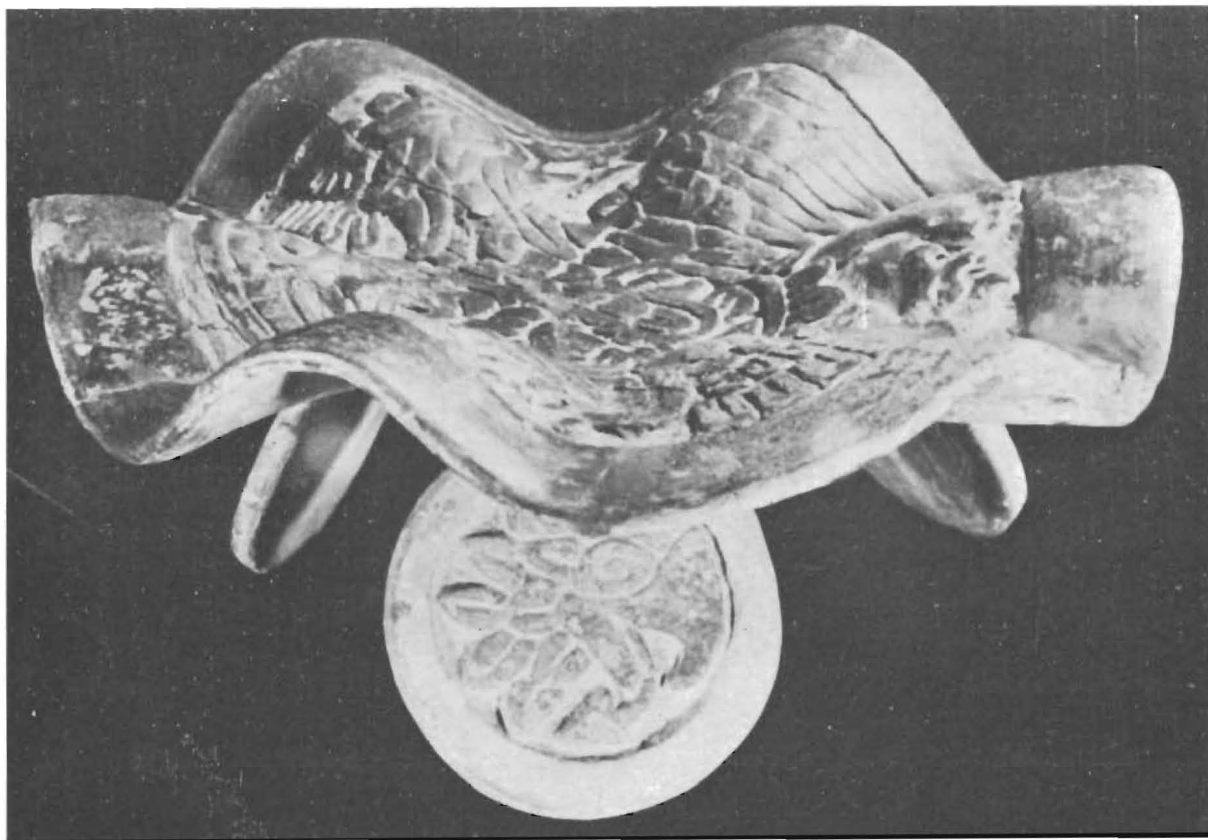


Fig. 13 Plato trípode color de ante de estilo Azteca IV de Tlatelolco, vista lateral, México, Museo de Antropología e Historia

Se ha notado que el día 1-Caña significaba pésima fortuna y época de desastres en el *Tonalámatl* mexicano. Esto pudo haberse relacionado, por lo menos en pensamiento, con el desastroso fin de la vida del rey tolteca Quetzalcóatl a través de los ojos de los cronistas españoles que glorificaron a este rey, supuestamente pacífico y anciano. Para un gobernante mexica la expulsión del rey tolteca a causa de mala conducta representaba una advertencia acerca de la posibilidad de su propia caída. La posibilidad de su retorno causaba aún más miedo. Esta atadura de años sugiere una relación entre el año 1-Caña, el dios-rey tolteca Quetzalcóatl, la muerte y el fin del mundo. Iconografía similar a ésta puede verse en una estatuilla de Stuttgart que fue identificada por Selser (1920-23) como Quetzalcóatl bajo el aspecto de la estrella de la noche y Xólotl.

La estatuilla de Stuttgart

La escultura de piedra verde de Stuttgart es una de las obras más finas del arte mexica (Fig. 9, 10). La escultura se relaciona con el estilo mexica más tardío debido al realismo de detalles tales como las manos y los pies. Lo mismo que las grandes obras maestras del arte mexica, esta singular escultura tiene detalles iconográficos ejecutados exquisitamente en bajorrelieve. Difiere de otros trabajos en que no glorifica la grandeza o justifica la legitimidad del imperio mexica y en que no amenaza con aniquilación a los enemigos de los mexicas. De los doce glifos que aparecen ninguno puede identificarse claramente como fecha o como el nombre de ningún gobernante mexica (Fig. 11). La mayoría de los glifos y la iconografía expresan conceptos de desastre y destrucción asociados con Quetzalcóatl. Sugiero que la escultura fue hecha aproximadamente en la época de la conquista y expresa de manera simbólica el colapso del imperio mexica. Los glifos serán interpretados en base a su significado en el *Tonalámatl*. La consulta de los libros rituales probablemente aumentó para pedirles que explicaran los eventos de la Conquista.

La figura de Stuttgart cabe en la categoría de deidades erguidas, pero no tiene paralelo exacto en el arte mexica. Pocos dioses esqueléticos de sexo masculino se conocen en el arte mexica y esta figura no se les parece. La figura está en pie, con los brazos rectos a los lados, así como los atlantes de Tula y sus copias mexicas. Tiene el cabello atado con un moño y dos cintas ornamentadas con glifos y símbolos que cuelgan a los lados. En la espalda de la figura se ve un águila de perfil tallada en relieve con un disco solar en el centro. Un guerrero

joven sosteniendo armas, supuestamente el dios solar, aparece sentado en el centro del disco. La base de la escultura muestra la imagen del monstruo de la tierra. En las cintas del cabello, en el taparrabo (*máxlatl*), en las manos y en la espalda, aparecen doce glifos. Las fechas 1-Venado, 1-Lluvia, 1-Mono, 1-Casa en las cintas del cabello y 1-Águila en el taparrabo son todas fechas en las cuales los monstruos de la tierra, las Cihuateteo, y las perniciosas Tzitzimime descendían a las encrucijadas (Umberger 1981 p. 91). Seler (1902-23 v. 3, p. 292-409) interpretó a la figura como Xólotl, el gemelo deforme de Quetzalcóatl, pero la figura no es deforme. Su otra identificación es con Tlahuizcalpantecuhtli, el planeta Venus en su manifestación como estrella de la noche. En la frente de la figura se encuentran símbolos del cielo, de la noche y del planeta Venus. Los aretes con los pendientes en forma de coma son insignias de Quetzalcóatl.

Puede ser que la escultura no represente una deidad específica sino un concepto que debió ser expresado en parte por glifos que nosotros sólo podemos interpretar parcialmente. Es notable que ninguno de los doce glifos se refiere a fechas importantes asociadas con el poder de los mexicas, como 1-Pedernal o 2-Casa. Quetzalcóatl aparece en un aspecto asociado con símbolos de destrucción. El disco está sobre un águila que representa el ocaso. No es claro si el número cuatro se refiere al águila o al disco solar. La figura esquelética se refiere al infierno y al cielo de la noche. Los glifos del descenso de las Cihuateteo representan inminente desastre.

La composición puede leerse como Quetzalcóatl en su aspecto de estrella de la noche llevando al sol al infierno. A pesar de que el significado preciso de todos los glifos en este contexto es difícil de interpretar, la mayoría de ellos se refieren a la maldad y al desastre. Los únicos dos que son favorables, al menos parcialmente, son 1-Cocodrilo y 1-Mono. 1-Cocodrilo era un día bueno y de ordinario se escogía como el día de coronación del rey mexica (el glifo se encuentra en el relieve del peñasco de Chapultepec y en la caja de piedra verde de Hamburgo). Sin embargo, este era buen signo sólo bajo buen comportamiento y la fortuna que traía era perdida fácilmente. 1-Mono era buen signo natal para posibles artistas, pero de otra manera era terrible por el descenso de las Cihuateteo.

Los cuatro glifos en las tabletas redondas (1-Lluvia, 1-Venado, 1-Casa, 1-Mono y 1-Águila), son todos días en los cuales se creía que las Cihuateteo descendían a causar enfermedades y muerte. Las Ci-

huateteo eran monstruosos espíritus de mujeres que habían muerto al dar a luz. Se creía que, como las Tzitzimime, las Cihuateteo descenderían al fin del mundo a tomar parte en la destrucción final. Estos glifos equivalen a la araña en el atado de años 1-Caña. 1-Lluvia era también el día en que se ofrecían sacrificios humanos para incrementar la salud y la vitalidad del gobernante. De estos glifos 1-Águila tiene que considerarse especial porque es el único que aparece en el frente. Quien nacía en esa fecha se consideraba “jactancioso, bravo, osado, sin miedo a nada ni nadie”, pero era probable que muriera en la batalla, Sahagún (1950-78, libro iv:107).

Los glifos en las manos de la figura de Stuttgart, 4-Viento y 9-Viento, eran ambos signos de desastre. 4-Viento era la fecha de una previa destrucción del mundo por huracanes enviados por el dios Ehécatl-Quetzalcóatl; el número que se refiere a los nueve niveles y señores del infierno era siempre nefasto. En el libro de los días de Sahagún se describe como “completa y enteramente maligno” (Sahagún 1950-78, libro iv, 7).

El Glifo 1-Viento

El último glifo que quiero discutir detalladamente es 1-Viento que se encuentra en la cinta del tocado. Este era el signo de Quetzalcóatl bajo el aspecto feroz y natural del torbellino. 1-Viento era la deidad adorada principalmente por ladrones y hechiceros. El talismán de esos ladrones era el antebrazo de una mujer muerta al dar a luz, cuyo espíritu se había convertido en Cihuateotl. Los informantes de Sahagún dieron un relato vívido de las depredaciones de tales hechiceros y de la desesperación de aquellos que fueron estafados:

Aquellos hechiceros que se llaman Temacpalitotique, o por algún otro nombre tepupuxaquauique, cuando querían robar alguna casa hacían la imagen de ce Ehécatl, o de Quetzalcóatl, y ellos eran hasta quince o veinte los que entendían en esto e iban todos bailando a donde iban a robar, e íbalos guiando uno que llevaba la imagen de Quetzalcóatl, y otro que llevaba un brazo desde el codo hasta la mano de una mujer que hubiese muerto del primer parto.

Les cortaban a hurto el brazo izquierdo, y estos ladrones llevaban un brazo de estos delante de sí, para hacer su

hecho; uno de los que iban guiando lo llevaban en el hombro.

Y en llegando a la casa donde habían de robar, antes que entrasen dentro de la casa, estando en el patio de la misma, daban dos golpes en el suelo con el brazo de la muerta; y en llegando a la puerta de la casa, daban otros golpes en el umbral de la misma casa, con el mismo brazo, y hecho esto, dicen que todos los de la casa, se adormecían o se amortecían, que nadie podía hablar ni moverse; estaban todos como muertos, aunque entendían y veían lo que se hacía.

Otros estaban dormidos roncando, y los ladrones encendían candelas y buscaban por la casa lo que había que comer y comían todos, muy de reposo; nadie de los de la casa los impedía ni hablaba, todos estaban atónitos y fuera de sí.

En habiendo muy bien comido y consolándose, entraban en los silleros y bodegas y arrebañaban cuanto hallaban, mantas y otras cosas, y lo sacaban todo fuera, oro y plata, y piedras y plumas ricas, y luego hacían de todo cargas, y se las echaban a cuestras y se iban con ellas.

Y antes de esto dicen que hacían muchas suciedades y deshonestidades en las mujeres de aquella casa; y cuando ya se iban, luego se iban corriendo para sus casas, con lo que llevaban hurtado:

Y dicen, que si alguno de ellos se asentaba en el camino para descansar, no se podía más levantar y quedábase allí hasta mañana, y tomábanle con el hurto y él descubría a los demás.

Idos los ladrones, los de la casa de los robados comienzan a volver en sí y a levantarse de donde estaban echados, y comenzaban a mirar por casa, por los silleros y bodegas, y por las petacas y cajas y cofres, y no hallaban nada de cuanto tenían; y hallan robado todo cuanto tenían, oro y plata, y piedras y plumas ricas, mantas y naguas y huipiles y todo cuanto tenían.

Y comienzan luego todos a llorar, y a dar gritos y a dar palmadas de angustia, y las mujeres comienzan a decir

voces: *quezan nel oc nen, quennel oc nen*, que quiere decir, "oh desventuradas de nosotras", y daban consigo tendidas en el suelo, y dábanse de puñadas y bofetadas en la cara diciendo: *ca onitquioac, otlacemochictia*, que quiere decir: "todo cuanto teníamos nos han llevado"; y decían otras muchas lástimas, como está en la letra; de esta manera lloraban aquellos que estaban robados.

He citado este párrafo en tal detalle no sólo para afirmar la interpretación del día 1-Viento como símbolo de robo, sino como un texto que es en sí mismo una metáfora paralela a los desastres de la Conquista. El texto de Sahagún fue escrito en el periodo colonial por indios convertidos recientemente, todavía muy conscientes de su tradición nativa y de los eventos de la Conquista. Sus respuestas acerca de las creencias y las prácticas nativas a las preguntas de Sahagún fueron en muchas ocasiones reinterpretaciones en vista de los eventos de la Conquista y de la colonización. Las desgracias, por ejemplo, no sólo se enumeran como hechos abstractos sino que se describen detallada y a veces muy sentidamente. En el pasaje citado, los hechiceros bajo el amparo de 1-Viento Quetzalcóatl hipnotizan a sus víctimas mientras duermen, se acomodan en sus casas, consumen sus provisiones, violan a sus mujeres y se llevan todos sus bienes, incluyendo sus tesoros más escondidos. A esto sigue una vívida descripción de las pérdidas de aquellos que fueron robados injustamente del fruto de sus labores.

Para muchos mexicas, la conquista de Tenochtitlan por Cortés, inicialmente sin sangre, debe haberse explicado en términos de hechicería. Cortés debe haber aparecido como el hechicero maligno que adoraba (¿o personificaba?) a Quetzalcóatl, que hipnotizó a Motecuhzoma hasta la pasividad, entró a su palacio como invitado y robó su tesoro, sus mujeres y su imperio. Para los mexicas, tan habituados a explicar hechos por medio de analogías metafóricas, las equivalencias de Quetzalcóatl-Cortés-hechicero deben haber sido evidentes. De acuerdo con la versión de la Conquista de Sahagún, los españoles entraron a México en el año 1-Caña, en el día 1-Viento (Sahagún 1950-78, libro x, 80).

¿Cuándo y por qué se talló la figurilla de Stuttgart?

Se sugiere que el pasaje de Sahagún que describe tan efectivamente la devastación de tales hechiceros es semejante a la expresión de des-

trucción en la iconografía de la figura de Stuttgart. A pesar de la ocurrencia de imágenes destructivas en otros monumentos mexicas, la destrucción es de ordinario la del enemigo mexica o es la destrucción cósmica futura contenida por las acciones de los mexicas. En otras obras tradicionales los mexicas aparecen manteniendo al Sol y a la era cósmica por medio de sacrificios. En la figurilla de Stuttgart, no obstante, la destrucción es la del Sol habitado por un guerrero en pleno esplendor físico. En el pensamiento político mexica y en la iconografía imperial, el Sol se igualaba con el imperio (Townsend 1979). En la figurilla, este Sol mexica es cargado al infierno en la espalda de Quetzalcóatl, tachonado por fechas con augurios malignos.

Esta escultura es tan particular, tan bien labrada y tan compleja que debe haber sido hecha para una función importantísima, tardíamente en la historia mexica. En simbolismo e innovación conceptual pertenece a la tradición de los grandes monumentos pétreos de Tenochtitlan. Difiere de los mismos en su falta de referencia a la misión de la Conquista y a la historia divina de los mexicas. En contraste con la piedra del templo y la piedra del calendario que exaltan el papel cósmico de dos mexicas, celebrado pomposamente por Motecuhzoma II en 1507, la imagen de piedra verde representa sólo desastres.

Es improbable que esta escultura fuera hecha para Motecuhzoma II porque ninguno de los glifos se refiere a ese gobernante. Debe haber sido hecha bajo la amarga resistencia, bajo Cuitláhuac y Cuauhtémoc o aún más tarde. Los guerreros y sacerdotes mexicas presentaron una defensa suicida contra los españoles en la cual prefirieron morir antes que ser tomados prisioneros. Probablemente consideraban su muerte heroica como parte de un *Götterdämmerung* general. Otra posibilidad es que fuera labrada después de la captura y muerte de Cuauhtémoc para los señores nativos que continuaron los ritos antiguos. Existe evidencia de que los ritos nativos, al igual que los complots militares, continuaron entre la aristocracia por muchos años. Las esculturas empleadas tenían que esconderse y por esa razón no podían ser de escala colosal. Tenían que ser portables en caso de escape repentino. La figura de Stuttgart es peculiar por la presencia del águila cargando al Sol en la espalda. El águila en esta escultura es muy significativa porque el glifo 1-Águila es el único que se exhibe prominentemente al frente de la figura. El nombre del último de los reyes de los mexicas fue Cuauhtémoc que significa "Águila que cae". Un águila cayendo o una cabeza de águila es un glifo-nombre en varios ma-

nuscritos históricos. La figura de Stuttgart pudo haber sido labrada para conmemorar al último gobernante que se llevó al sol mexicana al Mictlan para siempre. Uno debe preguntarse por qué los mexicas, tan preocupados por significados metafóricos y por presagios, seleccionaron como gobernante en tiempo de tal crisis a un hombre cuyo nombre significa puesta del sol a menos que desearan que alguien los condujera a una gloriosa derrota.

El gran número de glifos, principalmente de carácter adivinatorio, también denota la fecha tardía de la escultura. Umberger ha demostrado que los monumentos mexicas tienen progresivamente más fechas en los periodos tardíos. A través de las numerosas relaciones de la Conquista y de los eventos precedentes sabemos que los mexicas dependían grandemente de todas las maneras de adivinación para predecir el futuro y explicar eventos. La versión nativa de la conquista de México en Sahagún empieza no con la llegada de los españoles sino con portentos y extraños agüeros que predicen desastres en términos tradicionales. La figura de Stuttgart presenta en términos visuales una preocupación similar por significados astrológicos e interpretaciones de eventos. Como todas las interpretaciones de los agüeros que Motecuhzoma había recibido, estos símbolos son también todos negativos.

Perduración de la alfarería

La destrucción española del arte mexicana, con una iconografía que pudiera interpretarse como pagana, es bien conocida. Con algunas excepciones, la producción de obras de arte en cualquier cantidad termina con la Conquista. Mientras que esto es cierto de la escultura y obras en materiales preciosos no lo es respecto de la alfarería. En el periodo postclásico la alfarería generalmente no se ornamentaba con simbolismos elaborados en el valle de México. Los diseños consistían en círculos, espirales y líneas. Por razones que nunca han sido explicadas adecuadamente, la cerámica mexicana se volvió altamente innovativa en el periodo Azteca IV. Nuevas formas de vasijas se inventaron y se ornamentaron con diseños figurativos como animales y plantas. (Fig. 12). Se consideraba que este desarrollo Azteca IV abarcaba un breve periodo después de 1500, pero recientes estudios cerámicos y estudios de establecimientos sugieren que toda la cerámica Azteca IV llega hasta después de la Conquista, (Sanders, Parsons and Stanley 1979:466; Charlton 1968). La presencia de motivos de origen español en algunas piezas Azteca IV apoyan esta interpretación.

¿Cómo se explica el florecimiento del arte de la alfarería inmediatamente después de la Conquista? Una sugerencia es que los diseños en la alfarería eran los que menos podían considerarse idólatras y por eso, bajo el aspecto de plantas y animales ornamentales, inofensivos a los ojos de los europeos, los símbolos precolombinos continuaron representándose. Los nativos eran quemados vivos por poseer libros de adivinación, pero no por poseer tazones y platos. Además, en muy poco tiempo los indios probablemente carecieron de acceso a materiales preciosos y el barro era un medio fácilmente obtenible. Las deidades precolombinas por lo tanto se pusieron sus disfraces, *nahualli*, para la única expresión artística fácilmente aceptable, la alfarería doméstica. (El simbolismo de las imágenes en la alfarería Azteca IV nunca ha sido estudiado en detalle y se espera que en el futuro esta sugerencia sea probada en un análisis más completo).

En este artículo no se han discutido las artes populares hechas en grandes cantidades sino obras únicas y altamente elaboradas, encargadas supuestamente por la élite. Entre las cerámicas del estilo Azteca IV existe un grupo de vasijas completas y únicas que aparentemente fueron hechas después de la Conquista para el uso de los nativos (Fig. 13). Esta vasija no es una versión práctica del plato trípode. Aquí el plato tiene ondulaciones que irradian del centro y está sostenido por tres soportes circulares. Se conocen muy pocas de estas vasijas. La más fina en este estilo está ornamentada con diseños en bajorrelieve y se cree que proviene de Tlatelolco. En la vasija de Tlatelolco cabezas de águilas aparecen en los soportes circulares y un jaguar y un águila se ven de espalda a espalda en la parte superior del plato (Fig. 14). El jaguar y el águila son referencias claras a la élite de guerreros mexicas y el significado de la iconografía es enteramente de la pre-conquista a pesar de no tener precedentes cerámicos en esa época. Se considera que el propósito de la vasija era ceremonial por su forma ornamental y no funcional. Dada la continuación secreta de prácticas religiosas mexicas en el periodo colonial, es posible que esta vasija fuera hecha para rituales nativos que tenían por objeto la preservación de la ideología militar y tal vez el derrocamiento de los invasores españoles.

A modo de conclusiones

Los mexicas tenían el hábito de emplear trabajos artísticos para expresar y comunicar ideas históricas, políticas y religiosas. Estas

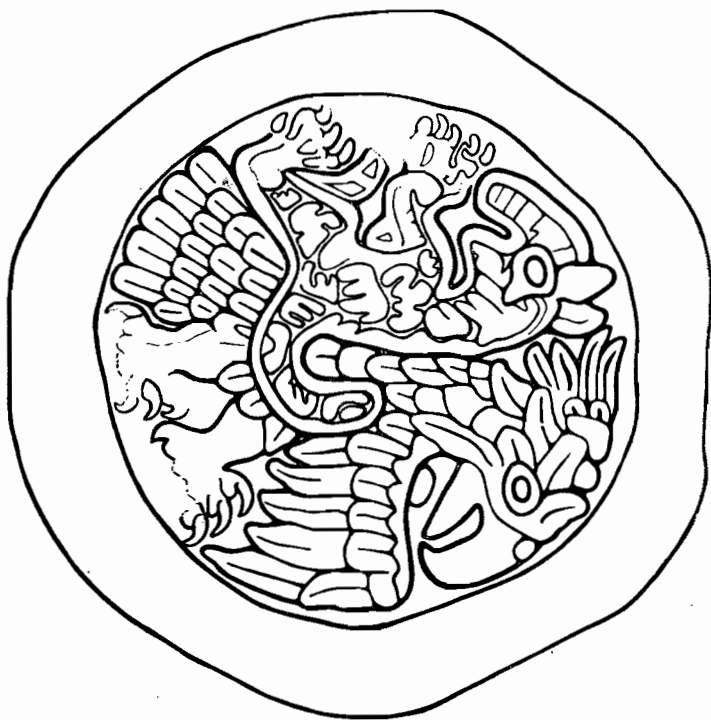


Fig. 14 Plato trípode color de ante del estilo Azteca IV de Tlatelolco. Dibujo de la parte superior. México, Museo de Antropología e Historia

obras tradicionalmente se producían en conexión con eventos específicos de importancia. Este método de expresión no cesó inmediatamente con la aparición de Cortés en la costa del golfo, sino que continuó por un tiempo en el periodo colonial temprano. En realidad, la Conquista fue precisamente la clase de evento que pudo haber ocasionado la manufactura de al menos algunas imágenes para expresar su magnitud. El análisis de la iconografía de esculturas encargadas por gobernantes mexicas indica que Motecuhzoma II no se preocupaba por el culto de Quetzalcóatl antes de la llegada de Cortés. Tres obras, posiblemente hechas en 1519, se refieren a la ansiedad de Motecuhzoma por la llegada de Cortés quien, como las fuentes indican claramente, fue primeramente identificado con Quetzalcóatl.

En segundo lugar se ha sostenido aquí, aunque en base a evidencia circunstancial, que una escultura de piedra verde, el Quetzalcóatl de Stuttgart, pudo haber sido hecho después de la muerte de Cuauhté-

noc en el periodo colonial temprano. Esta escultura expresa en términos visuales y glíficos la destrucción del Sol, que era para los mexicas una metáfora del imperio. Así como los conquistadores aceptaron la identificación de Quetzalcóatl con Cortés, primero como una medida estratégica y luego trataron de presentarlo como un santo precursor de la cristiandad, para los mexicas esta imagen de Quetzalcóatl pudo haber sido solo un símbolo demoníaco de la derrota de su imperio y del cosmos.

Después de la Conquista el único arte nativo que continuó floreciendo fue la alfarería y en esta época los diseños figurativos y simbólicos de otros tipos fueron transferidos al barro. Hay algunas formas de vasijas ceremoniales con diseños de origen precolombino que testifican la existencia de cultos nativos. Estos objetos son pruebas tangibles de que el temor de los españoles a la idolatría nativa y el esfuerzo de rastrear ídolos y parafernalia rituales, tan ampliamente descrito en los textos del siglo XVI, no fue pura paranoia sino que tuvo por base una apreciación realista de la resistencia nativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, C.
1978 *Coyolxauhqui: Ensayo Iconográfico*. México, INAH.
- Alcocer, I.
1935 *Apuntes sobre la antigua Mexico-Tenochtitlan*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Charlton, T. H.
1968 "Post-Conquest Aztec Ceramics: Implications for Archaeological Interpretation", *The Florida Anthropologist*, v. 21, p. 96-101.
- García Cook, A. and Arana, R.
1978 *Rescate arqueológico del monolito Coyolxauhqui*. México, INAH.
- Krickeberg, W.
1969 *Felsplastik und Felsbildes bei den Kulturvolken Altamerikas*. Berlin, v. 2.
- Kubler, G.
1961 "On the Colonial Extinction of the motifs of Pre-Columbian Art", in *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, edited by S. K. Lothrop, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- León Portilla, M.
1978 *Trece Poetas del mundo azteca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Moedano-Koer, H.
1951 "Ce acatl iqual ome acatl como piu de Xiuhmolpilli", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, v. 12, p. 103-131.
- Navarrete, C. y Crespo, A. M.
1971 "Un atlante mexicana y algunas consideraciones sobre los relieves del cerro de la Malinche, Hidalgo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. IX, p. 11-20.
- Nicholson, H. B.
1957 *Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory*, Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Harvard University.
1961 "The Chapultepec cliff Sculpture of Motecuhxoma Xocoyotzin", *El México Antiguo*, v. 9, p. 379-444.

Nicholson, H. B.

In press "The New Tenochtitlan Templo Mayor Coyolxauhqui-Chantico Monument", *G. Kutscher Festschrift*.

Padden, R. C.

1967 *The Hummingbird and the Hawk*, Harper and Row, N. Y.

Sahagún, Bernardino de

1956 *Historia General de las cosas de Nueva España*, 4 v. México, Ed. Porrúa.

1951-78 *The Florentine Codex: The general History of the things of New Spain*, translated by A. J. O. Anderson and C. E. Dibble. 11 v. School of American Research, Santa Fe.

Sanders, W. T., Parsons, J. R. and Santley R. S.

1979 *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of Civilization*, Academic Press, New York.

Seler, E.

1902-23 Das Grunsteinidol des Stuttgart Museums, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterstumkunde*, Graz, Austria, Akademische Drunck, v. III, p. 392-409.

Townsend, R.

1979 State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, no. 20, Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

Umberger, E.

1981 *Aztec Sculptures, Hieroglyphs and History*, Ph. D. dissertation, Department of Art History, Columbia University, New York.

EL CURSO DEL SOL EN LOS GLIFOS DE LA CERÁMICA AZTECA TARDÍA

CONSTANZA VEGA SOSA

Introducción

El origen de las religiones ha sido un tema frecuentemente abordado. Una hipótesis interesante ha sido dada por Caillois,¹ quien nos dice que cuando el hombre percibió el orden cósmico y el de la naturaleza, a través de largas y continuadas observaciones, quiso a su semejanza tener orden en su vida y en su sociedad, y para ello creó la religión. Por eso la astronomía, que estuvo muy desarrollada en las altas culturas de la antigüedad, jugó un papel tan importante en su vida religiosa y civil.

Las observaciones astronómicas a través de cientos de años llevaron al hombre a conocer los datos básicos de la astronomía. Los orígenes de estos registros se pierden en el tiempo o tal vez son difíciles de identificar, por ello resulta tan interesante el trabajo de Frolov sobre *L'Art Paleolithique: Prehistoire de la Science?*, quien nos comunica lo siguiente:

Il y a tout lieu d'affirmer que les signes graphiques du Moustérien reflétaient la succession dans le Temps des désignations quantitatives ordonnées. Cette fonction du graphisme moustérien est en relation flagrante avec le développement ultérieur et la concrétisation des graphismes de calendrier et astronomiques du paléolithique supérieur. Il s'agit avant tout des formes diverses de fixation des cycles mensuels de la Lune dans l'art paléolithique étudiés en détail sur les documents provenant de l'Europe occidentale, orientale et de la Sibérie.

¹ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Le calendrier est un indice incontestable du savoir scientifique puisqu'il associe un système de connaissances exactes logiquement ordonnées concernant les propriétés objectives de l'Univers à la fonction de pronostic exact des phénomènes les plus simples. Les attributs extérieurs d'utilisation du calendrier en Égypte antique, à Sumer ou chez les Mayas, pouvaient présenter une multitude de versions, les différences de fonction des calendriers sont encore plus importantes par rapport aux sociétés préhistoriques qui possédaient toute une série de particularités locales et ethniques qui se formaient au cours de l'histoire. Mais si large que soit l'éventail des variations, quiconque dit calendrier veut dire son essence: système de calcul du temps grâce aux phénomènes périodiques de la nature. Sans cela, point de calendrier. Le calcul d'après les phases lunaires ou les saisons qui sont liées au cycle annuel du Soleil, implique des observations sur ces corps célestes et l'usage des nombres. Comme on l'a vu, la logique et la psychologie de ces opérations correspond fondamentalement et avant tout à la structure de l'activité scientifique et en seconde position seulement, à d'autres manifestations de la vie spirituelles pour syncrétiques que soient les formes qu'elle revêtait dans la société préhistorique.²

Este trabajo muestra claramente que los conocimientos calendáricos son primeramente una actividad científica, ya que están basados en un sistema de cómputo de fenómenos periódicos de la naturaleza, y que posteriormente participan en otras manifestaciones de la vida espiritual de las sociedades prehistóricas.

Por lo que respecta a Mesoamérica, y en especial al México Central, las fuentes etnohistóricas no revelan la importancia de los conocimientos astronómicos, en parte posiblemente porque los grandes especialistas en esta rama que poseían profundos conocimientos científicos y esotéricos de los cielos fueron eliminados por los españoles después de la Conquista.³

² Boris Frolov, "L'art paleolithique: prehistoire de la science?", *Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas, X Congreso*. México, 1981, Comisión XI, Arte Paleolítico, p. 64, 69, 70.

³ Michael D. Coe, "Native astronomy in Mesoamerica", en *Archaeoastronomy in pre-Columbian America*, University of Texas Press, 1980, p. 3, 32.

Afortunadamente la arqueoastronomía que ha venido desarrollándose en los últimos años, nos ha permitido un nuevo acercamiento a estos conocimientos. Los estudios sistemáticos de los principios de orientación en la arquitectura mesoamericana principalmente, son los que han permitido a esta ciencia obtener valiosas conclusiones sobre sus conocimientos astronómicos, constatándolos con los de la ciencia moderna. Aveni, nos da la pauta para entender cuáles fueron los fenómenos astronómicos que el hombre antiguo pudo descubrir y registrar. Entre ellos, sus observaciones sobre las salidas y puestas del Sol lo llevaron a descubrir su lento camino anual a lo largo de la eclíptica "camino heliacal" en forma de espiral, y que en este camino diario del sol a través del cielo hay importantes días que marcan los solsticios, los equinoccios y los pasos del sol por el cenit. Así, el hombre mesoamericano elaboró un calendario solar de 365 días. Sabemos, nos dice Aveni, que los solsticios y equinoccios sin duda son la base del calendario estacional. Sin embargo los datos etnohistóricos sugieren que los pasos del Sol por el cenit son la base astronómica más importante para el calendario solar y el ritual de 260 días y que fueron usados para fijar fechas importantes del calendario agrícola.⁴

Broda, por su parte, nos dice que los conocimientos astronómicos nos interesan en su interrelación con el sistema calendárico y también con la cosmovisión, los cuales establecen una unión con la realidad social.

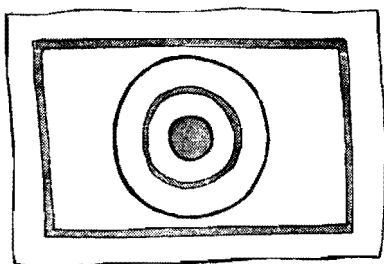
Yet, it is valid to say that the basic structure of the ritual calendar was derived from a combination between solar observation and the needs of the agricultural cycle.⁵

Sabemos que algunos de estos cuerpos y fenómenos celestes que tanta importancia tuvieron para el hombre mesoamericano fueron representados en códices y esculturas principalmente y que sobre ellos se han hecho variados estudios: los rumbos del universo, el glifo del movimiento, la greca escalonada, la flor asociada al Sol (Lámina 1).

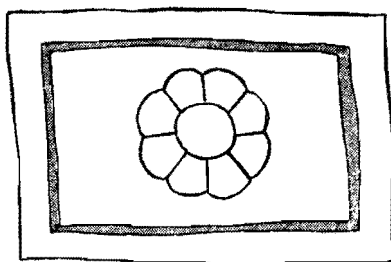
⁴ Anthony F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, University of Texas Press, 1980, p. 65, 66.

⁵ Johanna Broda, "Astronomy, cosmovision and ideology in prehispanic Mesoamerica", *Conference on Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, The New York Academy of Sciences, New York, 1981, p. 12.

manta del sol.



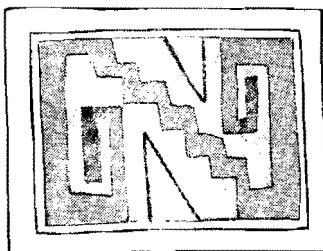
a



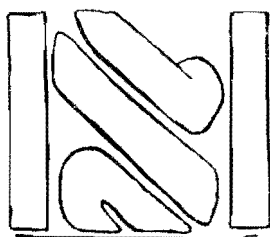
manta del sol

b

manta de Xicara tuerta

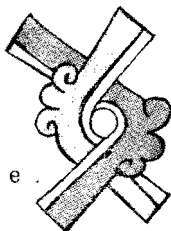


c



Glifo del día

d



e

Glifo del movimiento



f

Glifo del movimiento
con los rumbos del Universo

LÁMINA 1

- a. *Códice Magliabechiano*, folio 8 anverso
- b. *Códice Magliabechiano*, folio 8 reverso
- c. *Códice Magliabechiano*, folio 6 anverso
- d. *La Piedra de los Soles*
- e. *Códice Borgia*, folio 10
- f. *Códice Borbónico*, folio 14

En un trabajo reciente, *Analysis and Interpretation of some Glyphs on Aztec-style Vessels*, hemos presentado parte de una seriación de glifos obtenida de un conjunto de vasijas de tradición azteca. En este trabajo se ha propuesto que dichos glifos —flor, espiral desdoblada y glifo del día— están relacionados con algunos fenómenos celestes.⁶ En el presente trabajo presentamos la seriación completa y una posible interpretación, con el objeto primordial de dar a conocer estos materiales y que investigadores más conocedores en estos campos de la arqueoastronomía y de la cosmovisión, participen de ellos.

Aclaración de algunos términos

Con el objeto de dar más claridad a este estudio presentamos a continuación la explicación de algunos términos y fenómenos celestes citados en este trabajo, según Gallo y Anfossi, *Curso de Cosmografía*, (México, 1966, p. 5, 48, 49, 53, 54, 61).

Esfera celeste. Cualquiera que sea el lugar en que se encuentra un observador, se ve rodeado de una semiesfera inmensa, en cuya superficie parecen estar fijadas las estrellas. A ese casquete se le llama bóveda celeste. Su movimiento es aparente, es la tierra la que gira.

Cenit y nadir. La intersección de la vertical del observador prolongada hasta la bóveda celeste, es el cenit, que se considera como un punto.

Nadir es el punto diametralmente opuesto al cenit, es decir, la intersección de la vertical del observador prolongada a través de la Tierra, pasando por el antípoda, con la esfera celeste.

Movimiento aparente del Sol. Cuando se trató del movimiento real de la Tierra, se dijo que, aparentemente, el Sol se desplaza con relación a las estrellas y que por esto no se ven las mismas constelaciones a una hora determinada, en el mismo lugar en todas las épocas del año. Se llegó también a la conclusión de que el fenómeno sería idéntico, para nosotros, si la Tierra estuviese inmóvil y el Sol girase a nuestro alrededor.

Por poca atención que ponga un observador que habita en la zona tórrida —en la ciudad de México, por ejemplo— habrá notado que

⁶ Constanza Vega Sosa, "Analysis and interpretation of some glyphs on aztec-style vessels", en el Simposio sobre Problemas en la Iconografía del Arte Mesoamericano postclásico. XLIII Congreso Internacional de Americanistas, 1979.

en una época del año el Sol culmina del lado Sur y en otra época culmina al Norte.

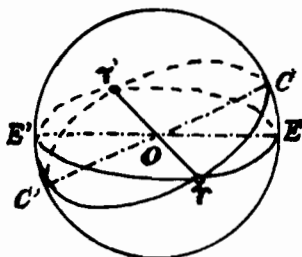
Según esto, el Sol, además del movimiento de Este a Oeste de de cada día, tiene otro aparente de Sur a Norte en una época del año, y de Norte a Sur en la parte restante.

Eclíptica. Si a intervalos de tiempo, por ejemplo cada 10 días, se determinan la ascensión recta y la declinación del Sol en el momento de su paso por el meridiano, y se localizan después en una esfera los puntos dados por esas coordenadas, de la unión de esos puntos resulta el camino que, aparentemente, recorre ese astro o, mejor dicho, la proyección en la bóveda celeste, del punto ocupado por el Sol cada día, en su paso por el meridiano, al desplazarse en el curso del año.

Forma de la eclíptica. Para nosotros la eclíptica es el círculo máximo de la esfera celeste, que resulta de la intersección de dicha esfera con el plano de la órbita aparente del Sol, pero esa órbita no es circular.

Equinoccios y solsticios. Como el Sol permanece constantemente en el plano de la eclíptica, resulta que su latitud es siempre nula; no así su longitud, pues varía, aunque no proporcionalmente al tiempo, como sucede con la ascensión recta de las estrellas.

En su movimiento aparente el Sol cruza dos veces el ecuador: una cuando pasa del hemisferio Sur al Norte, y otra cuando pasa del Norte al Sur. En los momentos en que la declinación es 0, son los equinoccios, es decir en r y r' . En los momentos en que el Sol tiene la máxima declinación positiva, es el solsticio de verano, en C ; el solsticio de invierno es cuando la declinación del Sol es mínima, o sea, $-23^{\circ} 27'$.



El punto vernal, según se ha dicho, queda definido por la intersección de la eclíptica con el ecuador, cuando el Sol pasa del hemisferio Sur al Norte; este punto se llama también equinoccio de primavera o nodo ascendente. El diametralmente opuesto se denomina equinoccio de otoño o nodo descendente.

La palabra equinoccio proviene de la expresión latina *dies aequat noctem*, o sea, el día es igual a la noche, pues, como se verá más adelante, cuando el Sol está en los equinoccios, la duración del día es igual a la de la noche en todos los lugares de la Tierra.

La palabra solsticio viene del Sol stat, es decir, el Sol está como detenido en su movimiento ascensional, pues parece que en la proximidad de cada solsticio su declinación varía imperceptiblemente, de 10" a 13" por día.

Los meridianos que pasan por los puntos equinociales y solsticiales se llaman, respectivamente, coluro de los equinoccios y coluro de los solsticios.

El Sol pasa por r cerca del 21 de marzo, y cerca del 21 de junio por el solsticio de verano; está en el equinoccio de otoño cerca del 21 de septiembre y en el solsticio de invierno cerca del 21 de diciembre.

Las estaciones. La oblicuidad de la eclíptica y el movimiento de traslación de la Tierra tienen como consecuencia las cuatro estaciones y la desigualdad en la duración de los días y de las noches.

Los puntos equinociales y solsticiales dividen la eclíptica en cuatro arcos desiguales, y a cada uno de esos puntos corresponde el principio de una de las estaciones.

En su traslación alrededor del Sol el eje de rotación de la Tierra permanece, en el curso de un año y aun de varios, prácticamente paralelo a una dirección fija, que coincide con la dirección a una estrella próxima al polo norte celeste, y comúnmente llamada estrella polar.

Materiales y metodología

Esta investigación se ha realizado mediante un conjunto de ciento diecisiete vasijas decoradas de tradición azteca provenientes de la bodega del Museo Nacional de Antropología. Correspondiente al periodo Azteca Tardío que Tolstoy sitúa del año 1400 al momento de

la Conquista.⁷ Se ha preferido el material de este último periodo por tratarse de una época bien definida en términos sociales, políticos y religiosos.

Las cerámicas analizadas fueron la bícroma pulida pintada en negro sobre naranja con treinta y dos ejemplares, de los subgrupos 4, 5, 6 y 7, según la clasificación presentada en el trabajo *Forma y decoración en las vasijas de tradición azteca* (Vega Sosa, 1975). Del grupo de vasijas bícromas bruñidas pintadas en negro o blanco sobre rojo-café o rojo oscuro —subgrupos 11, 12, 13 y 14— se tuvieron treinta ejemplares. De la policroma pintada en blanco y gris o negro sobre naranja oscuro; blanco, guinda y naranja o amarillo sobre naranja oscuro; blanco, naranja, negro y rojo o café sobre rojo oscuro, hubo un total de cincuenta y cinco vasijas correspondientes a los subgrupos 17 y 18 de la clasificación citada.⁸

Estas vasijas provienen en su mayor parte de una ofrenda encontrada en un sitio llamado El Volador, nombre éste de un mercado construido a mediados del siglo XVIII en lo que fueron los jardines del palacio nuevo de Moctezuma. Se trata de una ofrenda realizada durante el último fuego nuevo celebrado en Tenochtitlan en 1507 durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin. En ella se encontraron más de mil vasijas de variados estilos y formas, pero las más abundantes fueron las conocidas como Azteca III y policromo Azteca⁹. Las demás vasijas provienen de la misma Tenochtitlan y de diferentes sitios del Valle de México.

El análisis e interpretación de los signos que presentan estas vasijas, está basado en la formación de seriaciones de glifos en conjuntos definidos de vasijas, partiendo del supuesto de que dichas seriaciones tienen como fundamento la existencia de un patrón de asociación entre ellos. Damos un ejemplo: en una vasija se conservan los signos indicados por las letras A y B, en otra los signos correspondientes a A, B y C, en una tercera los señalados por C y D. Como consecuencia de lo anterior, una seriación será la resultante de la ordenación de los glifos.

⁷ Paul Tolstoy, *Surface Survey of the Northern Valley of Mexico. The Classic and Postclassic periods*, en Philosophical Society, Transactions 48, part 5, Philadelphia, 1958.

⁸ Constanza Vega Sosa, *Forma y decoración en las vasijas de tradición azteca*, México, INAH, 1975. (Colección Científica N° 23).

⁹ *Ibid.*, p. 8.

En cuanto a su interpretación, se parte del supuesto de que el significado de cada glifo depende de sus propias características formales y simbólicas y de su relación con los demás signos de la serie. Debido a las numerosas variantes que existen de cada signo, se intentará en este trabajo, una búsqueda de su significado basándose exclusivamente en sus características fundamentales.

Para llevar al cabo lo anterior, primeramente se realizó una catalogación y distribución de los glifos que decoran a las vasijas de cada grupo cerámico. Posteriormente se procedió a la formación de las seriaciones en cada grupo y finalmente se integró una serie final, ya que estos glifos presentaban una clara continuidad y repetición en los tres grupos cerámicos.

El análisis de la decoración en estas vasijas también mostró la existencia de un patrón básico de distribución en forma de cruz —en la mayor parte de ellas— alrededor de la cual se colocan los signos en simetría alterna y opuesta generalmente. Esta cruz puede colocarse en forma vertical o inclinada, pero hemos preferido esta última para facilitar su interpretación. De acuerdo con ella se designó a cada sección una letra con el objeto de observar más claramente la asociación de los glifos, como indica la figura 1.

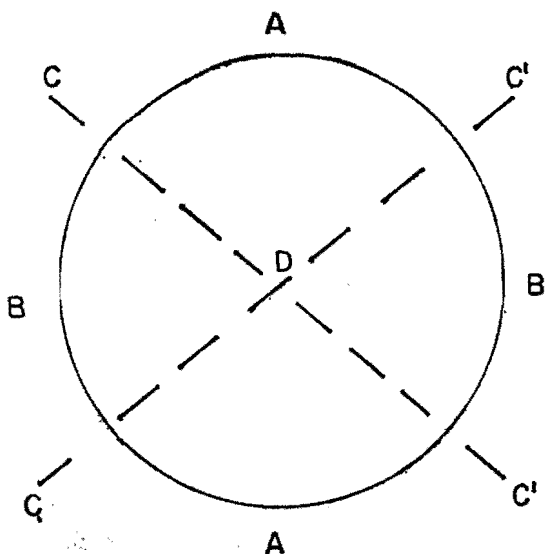


FIG. 1

Para hacer más asequible la forma en que se observan las asociaciones de los signos, véanse en las láminas 2 a 15 la descripción de la decoración de algunas vasijas representativas.

Vasijas bicromas pulidas negro sobre naranja

Lámina 2. Vasija No. 11-558.

Procedencia: Valle de México.

En su decoración observamos flores de cuatro pétalos con centro en espiral en las secciones A-A y B-B; y flores multipétalas con centro en círculos concéntricos en las secciones C-C y C'-C'.

Lámina 3. Vasija No. 11-251.

Procedencia: Valle de México.

En la sección D que corresponde al centro de la cruz presenta una flor con centro en espiral desdoblada. A su alrededor, en la sección A-A una espiral desdoblada y dos líneas onduladas paralelas, la sección B-B está vacía y las secciones C-C y C'-C' llevan espiral desdoblada y tres líneas onduladas paralelas en forma alterna y opuesta.

Lámina 4. Vasija No. 11-252.

Procedencia: Valle de México.

Presenta en la decoración de su fondo, sección D, una flor de cinco pétalos con un centro marcando los rumbos del universo. En las secciones A-A y B-B hay tres líneas paralelas, y en las secciones C-C y C'-C' círculos concéntricos.

Lámina 5. Vasija 11-539.

Procedencia: Tenochtitlan.

En esta vasija se observan dos zonas de glifos separados por bandas paralelas. Los signos principales son flores con centro en círculos concéntricos y un tonallo entre ambos en una sección, y en la otra grecas escalonadas en espiral y círculos concéntricos separados por líneas paralelas y puntos.

Lámina 6. Vasija 11-270.

Procedencia: Valle de México.

Su decoración se concentra principalmente en una de las secciones B que corresponde a la vertedera del molcajete. Los signos principales son los glifos del día alternando con los rumbos del universo, enmarcados en su parte superior por espirales y puntos y en su parte inferior por grecas escalonadas en espiral e hileras de puntos. A ambos lados, en la sección C'-C' se observan series de círculos y puntos. Alrededor del fondo lleva líneas paralelas alternando con puntos.

Lámina 7. Vasija 11-53.

Procedencia: Valle de México.

Pertenece al periodo Azteca Temprano, pero consideramos conveniente presentarle por la simplicidad del glifo del día que la decora en su centro.

*Vasijas bicromas bruñidas negro o blanco sobre rojo-café o rojo oscuro**Lámina 8. Vasija 11-798.*

Procedencia: El Volador.

En su decoración podemos observar el origen de la espiral desdoblada si trazamos la cruz de los rumbos del universo a partir del lugar donde existen dos rayas a manera de comienzo: la sección A-A señala el principio con una flor con centro en círculos concéntricos y el fin con una espiral desdoblada, ambos acompañados de flores partidas con centro en espiral desdoblada. Las secciones B-B presentan flores con centro en espiral desdoblada.

Lámina 9. Vasija 11-746.

Procedencia: Valle de México.

En la sección A-A alternan grecas escalonadas en espiral —parte superior— con una estilización de grecas escalonadas en meandro. En la sección B-B alternan la greca escalonada en espiral —parte inferior— con la estilización de la greca escalonada en meandro. En los lados C-C y C'-C' encontramos exclusivamente greca escalonada en espiral. En esta vasija se observa muy claramente la cruz.

*Vasijas policromas**Lámina 10.* Vasija 11-2 865.

Procedencia: El Volador.

Su decoración nos muestra en las secciones A-A flor con centro en espiral desdoblada y media flor con centro en espiral; en las secciones B-B flor con centro en espiral y greca escalonada en espiral; en las secciones C-C y C'-C' bandas onduladas entrelazadas que sugieren una secuencia de espirales desdobladas. En la sección D se entrecruzan estas bandas onduladas entrelazadas formando el glifo del movimiento con una pequeña espiral en el centro.

Lámina 11. Vasija 11-792.

Procedencia: Azcapotzalco.

Nos presenta en sus secciones A-A medias flores con centro en espiral y en las secciones B-B grecas escalonadas en espiral.

Lámina 12. Vasija 11-745.

Procedencia: El Volador.

Presenta en sus lados A-A medias flores con centro en espiral y en las secciones B-B greca escalonada en un lado, y en el otro, greca escalonada en meandro. Las secciones C-C y C'-C' se encuentran claramente definidas por bandas anchas que delimitan los glifos.

Lámina 13. Vasija 11-804.

Procedencia: El Volador.

Muestra en las secciones A-A medias flores con centro en espiral y en las secciones B-B bandas onduladas entrelazadas.

Lámina 14. Vasija 11-747.

Procedencia: El Volador.

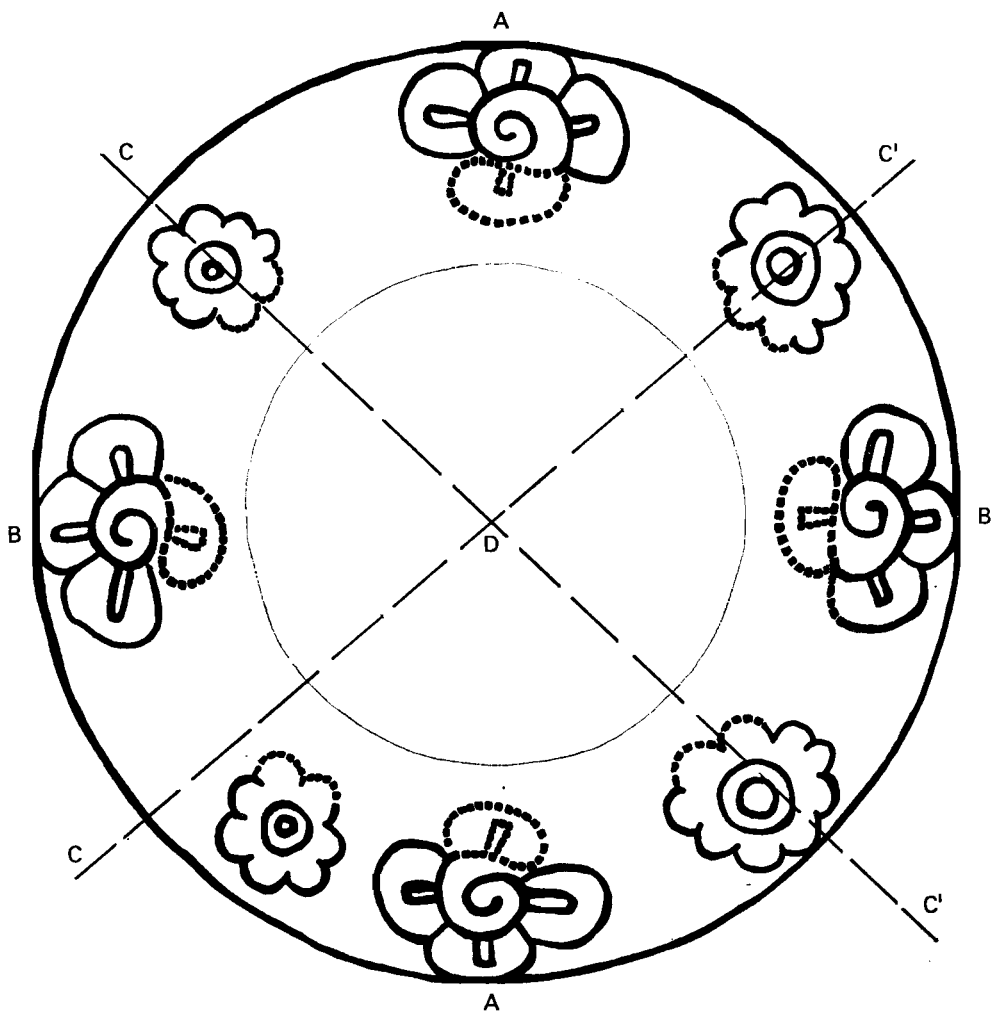
La greca escalonada en espiral de las secciones B-B alterna con bandas paralelas en arco de las secciones A-A. Las secciones C-C y C'-C' están claramente definidas por pequeñas líneas inclinadas sobre una banda guinda, que al mismo tiempo enmarcan los signos principales.

Lámina 15. Vasija 11-766.

Procedencia: El Volador.

En su decoración que está incompleta presenta un glifo del movimiento.

BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA

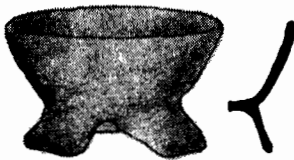
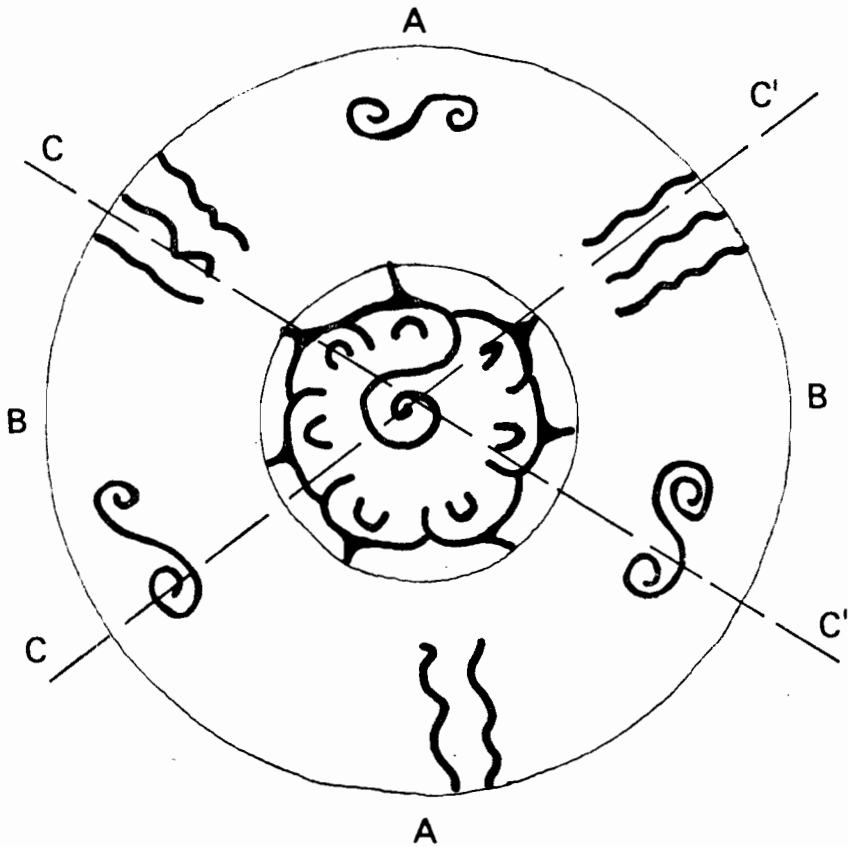


0 1 2 3 4 5 10
CENTIMETROS
REG: 11-558

LÁMINA 2. Vasija No. 11-558. Procedencia: Valle de México

En su decoración observamos flores de cuatro pétalos con centro en espiral en las secciones A-A y B-B; y flores multipétalas con centro en círculos concéntricos en las secciones C-C y C'-C'

BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA

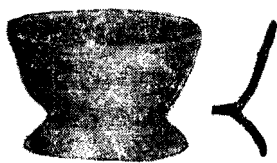
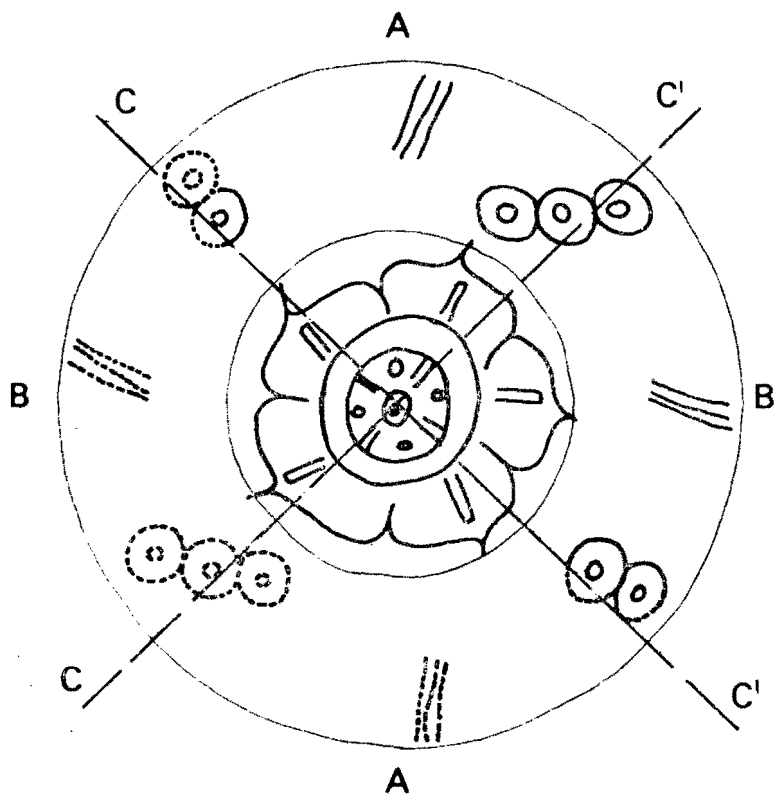


REG: 11-251

LÁMINA 3. Vasija No. 11-251. Procedencia: Valle de México

En la sección D que corresponde al centro de la cruz presenta una flor con centro en espiral desdoblada. A su alrededor, en la sección A-A una espiral desdoblada y dos líneas onduladas paralelas, la sección B-B está vacía y las secciones C-C y C'-C' llevan espiral desdoblada y tres líneas onduladas paralelas en forma alterna y opuesta

BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA



REG: 11-252

LÁMINA 4. Vasija No. 11-252. Procedencia: Valle de México

Presenta en la decoración de su fondo, sección D, una flor de cinco pétalos con un centro marcando los rumbos del universo. En las secciones A-A y B-B hay tres líneas paralelas, y en las secciones C-C y C'-C' círculos concéntricos

BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA

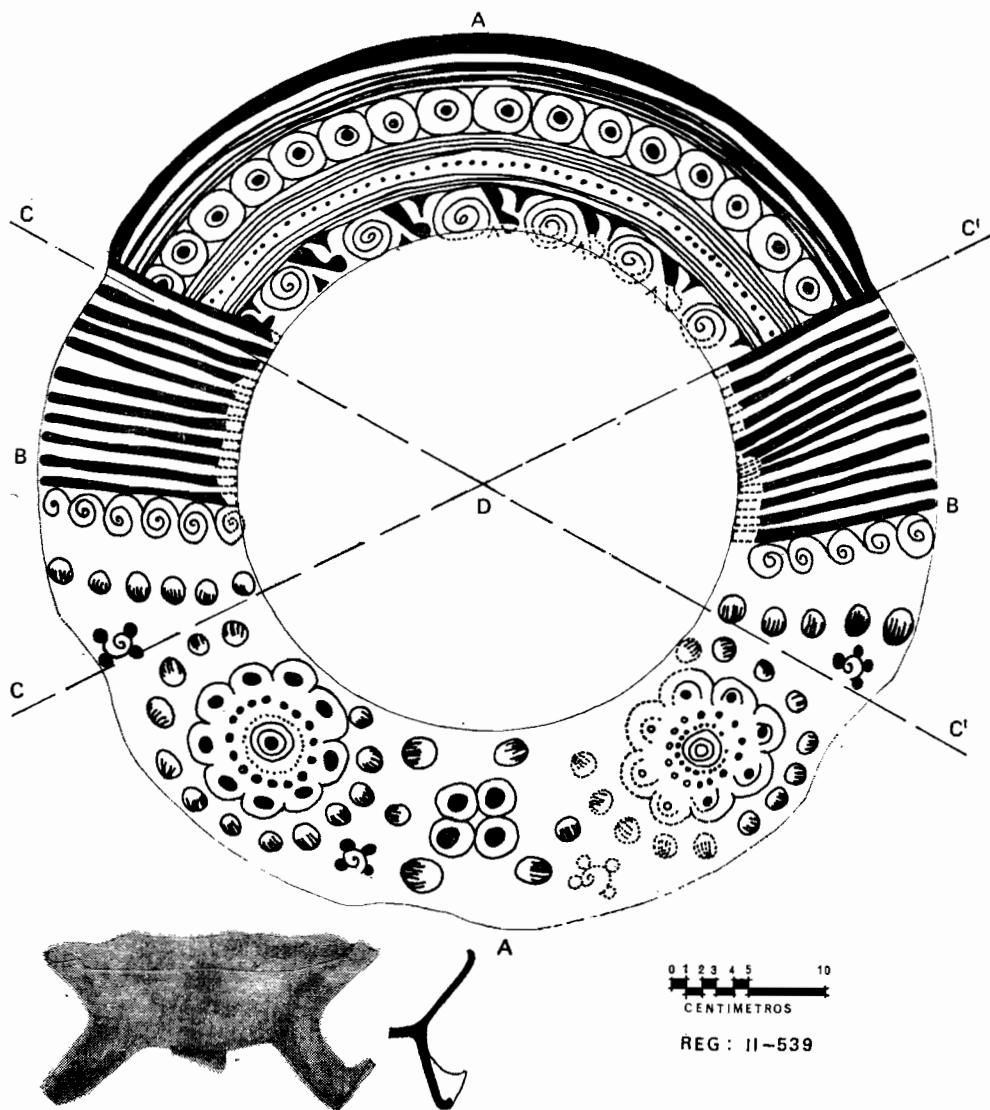


LÁMINA 5. Vasija 11-539. Procedencia: Tenochtitlan

En esta vasija se observan dos zonas de glifos separados por bandas paralelas. Los signos principales son flores con centro en círculos concéntricos y un tonallo entre ambos en una sección, y en la otra grecas escalonadas en espiral y círculos concéntricos separados por líneas paralelas y puntos

BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA

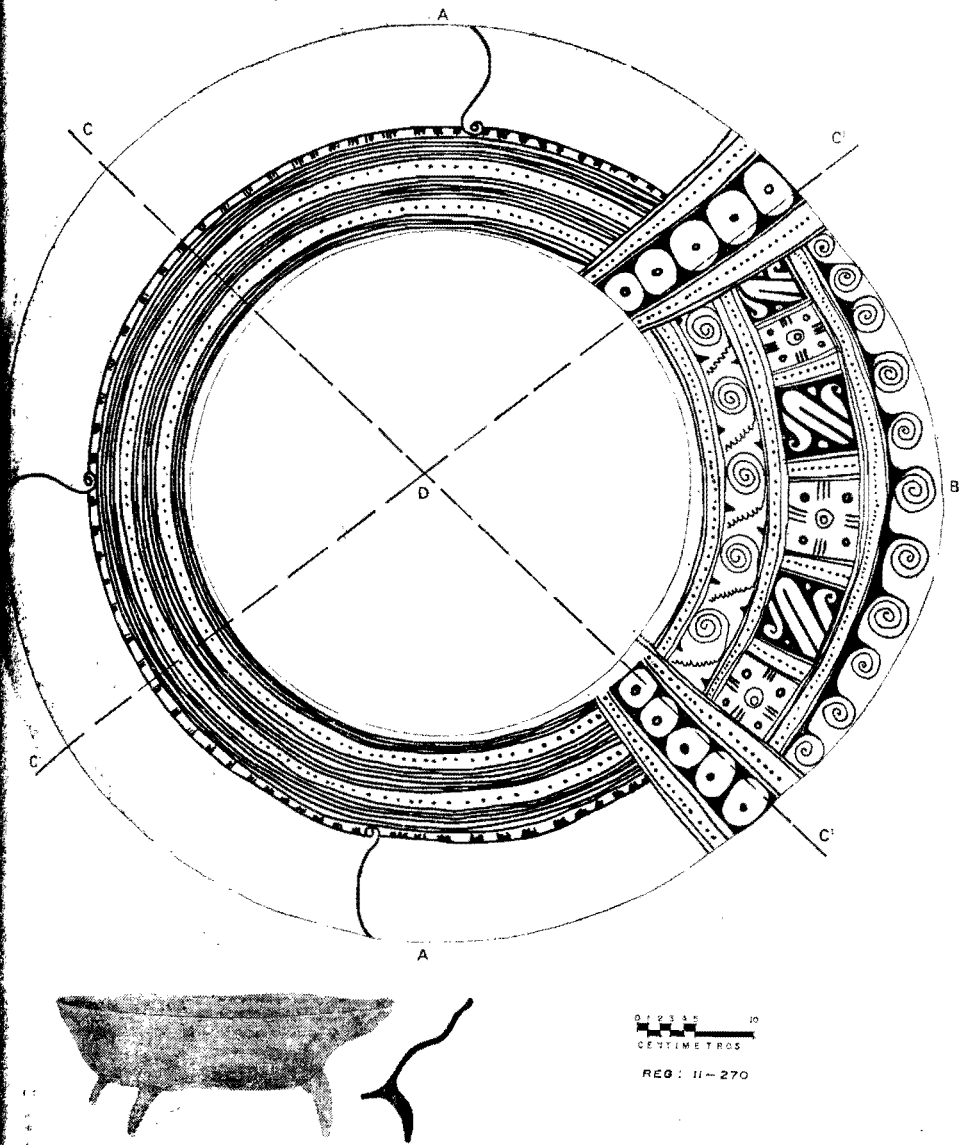
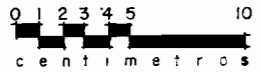
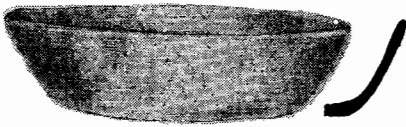
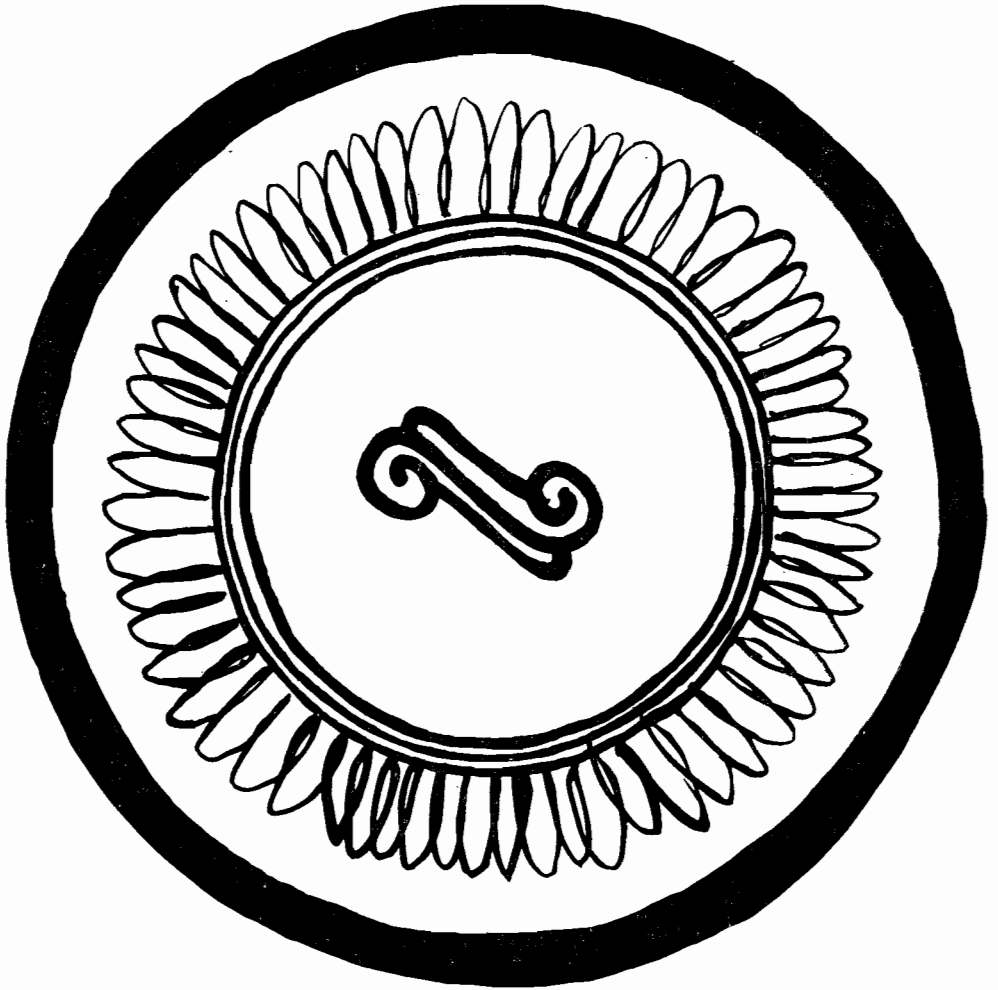


LÁMINA 6. Vasija 11-270. Procedencia: Valle de México

Su decoración se concentra principalmente en una de las secciones B que corresponde a la vertedura del molcajete. Los signos principales son los glifos del día alternado con los rumbos del universo, enmarcados en su parte superior por espirales y puntos en su parte inferior por grecas escalonadas en espiral e hileras de puntos.

Alrededor del fondo lleva líneas paralelas alternando con puntos

BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA



REG: 11-53

LÁMINA 7. Vasija 11-53. Procedencia: Valle de México

Pertenece al periodo Azteca Temprano, pero consideramos conveniente presentarle por la simplicidad del glifo del día que la decora en su centro

VASIJAS BICROMAS BRUÑIDAS NEGRO O BLANCO SOBRE ROJO-CAFÉ
O ROJO OSCURO

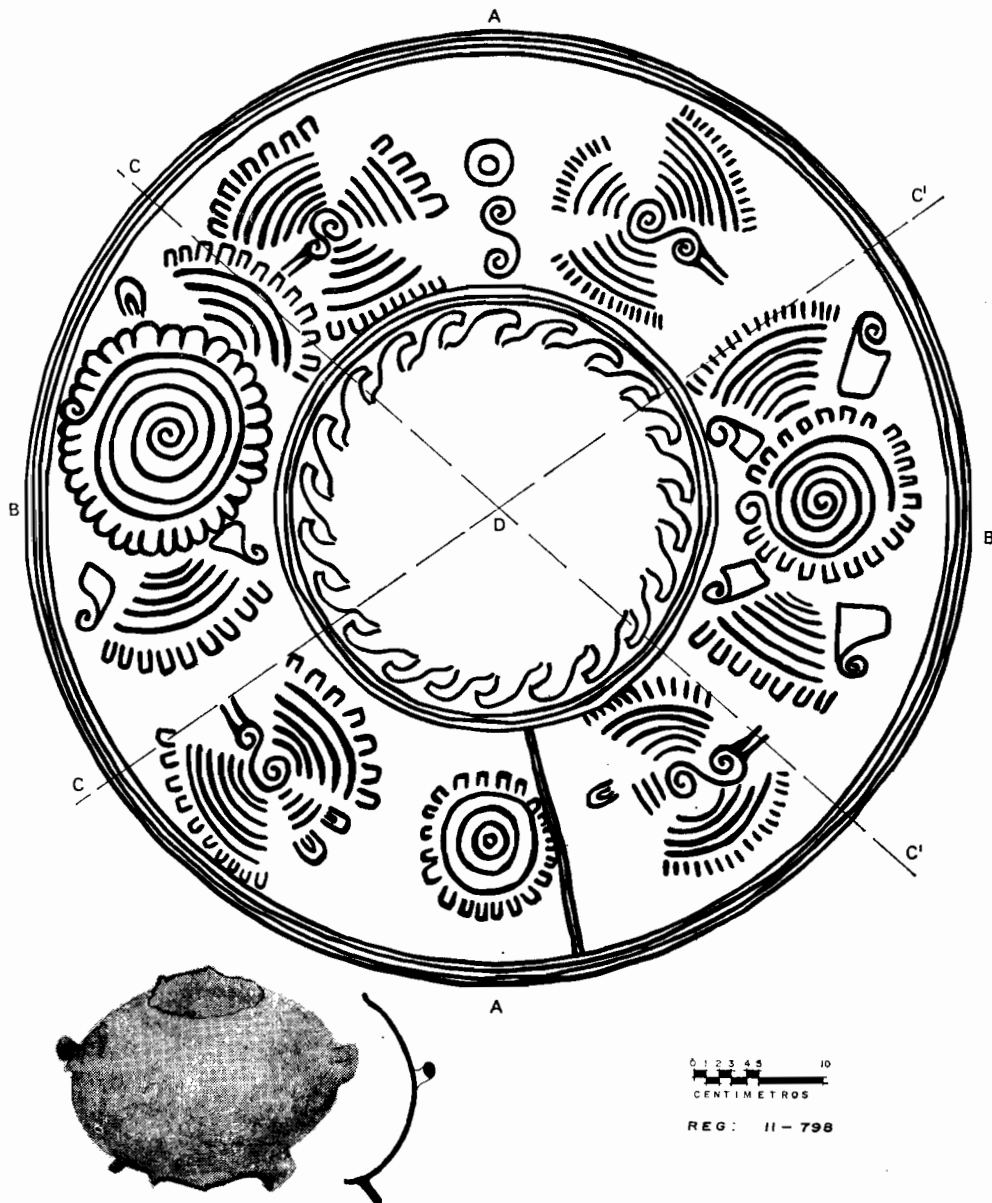


LÁMINA 8. Vasija 11-798. Procedencia: El Volador

En su decoración podemos observar el origen de la espiral desdoblada si trazamos la cruz de los rumbos del universo a partir del lugar donde existen dos rayas a manera de comienzo: la sección A-A señala el principio con una flor con centro en círculos concéntricos y el fin con una espiral desdoblada ambos acompañados de flores partidas con centro en espiral desdoblada. Las secciones B-B presentan flores con centro en espiral desdoblada

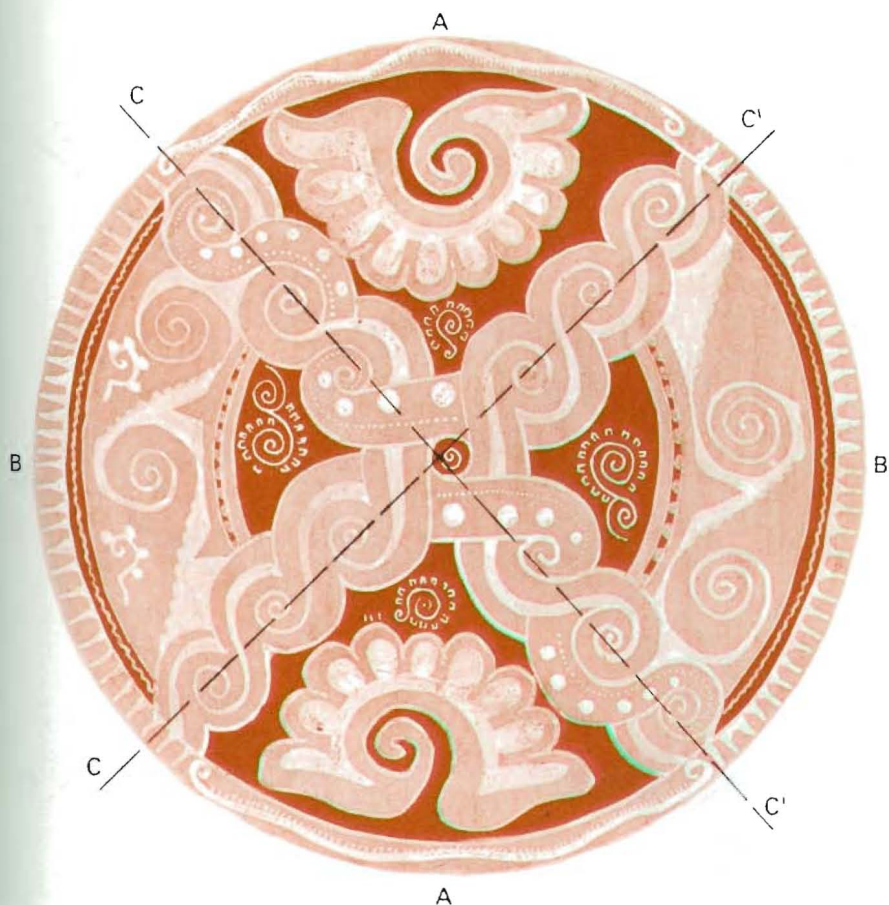
BICROMA BRUÑIDA NEGRO SOBRE ROJO OSCURO



LÁMINA 9. Vasija 11-746. Procedencia: Valle de México

En la sección A-A alternan greca escalonadas en espiral —parte superior— con una estabilización de greca escalonadas en meandro. En la sección B-B alternan la greca escalonada en espiral —parte inferior— con la estilización de la greca escalonada en meandro. En los lados C-C. y C'-C' encontramos exclusivamente greca escalonada en espiral. En esta vasija se observa muy claramente la cruz

CERAMICA POLICROMA

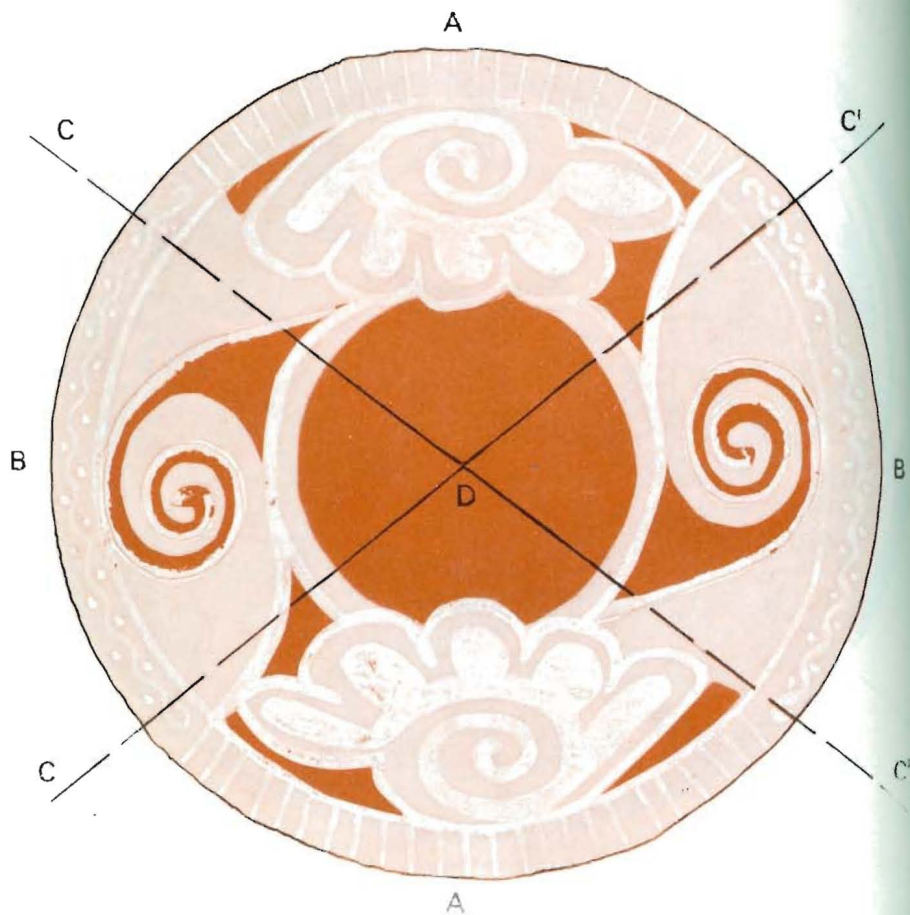


REG: 11 - 2865

LÁMINA 10. Vasija 11-2 865. Procedencia: El Volador

Su decoración nos muestra en las secciones A-A flor con centro en espiral desdoblada y media flor con centro en espiral; en las secciones B-B flor con centro en espiral y greca escalonada en espiral; en las secciones C-C y C'-C' bandas onduladas entrelazadas que sugieren una secuencia de espirales desdobladas. En la sección D se entrecruzan estas bandas onduladas entrelazadas formando el glifo del movimiento con una pequeña espiral en el centro

CERAMICA POLICROMA



REG: 11 - 792

LÁMINA 11. Vasija 11-792. Procedencia: Azcapotzalco

Nos presenta en sus secciones A-A medias flores con centro en espiral y en las secciones B-B grecas escalonadas en espiral

CERAMICA POLICROMA

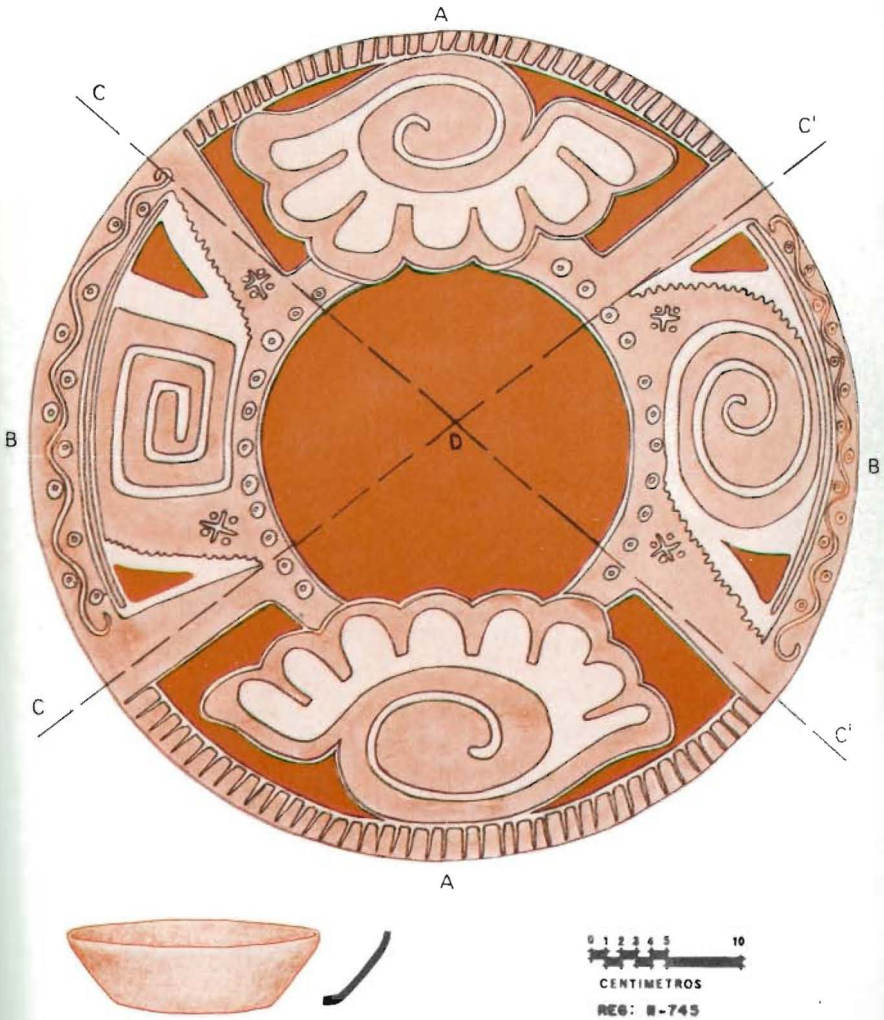


LÁMINA 12. Vasija 11-745. Procedencia: El Volador

Presenta en sus lados A-A medias flores con centro en espiral y en las secciones B-B greca escalonada en un lado, y en el otro, greca escalonada en meandro. Las secciones C-C y C'-C' se encuentran claramente definidas por bandas anchas que delimitan los glifos

CERAMICA POLICROMA

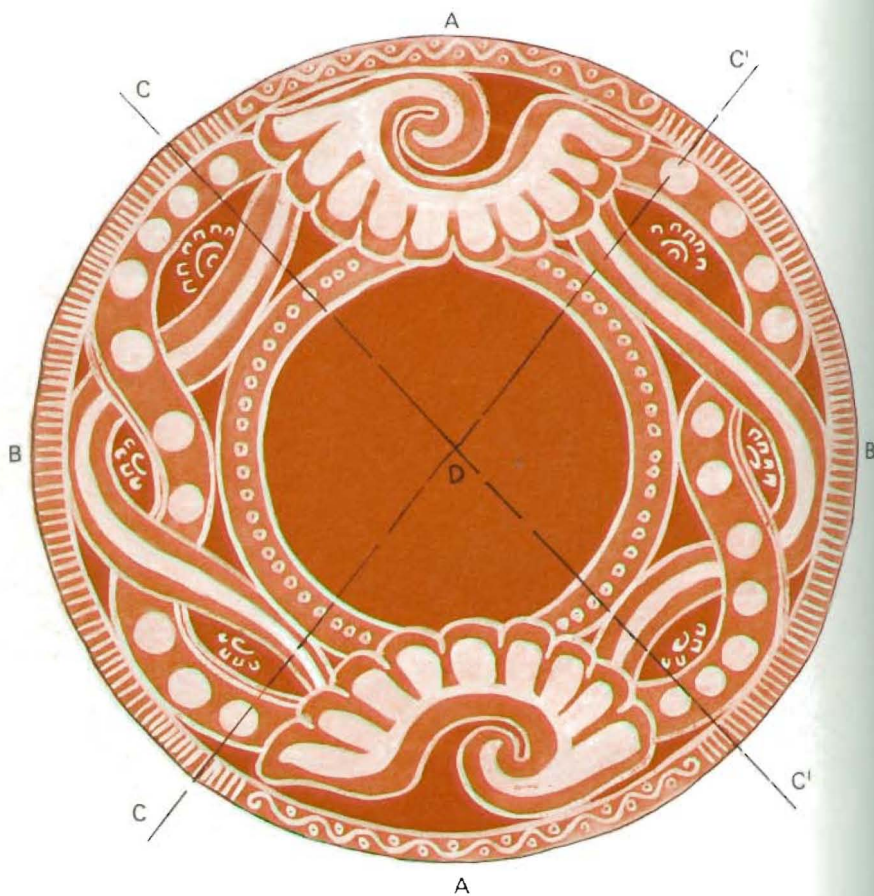


LÁMINA 13. Vasija 11-804. Procedencia: El Volador

Muestra en las secciones A-A medias flores con centro en espiral y en las secciones B-B bandas onduladas entrelazadas

CERAMICA POLICROMA



REG: 11-747

LÁMINA 14. Vasija 11-737. Procedencia: El Volador

La greca escalonada en espiral de las secciones B-B alterna con bandas paralelas en arco de las secciones A-A. Las secciones C-C y C'-C' están claramente definidas por pequeñas líneas inclinadas sobre una banda guinda, que al mismo tiempo enmarcan los signos principales

BICROMA BRUÑIDA BLANCO SOBRE CAFÉ ROJIZO OSCURO



0 1 2 3 4 5 10
CENTIMETROS
REG: 11-766

LÁMINA 15. Vasija 11-766. Procedencia: El Volador
En su decoración que está incompleta presenta un glifo del movimiento

Seriaciones

Ya realizada la catalogación de los glifos se procedió a la formación de las seriaciones. En las vasijas bícromas pulidas, negro sobre naranja, se obtuvo la siguiente ordenación (Cuadro 1):

- Flor con centro en círculos concéntricos.
- Flor con centro en espiral.
- Flor con centro en espiral desdoblada.
- Espiral desdoblada.
- Greca escalonada en espiral.
- Glifo del día.
- Rumbos del universo.

En las vasijas bícromas bruñidas, negro o blanco sobre rojo-café o rojo oscuro, se registró la siguiente seriación (Cuadro 2):

- Flor con centro en círculos concéntricos.
- Flor con centro en espiral.
- Flor con centro en espiral desdoblada.
- Espiral desdoblada.
- Greca escalonada en espiral.
- Greca escalonada en meandro.
- Rumbos del universo.
- Bandas onduladas entrelazadas.¹⁰

En las vasijas policromas se registró a su vez, la siguiente seriación (Cuadro 3):

- Flor con centro en espiral desdoblada.
- Media flor con centro en espiral.
- Greca escalonada en espiral.
- Greca escalonada en meandro.
- Rumbos del universo.
- Bandas onduladas entrelazadas.
- Glifo del movimiento.
- Bandas paralelas en arco.







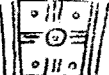
Finalmente, en el Cuadro No. 4 mostramos las seriaciones resultantes en cada grupo cerámico y la seriación final formada por los siguientes glifos:

¹⁰ Constanza Vega Sosa, "Analysis and interpretation of some glyphs on aztec-style vessels...", Cuadros 1, 2, 3, 4.

CERAMICA BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA








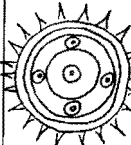

— AZTECA TARDIA —

SERIACION DE GLIFOS

FLOR	FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL	FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL DESDOBLADA	ESPIRAL DESDOBLADA	GRECA ESCALONADA	GLIFO DEL DIA	RUMBOS DEL UNIVERSO	GLIFOS ACOMPAÑANTES	No. DE VASIJA
flor con cuatro pétalos							pluma	605
flor con centro en círculos concéntricos rodeado de plumones							espiral tonallo espiral con tonallo	539
flor con centro en círculos concéntricos		flor con centro en espiral desdoblada						558
	flor con centro en espiral		espiral desdoblada					616
	flor con centro en espiral			greca escalonada				978
		flor con centro en espiral desdoblada	espiral desdoblada					251
			espiral desdoblada				tonallo	534
				greca escalonada	glifo del día	rumbos del universo	espirales círculos	270
						rumbos del universo	tonallo	252
						rumbos del universo	espirales círculos calados	254
								

CERAMICA MICRONA BRUNDA NEGRO SOPA AJO-SAFE O ROJO OSCURO

SERIACION DE GLIFOS

FLOR CON CENTRO EN CIRCULOS CONCENTRICOS	FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL	FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL DESDOBLADA	MEDIA FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL	ESPIRAL DESDOBLADA	GRECA ESCALONADA EN ESPIRAL	GRECA ESCALONADA EN MEANDRO	RUMBOS DEL UNIVERSO	BANDAS ONDULADAS ENTRELAZADAS	No DE VASITA
flor con cuatro petalos									998
flor con centro de circulos concentricos	flor con centro en espiral	flor con centro en espiral desdoblada	media flor con centro en espiral desdoblada	espiral desdoblada					798
			media flor					bandas onduladas entrelazadas	702
					greca escalonado curva		rumbos del universo		760
						greca escalonado recta		bandas onduladas entrelazadas	766
									

CUADRO 2









CERAMICA POLICROMA BRUÑIDA

SERIACION DE GLIFOS

Blanco y gris o negro sobre naranja obscura

Blanco, naranja, amarillo y gualdo sobre naranja obscura

Blanco, naranja, negro y café o rojo sobre rojo obscura

FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL DESDOBLADA	MEDIA FLOR CON CENTRO EN ESPIRAL	GRECA ESCALONADA EN ESPIRAL	GRECA ESCALONADA EN MEANDRO	RUMBOS DEL UNIVERSO	BANDAS ONDULADAS EN TRELAZADAS	GLIFO DEL MOVIMIENTO	LINEAS PARALELAS EN ARCO	
flor con centro en espiral desdoblada	media flor con centro en espiral	greca escalonada en espiral			bandas onduladas entrelazadas			2865
	media flor con centro en espiral				bandas onduladas entrelazadas			699 804
	media flor con centro en espiral	greca escalonada en espiral	greca escalonada en meandro					745
	media flor con centro en espiral	greca escalonada en espiral	greca escalonada en meandro			glifo del movimiento		766
	media flor con centro en espiral	greca escalonada en espiral					líneas paralelas en arco	746 747
	dos medias flores con centro en espiral	greca escalonada						686
	dos medias flores con centro en espiral			rumbos del universo				732
		greca escalonada en espiral		rumbos del universo				760
								

CUADRO 3

GLIFOS CERAMICA	Flor con centro en:			Medio flor con centro en espiral	Espirales dobladas	Grana Escalonada en Espiral	Grana Escalonada en Meandro	Gota de Llama	Bambos del Universo	Barras Onduladas entrelazadas	Girfo del movimiento	Lineas paralelas en arco
	círculos concentricos	espiral	espiral doblada									
BICROMA PULIDA NEGRO SOBRE NARANJA												
BICROMA BRUNIDA NEGRO O BLANCO SOBRE ROJO OSCURO												
POLICROMA												

CUADRO 4
LAS SERIACIONES

Flor, en sus variantes de cuatro pétalos, con centro en círculos concéntricos, con centro en espiral, con centro en espiral desdoblada.
Espiral desdoblada.

Media flor con centro en espiral.

Greca escalonada en espiral.

Greca escalonada en meandro.

Glifo del día.

Rumbos del Universo.

Bandas onduladas entrelazadas.

Glifo del movimiento.

Bandas paralelas en arco.

Interpretación y conclusiones

Hemos dicho que, para presentar una interpretación sobre el significado de estos glifos, hemos partido del supuesto de que ésta dependa de las características formales y simbólicas de cada glifo, y de la relación que guarde con los demás signos de la serie.

Algunos de estos signos han sido objeto de frecuentes estudios e interpretaciones. Acerca de los rumbos del universo, del glifo del día y del glifo del movimiento hay opiniones similares; en cambio sobre la greca escalonada existen muy diversas interpretaciones. Sobre la flor se aceptan numerosas asociaciones. En seguida presentamos las principales referencias en códices y estudios recientes sobre estos signos, de acuerdo con el contexto de esta investigación. El orden de su presentación se ha alterado ya que consideramos conveniente tratar primero los signos más conocidos.

Los rumbos del universo

Presentamos en primer lugar los rumbos del universo dado que la cruz que los representa ha sido el patrón de distribución básico de los signos en las vasijas, además de encontrarse en su decoración. Su nombre en lengua náhuatl es *nauhcapa*. Molina traduce la palabra *nauhcan* "en quatro partes, o lugares" y a *nauhcapa* como "de quatro partes o a quatro partes."¹¹

¹¹ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1970, p. 63.

Los rumbos del universo, según los estudios actuales son muy importantes en la estructura de la religión mexicana, ya que en su base están los conocimientos sobre los movimientos diarios y anuales del Sol. Se dijo en páginas anteriores que el registro de las salidas y puestas del Sol permitió al hombre prehispánico marcar con precisión los puntos solsticiales. Sahagún, en el libro VII del *Códice Florentino* nos muestra la 'Rueda del Calendario' con las cuatro partes del mundo. Nos la describe así (Lám. 16, fig. a):

... I desta manera, dando bueltas: den treze años, a cada uno de los caracteres, o a cada una, de las quatro partes del mundo. I entonces, se cumplen 52 años, que es una gavilla de años: donde se celebra, el Iubileo, y se saca lumbre nueva...¹²

González Torres, basándose en datos de fuentes escritas, nos dice lo siguiente sobre los rumbos del universo entre los mexicanos

En las fuentes se menciona con frecuencia Nauhcampa, los cuatro lugares o los cuatro rumbos, correspondientes al norte, al sur, al este y al oeste. Los cuatro rumbos, tal vez, se repetían en el supramundo y en el inframundo, aunque además existía una quinta dirección equivalente al eje que baja del cenit o Nepantla Tonatiuh a través del centro de la tierra o Tlalxicco, hasta el centro del inframundo o Tlillan, negrura...

Si reconstruyéramos la forma, de acuerdo con nuestro pensamiento, en que los antiguos mexicanos concibieron los rumbos del universo, utilizaríamos regiones o cuadrantes y para delimitar estos, los 4 puntos solsticiales —los puntos de salida y de puesta del sol en su elongación máxima hacia el norte y hacia el sur— servirían como guía principal.

Al dibujar en un plano el movimiento anual del sol se obtiene un rectángulo cuyos vértices están formados por los mencionados puntos solsticiales. La región este comprende el espacio entre las máximas declinaciones de las salidas del sol al norte y al sur; la región oeste incluye el

¹² *Florentine Codex*, traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1953, libro 7, lámina 20.

Fig. A

LOS RUMBOS DEL UNIVERSO

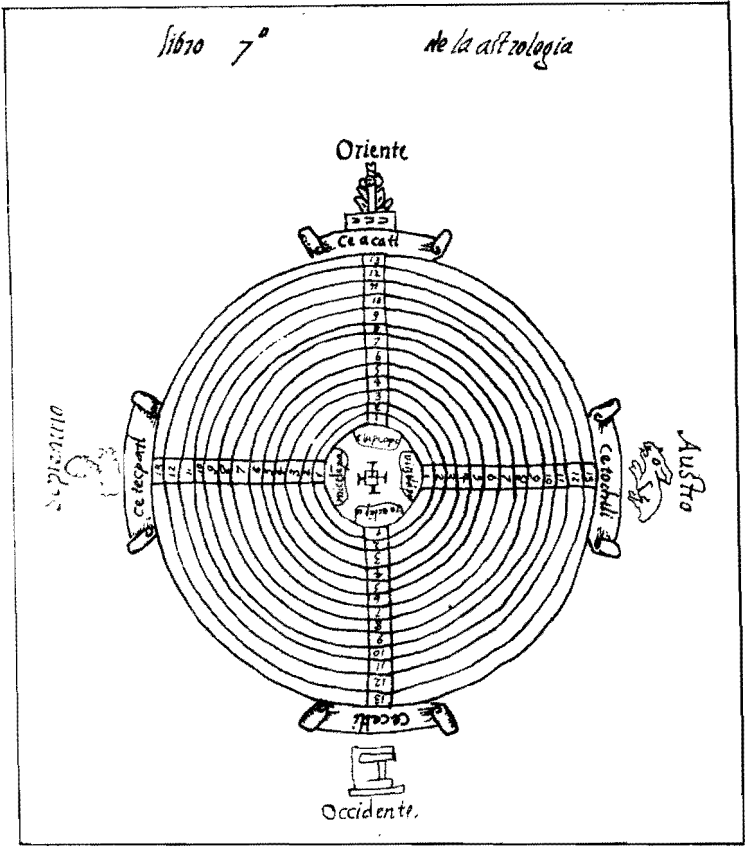
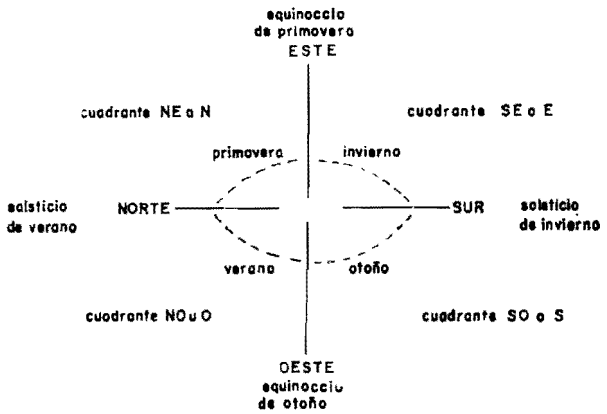


Fig. B



mismo espacio entre las máximas declinaciones de los puestos del sol. Entre una y otra están el norte y sur.

Los puntos solsticiales seguramente coincidían con los lugares donde estaban los sostenedores del cielo, identificados en el Códice Borgia y en el Vaticano B con los dioses Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Tlahuizcalpantecuhtli y Miclantecuhtli...¹³

Glifo del movimiento

El glifo del movimiento se designa en náhuatl con la palabra *ollin*, que Sahagún traduce simplemente como "movimiento".¹⁴ Molina por su parte, traduce al verbo olinia por "menearse"¹⁵; y Serna lo tradujo como "movimiento del sol".¹⁶

Este signo ha sido ampliamente interpretado. Chavero, y también Paso y Troncoso, lo consideran como una representación del movimiento anual del Sol.¹⁷ León y Gama claramente lo relacionó con los movimientos del Sol que marcan los solsticios y los equinoccios.¹⁸ Kohler, basándose en una exhaustiva revisión del significado que se le ha dado y analizando su forma llega a la misma conclusión y nos dice

...the Aztec day *ollin* is the stylistic expression of the annual course of the sun around the earth.

...The derivation of the sign Olin from an Olmec model of the universe, via specimen from Teotihuacan has already pointed to the existence of such an intimate relation between sun and earth in the world view of the Aztec.¹⁹

¹³ Yólotl González T., *El culto a los astros entre los mexica*, México, 1981, p. 142, 143, 1944, (Sep-Setentas-Diana).

¹⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 319.

¹⁵ Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶ Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en *Anales del Museo Nacional de México (AMNM)*, México, 1982, época I, t. VI, p. 316.

¹⁷ Alfredo Chavero, "La Piedra del Sol. Segundo estudio", en *AMNM*, 1887, p. 360. Francisco del Paso y Troncoso, "Ensayo sobre los símbolos cronológicos de los mexicanos", *AMNM*, 1881, época I, t. II, p. 326.

¹⁸ Antonio León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. Con notas de Carlos María de Bustamante, 2a. ed., México 1832, p. 93.

¹⁹ Ulrich Kohler, "On the significance of the aztec day sign 'Olin'", en *XLIII International Congress of Americanists, Symposium on Space and Time in Mesoamerican Cosmology*, Vancouver, Canada, 1979, p. 11.

El glifo del día

El glifo del día se designa en náhuatl con la palabra *ilhuitl*, que es traducida por Molina como “fiesta de guardar o cualquier día de la semana”.²⁰ Seler indica que este glifo se compone de dos áreas, cada una con una pequeña lengüeta a manera de swastika o de bola, que llevan implícito una connotación de movimiento, pero que ya sea en forma de swastika o de bola significa también “día de festival”.²¹ Vega nos dice que en la representación de este glifo está implícita la representación de la espiral desdoblada —dividida en dos secciones— que establece la relación de movimiento entre el Sol y la tierra que genera el día y la noche.²²

La flor

Su nombre en lengua náhuatl es *xóchitl*, que Molina traduce por “rosa, o flor”.²³ La hemos registrado en la decoración de estas vasijas en sus variantes de cuatro o cinco pétalos escasamente, y más frecuentemente como flor multipétala con centro ya sea en círculos concéntricos, en espiral o en espiral desdoblada y también como media flor con centro en espiral.

En los códices y en la literatura del México antiguo la encontramos frecuentemente representada y citada, asociándola a los dioses, a las fiestas de los meses, a la guerra florida, así como en la naturaleza. En la sección de Mantas jerárquicas y ceremoniales del *Códice Magliabecchiano* existen dos Mantas del Sol, representándolo una de ellas por medio de círculos concéntricos, y otra por medio de una flor de ocho pétalos con los colores azul, rojo, amarillo y verde (Lámina 1).²⁴

Heyden en su trabajo sobre el simbolismo de la flor en el México antiguo, nos dice que ésta tenía múltiples significados y que como la pluma de quetzal y la cuenta de jade fue sinónimo de lo precioso.

²⁰ Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 45.

²¹ Eduard Seler, *Gesammelte abhandlungen zur amerikanischen sprach- und altertumskunde*. Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, vol. 1, p. 267, 268, figs. 212, 222, 224.

²² Constanza Vega Sosa, “Analysis and interpretation of some glyphs on aztec-style vessels...” p. 7, 8.

²³ Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 160.

²⁴ *Codex Magliabecchiano* (Facsimile) *Códice Selecti*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1980, folio 8 anverso y reverso.

Entre las asociaciones que esta autora encuentra de la flor y que nos interesan dentro del contexto de esta investigación está la relacionada con el Sol, la guerra florida y los dioses solares. Basándose en Garibay nos dice, que para los mexicas el Sol es una flor, así como también la guerra, la sangre, el guerrero que muere combatiendo y el cautivo que da su vida en la piedra del sacrificio. La guerra florida era aquella en que se iba al combate para lograr "flores de la vida" para el dios. También identifica a la *Chimalxochitl* "flor de escudo", como el girasol (*Heliantus annuus*). Esta flor, la *chimalxochitl*, simbolizaba al cautivo en la guerra y estaba dedicada al astro Sol, tal vez por su semejanza. Sobre la flor de cuatro pétalos nos dice esta autora, que es muy frecuentemente representada en la iconografía prehispánica, sobre todo en Teotihuacan, y que probablemente simbolizaba las cuatro partes del mundo y su centro.²⁵

La greca escalonada

La greca escalonada, que forma parte de esta seriación de glifos, ha sido frecuentemente representada en cerámica, escultura y códices. En la lengua náhuatl se le llama *xicalcolihqui*, que Molina traduce así: Xicalli "vaso de calabaza" y colihqui como "cosa torcida, o acostada", es decir, vaso de calabaza torcido o acostado.²⁶

Beyer ha resumido los numerosos trabajos que sobre este signo se han escrito y ha elaborado también su propia interpretación. Nos dice que para Greg, la greca escalonada es un símbolo de agua; para Parry y Holmes es símbolo del viento. En cambio Strebel y Preuss ven en ella el corte de un caracol marino y por lo tanto el seno de la madre tierra. Finalmente él opina.

... si la greca escalonada acaso tiene carácter simbólico, éste solo puede ser muy vago y general, una significación general como emblema de la belleza, alegría, abundancia, etc. puede concederse el *xicalcolihqui*. Sin embargo considera que hay... pocos y bastante problemáticos casos en que la

²⁵ Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 1, 28, 65 del manuscrito.

²⁶ Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 24, 159.

greca simboliza algún determinado pensamiento o fenómeno natural que sólo pueden ser considerados como ocurrencias secundarias y singulares. . . .²⁷

Posiblemente se refiere a las asociaciones, que él mismo señala, del xicalcolihqui con el glifo ilhuitl —día— y con el signo tonallo, así como por su presencia en algunos discos solares. Al hablar de las grecas de series opuestas, es decir, las que llevan una hilera de motivos en dirección derecha y otra en dirección izquierda, una de las cuales está siempre invertida y entra en los huecos de la otra, se observa, dice Beyer, que una de las series fue volteada 45°. ²⁸

Zelia Nuttal ahonda un poco más en la forma y significado del Xicalcolihqui. Indica que las hay con gancho redondo o rectangular. A las de gancho redondo las asocia con lo de arriba, el cielo, el agua y el aire, y a las de gancho rectangular con lo de abajo, la tierra, la noche y la obscuridad. Considera que un conocimiento de las ideas fundamentales de la cosmogonía antigua nos capacita para reconocer que lo cuadrado tipifica el abajo y lo redondo, el arriba. ²⁹

Girard en un trabajo basado en datos etnográficos y etnohistóricos de la zona maya, mixteca y zapoteca propone que el xicalcolihqui es la representación de la nube que tiene boca y baja a la tierra a beber agua, según lo relatan los Chortis, y que representa una síntesis de la mitología meteorológica, inseparable del culto al dios del maíz. ³⁰

La espiral desdoblada

Sobre este signo representado frecuentemente en cerámica hay pocas referencias. En un estudio reciente en Arqueoastronomía, Charles Ross llama a la espiral desdoblada “la forma del año”, dándole la siguiente explicación

The Year Shape. Reversing its spiral from winter (left) to summer (right) and straightening around the beginning of

²⁷ Hermann Beyer, “El origen, desarrollo y significado de la greca escalonada” en *El México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, México, 1965, t. x, p. 62, 63, 82.

²⁸ Hermann Beyer, *op. cit.*, p. 76, 104.

²⁹ Zelia Nuttal, “The fundamental principles of old and new world civilization”. *Archaeological and ethnological papers of the Peabody Museum*, Cambridge Mass., 1901, vol. II, p. 105.

³⁰ Rafael Girard, “Génesis y función de la greca escalonada”, *Cuadernos Americanos*, año VII, vol. XL, no. 4, p. 145, 147.

spring. The difference in curvature of the two spirals is drawn by the apparent seasonal drift of the sun, and the change of speed of the earth in its orbit.³¹

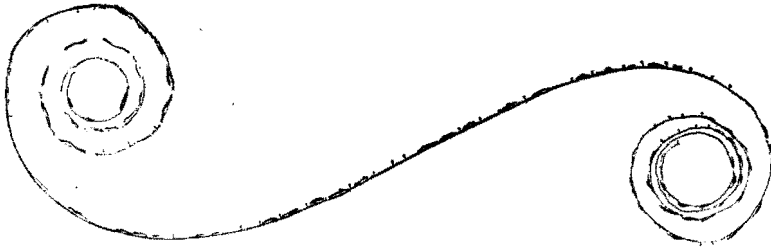


FIG. 2

Ross concluye por lo anterior que las espirales esculpidas en piedra en Fajada Butte por los antiguos habitantes de la Cultura Chaco, representan a los solsticios y a los equinoccios. Vega también opina que la espiral desdoblada es la representación abstracta del movimiento que establece la relación entre el Sol y la Tierra para generar el día y la noche.³²

Las referencias citadas han puesto de manifiesto que esta seriación de glifos está relacionada con cuerpos y fenómenos celestes, que después de ser conocidos y registrados pasaron a formar parte indiscutiblemente de su cosmovisión y de su ritual. Las fuentes nos hablan de un universo mesoamericano concebido como una capa, a veces como disco, o con cuatro lados, formado por la espalda de un saurio en el agua, rodeado de vegetación acuática.³³ Desde esta Tierra ellos observaron los fenómenos celestes con acuciosidad y a algunos de ellos los representaron con simplicidad y belleza en estos signos, que llevan implícitos a nuestro parecer los siguientes conocimientos astronómicos de acuerdo con los términos actuales:

1º El concepto de día que conlleva una secuencia de día con luz y color, y de noche con frío y obscuridad, como el resultado de un movimiento de rotación que implica a su vez una relación entre el sol y el nivel del mundo habitado por el hombre.

³¹ Charles Ross, "Sunlight convergence, solar burn", en *Archaeoastronomy*, vol. III, number 1, p. 43.

³² Constanza Vega Sosa, "Analysis and interpretation of some glyphs on aztec-style vessels..." p. 7, 8.

³³ Michael D. Coe, *op. cit.*, p. 6.

2º El conocimiento de los solsticios y equinoccios implicando el registro diario y anual del curso del Sol y por lo tanto el conocimiento también del periodo sinódico del Sol de 365 días (también basado en el registro de los pasos del Sol por el cenit).

3º Como consecuencia de lo anterior podemos concluir que el hombre mexica conoció y registró los dos movimientos del Sol: el que realiza de este a oeste cada día y el movimiento aparente de sur a norte en una época del año, y de norte a sur en la parte restante.

Para presentar una proposición sobre el significado de estos signos también queremos destacar lo siguiente:

1º En las referencias y estudios sobre los rumbos del universo, glifo del movimiento, espiral desdoblada y glifo del día, se indica que su significado está relacionado con el curso diario y anual del Sol en relación con la Tierra; y a la flor se le concede un significado de "lo precioso" que la asocia con el Sol.

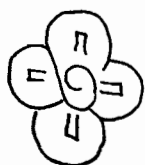
2º Dentro de esta seriación es posible formar dos secuencias por la semejanza de su forma. La primera tiene como base la espiral y la forman la flor con centro en círculos concéntricos, en espiral, en espiral desdoblada; media flor con centro en espiral y greca escalonada en espiral y en meandro. La segunda tiene como base el esquema de la representación de los rumbos del universo. La forman en primer lugar este signo, la espiral desdoblada nuevamente, el glifo del día, bandas onduladas entrelazadas y el glifo del movimiento. Así, de acuerdo con su forma y su simbolismo en relación con el Sol pensamos que la espiral lleva implícita la idea de movimiento, así como también los rumbos del universo, pero en diferentes direcciones. Proponemos por lo tanto la siguiente interpretación para esta seriación de glifos de la cerámica Azteca Tardía.



*La flor multipétala con centro en círculos concéntricos representa simplemente al Sol pleno, sin movimiento. Flor que hemos identificado con el girasol, la *chimal-xochitl*, "flor de escudo", según las fuentes.*



La flor multipétala con centro en espiral representa al Sol en movimiento, el Sol completo que hace su curso durante el día.



La flor de cuatro pétalos está asociada con los cuatro rumbos del universo delimitados por los días que marcan los solsticios.



La media flor multipétala con centro en espiral bien podría ser el amanecer o el atardecer, cuando el Sol no se ve completo porque está saliendo o se está ocultando.



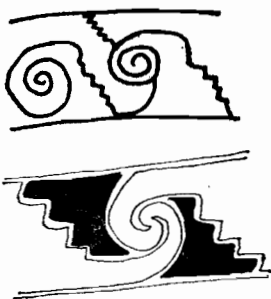
La flor con centro en espiral desdoblada representa el curso del Sol en relación con el nivel del mundo habitado por el hombre.



La espiral desdoblada es la abstracción del curso diario y anual del Sol en relación con el nivel del mundo, que origina el día y la noche, y cuyo registro permite delimitar los solsticios. Se le ha llamado "la forma del año".



El glifo del día está representado por la espiral desdoblada partida en dos secciones que representan al día y la noche como consecuencia de un movimiento de rotación.



La greca escalonada en espiral queda así asociada con lo "de arriba", el movimiento del Sol durante el día, y por lo tanto con el cielo, la nube y la lluvia. También podrían representar, cuando son opuestas, a la mitad de la espiral desdoblada que se ha llamado "la forma del año", es decir, un semiaño del curso del Sol que puede ir del solsticio de invierno al de verano, o del solsticio de verano al de invierno.



La greca escalonada en meandro se asocia entonces con “lo de abajo”, el movimiento del Sol durante la noche, cuando transita por los mundos subterráneos, la noche, la obscuridad, el frío. También podrían representar un semiaño cuando son opuestas.



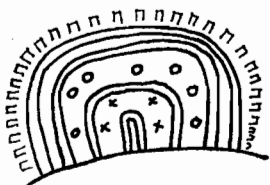
Los rumbos del universo marcan los puntos solsticiales del curso anual del Sol y el centro del universo que sería el centro del mundo donde habita el hombre.



Las bandas onduladas entrelazadas podrían ser la representación del día y la noche en continuidad, así como también una sucesión de semiaños que van del solsticio de invierno al solsticio de verano, según los glifos a los que estén asociados.



El glifo del movimiento indica el curso diario y anual del Sol, en relación al nivel del mundo por lo tanto los rumbos del universo determinados por los días que marcan los solsticios.



Las líneas paralelas en arco rodeados de pétalos bien podrían ser la representación de la bóveda celeste observada desde el nivel del mundo habitado por este hombre mexicana.

Resumiendo lo anterior podemos decir, que en esta seriación de glifos de la cerámica Azteca Tardía, está siempre presente el concepto del movimiento del Sol y el estatismo del nivel terrestre. El Sol gira en *espiral* sobre sí mismo para desplazarse en la bóveda celeste —movimiento aparente del Sol— describiendo durante su curso anual una *espiral desdoblada* o “forma del año”, de tal modo que cuando el Sol alcanza su máxima declinación se observa el solsticio de verano y cuando su declinación es mínima se observa el solsticio de invierno. Establecidos ya los puntos solsticiales, se delimitan los cuatro *rumbos*

del universo y su centro, quedando definido así dicho universo como un gran rectángulo, en cuya parte media se encontraba el nivel de la Tierra que los mexica habitaban y desde el cual observaban y registraban los cuatro puntos solsticiales, es decir, los puntos de salida y de puesta del Sol en su elongación máxima hacia el norte y hacia el sur.

El *glifo del movimiento, ollin*, formado de dos espirales desdobladas entrelazadas, finalmente resume todos estos conocimientos y conceptos: el curso diario y anual del Sol, los puntos solsticiales y los rumbos del universo con su centro, que es a la vez el centro de la capa terrestre. Conlleva también por lo tanto, la existencia del día y la noche, así como las estaciones en su devenir continuo.

Con objeto de hacer más claros los posibles significados de estos glifos presentamos la descripción de sus asociaciones en algunas vasijas.

En la vasija 558 (Lám. 2), la flor multipétala con centro en círculos concéntricos se asocia con la de cuatro pétalos con centro en espiral, mostrándonos al Sol simplemente y al Sol en movimiento que genera los solsticios y por lo tanto los cuatro rumbos del universo. En la vasija 270 (Lám. 6) observamos a la greca escalonada en espiral que representa el movimiento del sol durante el día y los fenómenos del “arriba”, lluvia, aire, calor, asociada al glifo del día y los rumbos del universo, enmarcados por espirales.

En la vasija 798 (Lám. 8) tenemos la representación del Sol —flor con centro en círculos concéntricos— Sol en movimiento —flor con centro en espiral— y finalmente la espiral desdoblada o “forma del año”. En la vasija 746 (Lám. 9) tenemos los rumbos del universo perfectamente definidos por grecas escalonadas en espiral en las secciones C-C y C'-C'. En las demás secciones, A-A y B-B, alternan las grecas escalonadas en espiral y meandro con direcciones opuestas, que bien podrían ser la sucesión de días y noches que forman cada semiaño del curso del Sol.

Los glifos de la vasija 792 (Lám. 11) representan los fenómenos diurnos: el amanecer y el atardecer —medias flores con centro en espiral— y “el arriba” —greca escalonada en espiral. En la vasija 745 (Lám. 12) tenemos la representación del amanecer —media flor con centro en espiral—, del día —greca escalonada curva—, del atardecer —media flor con centro en espiral—, y de la noche —greca escalonada en meandro—.

En la vasija 2865 (Lám. 10) se concentran en forma extraordinaria estos glifos. En las secciones A-A vemos la representación de las salidas y puestas del Sol —medias flores con centro en espiral— cuyo registro permite conocer el curso anual del Sol. En las secciones B-B se representan grecas escalonadas en espiral en direcciones opuestas que juntas podrían representar a la espiral desdoblada o “forma del año” describiendo así el curso del sol en semiaños: del solsticio de invierno al de verano y viceversa. En el centro está la representación del glifo del movimiento representando el curso anual del Sol y los rumbos del universo por medio de una sucesión continua de espirales entrelazadas en las cuatro direcciones que marcan los solsticios.

En la vasija 804 (Lám. 13) se asocian el amanecer y el atardecer —medias flores con centro en espiral— con una sucesión de días y noches representados posiblemente por las bandas onduladas entrelazadas. La vasija 747 (Lám. 14) nos muestra a la greca escalonada en espiral como representación del “arriba” del día, unida a la representación de la bóveda celeste.

Consideraciones finales

Hemos dicho que cuando los fenómenos astronómicos básicos ya han sido conocidos y registrados por los pueblos antiguos, pasan a formar parte de su cosmovisión. Así, estos conocimientos sobre los dos movimientos aparentes del Sol, —el que realiza de este a oeste cada día, y el que efectúa de sur a norte en una época del año y de norte a sur en la parte restante— permitieron al hombre mexica conocer el orden del universo, orden que pasó a formar parte importante de su visión y estructura del cosmos y por lo tanto de su religión y sistema calendárico, los que a su vez se manifestaron en la planificación de sus ciudades y pequeños poblados, organización social y en la vida cotidiana.

Así, de acuerdo con los conocimientos astronómicos y sus representaciones ideográficas registradas en estas vasijas aztecas, podemos sugerir que para el hombre mexica, así como para el mesoamericano según otras fuentes, el mundo donde habitaba era rectangular o cuadrado, en cuyas esquinas se registraban los puntos solsticiales, y que el Sol giraba a su alrededor (se infiere que pasando por el inframundo). El este y el oeste parecen ser los lados más importantes de este mundo, al que dividían en cuatro rumbos que tenían un centro, simbolizado por el signo *ollin*, de donde probablemente surgía la energía

que movía al universo, el cual también sería rectangular o cuadrado y con cuatro rumbos como una proyección del mundo en que habitaban. Para ellos el tiempo era una sucesión de días y de noches, de medios años que iban del solsticio de invierno al de verano y del solsticio de verano al de invierno y por lo tanto de periodos sinódicos del sol (registrado también por los pasos del sol por el cenit). De su curso diario vemos la representación del Sol al amanecer, del medio día y del atardecer, del “arriba” y del “abajo”.

Estos conocimientos astronómicos que se representan en el espacio sucintamente por medio de una cruz que marca los puntos solsticiales, el centro del universo y los cuatro rumbos, y en el tiempo, por los días en que se registran las salidas y puestas del Sol en los solsticios —cerca del 21 de junio el solsticio de verano, y cerca del 21 de diciembre el solsticio de invierno, en el hemisferio norte, pasaron a formar parte de su cosmovisión, y les permitieron dar a su sistema calendárico y arquitectura un ordenamiento doble de acuerdo con el tiempo y el espacio, el cual se reflejó en todos los aspectos de su vida, aspecto éste que Kirchhoff ya ha señalado.³⁴

El hombre mexica, sobre estos hechos astronómicos reales, imaginó varios niveles para los cielos y el inframundo observados desde el nivel del mundo que él habitaba. En el *Códice Vaticano Ríos* se les describe y se dan sus nombres,³⁵ Sahagún, en sus *Primeros Memoriales*, nos habla también del Sol, Luna y estrellas y de algunos otros fenómenos naturales.³⁶

Acerca del calendario podemos decir que el dedicado a las fiestas fijas descrito por Sahagún, estaba en ese tiempo, en concordancia con el periodo sinódico del sol de 365 días. Tenía dieciocho meses de veinte días y cinco días baldíos llamados nemontemi. El primer mes del año se llamaba atlahualco y empezaba el segundo día del mes de febrero (12 de febrero actualmente).³⁷ Tichy considera que la referencia astronómica puede verse claramente en la organización de sus periodos de 60 días o tres veintenas, que corresponden a los cuatro

³⁴ Paul Kirchhoff, “Algunas notas sobre organización social y política”. *Papeles inéditos de P. Kirchhoff*, Biblioteca Nacional de Antropología, México.

³⁵ *Códice Vaticano-Ríos. Manuscrito Messicano Vaticano 3738*, Biblioteca Vaticana, Roma 1900, p. 2.

³⁶ *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducido del náhuatl por A. J. Anderson y Ch. E. Dibble, Libro VIII, p. 39, 41, Lám. 21 y 22.

³⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 109.

puntos cardinales y además al cenit "centro alto" y al nadir "centro bajo". Agrega:

...Las fiestas ahí descritas están ligadas a ritos agrícolas, como el comienzo y el fin de la estación de lluvias, la siembra y la cosecha, la aparición de las flores, el pulque y la caza. Dichos días no pueden haber sido fijados constantemente con exactitud suficiente y en consonancia con el transcurso de las estaciones y con el ciclo laboral de otra manera que mediante un calendario que estuviera en correspondencia con el curso del sol...³⁸

Carrasco también ha mostrado la correlación entre la división del año en cuatro y seis periodos y los rumbos del universo. Al norte lo asocia con el solsticio de verano, el día en que el Sol sale por el punto más septentrional y alcanza al medio día la posición más al norte del cenit, mientras que al sur lo asocia con el solsticio de invierno, por ser el día en que el Sol sale en el punto más meridional y está más bajo al mediodía. (Lám. 16, Fig. b).³⁹

Broda nos dice que el solsticio de verano correspondía al séptimo mes Tecuilhuitontli, y el solsticio de invierno al decimosexto mes Atemoztli, y que ambas fiestas contenían elementos que indican culto al Sol en relación con el culto de maíz.⁴⁰ Durán traduce Tecuilhuitontli por "fiestezuela de los señores", que llamaban también por otro nombre Tlaxochimaco que quiere decir "repartimiento de rosas"; a Atemoztli lo traduce por "bajamiento de agua", y que la principal conmemoración de este mes era la bajada de Huitzilopochtli al mundo.⁴¹

La coordinación de espacio y tiempo encontró también su expresión en la planificación y orientación de los complejos arquitectónicos. En este aspecto ha habido varios trabajos recientes que han demostrado que numerosas pirámides y edificios fueron orientados hacia las direcciones de los días importantes del curso anual del Sol: la

³⁸ Franz Tichy, "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados", *Comunicaciones, FAIC*, no. 15, p. 154, 156.

³⁹ Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista", *Historia General de México*, El Colegio de México, t. I, p. 270.

⁴⁰ Johanna Broda, "Cosmovisión y estructura de poder en el México prehispánico", *Comunicaciones, FAIC*, no. 15 p. 166.

⁴¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Editorial Porrúa, 1967, t. I, p. 263, 287.

salida y puesta del Sol durante los días que marcan los solsticios, equinoccios y pasos del Sol por el cenit. La orientación de la pirámide de Cholula con $24^{\circ}43'$ E a S que marca la puesta del Sol en el solsticio de verano y la salida del Sol en el solsticio de invierno,⁴² es un claro ejemplo de cómo su visión del cosmos participó en estos aspectos tan importantes de su vida.

También es importante hacer notar que los datos etnográficos y lingüísticos recientes han demostrado ser de gran importancia para revelar la cosmovisión indígena mesoamericana sin distorsionarla por conceptos europeos. En la zona maya y totonaca, estos estudios han proporcionado abundantes datos sobre la ubicación de los puntos solsticiales y de los cuatro cargadores del cielo, en una posición intercardinal. Este concepto lo encontramos también en la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* en donde los cargadores del año se encuentran en las esquinas de la tierra, en cuyo lado oriental se ve el Sol.

Carrasco nos hace notar, cómo la división del año en cuatro partes se relaciona también con la organización social, como pagar tributo cuatro veces al año y dividir a los pueblos en cuatro barrios. En la vida diaria también se percibe pues frecuentemente hay costumbre de hacer cosas cuatro veces al año.⁴³

Quedan así estos glifos en su conjunto como la representación ideográfica de estos conocimientos básicos sobre el curso del Sol. Pero también, de acuerdo con nuestro conocimiento de la cultura mexicana, pensamos que estos signos pasaron a formar parte de los símbolos relacionados con la fertilidad, la vida, la abundancia y la fecundidad.

⁴² Johanna Broda, "Astronomy, cosmovision and ideology in prehispanic Mesoamerica", *Conference on Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, The New York Academy of Sciences, New York 1981, p. 5.

⁴³ Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 269.

OBRAS CONSULTADAS

Aveni, Anthony F.

1975 "Possible astronomical orientations in ancient mesoamerica", *Archaeoastronomy in pre-Columbian America*, University of Texas Press, Austin and London, p. 163-190.

1980 *Skywatchers of ancient Mexico*, University of Texas Press.

Beyer, Herman

1965 "El origen, desarrollo y significado de la greca escalonada", *México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, México, t. x, 53-104.

Broda, Johanna

1978 "Cosmovisión y estructura de poder en el México prehispánico", en *Comunicaciones*, Fundación Alemana para la Comunicación Científica, 15: 165-172.

1981 "Astronomy, cosmovisión and ideology in prehispanic mesoamerica", en *Conference on Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. The New York Academy of Sciences, New York.

Caillois, Roger

1942 *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro

1977 "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*, El Colegio de México, t. II, p. 165-286.

Caso, Alfonso

1953 *El Pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica.

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Castillo, Víctor M.

1971 "El bisiesto náhuatl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Históricas, no. 9, 75-104.

Codex Borbonicus

1974 Bibliothèque de L'assemblée Nationale - Paris, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria. Con comentarios de K. Nowotny y J. De Durand Forest.

Codex Fejérváry-Mayer, Manuscript mexicain précolombian.

1901 Publicado en cromofotografía por el Duque de Loubat. Reseña de M. H. Saville. Paris.

Codex Magliabecchiano

1970 (Facsimile). Códice Selecti. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria.

Códice Borgia, comentarios por Eduard Seler.

1963 3 vols.: 2 de texto, 1 de láminas. F.C.E. México-Buenos Aires. Traducción de Mariana Frenck.

Códice Tudela

1980 Con un prólogo de Donald Robertson y un epílogo de Wigberto Jiménez Moreno. Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Códice Vaticano-Ríos

1900 Il Manuscrito Messicano Vaticano 3738 detto et Codice Rios, reprodotta in fotocromografia a spese sua Eccellenza il Duca di Loubat per Cura della Biblioteca Vaticana. Roma.

Coe, Michael D.

1977 "Native astronomy in mesoamerica", en *Archaeoastronomy in pre-Columbian America*, University of Texas Press, Austin-London, p. 3-32.

Chavero, Alfredo

1977 "La piedra del Sol, Segundo estudio", *Anales del Museo Nacional*, época I, t. I, 353-386, México.

Durán, Fray Diego de

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 v. México, Editorial Porrúa.

Florentine Codex

1950-1969 *General History of the things of New Spain*. Traducido del náhuatl por Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble. Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico.

Frolov, Boris

1981 "L'art paleolithique: prehistoire de la science?", en *Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas. X Congreso*. Comisión XI, Arte Paleolítico, p. 60-81.

Gallo, Joaquín y Agustín Anfossi

1966 *Curso de Cosmografía*, México, Editorial Progreso.

Girard, Rafael

1948 "Génesis y función de la greca escalonada", *Cuadernos Americanos*, año VII, vol. XL, no. 4.

González Torres, Yólotl

1981 *El culto a los astros entre los mexicas*, México (Sep Setentas Diana).

Heyden, Doris

1984 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Kirchhoff, Paul (Ms)

Algunas notas sobre organización social y política. Papeles inéditos de P. Kirchhoff, Biblioteca Nacional de Antropología, México.

Kohler, Ulrich

1979 "On the significance of the aztec day sing "Olin". *XLIII International Congress of Americanists*, Symposium on Space and time in mesoamerican cosmovision. Vancouver, Canada.

1980 "Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas", en *La Antropología Americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*. Editores Mexicanos Unidos, t. I, 583-593.

León-Portilla, Miguel

1974 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

León y Gama, Antonio

1832 *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras, que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790...* Dada a luz con notas... Carlos María de Bustamante, 2a. ed. México.

Marshack, Alexander

1972 *The roots of Civilization*, Mc Graw Hill Book Company.

Molina, Alonso de

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

Nuttal, Zelia

- 1901 *The Fundamental Principles of Old and New World civilizations*. Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, vol. II. Cambridge, Mass.

Paso y Troncoso, Francisco del

- 1881 "Ensayo sobre los símbolos cronológicos de los mexicanos". *Anales del Museo Nacional*, época I, tomo II: 323-402, México.

Ross, Charles

- 1980 "Sunlight convergence, solar burn" en *Archaeoastronomy*, vol. III, number I.

Sahagún, Bernardino de

- 1956 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 4 vols. México, Editorial Porrúa.

Seler, Eduard

- 1960 *Gesammelte abhandlungen zur americanischen sprach-und altertumskunde*, vol. I. Akademische Druck u. Verlagsanstalt. Graz, Austria.

Serna, Jacinto de la

- 1892 "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas". *Anales del Museo Nacional de México*, época I, t. VI: 261-480. (1900) México.

Soustelle, Jacques

- 1959 *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, INAH, Puebla.

Tichy, Franz

- 1976 "Orientación de las pirámides e iglesias en el altiplano mexicano", *Suplemento de Comunicaciones IV FAIC*.

- 1978 "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados", en *Comunicaciones 15*: 154-164 FAIC.

Tolstoy, Paul

- 1958 "Surface survey of the northern Valley of Mexico. The classic and postclassic periods", *American Philosophical Society, Transactions 48*, part. 5, Philadelphia.

Vega Sosa, Constanza

- 1975 *Forma y decoración en las vasijas de tradición azteca*, México, INAH. (Colección Científica no. 23).
- 1979 "Analysis and interpretation of some glyphs on aztec-style vessels", en el Simposio sobre Problemas en la Iconografía del Arte Mesoamericano postclásico. *XLIII Congreso Internacional de Americanistas*. (En prensa).
- 1979 "La cerámica: clasificación y cronología", en *El recinto sagrado de México Tenochtitlan. Excavaciones recientes, 1968-69 1975-76*. México, INAH.

NOTA: La autora de este trabajo hace patente su agradecimiento al dibujante Héctor Franco por la precisión y fineza de los dibujos realizados.

STRUCTURAL EVIDENCE OF A LUNI-SOLAR CALENDAR IN ANCIENT MESOAMERICA ¹

JOE D. STEWART

The Mesoamerican calendar, as we know it from ethnohistoric sources, the codices and archaeological manifestations, is an intricate system of intermeshing time cycles. Despite much scholarship on the subject, the origin of this extremely sophisticated system remains an intriguing and controversial problem. While most scholars view it as completely indigenous, some, most notably, Kelley (1960, 1974) have argued for significant Old World influences. Kelley (1980) also has argued, on the basis of astronomical implications of the system, that the calendar was purposefully invented, thus agreeing in general terms with the inventionist view of Spiden (1924:157-159) and departing from the developmental or evolutionary view (e.g., Satterthwaite 1965:605). But, regardless of viewpoint on the origins of the calendar system, probably everyone writing about its origins has believed that some simpler form of calendar must once have existed in Mesoamerica. They sometimes, nevertheless, express a degree of pessimism as to our ever being able to produce evidence of it. This doubt seems particularly associated with the belief that the Mesoamerican calendar system evolved in tandem with evolution of writing. For example, Hanns Prem, emphasizing archaeological evidence in the form of objects bearing calendrical glyphs states:

In the archaeologically investigated past a calendar becomes tangible only by being fixed in writing. But since the development of a calendar in the form of the solar year or even the Tonalpohualli did not require a fixing in writing (as demonstrated by ethnographic findings), early phases of the calendar may remain forever unknown to us. In spite of this, it may be assumed that the mere existence of a

¹ I wish to thank David H. Kelly, John A. Graham, William Fowler, Persis Clarkson and Janice Boddy for reading and discussing with me the preliminary versions of this paper.

calendar facilitated the formation of a writing system and through the latter, the calendar received new stimulation to further develop in complexity (Prem 1971:115).

However, suggestions of a less strictly archaeological-epigraphical nature have been made from time to time. For example, among the recent spate of archaeoastronomical studies is one in which Malmstrom (1978) attempts to explain the development of the Mesoamerican calendar system in terms of hypothetical astronomical observations in Preclassic Mesoamerica. Both Thompson (1950:98-99) and Caso (1967:33, 79-85) have reviewed a number of earlier suggestions, mostly based on the codices and on structural features of the calendar system as we know it. Prominent in these discussions were possible evidences of some kind of lunar calendar. However, Caso had to conclude his review of these ideas on a skeptical note:

Tales datos podrían hacer pensar en la existencia de un calendario lunar de 13 meses de 28 días, pero con los datos que conocemos, consideramos muy hipotética su existencia (Caso 1967:85).

Of course, the eclipse table of the *Dresden Codex* and the Lunar Series of the monumental inscriptions leaves no doubt that the Maya recognized the synodic period of the moon and that they counted the days of this period (Sattethwaite 1965:619-623; Spinden 1924:68-73). Spinden (1924:158-159 and Fig. 8d) pointed out that 29-30 months were recorded by the moon glyph (which also means 20) with the numeral 9 or 10 beside it. The Aztecs also recognized lunar periods of 29 and 30 days (Caso 1971:348). However, the present paper has to do not with these advanced calendrical features but with a structural pattern in the calendar which I believe attests implicitly to the former use of a relatively primitive calendar of 12-13 lunar months. I have already called attention to this very briefly in my comment on a paper by Graulich (1981:54) but it requires elaboration.

First, we may recall that a basic cycle of the Mesoamerican calendar system, in its known form, is the so-called "month" of 20 named days which are combined with the numbers 1 to 13 to give a 260-day cycle ($20 \times 13 = 260$), called *tonalpohualli* by the Aztecs. Running concurrently with this cycle is the so-called "vague year" of 365 days, comprised of 18 named rounds of the 20 days plus 5 unlucky days ($20 \times 18 + 5 = 365$). The further mechanics of this system are

not of concern here. (For a recent and lucid explanation, see Kelley 1980.) What is of interest here are the names and pictorial symbols of the 18 months.

There is considerable variation among the lists as to which of the months begins the sequence but neither this nor where the *nemontemi* (5 unlucky days) occur in the sequence is germane to the present analysis, except to the extent that these factors may have led to confusion in the sequential ordering of the months in some ethnohistoric sources. There is also variation in the naming of and pictorial or glyphic symbols associated with individual months. In the present paper I tabulate only those data particularly relevant to the matter under investigation. Also I number all the sequences from 1) *Cuahuitlehua* (and equivalents), as this facilitates cross-reference with the most exhaustive tabulation of the lists available (Caso 1968: Cuadros x-xi), as well as with the extremely handy tabulation of the Nahuatl and Otomí lists by Nicholson (1971: Table 4). Nicholson's tabulation shows at glance the variant month names and their meanings, the major deities propitiated during each month, verbal descriptions of the pictorial symbols in various codices and the major festivals of the months. Orozco y Berra (1880:2:34-38) is still useful, particularly for his discussion of the pictorial symbols and Seler (1887) discusses the identities of the patron deities pictured in three of the Mexican sources. The brilliant comparative study of several Mexican sources by Kubler and Gibson (1951) is especially convenient for its reproductions of the pictorial symbols from several (but not all) codices. For discussions of the Mayan lists of month names and the glyphs of the months and their patron deities I depend primarily on Thompson (1950:104-118 and Figures 16-19) and Kelley (1976:27, 55, 84-88, Figures 5 and 15, and Plate 4) and certain other sources cited later. More recently, Acuña (1976) has attempted to find equivalences between the Mexican and Mayan months with reference to connotations of the names, associated ritual and other aspects of symbolism. Besides these published studies, two unpublished manuscripts by Kelley (1952, 1957), seen by courtesy of the author, have proved very useful.

To return to the problem at hand, the term "month" may seem a misnomer for the 20-day cycle as there is no apparent connection of this period with a lunar month, either synodic or sidereal. Nevertheless, the fact that the terms for the 20-day period mean 'moon' in several of the native languages of Mesoamerica is the most direct reason for suspecting the former use of lunar months (Caso 1967:34,

79).² In view of this, it is not surprising that a prototypical series of "moons" appears to be implicit in the series of the 18 *meztli*, to use the Nahuatl term. This becomes evident when one examines particularly the Aztec and other Nahuan lists in which 10 of the 18 names seem to occur in 5 pairs, thus reducing the list to one of only 13 different terms, if each pair is counted as one item (Table 1). In the Nahuan tradition this pairing pattern is clear and unequivocal for the first four pairs in Table 1 (3/4, 7/8, 9/10 and 12/13) where the suffix — *tontli* signifies 'little' and the prefix *huey* — signifies 'big'. We are fortunate in having several Nahuan lists, for in some of them there are alternate names which do not show the pairing e.g., 9) *Tlaxochimaco* ('flowers are, given') 10) *Xocotlhuetzi* ('birth of Xocotl') and 12) *Teotleco* ('arrival of the gods') 13) *Tepeilhuitl* ('festival of the mountains'). The several sets of pictorial symbols for the months also are variable and sometimes bear no obvious relationship to the names, although a connection between name and symbol sometimes can be seen when one studies the descriptions of the festivals and patron deities of particular months. The point here, however, is that the pictorial symbols associated with the name pairs 3/4, 7/8, 9/10 and 12/13 are also paired in those sources where the names are paired, whether or not there is any apparent connection between the names and the symbols.³

Only the fifth pair of months in Table 1, 17) *Tititl*/18 *Izcalli*, requires extended attention because the pairing is not as evident as for the first four pairs. One possible indication of the pairing of these

² The most convenient, widely available illustration of a sample of the pictorial symbols of the months is probably that of Caso (1967: Figura 14, p. 36). It should be noted, however, that Caso's illustration (a composite sample from various sources) for some omits examples for *Pachtli*, or *Pachontil*. Also, the arrangement of the names *vis a vis* the three symbols in the upper left-hand corner of Caso's Figura 14 is misleading. Reading left-to-right in the first row, the first two symbols are variants for *Izcalli* and the third is a symbol for the following month, *Atlahualo*, whereas the arrangement makes it appear that second and third symbols are variants for *Atlahualo*. These errors, incidentally, have been repeated in both editions of Weaver's fine textbook on Mesoamerica (Weaver 1972, 1981). Far more helpful are the illustrations of individual sets of the figures from various codices in Kubler and Gibson (1951: Figures 7, 11-12 and 14-16, and Plates iv-xiv).

³ Lothrop (1930:653) reported possible ethnographic support for Bowdich's suggestion (1910:267) that the Maya recognized that the *tzolkin* (260-day cycle) approximates nine lunations. Lothrop found the Quiché of Momostenango, Guatemala, to be still holding a *tzolkin* festival called *uajzaqip vats* ('8 Monkey') every 260 years. However, when asked how often this ceremony was held, a shaman told Lothrop "Every nine months."

TABLE 1

PATTERN OF PAIRED NAMES AND SYMBOLS IN THE NAHUAN SEQUENCE OF THE EIGHTEEN MEZTLI ('MOONS'). AFTER NICHOLSON (1971), CASO (1967, 1971) KUBLER AND GIBSON (1951) AND OTHER SOURCES, MEANINGS AND SYMBOLS ARE GIVEN ONLY FOR PAIRED ITEMS

	<i>Name</i>	<i>Meaning</i>	<i>Pictorial Symbol</i>
(1)	1. <i>Cuahuitlehua</i>		
(2)	2. <i>Tlacaxipehualiztli</i>		
(3)	3. <i>Tozoztontli</i>	little vigil	maize deity; bird pierced by pointed bone maize plant; bird pierced by pointed bone
	4. <i>Hueytozoztli</i>	big vigil	
(4)	5. <i>Toxcatl</i>		
(5)	6. <i>Etzalcualiztli</i>		
(6)	7. <i>Tecuilhuitontli</i>	little festival of lords	noble figure; various insignia (of rank?) noble figure; various symbols similar to N ^o 7
	8. <i>Hueytecuilhuitl</i>	big festival of lords	
(7)	9. <i>Miccailhuitontli</i>	little festival of the dead	mummy bundle; death symbols mummy bundle; death symbols similar to N ^o 9
	10. <i>Hueymiccailhuitl</i>	big festival of the dead	
(8)	11. <i>Ochpaniztli</i>		
(9)	12. <i>Pachontli, Pachtli</i>	little Spanish moss (or grass?)	pachtli plant pachtli plant
	13. <i>Hueypachtli</i>	big Spanish moss (or grass?)	
(10)	14. <i>Quecholli</i>		
(11)	15. <i>Panquetzaliztli</i>		
(12)	16. <i>Atemoztli</i>		
(13)	17. <i>Tititl</i> (<i>Tititl-Izcalli</i>)	stretching, contraction shrunk wrinkled, etc.	aged goddess of weaving <i>Ilamatecuhtli</i> ; various fire god, <i>Xiuhtecuhtli</i> ; house and plant; other figures
	18. <i>Izcalli</i>	growth, resurrection vivacity, etc. (cf. calli, house)	

months comes from two lists of the chronicler Cristobal del Castillo, where the relevant part of the sequence is given as follows:

Atemoztli *Atemoztli*
Izcalli-Tititl (*Nemontemi*)
Xochilhuil *Izcalli*
 (*Nemontemi* omitted) *Xochilhuil*

However, Kubler and Gibson (1951:47-48) argue persuasively that this part of Castillo's lists merely reflects Castillo's confusion over the beginning of the year and "the corrupt and derivative character" of his calendars. They note that Castillo's errors were carried over into the Otomí Codex from Huichapan.

Still, there are other suggestions that *Tititl* and *Izcalli* form a conceptual pair, though not in terms of 'big' and 'little' or 'first' and 'second'. Instead, they seem to form a contrastive set. With regard to *Tititl*, Kubler and Gibson (1951:34) discuss how it has the apparently contradictory semantic senses of 'stretching' and of 'contraction' or 'tightening'. The notion of stretching may be a sort of cosmic one, associated with severe winds and weather, as in the interpretation of Juan de Tovar (Kubler and Gibson 1951), but it has more concrete associations with rope-stretching ceremonies and, also, with weaving (the patron goddess of *Tititl* being *Ilamatecuhli*, the goddess of weavers). Kubler and Gibson, noting that contraction is a response to cold, conclude that both the 'stretching' and the 'contraction' senses may be valid. This also makes sense in terms of rope-stretching and weaving, wherein the act of stretching the fibers has the effect of tightening the weave. Caso (1971:340) prefers the meaning 'shrunk' or 'wrinkled' for *Tititl*, which is an allusion to elderliness of the deity *Ilamatecuhli* (cf., Corona Núñez 1964:m:162). Perhaps these senses of *Tititl* also have a seasonal allusion, considering that the following month name, *Izcalli* is generally interpreted as 'growth', 'revival', 'resurrection', 'vivacity', etc., referring to the first sprouting of plant growth following the dead season. Literally, the Nahuatl *calli* means 'house' and *Izcalli* is sometimes pictorially symbolized as a house or temple associated with a growing plant. The alternate symbol for *Izcalli* is a figure of its patron deity *Xiutecuhli*, the fire god. The pictorial symbols for *Tititl* are more variable but, generally, either the goddess *Ilamatecuhli* is portrayed or some scene suggesting 'stretching' or 'contraction' is pictured. The only example of which I am aware in which the pictorial symbols

suggest a pairing of *Tititl* with *Izcalli* occurs on Lámina CXXXXIII of the *Codex Rios (Vaticanus A, 3738)* where the month signs are laid out in association with pictures of events from Cortés's conquest of Mexico. (Corona Núñez 1954:III:287) has a color reproduction, while Kubler and Gibson (1951:Figure II) provide line drawings (repeated by Caso 1967:Figure 14). Here *Tititl* and *Izcalli* are represented by the heads of their patron deities (most of the other months being represented by other symbols, rather than their deities). The head of *Ilamatecuhtli* has a strained expression and protruding tongue suggestive of her old age and the 'wrinkled' sense of *Tititl*. The head of *Xiutecuhtli*, on the other hand, has a fierce, lively expression in accord with the various senses — 'resurrection,' etc., — of *Izcalli*. Perhaps this is reading too much into these figures, particularly as the much more elaborate portrayals of these deities elsewhere in the *Codex Rios* (Láminas LXXI-LXXII) do not emphasize these details in similar fashion. Presently, it will be seen that there is some additional evidence supporting the *Tititl/Izcalli* pairing but, even if this be denied, the rest of the pattern is enough to suggest a former, shorter list of months implicit in the 18-month series.

Further study of the codices and manuscripts with pictorial symbols of the months, their festivals, patron deities, etc., might provide more evidence of the pairing of *Tititl/Izcalli*. I have not had access to all of the sources containing such material. Glass (1975:30-31 and Table 8, p. 42), who lists these sources, divides them into two types, "18-month festival calendars" and "calendar wheels." He notes that the former have been studied thoroughly by Kubler and Gibson (1951) but that the latter have not received thorough, systematic attention.

The Nahuatl-style pairing pattern shows up in lesser and varying degree in several non-Nahuatl lists reported in Caso's Cuadro XI (Otomí, Matlatzinca, Tarascan, Mije and Chiapanec lists). In this group (Table 2) the pattern is strongest in the Otomí list, which has four of the five pairings. The Matlatzinca and Mije lists each preserve three pairings, though not exactly the same three. Also, the Mije list shows some variation from the Nahuatl pattern in that there is actually a tripling corresponding to the Nahuatl pair 3/4. Only the pair corresponding to Nahuatl 7/8 is fully attested in the Tarascan list but Tarascan 12) 'Little Spanish Moss' partially corresponds to Nahuatl pair 12/13. One of the two Chiapanec lists tabulated by Caso (both Chiapanec versions reported by the Fray Juan de Albornoz in 1875) has the pair 7/8. The other Chiapanec list has been

TABLE 2

PAIRING OF MONTHS IN NON-NAHUATAN LISTS, OTHER THAN MAYAN, AFTER CASO (1976), NICHOLSON (1971), KUBLER AND GIBSON (1951) AND OTHER SOURCES

<i>Nahuan Pattern</i>	<i>Otomí</i>	<i>Matlatzinca</i>	<i>Tarasco</i>	<i>Mije</i>	<i>Chiapanec</i>
2				cold or hot	
3	little flying ¹			cold or hot	
4	big flying			less hot	
7	little festival of lords	little change	<i>uzcata consuario?</i>		the fish grows the little fish
8	big festival of lords	big change	<i>caheri consuario?</i>		the fish turns(?)
9	little festival of the dead	little death		silent viper	
10	big festival of the dead	big death		silent viper	
12	little Spanish moss	little Spanish moss	little Spanish moss		
13	big Spanish moss	big Spanish moss	?		
17				moist	
18				moist	

¹ Cf., Cakchiquel Maya names for months 3/4, Table 4.

so drastically reordered or, rather, disordered that the sequential order of the members of this pair (7/8) is reversed and the two are separated from each other by nine positions! Only three of the non-Nahuan, non-Mayan lists tabulated by Caso—Chinantec, Mazatec and the fragmentary Huastec (linguistically related to Mayan)—appear to have no trace of the pairing pattern. Caso has a heading in his Cuadro xi for Totonac but with only the one month name reported the Totonac cannot be compared.

Turning to the various Mayans lists, the pairing pattern is obvious only where there is evidence of Mexican influence (Cakchiquel and Quiché). Caso (1967:37-38), among others, has pointed out that some of the Cakchiquel and Quiché month names are Nahuan loanwords and that others, though not phonological loanwords, are semantic borrowings. It was this that enabled Caso (1967:74-77) to partially reconstruct a "Toltec" calendar (as the Nahuan presence in Central America predates the Aztecs). The pairing of the month names was carried over in the borrowing into the Quiché list, except for the positional equivalents of the Mexican pair 3/4 (Table 3). In the Cakchiquel list the evidence of pairing at 17/18 is about as vague as in the Nahuan lists. *Izcal k'ih* is an obvious borrowing of the Nahuan 18) *Izcalli*, but with a shift of meaning, as we see in Table 3. On the other hand, 17) *Katic* is not a phonological borrowing but Caso's Cuadro xi gives the meaning, 'Drying' or 'Burn'. 'Drying' refers to drought, 'Burn' to slash-and-burn field clearance (Recinos and Goetz 1953:31). In the case of the Quiché sequence, there is a tripling over positions 16/17/18 but, neither the phonology nor the meanings of the terms suggest borrowing from Nahuan. One would suspect borrowing on the basis of Nahuan intrusions elsewhere in the Quiché list, but in this part of the sequence the tripling might reflect a Mayan tradition, as will be seen later (text and Table 4).

Except in the Quiché list of Brasseur de Bourbourg, there are also some slight positional displacements of the Cakchiquel and Quiché equivalents of the Mexican pairs 7/8, 9/10 and 12/13. The Quiché reconstruction by Brasseur (tabulated by Caso but not repeated here) is probably correct in its implication that Brinton's Quiché list has these displacements as a consequence of shifts of the months *Botam* and *Tzitzilagam* from positions 6 to 15 and 11 to 12, respectively. In the Cakchiquel list a displacement by one position of the pair equivalent to Mexican 9/10 reflects the doubling of *Tok* rather than of *Ligin ka* as in the Quiché.

TABLE 3

PAIRING OF MONTH NAMES IN MEXICAN-INFLUENCED CAKCHIQUEL AND QUICHÉ LISTS. QUICHÉ AFTER CASO (1975), FF. BRINTON AND BRASSEUR DE BOURBOURG; CAKCHIQUEL AFTER REGINOS AND GOETZ (1953) AND CASO (1967)

<i>Nahuan Pattern</i>	<i>Cakchiquel</i>	<i>Quiché (Brinton)</i>	<i>Quiché (Brasseur)</i>
3	<i>Nabey tumuzuz</i> , first flying ants or grubs		
4	<i>Rucab tumuzuz</i> , second flying ants or grubs		
6		<i>Nabey mam</i>	
7	<i>Nabey mam</i> , first old man	<i>Ucab mam</i>	<i>Nabe mam</i>
8	<i>Ru cab mam</i> , second old man	<i>Nabe linguinca</i>	<i>Ucab mam</i>
9	<i>Liguin ka</i> , earth muddy from rains; softness of the hand? (Caso "Lo blando de la mano")	<i>Ucab linguinca</i>	<i>Nabe liginga</i> , first sweet hand? (Caso "Primera mano dulce")
10	<i>Nabey tokic</i> , first harvest (of cocoa); first cut (ref. to pruning, or tapping of trees for sap)	<i>Nabey pach</i>	<i>Ucab liginga</i>
11	<i>Ru cab tokic</i> , second second <i>tokic</i>	<i>Ucab pach</i>	
12	<i>Nabey pach</i> , ¹ first hatching, incubation (ref. to chickens or other birds)		<i>Nabey pach</i>
13	<i>Ru cab pach</i> , second <i>pach</i>		<i>Ucab pach</i>
16		<i>Nabey zih</i> first word	<i>Nabe zih</i>

¹ Cf., *Nahuatl*, *pachtli*, *pachontli*

<i>Nahuan Pattern</i>	<i>Calchiquel</i>	<i>Quiché (Brinton)</i>	<i>Quiché (Brasseur)</i>
17	<i>Katic</i> , drying (drought) burn (slash-and-burn)	<i>Ucab zih</i> second word	<i>Ucab zih</i>
18	<i>Izcal</i> ² <i>k'ih</i> , day of bad way? (Caso: "Día de mal camino"); (this month a time of sowing in high lands).	<i>Rox zih</i> third word	<i>Rox zih</i>

In the various other Mayan lists we are sometimes faced not only with obscure meanings but also with uncertain or confused sequential ordering. This is especially true of the Ixil list, as can be seen by comparing the radically different orderings suggested by Caso 1967: Cuadro xi, and Thompson (1950: Table 8, p. 106). There are exceptions. The Tzeltal-Tzotzil subtradition seems to have preserved the pre-Hispanic names and sequential ordering of the months fairly well (Gossen 1974:230-231). The order of the Yucatecan list seems well-preserved, even if the individual names of some of the months still defy interpretation.

Despite some confusions and uncertainties, traces of the pairing pattern are apparent in some of the Mayan lists. Seler (1898) drew attention to two pairings in the Tzeltal list of Emeterio Pineda and pointed out that this resembles, in general, the pairing in the Mexican lists and, as Kelley has pointed out, pairing provides one of the best clues for aligning the Mayan lists with the Nahuatl and other Mesoamerican lists:

Apparently the [Matlatzincan] *Ynthu*-prefix has a value corresponding to Otomí *Anttzen-*, Aztec - *tonlli*, Quiché *Nabei*, Ixil *Tal*- and Zotzil *Bikit*, while the *Ynthu*-prefix corresponds to Otomí *Atan-*, Aztec *Hue*, Quiché *Mam*, Ixil *Nim-* and Zotzil *Mukta*. The presence of these "little" and "big" months is one of the biggest helps in cross-correlating month names (Kelley 1952:5-6).

² Cf., *Nahuatl*, *izcalli*

TABLE 4

NAHUAN-STYLE PAIRING PATTERN COMPARED TO PATTERNS OF REDUPLICATION IN MAYAN MONTH LISTS, OTHER THAN CAKCHIQUEL AND QUICHÉ. AFTER CASO (1967), THOMPSON (1950), KELLEY (1976) AND GOSSEN (1974). SEE TEXT FOR DISCUSSION OF MEANINGS

<i>Nahuan Pattern</i>	<i>Maya Glyphs (Yucatec Names)</i>	<i>Maya Month Patrons</i>	<i>Chol (?) or Kekchi (?)</i>	<i>Tzeltal</i>	<i>Tzotzil</i>	<i>Ixil</i>	<i>Kanahobal</i>
7 8				<i>Alauch Mucuch</i>		<i>Talcho Nimcho</i>	
9 10	<i>Uo</i>	<i>Jaguar Jaguar</i>	<i>Icat</i>	<i>7 uincil 6 uincil</i>	<i>Nichilkin 1 uincil</i>		
11	<i>Zip</i>		<i>Chacat</i>	<i>5 uincil</i>	<i>2 uincil</i>		
12 13				<i>4 uincil 3 uincil</i>	<i>3 uincil 4 uincil</i>		
17 18	<i>Ch'en Yax</i>						<i>Khek Sihom Yax Sihom</i>
1 2	<i>Zac Geh</i>			<i>*(Sisac) (Muctasac)</i>	<i>Zizac Muctazac</i>		<i>Sah Sihom Khak Sihom</i>
3 4							

* *Sisac* and *Muctasac* occur only in the Tzeltal list of Emeterio Pineda, discussed by Seler (1898); the other Tzeltal lists, cited by Thompson (1950:106), all have *Zaciab* and *Ahelchac* or similar terms in these positions

The correspondence of paired names in the Cakchiquel, Quiché, and Mexican lists was one of the pieces of evidence which enabled Spinden (1924:98-111) to demonstrate not only the structural correspondence between the Mexican and Mayan month series but, also, to align the various lists on the basis of chronological data. In view of this, and of the possible phonological relationship between *Tumuzuz* and *Tozoztontli* is difficult to accept the positional displacements postulated by Acuña (1976) which would move the Cakchiquel pair *Nabe-tumuzuz/Rucab-Tumuzuz* out of position with respect to the Mexican *Tozoztontli/Hueytozoztli*.

Thompson also has commented on pairings in some Mayan lists:

The Tzeltal name, *Mucuch*, pairs with *Alauch*, just as *Zizac* and *Muctazac* do in the *Tzotzil* calendar. The prefix *muc* means "great" in Tzeltal, just as does *mucta* in *Tzotzil* (Thompson 1950:117; see also p. 111).⁴

Tzeltal *Alauch/Mucuch* and Ixil *Talcho/Nimcho* (in Thompson's alignment, which seems preferable to Caso's) correspond structurally to Nahuatl 7/8. *Tzotzil Zizac/Muctazac* is a good pairing but occupies a sequential position intermediate between Nahuatl pairs 17/18 and 3/4. Without any apparent linguistic or semantic resemblance it is not possible to determine which of the Nahuatl pairs corresponds structurally to this *Tzotzil* pair. In this same part of sequence (corresponding to Nahuatl 17/18, 1, 2), we find a sequence of names (and glyphs) in several of the Mayan lists which form a grouping in that they refer to colors. Any relationship of this Mayan grouping to the Nahuatl pairing pattern seems tenuous. However, it may be noted that *Yax* in Yucatan means not only 'blue' or 'green' but also 'new' or 'strong' (Thompson 1950:111), perhaps a distant semantic relationship to the corresponding Nahuatl *Izcalli*, 'revival', 'resurrection' or 'growth'. A similar parallel is that between the group of Tzeltal-Tzotzil names 1-*uincil*, 2-*uincil*, etc., corresponding in position to Nahuatl 9/10, 11 and 12/13. The term *uincil* simply refers to the

⁴ In his analysis of the *Tzotzil* month names from Chamula, Chiapas, Gossen (1974: 233) translated *sisak* as 'white firewood' and challenged Thompson's implication that it means 'little *sak*', as Gossen himself knew of no root similar to *si-* (or *zi-*) meaning 'little'. Gossen's doubt is supported by the lack of such a root in the *Tzotzil* dictionary of Laughlin (1975). Still, *sac* (or *zac*) does mean 'white', and *mucta-zac* is 'big-zac.' so *Zizac* and *Muctazac* do constitute a pairing. David H. Kelley (personal communication, 1982) doubts that *si-* means 'firewood' as Gossen suggests.

20-day period (*uinal*). As in the preceding case, to suggest any relationship between this Mayan grouping and the Nahuatl pattern would be tenuous but, again, there may be a faint echo of some relationship. The Tzotzil list has in position 9 *Nichilkin*, instead of *-uincil*. *Nichilkin*, means 'festival of flowers', thus recalling one of the alternate names *Tlaxochimaco*, 'flowers are given', for the ninth Nahuatl month. This semantic correspondence is commented upon by Thompson (1950:107), citing an earlier observation by R. P. C. Schultz.

There are two further Mayan pairings that seem to relate to the Nahuatl pattern, although the evidence again is not unequivocal. One is the two glyphs of jaguars as patron gods of the Mayan months (Yucatecan *Pop* and *Uo*) corresponding in position to Nahuatl 9/10. Another Mayan pairing, offset by one position (10/11) is constituted by the Chol (?) or Kekchi (?) names *Icat* and *Chacat*. This pair corresponds in position to the paired glyphs for *Uo* and *Zip* (black and red crossed bands, respectively).

Table 5, based on the preceding discussion and on Tables 1-4, summarizes the Nahuatl-style pairing pattern through the other Mesoamerican lists showing any possible trace of it. From this we see that the pattern is fully attested (if the pairing of *Titil/Izcalli* is valid) only within Nahuatl tradition. In the Mayan tradition the pattern is represented strongly in only the Nahuatlized Cakchiquel and Quiché lists, leaving us with scattered evidence in some of the other lists. Looking beyond the Mayan material, we find partial representations of the pattern in the Otomí, Matlatzincan, Tarascan, Mije and Chiapanec lists. As far as I can see, the evidence of the Chiapanec and Mije lists consists of structural parallels without indications of either phonological borrowing from or semantic relationship to the Nahuatl tradition. The structure is better represented in the Otomí and Matlatzincan lists where there are close semantic correspondences to some of the Nahuatl names. The Tarascan pair 12/13 also parallels the Nahuatl semantically.

The distinction between the possible *preservation* of a proto-pattern in these various lists and the presence of a pattern due to *diffusion* from Nahuatl sources is an important one. In the case of the Cakchiquel-Quiché lists, the lexical borrowings from Nahuatl prove conclusively that diffusion was involved, and at a relatively late date. In other non-Nahuatl lists the several semantic resemblances to Nahuatl names constitute evidence either of preservation of proto-meanings or of semantic diffusion from Nahuatl, as suggested in several cases by

TABLE 5

SUMMARY OF PAIRING PATTERN IN MESOAMERICAN MONTH SEQUENCES, BASED ON TEXT AND TABLES 1-4. LINES INDICATE DISPLACEMENTS FROM NORMAL MESOAMERICAN POSITIONS

Nahuan Pattern	Otomí	Matlatzinca	Tarasco	Mije	Chiapanec	Cakchiquel	Quiché A	Quiché B	Maya Glyphs	Maya Month Patrons	Chol (?) Kekchi (?)	Ixil	Tzeltal	Tzotzil	Kanhobal
1															
2				+											
3	+			+		(P)									
4	+			+		(P)									
5															
6				+											
7	S	+	+		+	(S)	S	S				+	+		
8	S	+	+		+	(S)	+	+				+	+		
9	S	S		+		+	+	+	(+)				?	(S)	
10	S	S		+		+	P	+	(+)	(+)	(+)		?	?	?
11						+	P	+	(+)	(+)			?	?	?
12	S	S	S			P	+	+					?	?	?
13	S	S	(S)			P	+	+					?	?	?
14															
15															
16															
17						(S)	+	+							
18				+		P	+	+	(S)						
1				+									(+)	(+)	?
2													(+)	(+)	?

P Phonological (but not semantic) relationship to Nahuatl.
 S Semantic relationship or similarity (but no phonological relationship) to Nahuatl.
 + Structural (but not phonological or semantic) relationship to Nahuatl.
 () Around any of the above, indicates likely but not certain relationship to Nahuatl.
 ? Possible but tenuous relationship to Nahuatl pattern.

Kubler and Gibson (1951). Only a thorough linguistic analysis, which is beyond my competence, offers any hope of resolving this question. On the basis of present study we can conclude that the Nahuatl tradition best preserves the *pattern* but this does not necessarily mean that it also preserves *the set* of original Mesoamerican month names. Before the development or invention of the known calendar system with its 18-month cycle, there doubtless already existed numerous luni-solar calendars throughout Mesoamerica that were similar in structure and function but variable with respect to the names of the 12-13 months in the various local languages. When the new system appeared it was the system itself that diffused, not necessarily all of the individual elements. The daynames, incidentally, show considerably less variation through Mesoamerica than the 18 month names (Stewart 1977).

Admittedly, it is an assumption that the pattern I have been discussing represents an ancient series of 12-13 "moons" that was expanded to give the series of 18 months of 20 days but it makes a great deal of sense calendrically and astronomically. Spinden (1924) very strongly presumed the former existence of such a calendar but apparently did not notice the implications that the pairing pattern held for his opinion. Marshack (1974:268-269) also has argued, on general grounds, that lunar, and then solar, reckoning probably preceded the elaborate Mesoamerican calendar system. On the basis of analogy with the worldwide ethnographic record (Cope 1919; Nilsson 1920), one would expect the early calendar to have been based in astronomy and to have involved a cycle of 12-13 "moons" (lunations) loosely correlated with the seasonal cycle of the sun.⁵ Movements of the fixed stars and planets probably would have been observed and linked into this luni-solar calendar, which leads me to take cognizance of another interpretation by Kelley (1957:105-113), who implicitly and partially recognized the pairing pattern in his discussion of the 12-month calendars of the Southwest. In these calendars the months

⁵ The fact that some of the Mesoamerican month names have several connotations itself suggests an earlier calendar in which the months were correlated with the seasons. The seasonal connotations of the month names are otherwise puzzling in the Mesoamerican calendar of 365 days in which the months, because intercalation was not practiced, inevitably moved through the tropical year at the rate of about one day per every four years. Many writers, from the Spanish chroniclers onward have speculated that intercalations were made but none of these speculations appears to have substantive support, according to a review of the questions by Broda de Casas (1969:46-54, 63-64). Recently, Graulich (1981) has attempted to date the inception of the Mexican 365 day "year" on the basis of seasonal denotations and connotations, and Bricker (1982) has followed his lead and attempted to date the Mayan system.

are often correlated with the dawn risings of certain stars. Kelley argues that these Southwestern sequences have a common origin and that the Mesoamerican calendar developed out of the same milieu. In his comparative table (Table VI, ff. p. 106) of the Southwestern lists of 12 months and associated stars he suggests a corresponding alignment of the Aztec 18 *meztl*i in which they had to be grouped in order to fit into the 12 Southwestern positions. In that grouping he recognized all of the pairings except the least obvious one, 17) *Titiil* /18) *Izcalli*. Instead his alignment shows two pairings which I do not recognize 18) *Izcalli*/1) *Cuahuitlehua* (*Atlcahualo*) and 14) *Quecholli*/15) *Panquetzaliziti*. Here Kelley is suggesting that an ancient star calendar, rather than a lunar calendar, is implicit in the list. In fact, he had noticed the considerable degree of overlap in the symbolism of the various Mesoamerican sequences (20 days, 18 months, etc.) and believed them all to have once had stellar associations:

I think the evidence presented has been ample to indicate that all these different lists originated from a single principle of early Mexican cosmology and to strongly suggest that this integrating principle was series of constellations (Kelley 1957:103).

The lunar and stellar hypotheses are not really contradictory, as starts can be and have been used to regulate lunar calendars. I simply would see the lunisolar reckoning as primary in the sense it explains why the number of items implicit in the 18-*meztl*i series is probably 13. (In operation, the ancient calendar probably was reckoned with 12 "moons" in some years and 13 in others, in order to stay roughly in step with the seasons.) With regard to possible stellar associations, the Southwestern model emphasized by Kelley is plausible and another analogue is provided by the calendrical astronomy of the Skidi Pawnee of the American Prairie. In the 19th century these people had an extremely elaborate, if not rigidly formalized, luni-solar calendar in which the lunar months were keyed to the movements of stars. This was not merely a practical time-reckoning device but was deeply embedded in an annual economic and ceremonial cycle, and astronomically based cosmology and a symbolic system, or theory, of the cosmic interrelationships of stars, directions, colors, primal elements and other components (Chamberlain 1979; Stewart 1979).

Luni-solar calendrical reckoning and attention to the stars probably extends far back into the Paleolithic, forming part of human cultural

heritage on a very ancient and world-wide scale. Thus a calendar of 12-13 "moons" in ancient Mesosamerica is almost presumable on general grounds. The specific evidence discussed in this paper makes that supposition a virtual certainty, however the complex Meso-american calendar system known to us may have come to supercede it.

REFERENCES CITED

- Acuña, René, "Calendarios antiguos del altiplano de México y su correlación con los calendarios mayas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, 12:279-314.
- Bowditch, Charles P., *The numeration calendar systems and astronomical knowledge of the Mayas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.
- Bricker, Victoria R., "The origin of the Maya solar calendar", *Current Anthropology*, 1982, 23:101-103.
- Broda de Casas, Johanna, "The Mexican calendar as compared to other Mesoamerican systems", *Acta Ethnologica et Linguistica Nr. 15, Series Americana 4*. Wien: Institut für Volkerkunde der Universität Wien, 1969.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- "Calendrical systems of Central Mexico," *Handbook of Middle American Indians, Vol. 10: The archaeology of Northern Mesoamerica, Pt. 1*. Edited by G.F. Ekholm and I. Bernal, Austin, University of Texas Press, 1971, p. 333-348.
- Chamberlain, Von Del, Pawnee stars. Paper presented at the Conference on Archaeoastronomy in the Americas, Santa Fe, New Mexico, 1979.
- Cope, Leona, "Calendars of the Indians north of Mexico," *University of California Publications in Archaeology and Ethnology*, 1919, 16:119-76.
- Corona Núñez, José, *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Glass, John B., "A survey of native Middle American pictorial manuscripts," in *Handbook of Middle American Indians, Vol. 14: Guide to ethnohistorical sources, Pt. 3*. Edited by Howard F. Cline, Austin: University of Texas Press, 1975, p. 3-80.
- Gossen, Gary H., "A Chamula solar calendar board from Chiapas, Mexico," in *Mesoamerican archaeology: New approaches*. Edited by Norman Hammond, Austin: University of Texas Press, 1974, p. 217-253.
- Graulich, Michel, "The metaphor of the day in ancient Mexican myth and ritual," *Current Anthropology*, 1981, 22:45-60.

- Kelley, David H., *A history of pre-Spanish Mesoamerica*. Unpublished honors B.A. thesis, Harvard University, Cambridge: Mass., 1952.
- *Our elder brother coyote*. Unpublished Ph.D. thesis, Harvard University, Cambridge, Mass., 1957.
- "Calendar animals and deities," *Southwestern Journal of Anthropology*, 1960, 16:317-47.
- "Eurasian evidence and the Maya calendar correlation problem," in *Mesoamerican archaeology: new approaches*. Edited by Norman Hammond, Austin: University of Texas Press, 1974, p. 135-143.
- *Deciphering the Maya script*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- "Astronomical identities of Mesoamerican gods." *Archaeoastronomy* No. 2 (*Supplement to Journal for the history of astronomy*, 1980, v. 11): S1-S54.
- Kubler, George, and Charles Gibson, "The Tovar calendar: an illustrated Mexican manuscript ca. 1585," *Memoirs of the Connecticut Academy of Sciences*, Yale University Press, New Haven, 1951, v. xi.
- Laughlin, Robert M., "The great Tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantan", *Smithsonian Contributions to Anthropology* 19. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1975.
- Lothrop, S. K., "A modern survival of the ancient Maya calendar," *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*, New York, 1930, p. 652-655.
- Malmstrom, Vincent H., "A reconstruction of the chronology of Mesoamerican calendrical systems". *Journal for the history of astronomy*, 1978, 9:105-16.
- Marshack, Alexander, "The Chamula calendar board: an internal and comparative analysis," *Mesoamerican archaeology: new approaches*. Edited by Norman Hammond, Austin: University of Texas Press, 1974, p. 254-270.
- Nicholson, Henry B., "Religion in pre-Hispanic Central Mexico," *Handbook of Middle American Indians, Vol. 10: The archaeology of northern Mesoamerica, P. 1*. Edited by G. F. Ekholm and I. Bernal, Austin: University of Texas Press, 1971, p. 395-446.
- Nilsson, Martin P., *Primitive time-reckoning*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1920.
- Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Editorial Porrúa (1960 reprint of first edition, 1880).

- Prem, Hanns J., "Calendrics and writing in Mesoamerica." *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility*, Berkeley: University of California, Department of Anthropology, 1971, 11:112-132.
- Recinos, Adrián, and Delia Goetz, *The annals of the Cakchiquels*. Translated from the Cakchiquel by A. Recinos and D. Goetz. Norman: University of Oklahoma Press, 1953.
- Satterthwaite, Linton, "Calendrics of the Maya Lowlands," *Handbook of Middle American Indians, Vol. 3: Archaeology of southern Mesoamerica, Pt. 2*. Edited by Gordon R. Willey, Austin: University of Texas Press, 1965, p. 603-631.
- Seler, Eduard, "Eine Liste der Mexikanischen Monatsfeste." *Zeitschrift fur Ethnologie*, 1887, 19:172-176. (Reprinted in Seler 1902).
- "Des Festkalender der Tzeltal und der Maya von Yucatan." *Zeitschrift fur Ethnologie*, 1898, 30:410-416. (Reprinted in Seler 1902).
- *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, in 5 volumes. Berlin: A. Asher and Co., 1902.
- Spinden, Herbert J., "The reduction of Mayan dates," *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Mass: Harvard University, 1924, v. vi, n. 4.
- Stewart, Joe D., "Patterns of variation and relationship in Mesoamerican and Old World calendar lists," *Proceedings of the international symposium on Maya art, architecture and hieroglyphic writing* (Guatemala City, 1977). Edited by Nicholas M. Hellmuth, v. 1, Article 19. In press.
- "Pawnee astronomy and calendar." Paper presented at the Conference on Archaeoastronomy in the Americas, Santa Fe, New Mexico, 1979.
- Thompson, J. Eric S., *Maya hieroglyphic writing*. Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, 1950.
- Weaver, Muriel Porter, *The Aztecs, Maya and their predecessors*. New York: Seminar Press, 1972.
- *The Aztecs, Maya and their predecessors*, Second edition. New York: Academic Press, 1981.



XOCHITLAJTUANI

(Texto en náhuatl y su traducción al castellano)

XOCHITLAJTOUNI

Keman tlakatki Xochitlajtouani itata kiijtojki “Ni konetsij kipia ueyi ikamak, tlauel chokas.” Inana konetsij kiijtojki “Amo neli, nopilkonej kuali itonal kiuallika, kuali tekittl kichiuas, elis Xochitlaj-touani.”

Nojua kuekuetsij eliyaya kemaj pejki nejnemi ejeliuis, kitlajsojtlak nochi tlamantli tlen kiitak ipan ni tlaltipaktli. Axkeman san tlalochpaj nemiyaya. Itsonteko, iyolo uan iikxi, kintlalijki ipan ni tlaltipaktli. Kinejki kimatis kanij ualaj chikaualistli. Keman uetsiyaya atl, keman kiauiyaya, kalmaj moketsayaya uan kiitayaya kenijkatsaj ejekatl kintepeuayaya kuatini tlen amo kipiaj chikauak inneluayo.

Tlayoua tlachiyaya eluikak uan kiitayaya meetsli kitlauilia tonana tlaltipaktli pampa totata tonatij amo nesi eluikak tlayoua. Mojmotla yauatsinko, keman meuyaya Xochitlajtouani kitlajpalouayaya tonatij ika iyolo: “Notata —kiijliyaya— noyolo mitstlajpaloua ipan ni yan-kuik tonatij. Tlaskamati pampa tijtlaochtijkia tsintlayouilistli, kuali tijmati ipan tsintlayouilistli, motlaatia tlen amo kuali iniyolo uan amo kuali innemilis. Kauantiualoua moixayak, uelia nikita ojtli kampa nijtlalis noikxi uan amo nimotepotlamis. Tlaskamati notata, xochi-tsitsij tlen yaluaya nojua mimili eliyayaj axaj, namaj ika motlakej, ika mototonilis, uelkejya kitlapouaj inixayak pampa sekuistli sejkanok mochantlalitoaya. Notata ayok nijneki nimitstsakuiltos ipan moojui, nij-mati sejkanok nojkia mitschiaj mokoneuaj, san nijneki nimitsijlis: tatej amo xinechilkaua, san kampa tinemis xijmokuilauui notonal, amo xijtlauel kaua, xinechtitlanili nochikaualis uan notlachialis ijkinoy nojua xochiyouas nonemilis uan notekij.”

Amo ouij tipanoj, Xochitlajtouani kuachipauak mokaajki. Se tonatij asikoj ichaj omej uitsitsilmej uan kiijlilkej: “Tatatsij techtitlantok totata tonatij matimitsyolmelauakij, ni chimalkauitl moyualojkia, asijka tonatij, tlankia motlauil, moojui sanika tlamiko, moneki timokualtlalis pampa tijkonanas seyok ojtli. Amo ximokueso, itejkia kejni ipan ni tlaltipaktli, san tipanoj, keuak tikochtokej uan tiisateuaj, nochi san moyualoua, toyolo ipa kimati, kemaj ayok ueli titlachixtokej ipan ni tlaltipaktli, techchia seyok tlanextli ipan seyok kayotl, ipan seyok kauitl.” Teipaj uitsitsilmej moyolnojnotskej, pejkej kipantlajtlatsiniaj

EL POETA

DELFINO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

Cuando el poeta nació, su padre dijo: "Tiene la boca grande, será muy llorón." La madre contestó: "No es cierto, mi hijo tendrá días felices, su misión será plancentera."

Era todavía muy pequeño, cuando empezó a viajar. Amó todas las cosas que hay en la tierra. Nunca llevaba prisa. Su mente, su corazón y sus pies estaban puestos en la tierra. Se preguntaba con frecuencia de dónde proceden el poder y la fuerza. Cuando la lluvia y la tormenta llegaban, él permanecía en el corredor de su casa para ver cómo los arbolitos eran arrastrados por el viento, porque no tenían raíces firmes. En las noches le gustaba observar el cielo, desde donde la luna envía su luz a la madre tierra, porque en la noche el padre sol está ausente.

Todos los días, cuando se levantaba el poeta, saludaba al sol con palabras que le nacían del corazón. Le hablaba de esta manera: "Padre —le decía— mi corazón te saluda en este nuevo amanecer. Gracias porque has ahuyentado la obscuridad, bien sabes que la obscuridad es el refugio de los que tienen el corazón torcido y su acción perversa. Ahora puedo ver el camino por donde transitaré el día de hoy sin tropezarme. Gracias padre, porque ayer las florecitas estaban en botón y ahora, con tu calor y abrigo podrán descubrir su rostro, porque el frío ha llevado su morada a otros lugares. Padre mío, ya no quiero distraerte en tu camino, sé que también en otros rumbos te esperan otros hijos, solo quisiera agregar que no me abandones: en donde quiera que estés acuérdate de mí, cuida mi espíritu y mi energía. Envíame fortaleza y así podrá florecer mi existencia y mis trabajos."

El tiempo pasa rápido. La cabeza del poeta quedó cubierta de canas.

Un día llegaron hasta su casa dos hermosos colibríes y le hablaron así:

"Señor nuestro, nos ha enviado nuestro padre el sol, venimos a poner tu corazón en armonía, porque el escudo de tu tiempo ha terminado de girar, tu luz se ha apagado, hasta aquí llegaron todos

Xochitlajtouani uan kinekiyayaj chokasej, Xochitlajtouani kinyoltla-lijki ika yani tlajtoli: "Amo xichokakaj uitsitsilmej noikniuaj, melauak san tipanoj ipan ni tlaltipaktli, yese totlajtol nochipa kueponis ipan iniyolo sekinok tlakamej tlen totepotsko ualouij." Teipaj eyij uitsitsilmej patlankej uan poliuitoj kampeka teskatik eluikak monextia.

tus caminos, tu vida se acerca a su fin. Es necesario que te prepares para el desenlace. No te entristezcas, así son las cosas de la tierra: son pasajeras; es como dormir y despertar, solo un rato aquí y nada más.

Dicho esto, los colibríes dialogaron con su corazón, con respeto dieron de palmadas al poeta y querían llorar, pero el poeta los consoló diciéndoles:

“No lloren hermanos colibríes, es cierto, somos pasajeros. Pero nuestras palabras florecerán siempre en el corazón de los hombres que vienen detrás de nosotros.”

Poco tiempo después tres colibríes volaron y se perdieron en el espejeante azul del cielo.



IN TAZO

(Relato en náhuatl y su traducción al castellano)

IN TAZO

Se tonal se oquichpil tapixque quillia in tenan de ni nantzin, suahtzin de miac tamachilis huan ta ixnahuatilis:

—Tenana, tazo tonana, nicpiaya xihuitme huan nihueya cuali nimonamictis, nechili de catin suapil nic temos, huan ihuan nimonamictis.

Quema in tonanatzin qui nanquili:

—Mocaqui hayamo aca tictazohta.

Quitohua in oquichpil:

—Ayamo semi cuali nicmati aconni, huan manimitzyequilis, nigen tech in altepet niquinixmatoc eyi, huan nochí niquintahzohta, huan nochí niquinixmatoc.

In tonanatzin ta nemili tepitzin huan quema quitenehuac.

Ay noxhuitzin xohuan quema tetecuino huili miac tazal se momay, huan quema xotiotac campa inchan de ne eyi suapipili quinilique timomacoco, huan que mitzilihque, que para nimanpahtiz, ma mitz-tatilican tixmomox de mi jon tonmo cahua tech in metal de selo tapayana. Huan quema ti huitze mosta ti nechitaqui. Huan nehua nimitsilis catin suapil cuali hihuan timotalis.

Hon y mostica in ixhuit y ahqui qui itatoya in tonanatzin, ye ixpil-caya huan xpapaquia de qui tapohuiaya quen quinanquilique in y ixhuill.

Quema, tonana, quihtohuaya in oquichpil tayohua niahca campa hichan de Petra, quichihutoya hilhuit. In tanotzalme mihtotiaya huan mocuiccatiaya. Petra cayic quen nicili huan quema nech nanquili: Neh nochan amo timotixilia tehuan amo timocuehsohua, tehuan cachi timopatitla in taxcaltzin. Huan quema niquitato in Gregoria, ya nechnanquili: ticnequi tixmomox? Xo xquitati nonantzin yehua tizi nigan, huan quema mo tali mahuiltia. Nimotazocamatic huan quema ni ahnic itato in Tividá (Natividad). Yehua nechcayic huan lac mo cuehso, yeh amo quimatia quin quichihuas, para nechpalehuis, hasta nequinequia chocas, huan quema nechili: Ay no tahzo icnitzin

LA PREFERIDA

ANDRÉS BENEDICTO TIBURCIO HERNÁNDEZ

Un día un joven pastor le dijo a la anciana madre de su madre, mujer de mucha sabiduría y experiencia:

—Abuela, querida abuela, yo tengo años y tamaño como para casarme, dime cómo debe ser la muchacha que deba buscar para hacerla mi esposa.

Entonces la anciana le contestó:

—Se oye que todavía no quieres a nadie.

Luego dice el joven:

—Todavía no sé muy bien a quién escoger pero hablando con la verdad, aquí en el pueblo hay tres a las que estimo y quiero por igual.

La ancianita se quedó pensando un poco y luego le dijo:

—Ay mi nieto vete y véndate una mano y vete en la tarde y vete a las casas de esas tres muchachas, diles que te lastimaste una mano y que te han dicho que para que se cure pronto, le pongas restos de masa de esa que se queda en el metate cuando muelen. Y me vienes a ver mañana. Entonces yo sabré decirte con cual muchacha será bueno que te cases.

Al día siguiente el joven fue a ver a la ancianita, ella tenía la cabeza baja y sonreía al oír el relato de cómo le contestaron las tres muchachas a su nieto.

Sí, abuelita, decía el joven a la ancianita, anoche fui a la casa de Petra, había fiesta. Los invitados e invitadas bailaban y cantaban. Petra oye mi petición y me contestó: En mi casa no molemos, nosotros no nos preocupamos de eso, nosotros mejor compramos tortillas. Entonces me fui a ver a Gregoria y ella me contestó: ¿Quieres restos de masa? Vete a ver a mi mamá, ella muele aquí, y se puso a jugar. Le di las gracias y luego fui a ver a Natividad, ella me escuchó y se preocupó mucho, pues no sabía cómo arreglárselas para ayudarme y

axcan ni tapayanac, huan imantzin nictami nonextamalnicpahpagac in metath porque con nechnextili nonantzin. ¡Quen amo nicmatic...!

In tonanaztin nech cayic huan quema nech ili:

—Axcan quema cuali nimitzilis acon cuali yetoc ihuan timonamictis. Pos cuali yetoc ihuan ximonamicti in Tividá, ni jonton ti-quihtohua, niman quipahpaca in metat. Yesqui cuali monamic.

casi a punto de llorar me contestó: ¡Qué lástima amigo mío! casualmente hoy estuve moliendo, pero conforme terminé de moler lavé el metate porque así me ha enseñado mi madre. ¡cómo no supe!...

La abuelita sonrió y dijo:

—Ahora sí ya puedo darte el consejo que me pedías, y te digo que está bueno que te cases con Natividad, esa que dices que luego de terminar de moler lava muy bien su metate. Será buena esposa.



LA HISTORIA DE TAMAKASTSIIN

Recopilación del texto

y versión castellana: GENARO GONZÁLEZ CRUZ

Introducción: MARINA ANGUIANO

Este mito sobre el origen del maíz y la causa de la mortalidad del hombre fue recogido en *náhuatl* y traducido al español por el promotor cultural indígena Genaro González Cruz en el pueblo de Mecayapan, el cual se encuentra situado en el sur de Veracruz. Este joven participó durante ocho meses en el Curso de Capacitación para Técnicos Bilingües en Cultura Indígena que organizó e impartió la Dirección General de Culturas Populares de la SEP en la ciudad de Acayucan, Veracruz. El propósito del mencionado curso fue proporcionar a los participantes ciertas bases antropológicas —entnológicas y lingüísticas fundamentalmente— para que pudiesen investigar y promover su propia cultura, siguiendo la premisa del etnodesarrollo.

La región donde se inscribe el poblado nahua de Mecayapan forma parte del istmo veracruzano y constituye una verdadera área cultural, integrada por dos grupos étnicos con sus respectivas lenguas: el nahua y el popoluca. A pesar de las diferencias lingüísticas, ambos grupos comparten infinidad de rasgos culturales y, en opinión de varios autores, entre ellos García de León,¹ la población original fue popoluca, pero sufrió una nahuatización continua a partir del siglo VIII d.C. Desde el punto de vista religioso y mítico, dos aspectos importantísimos en esta área cultural, ambos grupos presentan grandes semejanzas.

El mito de *Tamakastsiin* existe también entre los popolucas, quienes designan al dios del maíz con el nombre de *Hómshuk*. En Sabaneta, pequeño poblado popoluca, perteneciente al municipio de Hueyapan

¹ Antonio García de León, *Pajapan; un dialecto mexicano del Golfo*. México, INAH, 1976, p. 11-13.

de Ocampo, Guido Münch recogió en labios de otro promotor cultural, Marcelino López Arias, una versión del *mito de Hómshuk* más completa que la nahua y que nos aclara ciertas lagunas que aparecen en el mito recogido en Mecayapan. Por ejemplo, la versión de Mecayapan comienza cuando una viejita —no se especifica su parentesco con *Tamakastsiin*— que tenía un huevo se deshizo de él y lo tiró en un hormiguero. Posteriormente, cuando creció el río, fue encontrado por la viejita *tsitsimi* (*tsitsimi'ilámaj*,² quien se lo llevó a su casa. Sin embargo, no explica cómo se originó dicho huevo. En Sabaneta se cuenta que, “cuando el maíz era muy pequeño, su padre murió. La madre estaba triste y desesperada al verse en el desamparo. Como el niño lloraba mucho, ella decidió matarlo y molerlo en metate. Tomó los restos del niño en un rebozo y los llevó a un río. Dios, que estaba viendo, no permitió tal injusticia, recogió los restos del niño, hizo un huevo y lo dejó entre las plantas que nacen debajo del agua del río”.³

La versión popoluca es más explícita que la nahua en cuanto a la identificación de *Tamakastsiin* con el dios del maíz. En ella se especifica que, cuando el héroe encontró a su madre, le dijo textualmente: “soy aquel hijo que mataste y que regreso al mundo para ser *alimento de toda la humanidad*”. Además le pidió que lo bañara y, al caer el agua al piso, ésta se convirtió en gran cantidad de granos de maíz.⁴

² La traducción que Genaro González hace de *tsitsimi' ilámaj* y *tsitsimiyeeuej* es ‘diablo’ y ‘diabla’. Esta traducción se debe a la influencia que el promotor ha recibido de la religión protestante. Esto es una lástima, ya que los *tsitsime* del mito actual pueden equivaler nada menos a los *tzitzimime* que en la época prehispánica eran consideradas estrellas que bajaban a la tierra en forma de fantasmas, sobre todo en los días de eclipses solares en los que el sol se obscurecía en pleno día. Cfr., Eduard Selser, *Comentarios al Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963, v. I, p. 220 y v. II, p. 24. Sahagún también se refiere a ellos en dos ocasiones: Se creía que la noche en que se debía prender el fuego nuevo, cada 52 años, “si no se podía sacar lumbre, sería el fin del linaje humano, que el sol no tornaría a nacer o salir; que de arriba vendrían y descenderían los *tzitzimime* que eran unas figuras feísimas y terribles y que comerían a los hombres y mujeres”. La otra vez que menciona a los *tzitzimime* es durante el reinado de Ahuítzotl cuando hubo eclipse de sol a medio día y la gente tuvo mucho miedo porque decían que habían de desprenderse del cielo unos monstruos que se dicen *tzitzimime*, que habrían de comer a los hombres y mujeres. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Nueva España, 1946, v. II, p. 27 y 39. Entre los populucas del área se le llama *chichimal* y se le describe como una bruja canibal.

³ Guido Münch, *Etnología del Istmo Veracruzano*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983.

⁴ *Ibidem*.

Tamakastsiin se dirige a *Youajlaam*, lugar donde está enterrado su padre, según la versión nahua. En la versión popoluca se puntualiza que iba a buscar “a dónde estaban enterrados los huesos de su padre”. Además se narra que después que bajó al mundo subterráneo, lugar de la obscuridad y la muerte, se puso a cantar. Al oír su cántico “el dios de la muerte” y no el rey —en la versión nahua—, mandó a sus enviados a ver quién era aquel intruso.⁵ Este fragmento de la versión popoluca es importantísimo, ya que nos hace recordar, sin duda, el *viaje de Quetzalcóatl al Mictlan* en busca de los huesos preciosos para crear de nuevo a los hombres.⁶ Además, tanto en la versión nahua como en la popoluca, se enfatiza que *Tamakastsiin* o *Hómshuk* era sabio y padre de la humanidad, atributos que también son de *Quetzalcóatl*.

Otras similitudes del mito actual con aquél de la época prehispánica son las diversas pruebas por las que ambos héroes culturales tienen que pasar con la ayuda o el estorbo de diversos animales.

En la narración de Sabaneta se dice que *Hómshuk* “iba a resucitar a su padre para que los hombres fueran inmortales para siempre”, pero por la lagartija, inventora de la mentira, los hombres perdieron la inmortalidad.⁷

Otra versión del *mito del origen del maíz* es la que recogió García de León en el poblado nahua de Pajapan, lugar cercano a Mecayapan.⁸ En esta narración el sitio donde estaba enterrado el padre del dios se denomina con el nombre de *Tagatawatsaloyan*, “el lugar donde son sacados los hombres” que los narradores ubican en el norte de Oaxaca. En opinión de García de León este sitio se relaciona con el *Tamoanchan* prehispánico y con un llamado “lugar donde son creados los hijos de los hombres”, *Tlacapillachihualoyan*, que es

⁵ *Ibidem*.

⁶ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 191-198.

⁷ Münch, *op. cit.*

⁸ García de León, *op. cit.*: 77, 80-84. Se conocen otras dos versiones nahuas del mito, una de ellas recogida por Law en el mismo Mecayapan en los años 50 y otra por García de León en Zaragoza en 1966. *Cfr.*, Law, Howard W., “Tamakasti: a Gulf Nahuatl Text”, en *Tlalocan*, México, 1957, v. III, n. 4, p. 344-360, y Antonio García de León, “El dueño del maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz”, *Tlalocan*, México, 1968, v. v, n. 4, p. 349-352. La versión recopilada por Law presenta semejanzas con la que se publica en esta ocasión, sin embargo incluye una serie de párrafos con gran influencia de la cultura occidental. La versión que García de León registró en Zaragoza es totalmente diferente a la aquí tratada.

el lugar de origen del dios azteca del maíz, *Centéotl*. Además no olvidemos que *Quetzalcóatl* lleva los huesos preciosos a *Tamoanchan* para crear con ellos a los hombres, los macehuales.⁹

Para concluir queremos enfatizar la importancia del mito recogido por Genaro González, ya que muestra que, en pleno siglo xx, aún siguen vivas en el sur de Veracruz tradiciones culturales cuyo origen se remonta a la época prehispánica.

⁹ León Portilla, *op. cit.*, p. 194.

IKUEENTOJ TAMAKAST3IIN

(Relato en náhuatl y su traducción al castellano)

IKUEENTOJ TAMAKASTSIIN

Iniin kueetoj tsiinti ijkiin:

Onótski' ikya iga titaneeskej see toyelamajtsiin yej kipiayaki' see pioteksis; pero véj akinekiaaya in inoon pioteksis, kijíya'. Iuaan de lo ke kichij mejoor y éj yajki kikaayato ipan see arrioraarxápo', ompa yajki kikaauáto in incon pioteksis. Pero ocótoki' noo see tsitsimi'ilámaj iuaan see tsitsimiyeueej.

Entooneses see díajki' ijuaa' iga ueya'ki' aa'ti, iníin tsitsimi'ilámaj kíkui'ki imaatayáual, yajkiki' toopojmaato, asítoki' ipan aateen pee'yakii iga toopojmaj, iuaan kiui'ki' see raatoj kitaki' ken neepa aa'aj-kitinémi see pioteksis, iuaan de lo ke kichiiua yéj peeua iga kakilia imaatayáual iga makikiitski, yéj kijtoj anka nojma ijkoosan iga yau kikiitskiiti, pero ke ba seer, iniin pioteksis nij neigaki' momoota, a kalákiki' ipan maatayhual.

Iuaan tsitsimi'ilámajki' noo jake nemi kaamsan iga makimaaue-tsiiltí, yéj dooroj kitóka san kaan iga yau ipan korrisentej in inóon pioteksis, este ke kaan iga kipodeeroj, kikitskij. Iuaan ooltimojki' ikuaa' iga aan kikiitskijaki' imaniimya kakij ipan itookáíoon, iuaan kiuiiga'ya ícbaan. Asítoki' ompíga kijliáki' iueueej tsitsimiueueej, kijlíki':

¡Ay hombrej néjua' maaj inaan nikmaauetsiiltija see topioteksiss nígaja nijuajlíga!

Entoonsej kijlijteeki' tsitsimiueueej, kijliáki':

Boeen, poej inaan ti? uij tikakiitij ipan totookáloonueejuej inaan tajma'san keeman iga yau naseerooti.

Y debeeki' ómpay kakijkej in inoon pioteksis. Iuaan ikuaa', iga yajkiya asito sesenta díaj tatsiini'ya in inoon pioteksis, kikákijki' tsí'paya in tookaloonijti' pero ikuaa' iga vajki' kitapootoj inoon tookáloon, ayej in piotsiin in yej nemi tapaani, kítajki' er koneetsiin in yej nemi naseeróua.

Esteki' matmiraadojkejki' in iniimej tsitsimímej, iuaan mojlíajki': Poej aaman siin, tiauij tikuayaltiitij in iniin tokónee'.

LA HISTORIA DE TAMAKASTSIIN

Texto de GENARO GONZÁLEZ CRUZ

Esta historia comienza así:

Hubo en aquel tiempo, cuando amanecimos por primera vez, una ancianita que tenía un huevo; pero ella no lo quería, lo rechazó. Lo que ella hizo fue botarlo en un hueco de arrieras, ahí fue a dejar ese huevo. Hubo también en esos tiempos una diablesa y un diablo.

Un día, cuando llovió y creció el río, la anciana tomó su *matayahuale* (red para rodear a los peces), y fue a pescar. Cuando llegó a la orilla del río comenzó a pescar con el *matayahuale*. Al poco rato vio que en la distancia andaba flotando sobre el agua un huevo y ella empezó a echarle el *matayahuale* para agarrarlo, pero ¡qué va a ser!, ese huevo brincaba de un lugar a otro, no entraba en el *matayahuale*.

La diablesa lo persiguió por dondequiera hasta que logró agarrarlo. Y después, se dice que cuando ya lo hubo agarrado, enseguida lo metió en su tenate, y luego se lo llevó a su casa. Cuando llegó le dijo a su esposo, el anciano diablo:

—¡Ay, hombre, mira qué suerte, ahora yo ya lo agarré a uno de nuestros huevos, aquí lo traigo!

Entonces le contestó el diablo anciano:

—Bueno, pues ahora vamos a guardarlo en nuestro tecomate viejo hasta el momento en que vaya a nacer.

Y de veras se dice que allí echaron ese huevo. Y cuando se iban a cumplir los sesenta días reventó ese huevo, y escuchaban que ya piaba adentro del tecomate viejo, pero cuando fueron a destapar ese tecomate, vieron que no era el huevo que estaba reventado, más bien vieron que era un niño el que estaba naciendo.

Hasta se quedaron admirados esos diablos, y se dijeron entre sí: “Pues ahora sí vamos a hacerlo crecer como nuestro hijo”.

Y debeejki' este aauihsan in iga uéyaa in inoon koneetsiin. Iuaan ikuaa' iga kitakeja iga yoolejtsiinya in Tamakast siin, kejläänmikilij-keja iga yauija kikuaatij, mojliajki':

—Aaman inaan, iniin díaj xikijli in tokónee iga doorej ma'aasasáka ompa óno' see maata', iga xikmaka kaan iga yaui kisasakati aa'ti.

—Ijkoon kijtok tsitsimiueeuej. Entoonses tsitsimi'ilámaj kijliáki' in Tamakastsiin:

—Nopij aaman inaan iniin díaj kijtoj motajueeuej iga xiksasaka aa'ti'. Nígaj óno' see maata' kaan tia tiksasakati.

Entoonses Tamakastsiinki' mokonformaaroj, kijliáki' iyelámaj:

—Boenoj poej maniáyaua' manikuiti in aa'ti.

Pero komo yéj ayej noo naamool, tamati noo yéj imaniin kimáti' iga nemiya kiejläänmikiliaj el maal. Iuaan kíui'ki in inoon maata' yajki aijti', yajki kikuító aa'ti.

Pero, ¿ken kiualigas in aa'ti iga ipan inoon maata'? Auélij, san panoua in aa'ti in ipan maata', iga tsaatsaasti', pero yéj kimáti' ken iga kichij). Asítoki' aijti' peexiga kinojnootsa' tokámej, ikuaa' teuiiní-kojki' eesej trooja de tokámej iuaan pee'ki' iga kii'ijkitilijkej iga aamej iteen kitsajtsakuilíjkej in Tamákasti imaatatsiin.

Iuaan ijcoon iga nex uel kiuiiga' in aa'ti. Asitoki' kaan onókej tsitsimiueeuej iuaan tsitsimi'ilámaj, mojliajki': ¿kee yéja maaj tamati ke tejémeen?

—Iuaan Tamakastsiin dootojki' kisasaka in aa'ti, kaanya yajki iga kuejkuesiuito ikuaa' iga tootoomeja, tsanamej iuaan toopojmej ki-piinajtijkej in Tamakastsiin, kojooyouilíjkej kijliajki':

—¡Ee oyoyoo' kuitaiknoopil poej iniin iga kuejkuesíui!

Tamakastsiin. Kijtouaki':

—Boeen iinmejtaj ¿tee kinékij?

Asítoki ichaan itajuecuej tsitsimiueeuej kijliaki':

—Notajuej, xineechiiuíli see nomiimi iuaan see nokojkooluíjtool.

Y de veras se dice que muy pronto creció el niño Tamakastsiin. Y cuando vieron que Tamakastsiin ya estaba grande, pensaron en comerlo. Se aconsejaron entre ellos, se dijeron:

—Ahora en este día, dile a nuestro hijo que acarree agua, allí hay un *matayahuale* en donde va a acarrear el agua.

Así dijo el anciano diablo. Entonces la anciana diablesa le dijo a Tamakastsiin:

—Hijo mío, ahora en este día dijo tu abuelito que acarrees agua; aquí hay un *matayahuale* en donde vas a acarrear el agua.

Entonces Tamakastsiin se conformó y le contestó a su abuelita:

—Bueno, pues voy a traer el agua.

Pues él no era un cualquiera, él era también un sabio que enseguida supo que ya le estaban deseando el mal. Y dicen que agarró el *matayahuale* y fue al río para traer el agua.

Pero, ¿cómo podría traer el agua en ese *matayahuale*? No se podía. El agua pasaba en ese *matayahuale* porque era una red. Pero él supo cómo hacerlo. Dicen que cuando llegó al río empezó a llamar a las arañas y al poco rato llegaron un montón de arañas y empezaron a tejer, le empezaron a remendar con sus hilos el *matayahuale* a Tamakastsiin.

Y así pudo llevar el agua. Cuando llegó donde estaban sus abuelitos diablos, éstos se admiraron y se dijeron: “¿Acaso él es más sabio que nosotros?”

Tamakastsiin seguía acarreando agua, cumplía según las órdenes, pero donde se molestó fue cuando los pájaros zanates y los pescados se burlaron de él. Según el cuento, le gritaban:

—¡Ehh, eeh, ese pobre huérfano de mierda!

Cuando escuchó Tamakastsiin, se enojó mucho y dijo:

—Bueno y éstos, ¿qué es entonces lo que quieren?

Cuando llegó donde estaba su abuelito, le dijo:

—Abuelito, hágame mi arco y mi flecha.

Iuaan san ken iga kijtoj Tamakastsiin, kichij in tsitsimiueeuej. Taneesi' yajki sej ajiti' pero iniinya siin beej yajkiya bien armaadoj, kiuiiga'ya in itauijtool iuaan ifleechaj.

Kuandosán asitoki' ajiti', peeua'ya sej iga kipiinaajtijkej, ijcoon sej iga kojooyouilijkej, ijcoon sej kijllijkej. Inoonya siin booraj ayo' mauantaaró, kíkuí'ki' itauijtool iuaan ifleechaj, see, seeki' kimijmiktij in tsanámej iuaan toopojmej.

Ijcoon iga moyooltaakij modeskitaaró ken iga kipiinaajtiaayaj. Pero se'ya díaj ikuaa' iga taneesi'ya, kikakijki' in tsitsimiueeuetkej ero áyo' in tsajtisi in ikaayómej, (porke iga yejémeenki' inoon beej kijliaaya iga ikaayómej inoomeja tsanámej, iga tsajtsijax kaada iga taneesis-tíui'ya). Mojliajki:

—Boeenoj ¿tee kipasaaróuaj in tokaaxoyómej iga ayo' nemi tsajtsij? Kijtouaki' tsitsimi'ilámaj:

—Mania manikitáti.

Asitoki' ajiti', kasito trooja mijmik tókeja in inoomej tsanámej in iuaan toopojmej. Iuaan ikuaa' iga mokuépa'ya íchaan kijliaki' iueeuej tsitsimiueeuej, kijliáki':

—¡Ay hoombrej, aan siin iniin topiltsiin teiknoo chija, porke de uan beej teemijmiktílij in tokaayómej, masej ayaá' in tikchiuulij in itauijtool iuaan in ifleechaj, porke aanya siin kichija gran mortandaaj.

Ikuaa' iga inoon kikágu gui'ki' in tsitsimiueeuej kuésiui' poxsan, kijliáki':

—Kaan inaan yajki, xiknootsa mauiki nijga. Ikuaa' iga kinoots-kejaki', kijliajki':

In Tamakastsiin: Iuaan teiga nokta in tikmijmiktij in tokaayómej, ¿kee atikmati iga takuiika ikuaa' iga taneesiya? Poej aaman inaan ipan moejemplo, xaj inéui cikijixitiiti sej, san kee' iga tikmijmiktij.

De lo keekichij Tamakastsiin, yéj takreodoj, kikimpliíroj san ken iga kijllijkej. Asitoki' ajiti', kitaki' debeej trooja tootoomej iuaan texo'-mej yej kimijmiktija, este tsikapoolíjtókejaki'. Pero yejki' a ken iyaalmaj. Kinej nechkojki' kitrojaaró sékaansan iuaan peeua'ki' iga kimeemexkóloj 7 beeses in inoomej toopojmej iuaan tsanámej yej mijmiktóyaja y de lo ke kichijki' kíkuí' kotsiskil itaakilka kija-kílijki' see sej see ipan íyix in toopojmej, tsanámejki' sej' pooro táyoolkajakílij ipan íyix. Iuaan kinoonootsa'ki', kijliaki':

Y tal como dijo Tamakastsiin lo hizo el anciano diablo. Al día siguiente en la mañana fue otra vez al río pero esta vez sí ya fue bien armado, ya llevaba su arco y su flecha.

Cuando llegó al río, los animales le volvieron a gritar. Volvieron a burlarse de él diciéndole las mismas palabras. Ya en ese momento Tamakastsiin no se aguantó, agarró su arco y flecha y mató a todos esos animales, mató a todos los zanates y pescados.

Así pudo desquitarse de esos animales habladores. Pero al día siguiente, en la mañanita, dicen que los ancianos diablos escuchaban que sus gallos ya no cantaban (porque en esos tiempos los zanates eran los gallos de los diablos y cantaban en cada mañana cuando amanecía). Y se dijeron:

—Bueno, ¿qué ha pasado con nuestros gallos que ya no están cantando?

Y dijo la anciana diablesa:

—Yo voy a ver.

Cuando llegó al río se encontró un montón de zanates y pescados ya muertos; al regresar a su casa le dijo al anciano diablo, su esposo:

—Ah, hombre, ahora sí este nuestro hijo ya nos empobreció, porque mató a todos nuestros gallos, no debieras haberle hecho su arco y su flecha porque ahora sí ya hizo una gran mortandad.

Cuando esto escuchó, el anciano diablo se enojó mucho, y dijo:

—¿Adónde fue ahora? Llámalo que venga acá.

Cuando lo llamaron le dijeron a Tamakastsiin:

—Y, ¿por cuál motivo fue que mataste a todos nuestros gallos?, ¿qué no sabes que cantan cada mañana cuando amanece? Pues ahora, para tu castigo, vas a revivirlos a todos otra vez, a todos cuantos mataste.

Entonces Tamakastsiin cumplió tal como le dijeron. Y de veras, cuando llegó al río vio el montón de animales que él había matado y que estaban enloquecidos. Pero él en su corazón no se conmovió y empezó a amontonar juntos pescados y zanates, y comenzó a brincar siete veces y a los pocos momentos revivieron esos animales que ya estaban muertos. Después agarró las semillas del coral y una por una las fue metiendo en los ojos de los pescados. A los zanates les metió puro maíz en los ojos y uno por uno fue metiendo al agua los pescados. Y los fue aconsejando, les dijo:

Aaman inaanamejuaan, anyauij keeman ankiserbirootij nopilóuaan iga ialimeentojmej. Yej iga uel mitskuuaj uel, yej iga auel, auel.

Inoonua'ki' iga inaan in iga ayej faasil iga tikmiimaj in téxo'mej. Tsanaki' sej inoon iga inaan poxsan kiuijuuuta táyool kaan iga motooka, iga táyoolya íyix, áyo' yej ken yej primeeroj pa katka kipiaya.

Entoones iniin kitakej tsitsimiueeuj iuaan tsitsimi'ilámaj maajya kuesiufkej, iga kítaj iga Tamakastsiin maaj tamati. Inooya si díaj kejlaanmikilijkeja nokta iga yauija kiuaatij Tamakastsiin. Kijliáki' tsitsimi'ilámaj in tsitsimiueeuj:

Xikijli inaan topiltsiin iga xisenkóchio' ípaan 'ao' ijcoon ikuaa' iga kóchto'ya xikechtékiya iuaan nej nij taalpan nikmajjuúlij iyesyó.

Iuaan ijcoonki' kichijkej tsitsimímej. Pero komo Tamakastsiin maajya sej tamati ke inoomej tsitsimímej, kimáti'ya tee kejlaanmikilij itajueeujmej yej tsitsimímej. Iuaan iga tayouáti'yaki', Tamakastsiin yajkiyaki' kochito ajkopan iuaan itajueeuj, san kochtiajkiki in tsimíueeuj, kikochkuiiltij Tamakastsiin ipan ifigooraj. Iuaan kinonootsa'ki' morsieegojmej iuaan rratoomej. Morsieegojki' de una beej kikechtégui' in inoon tsitsimiueeuj este sasatakaki' taalpan iyesyó itenko tsitsimi'ilámaj. Iuaan kijliaki:

¿Ix tikmiktija in topiltsiin, kijliaki'?

Mjmj.

Pero áyo' yej in iueeuj in yej kikontestaaró, in yej Tamakastsiinya in yej ijcoon kilij. Entoones inoonya oorajki' in rráton kikoyoonúlij in kaltsonpach kaan kiisa' Tamakastsiin.

Cholojtikiisa'ya ompa. Iuaan kaan nemiki, yauí kitooktiajkiki' kuantas frootaj yej inaan tikitaj iniin biidaj. Iuaan kejlaantikiisa'yaki' íyee'. Kijtóyaki':

Nej nia nikitati nomaamaj kaan menkontraaroua.

Asitoki' ompiga, kasitoki' íyee' nemi tsaaua nemi tajkiti, pero yej ayaa' imaniin kiixneextílij íyee'. Kuatejkajki' ipan see naantsiinkuáui', iuaan kitégui'ki see naantsiin yej este xiuokóti' iuaan kitajmáchoj san ken iga íyee' nemi tajmachóua, iuaan kibolaarouúlij íyee' kan nemi tsaaua. Iuaan inoon kíta' íyee', kijliáki' naantsiinkuáui': Xónosan tej tinaantsiinkuáui' (Poej komo inoon beejki ikuaa'ki' titaneeskej ineui kuauímej tajtouaayajo'ki noo). Dooj beejki' ijcoon kilij, iuaan uejuetskateeyaki' in Tamakastsiin, miixneextija iuaa' íyee'. Kijliáki':

—Ahora ustedes van a servir algún día de alimento para mis hijos que van a vivir. El que podrá agarrarte, podrá comerte y el que no, pues no.

Por eso es que ahora en estos tiempos no es tan fácil flechar a las mojarras. También por eso es que en todos estos tiempos los zanates arrancan el maíz donde se siembra, porque sus ojos son de grano de maíz, ya no es como antes.

Entonces, cuando vieron lo que hacía Tamakastsiin, se admiraron los ancianos diablos y se enojaron mucho y entonces decidieron de una vez comerse a Tamakastsiin. Y le dijo la anciana diablesa al anciano diablo:

—Ahora dile a nuestro hijo que duerma junto contigo en el tapanco y cuando esté dormido córtale el pescuezo y yo aquí abajo voy a esperar su sangre.

Pero como Tamakastsiin era más sabio que esos ancianos diablos, él sabía lo que pensaban contra él sus abuelos diablos. Cuando anocheció, Tamakastsiin fue a dormir con su abuelito al tapanco. Tamakastsiin hizo dormir a su abuelito y llamó a murciélagos y ratones y le ordenó al murciélago que le trozara el pescuezo al anciano diablo, y así lo hizo y escurría sangre hasta abajo, en la boca de la anciana diablesa. Dijo la anciana diablesa:

—¿Ya mataste a nuestro hijo?

—Sí.

Pero ya no era el anciano el que contestaba sino más bien ya era el Tamakastsiin quien le decía así. Y en esa hora fue cuando el ratón agujereó la caballeta por donde salió Tamakastsiin.

El agarró su camino y por donde iba pasando iba sembrando muchas frutas, cuantas vemos ahora en esta vida. Y entonces recordó a su madre y dijo:

—Yo voy a ver a mi madre donde se encuentra.

Cuando llegó allá, fue a encontrar a su madre que estaba tejiendo, pero él no se le apareció a su madre, no se dejó ver. Se subió en un palo de nanche y cortó el fruto que era muy bonito, lo tomó y lo aventó a su madre donde estaba tejiendo y cuando vio esto su madre le dijo al palo de nanche: “estate quieto, tú precioso nanche” dos veces así le dijo y salió riendo Tamakastsiin. Ya se le apareció a su madre y le dijo:

¿Tee tikchiiua nomaj?

Kijliaki:

¿Ix tejtaj tinopiltsiin? Nejua' nemi nigaj nitajkíti. Nemi nitsaaua, nitajmachóua iga achi nikoua nosintsiin, iga anikpiaó' tee níkuu.

Kijliáki' Tamakastsiin íyee' nimayaana. Kijlijteeki íyee' pero nopiltsiin inaan nej anikpia ni tee, anikpia tee níkuu. Pero Tamakastsiin teerkoj, kijliáki': pero tej xaj nomaj xikteemooti kalijti'. Y debeejki' ikuaa' iga yajkiki' kalakito kalijti' íyee' kitaki' ipan maatayauual troojaj poosoltapiikmej ono' ipan maatayauual iuaan troojaki' noo óno' sinti, ipan ifigooraj Tamakastsiin. Iuaan este malegraarojki' in íyee' in Tamakastsiin. Iuaan pee'ya iga takuajkej ompa. Dejpocej kitajtani ítaj, kijliáki' íyee':

¿In nótaj?

Kijliáki': Motaj ikyay Kimiktijkej youajlaan iuaan ompiga ~~mo-~~tooga'.

Entoonces Tamakastsiin kijliáki' íyee':

Boenoj, poej nej inaan nia nikteemooti, nótaj, kaan motooga', nia níkuuti, nia níxixitiiti kaan iga motooga'. Iuaan ikuaa' iga tikitas iga asisya notaj nigaj, amo xichooka, sino xiuetska, ximijtooti, iuaan xitakuika ximalegraaro, amo xichooka.

Entoonseski' Tamakastsiinki' kíhui' iyojui, yajki kiteemooto ítaj kaan motooga'. Ikuaa' iga uejkaya morreconsentraaroj iga nejneni síáui'ya iuaan motaalijtikiisa' ipan see ueyite' ompa motaalij, iuaan kiuii'ki' see raatoj iga ompa eeuato', kimachiiliáki' nemiya kichichiina in inoon te' in Tamakastsiin, y lo ke kíhij kikiixtijki' inabaajajtsiin iuaán kimiktij in inoon te' (Inoon beejki ikuaa' igasan titaneeskej te'ti isatoyajo' iuaan nejnemíaj, pero komo inoomya beej kimiktij Tamakastsiin inoon iga inaan ayo' mooliina ni see). Y al poco andar asito ipan see isla, yej san peyajtó, ikuaa kítajki kiisakoya see serpientej, (y komo inoon beejki tajtouaayajo ineni yoolkanmej kijliaki':

Aan sii este san nij nia nimitskuaati.

Kijliáki Tamakastsiin:

Boenoj, tineekuaaj pero achoo' manikita primeeroj moleenguaaj, manikmauíso.

—¿Qué haces mamá?

Y le contestó:

—¡Ah, tú eres, hijo, yo estoy aquí tejiendo para comprar un poco de maíz, no tengo qué comer!

Pero Tamakastsiin le dijo a su madre:

—Tengo hambre.

Y su madre le dijo:

—Pero hijo, ahora no tengo nada, no tengo qué comer.

Y Tamakastsiin le volvió a decir a su madre para que fuera a buscar dentro de la casa la comida; y cuando entró a la casa su madre, encontró un montón de bolsas de pozol en el *matayahuale* y un montón de maíz. Con su poder Tamakastsiin hizo que hubiera comida. Y hasta se alegró su madre. Y comieron allí. Después le dijo:

—¿Y mi padre?

—Tu padre ya hace muchos años que lo mataron en Youajlaam, allá lo enterraron.

Entonces Tamakastsiin le dijo a su madre:

—Bueno, pues yo ahora voy a buscar a mi padre. Voy a traerlo, voy a revivirlo allí donde lo enterraron. Y cuando veas llegar a mi padre aquí, ríe, danza y canta, no llores.

Entonces Tamakastsiin agarró su camino, fue en busca de su padre donde lo enterraron. Cuando había caminado lejos, se cansó y se sentó sobre una piedra grande, y cuando llevaba un largo rato de estar sentado en esa piedra sintió que la piedra ya lo estaba mordiendo y sacó su cuchillo y mató a esa piedra. Dicen que en el principio del mundo las piedras estaban vivas y caminaban, pero en ese tiempo las mató Tamakastsiin, por eso ya no se mueven. Y al poco andar llegó a una isla, en donde vio salir del agua un gran lagarto y como en ese tiempo todos los animales hablaban, le dijo a Tamakastsiin:

—Ahora sí, hasta aquí llegó tu vida. Ya te voy a comer.

Y Tamakastsiin le contestó:

—Bueno, me comerás, pero antes déjame admirar primero tu lengua.

Porke inoon beejki kipiayaki' boniitaj ileenuaj, ken inaan tikitaj aakosamaaloo'. Kijliáki':

Ineu i xikiixti este ikuaa' iga kaan áyo' tiuelij, iuaan ijkoouki'.

Kíchiij in inoon serpientej. Kikilixtijki' ikochiiloj Tamakastsiin, kitekílijki' in ileenuaj serpientej (inoon iga tikitaj in lagaartoj iga ileenuaj tajkolya, porke Tamakastsiin kitekílij inoon beej ikuaa' iga achtosan titaneeskej.

Iuaan ooltimojki' kinootsa' see aayootsiin, kijliaki:

Nejnemi nijiga, xineechiiuúli see favor iga xineeaapanoolti nigaj iuan iniin aati'.

Kijliáki' pero kee atikita iga nej te niaachipakti' iuaan tej tisokiyoj, maaj bien nej animitsyeekooj, tétii'.

(Kijliáki' Tamakastsiin boenoj, inaan tej komo atikne' iga tineeaapanooltij inaan tej tia tibibiurooti ipan ixtaaauakyoj: iuaan kaan yau i mitsasiti ti' ompa tia titatati.

Ijkoonki' iga kinoonootsa', Ootimojki' kinootsa:

Sel aayootsiin yej maaj aliimpa.

Kijliáki' nejnemi nijiga, xineeaapanoolti ipan iniin isla, kijliáki' nej siin atikmatij siga nimitsyeekooj, pero xitejkau, kaansan iga nikauantaarooj.

Entoonseski' tejkaj ipan aayootsiin. Iuaan aayootsiinki' doorej yau, ikuaa' kimachiilijki' áyo' kauantaaroua iuaan kijliáki', ay hoombrej aan siin áyo' nikauantaaroua!

Kijliáki' Tamakastsiin, áhoo' maaj tasiya, naa'ya tikuiiaj aateen, pero aayootsiinki' kimaaxhiiliaki' iga áyo'yau kauantaarooti, ikuaa' kimachiilijki' poste'ya iyeeliix, eelposte'ya.

Kijliáki' Tamakastsiin, aan siin tasíkeja. Inaan tej komo tineechi-iuúlij grande faboor, tej tia tibibiurooti keeman ipan sieenigaj o ipan ajanoj, ompa ayii' titatas ikuaal pánooj tatalisti ipan ixtaaauakyoj.

Inoonsanki' kijlij Tamakastsiin kiséguiiroj ioyoui, yajki kaan iga nemi yani. Iuaan ikuaa' asitoya kaan naa'ya kaan itaj óno', motaalij-tikiisa'ki ipan see grande aaltépee', una isla yej kijliaj youajlaam.

Porque, según el cuento, tenía su lengua muy bonita, como vemos al arco iris, y le dijo:

—Sácala toda, hasta donde ya no puedas.

Y cuando había sacado toda su lengua el lagarto, Tamakastsiin agarró su cuchillo y le cortó la lengua. Por eso es que ahora en estos tiempos vemos que el lagarto ya es lengua mocha, porque Tamakastsiin se la cortó en el principio del mundo, cuando amanecemos por primera vez.

Y después llamó a una tortuga y le dijo:

—Ven acá, hazme el favor de pasarme a esta isla.

La tortuga contestó: —Pero, ¿qué no ves que ya estoy limpia y tú estás muy sucio?, más bien no te voy a aguantar, pesas mucho.

Entonces Tamakastsiin le dijo: —Bueno, ahora tú no quisiste pasarme a esta isla y algún tiempo vas a vivir en sabanas y donde te encuentre la lumbre ahí te quemarás.

Así le dijo y por último llamó a otra tortuga más pequeña, y le dijo:

—Ven, hazme el favor de cruzarme a esta isla.

Y contestó la tortuguita:

—Quién sabe si te aguantaré, pero súbete hasta donde pueda aguantar.

Y se subió encima de esa tortuguita. La tortuguita nadó duramente y cuando sintió que ya no aguantaba le dijo a Tamakastsiin: —¡Ah hombre, ahora sí ya no aguanto más!

Él le contestó: —Otro poco más que ya mero llegamos a la orilla. Pero la pobre tortuguita sentía que ya no iba a aguantar. Y cuando sintió que se le quebraba el pecho le dijo a Tamakastsiin:

—¡Ah hombre, ahora sí ya se quebró mi pecho!

Y él le dijo:

—Ya llegamos, amiga mía, ahora como tú me hiciste un gran favor, tú vivirás en ciénegas, en las zanjas y allí cuando pase la lumbre no te quemarás.

Nada más le dijo eso Tamakastsiin y siguió su camino y cuando llegó cerca de donde se encontraba su padre, se sentó bajo un frondoso árbol de ese lugar Youajlaam y tomó su jaranita para divertirse

Ompamotalujtikiisa'ki itampa see kuáui', kíkui'ki ijaraanajtsiin dooroj Tatsotsona iga malegraaroua. Pero ikuaaki' iga kikakíkej inoomej yej ompa bibiirouaj kuejkuesiuikej inaan el Rey tatiitan iga maki-nootsatij Tamakastsiin ompa kaan tatsotsonto', yajkiki' oomeen kor-reuoj, kijliájki'.

Teetiitankej najemeen el Rey iga ximopresent'aaro inaa'.

Pero Tamakastsiin akichij kaasoj. Y de tanto y tanto, kijliáki' el ikorreuoj, xaakaan sej xikijliikaan tee itookaa': Iuaan yajkijki' kitaj-tanitoj, kijliajki' Tee motookaa'?

Kijtouaki' Tamakastsiin nej notookaa': kaan pochiintoloo', kaan ueemaaxiintoloo', iuaan kaan nitompolijto'.

Entonces inoonki' kikagui' el Rey maajya kuesúí'. Kijliájki' ikorreuojmej, xaakaan xihuitij inaan la poerasaj. Iuaan yajkijki' kikuutoj. Iuaan kimootakejki' kaarselijti', kaan ijisatokej macheetejmej, kaan san mopaapatilijtokej, pero ompa asito Tamakastsiin, kijliáki' in inoomej macheetejmej:

¡Aa! nopilouaan nigaj ankichijoskej, amejuaan anyauij ankiser-ankiserbirootij nopilonaan yej dejpoeej onoskej.

Kíkui'ki' see sej seeiga momachootij iuaan san mijmiktiajkijki' in inoomej macheetejmej. Iuaan yajkijki' kimootatoj kaan aachajmej san mopaapatilijtokej pe o asito ompa ijkoonsan sej kichij, pero kikaauatojki' sej kaan ojonokej kouaamej, ompa asito kijliáki':

¡Aa! nopilouaan nigaj ankichijoskej, amejuaan anyauij ankiser-birootij keeman nopilouaan iga imekapalmej.

Kíkui'ki' see sej seeiga momachootij iuaan san mijmiktiajkijki' in inoomej kouaamej. Pero inoon ooraj malej yej nemi kichiiua inoon yej kinootsa'ya see toosah kijli iga makiderommbaaro inoon iisla yej kaan óno' el Rey. Iuaan inoonsanki' kichij Tamakas choloja ompa inaan inoon aaltépec' moderromaaraj, porke toosan kitsiiníchkua, Tamakas yajki kaan óno' ítaj, yajki kitato kaan motoota'. Asitoki' ompa, kíta'ya kaan motooga ítaj. Iuaan de lo ke kichij siete beejli' kimeemexkóloj ompa kaan motooga' inaan ísa'ki' in ítaj kixítij. Iuaan kijliáki':

Nopaapaj, nej niuaalaja nimitsuiko, inaan matiaakaanya matikitatij kaan óno nomaamaj.

Entoonseski' kikuikej ojyi, tajlo ojti kaan nemi yauij kinootsa'ki' see piínitsiin iuaan kijliaki':

y él tocaba alegremente, pero cuando escucharon los que vivían ahí, se enojaron mucho y ordenó el rey a sus correos que fueran a llamar a Tamakastsiin allí donde estaba tocando. Y fueron dos correos y le dijeron:

—Nos mandó el rey para decirte que te presentes ante él.

Pero Tamakastsiin no le hizo caso. El rey ordenó que fueran a preguntarle su nombre y le fueron a preguntar y dijeron:

—¿Cómo te llamas?

—Tamakastsiin —él contestó—, mi nombre es donde germina y donde espiga el maíz.

Entonces así le fueron a decir al rey y cuando eso escuchó el rey, se enojó mucho, y ordenó que fueran a traerlo a la fuerza. Lo fueron a traer y lo metieron a la cárcel donde están los machetes vivos. Cuando llegó ahí Tamakastsiin, les dijo a los machetes:

—¡Ah, hijitos míos! ¿qué están haciendo aquí? Ustedes les van a servir algún día a mis hijos que más después vivirán.

Agarró uno por uno y murieron esos machetes vivos y lo fueron a meter luego donde están las hachas vivas, y las mató a todas. Pero luego lo fueron a meter donde están las culebras y cuando llegó ahí les dijo:

—¡Ah, hijitas mías! ¿Qué están haciendo aquí? Ustedes van a servir algún tiempo para mecapales de mis hijos.

Tomó una por una, se midió él mismo con ellas y murieron esas víboras. Pero ya a esas horas, mientras estaba haciendo esas cosas, llamó a las tuzas para que derrumbaran esa ciudad donde estaba ese rey. Esa ciudad se derrumbó y nada más eso hizo Tamakastsiin, salió de allí, y se fue donde estaba enterrado su padre. Cuando llegó al lugar donde estaba enterrado su padre, siete veces brincó en la tumba y entonces se levantó su padre, revivió, lo hizo volver a esta vida, y le dijo a su padre:

—Padre, yo vine para llevarte y ahora vámonos a ver a mi madre donde se encuenra.

Entonces agarraron camino. A medio camino llamó a una lagartijita y le dijo:

Neechiiuúli see faboor, xaj xikijliiti nomaamaj iga ikuaa' iga kitas iga nemiya asi nopaapaj xikijli iga mapaaki, mamijtooti, mauetska, maóno aleegrej.

Pero lo ke kipasaaroj iniin piinitsiin ikuaa' iga asitiaayayaki' mási' iuaan aagachooxi, kijliáki':

¿Gaan tia? kijliáki' nej neetiitan Tamakasti iga mania nikiijliiti íyee' iga ikuaa' iga kitas iga nemiya asi ítaj mauetska, mamijtooti, mapaaki diaalmaj.

Kijliáki' chooxi, pero tej keeman tasis yooli'san tinejnemi, ta' xikita nej ken iga nimotaloua, nej mania, iuaan nej nian nikiijliiti san ken iga tej mitsijlij Tamakastsiin. Iuaan oolyimojki' yej motalojtikiisa' yajki ta'abisarooto, pero asito kaan bibiiroua Tamakasti íyee' kijliáki':

Nej neetiitan iuaan nejli mopiltsiin ke ikuaa' iga tikitasya iga ásisya ítaj tej xichooka este ximomiimimilo.

Entooneski' ikuaa' iga aah asitiaayaja Tamakastsiin iuaan ítaj y de lo ke kichiua íyee' ikuaa' iga kíta'ya ipiltsiin iuaan yej iuecuejpa entoones peena iga chooka este mokuanaapaloua iuaan ni akiuiiga' see raatoj san xiintiajki' sej in ítaj Tamakastsiin Iuaan ooltimejki' Kijliáki' íyee te iga ijkiin gaa'yey mitakajkayaauáko iga mitsijliiko yej ayejpa sieerto.

¿Ken iga nej nitatiitan iga mamitsijliikij?

Kijliáki: nopiltsiin: nealaj xhooxi nejliiko iga manichooka poxsan ikuaa' nikitás iga asisya mótaj.

Kijlia boeenoj, inaan mauikíkaan iyoomextínej in in piinitsiin iuaan aagachooxi. Ikuaa' iga asikajaki' ompa kijliáki' Tamakastsiin in piini:

¿Ken asimitsijli iga ken iga xikijlik nóyee'. Kijliáki' kένα pero netejteki'nij chooxi, asijlij iga yej naaj uel motaloua, iuaan nej nikiijlij iga makiijliiki móyee' san ken iga tej tineijli. Pero yéj kichiiuako mentiiraj.

Kijliáki' inaan tej tichooxi, xinejnemi nijiga, kíkui'ki' ikochiiyok iuaan kimaxaloulij ileenuaj. Inoon igaki' inaan iga maxalti' in chooxi ileenuaj.

Nígaj tamati iniin itaatapóual Tamákasti.

—Hágame el favor de ir a avisarle a mi madre, que cuando vea llegar a mi padre, que dance, que cante, que se ponga muy contenta.

Pero cuando esta lagartijita ya iba llegando, se encontró con otra lagartija más grande de color azul. Y ésta le preguntó:

—¿A dónde vas? Y la lagartija le dijo: —A mí me mandó Tamakastsiin para que vaya yo a avisarle a su madre, que cuando vea llegar al padre de Tamakastsiin que ría, dance y cante.

Y le dijo: —Pero tú, ¿cuándo vas a llegar? corres muy despacio, mira cómo yo corro, mejor voy y le diré tal como te dijo Tamakastsiin. Y ella salió corriendo y cuando llegó donde vive la madre de Tamakastsiin le dijo:

—Me dijo tu hijo que cuando ya veas llegar a su padre, llores y grites hasta revolcarte.

Y de veras que cuando ya iba llegando Tamakastsiin con su padre, su madre los vio y empezó a llorar con todas sus fuerzas, y no llevaba más de un momento cuando cayó muerto otra vez el padre de Tamakastsiin. Ahora se dice que si no fuera por la lagartija mentirosa nosotros nunca moriríamos.

Entonces le preguntó a su madre:

—¿Quién vino a engañarte para decirte lo que no es cierto?

Y le contestó: —Vino la lagartija azul a decirme que llorara cuando vieras llegar a tu padre.

Entonces Tamakastsiin le dijo a su madre: —Bueno, pues ahora que vengan para acá las dos lagartijas.

Cuando llegaron ahí, Tamakastsiin le preguntó a la lagartija:

—¿Qué no te recomendé qué es lo que ibas a decir? Y le dijo: —Cierto, pero me encontró la lagartija grande y me dijo que corría más rápido y que ella vendría a avisar. Yo le dije tal como me dijiste, pero ella vino a decir mentiras.

Tamakastsiin llamó a la lagartija grande y le dijo:

—A ver tú, lagartija grande, ven para acá.

Agarró su cuchillo y le partió la lengua en dos. Por eso ahora vemos que la lagartija azul tiene su lengua partida en dos.

Aquí termina esta historia.

IN TEMAZCALLI

(Relato en náhuatl y su traducción al castellano)

IN TEMAZCALLI

Icuac mocalquetza in temazcalli quichihuilia icuayolicpac zan ica tezonitli ihuan motzicoa in tezonteme ica zoquitl. In temazcalli ahmo huel uehyi mochihua, zan onaqui nahui nozo chicuacen tlaca.

Achtotipa oquitlaliliaya in ixic ica campa quizaz in poctli, inon itlatlacoyocton oquichihuiliiaya inacacic, axcan zan mocoyonia ica campa quizaz in atzoatl. No quichihuilia in itlexic. Nican tlepitza-lo ica mototoniz in temazcalli ihuan motlecuiltia in tlecuahuitl ica ocototon.

Icuac yoquitlanque, yoquichihueh in temazcalli, motemoa ce teoyohtica tahtli ihuan monotza in teopixqui.

Ipan tonalli icuac moteochihuaz, no motocayotia. Ahci in teopixqui temazcalco, quiteochihua ica popochtli ihuan quitocayotia ica centetl quixtiano tocailt quen Jose, Juan, Luis ihuan tleinmach. Yehce, in teoyohtica tahtli achto quitlamahuichihchihua in temazcalli ica xochitl, china amatl, quilacatzoa ica xochicuzcatl ihuan quimahmana in xochime icehcecac, ica campa calacoa. No itech monequi in teoyohtica tahtli quitemacaz, quitetlacuiliz gayetahtoton, nequhtli, pahchichic ihuan tlacueponiz.

In ahquin iaxca in temazcalli quitemaca tlacualli: arrozmolli, ayohuachmolli, yemolli, quemmanian tilmolli ica yetamalli nozo ahuaxtamalli. Quemmanian noyuhqui motemca tepachnequhtli.

Icuac aca motemaz, tlepitza-lo ihtic in tlexictli. Intla monequi huel totonqui yez in temazcalli motlalilia in ahacuahuitl nozo tamazquicuahuitl, intla ammo monequi cenca totonqui zan motlalilia oco-cuahuitl. Icuac ye netemaloz achto mototonia in atl ihtic in temazcalli, itech in itlexic. Intla ye tlacuauhtotonqui motzacua in tlexictli ica centetl tepatlachtli, inin motzicoa ica zoquitl ihuan mixtilinaltia ica tetoton.

Ahquihuan mopacazque quinechicoa in tecapolxihuitl nozo capolxihuitl, inintin mic yamanqui, ica mototonia in tonacayo. Icanin xihuitl nexihuillo. Quemmanian nexihuillo ica ahuiyayalizxihuitl intoca: teyahuitl, poleoxihuitl.

EL TEMASCAL

LIBRADO SILVA GALEANA

Cuando se levanta un temascal se construye su parte superior solamente con piedras de tezontle que se pegan con lodo. El temascal no se hace muy grande. Solamente caben en él cuatro o seis personas.

Anteriormente le ponían un *ombligo* para que saliera el humo. Ese agujerito se lo hacían arriba, a un lado; pero ahora sólo le hacen un agujero por donde sale el agua sucia. También le hacen un *ombligo del fuego*; aquí se pone la lumbre para que se caliente el temascal. Se prende la lumbre con ocotitos.

Una vez que se ha acabado de construir el temascal, se busca un padrino y se llama al sacerdote. El día en que se bendice también se le pone nombre.

Llega el sacerdote donde se encuentra el baño, lo bendice, le pone incienso y lo bautiza con un nombre cristiano, como José, Juan Luis u otro. Pero antes, el padrino lo adorna con flores, papel de China, lo rodea con una guirnalda florida y esparce flores a los lados, donde está su entrada. También está obligado el padrino a dar, a regalar galletas, pulque, aguardiente y a tronar cohetes.

El dueño del temascal da la comida: arroz, mole verde, frijoles; a veces da mole con tamales de frijol o de haba. Otras veces también se da *tepache*.

Cuando alguien se va a bañar, pone la lumbre en el "ombligo del fuego". Si se quiere que esté bien caliente el temascal se le pone leña de encino o de madroño, si no se quiere muy caliente, nada más se le pone leña de ocote. Antes de bañarse se calienta el agua dentro, junto al "ombligo". Y cuando ya está muy caliente el temascal, se tapa el "ombligo del fuego" con una piedra plana, y ésta se pega con lodo y se aprieta al frente con piedrecitas.

Aquellos que se van a bañar juntan hierba de pirú o de capulín, que son muy calientes. Con estas hierbas se "hojcan". A veces se "hojcan" con hierbas aromáticas que se llaman pericón y poleo.

Icuac yotonix in tamazcalli ihtic aca calaqui, quiquixtia in tlecohcotocuahuitl tlen oc popoca ihuan quitlaxilia in atzintli impan tlexihcotezonteme ica tleconexquizaz.

Icuac inin yomochiuh mocalaquia in yamanca zacatl, mozohua ihuan ye cualli calacoaz, netemaloz.

Mihtoa quinmach yeuehcauh, icuac yancuic in temazcalli, achto calaquiz ce tlatatl, oquicalaquiaya centetl chichi. Omihtoaya quinmach intla itech in temazcalli itla ammo cualli oyeya ipan inon chichi omotzicoaya ihuan oquiquixtiaya. Icanin inon ammo cualli ammo motzicoa impan in tlatlaca ihuan ammitla impan mochihuaz.

No achtotipa impan tlacame inin omomat: otzinnennemoaya ica ocalaquia ihtic in temazcalli quinmach intla ammo yuhqui calacoaz omicoazquiani.

Noyuhqui mihtoa quinmach quemmanian cequi tlaca ihuan cihuame ompa yahue michtacahuizque. Intla yuhqui, ahquihuan ompa motema imihcpac tlayohua, cochhuetzi, ihuan icuac tlahtlachia quincocoa intzontecon. Inin teihtitia acame ompa oquichihuato impitzoyo, ompa omopacmacato.

Icuac tlatati ce conetl, ipan chicuei ilhuitl ye motema in nantli. Yahue quitlanehuizque in temazcalli (ammo nochtlaca quipia). Achto motlecuiltiz, ihtic motlalia in popochtli ihuan cecerahoton, tlahtlanihua tlen itoca in temazcalli ihuan quinotza, quilhuia: "Xiquihta, Jose (intla inin itoca), nican nimitztlalilia in popochtli ihuan cera, nimitztlatlautia nican tictemazque inin coneatzintli, xic-uapahua cualli, ma totahtzin quimixotili, ma nochipa quimopalehuili, macammo aic ipan huetziz in cocoliztli, ma nemi miec xihuitl ma pacta nochipa. Tinochtin tipahpaquizque intla cualli quizaz inemiliz." Immanon mocuacualatza in atl ica teyahuitl ihuan motema in nantli ica icoconeton.

Zatepan yonetemaloc, in namictli quimama in mixiuhqui, ammo quicahua nennemiz, quimamahti ichan. Quemmanian, intla uehyi in cihuatl, intla tomahuac ihuan yetic, oquiayaxiquipilipiaa (in mixiuhqui moteca nepantla in ayatl ihuan inin monacazilpia), mocalaquia ce cuahpitzactli ihuan moquechpanoa. Yuhqui momama.

Cuando ya está caliente el temascal, alguien entra en él, saca los tizones que todavía humean y arroja agua sobre los tezontles del “ombigo del fuego” para que salga la ceniza.

Cuando ya se hizo esto, se mete grama (*yamanca zacatl*), se tiende y luego ya puede uno entrar para bañarse.

Se dice que hace mucho tiempo, cuando se iba a estrenar el temascal, antes de que entrara una persona, metían un perro. Y se decía que, en caso de que en el baño se hallara algo maligno, se pegaba al perro y éste lo sacaba. Con ello, lo malo no se pegaría en las personas y nada les ocurriría.

Anteriormente, las personas también acostumbraban lo siguiente: caminaban de espaldas para entrar al temascal (cuando este era nuevo), dizque porque, de no entrar en esta forma, se morirían.

También se dice que cuando hombres y mujeres se van ahí a “hacer algo” secretamente, quienes después se bañan, “sobre ellos se hace la obscuridad” (se desmayan), se quedan dormidos, y cuando despiertan, les duele la cabeza. Esto demuestra que allá fueron antes algunos a hacer “su porquería”, que allá fueron a darse placer.

Cuando nace un niño, a los ocho días ya se baña en el temascal la madre. Van a pedir prestado un temascal (no todas las personas lo poseen). Antes de encenderlo, adentro se ponen incienso y velas, se pregunta su nombre (del temascal) y lo llaman, le dicen: “Mira, José, (en caso de que así haya sido bautizado), aquí te ponemos incienso y velas, te ruego que nos permitas bañar aquí a este bebecito, haz que crezca bien, que nuestro padre lo cuide, que siempre lo ayude, que nunca caiga sobre él la enfermedad, que viva muchos años y que siempre esté contento. Todos seremos felices si vive bien.” Luego, se hierve el agua con una hierba aromática y se baña la madre con su hijito.

Después del baño, el marido carga a la parturienta. No permite que camine, la carga hasta su casa. A veces, si la mujer es de gran estatura o si es gorda y pesada, la cargan en un *ayate* amarrado a manera de *xiquipil* (la parturienta se acuesta en medio del ayate y éste se amarra por las puntas), se introduce un palo no muy grueso y se pone sobre los hombros. Así se carga.

Icuac ye quihuica in mixiuhqui ichan, ipan ohtli quicemmantihue in tecapolxihuitl tlen ica omoxihuihqueh nozo zacatl tlen omozouh, intla yuhqui mochihua ahtle ammo cualli ipan mochihuaz in conetl.

Ihuan no icuac tlacati ce conetl in tahtli quitemaca in xopacatl. Inin quihtoznequi: in teta quinmaca mochintin ahquihuan quihtlanilia techichic, nequhtli ihuan tleinmach.

Cuando ya llevan a la parturienta a su casa, en la calle van arrojando la hierba de pirú con que se "hojeó" o la grama que se tendió en el baño. Si así se hace, nada malo ocurrirá al niño.

Y también, cuando nace un niño, los padres dan el *xopacatl*. Esto quiere decir que le dan, a todo el que lo pide, una bebida alcohólica, pulque u otras cosas.



LA POSICIÓN DE TEMASCALAPAN EN LA TRIPLE ALIANZA

FREDERIC HICKS

La parte noreste de la Cuenca de México exhibía dos fenómenos curiosos en tiempos prehispánicos. Uno es que las comunidades sujetas de dos de las sedes de tlahtohuani de la región no formaban agrupaciones coherentes alrededor de su centro cívico o "cabecera", como es de esperar, sino estaban a veces muy lejos de sus cabeceras, y tan esparcidas y entremezcladas que es casi imposible fijar un límite claro entre los territorios de los dos tlahtoque. El otro es que si bien la mayor parte de la región formaba parte del reino de Acolhuacan, y como tal tributaba y servía a Tetzcoco, también y al mismo tiempo tributaba y servía a Tenochtitlan. En este trabajo examinaré estos fenómenos, con atención especial a uno de los pueblos sujetos, Temascalapan (hoy Temascalapa, Méx.). En el curso de este examen, veremos que un pueblo podía estar sujeto a dos tlahtoque al mismo tiempo, porque había dos formas de sujeción. Veremos también una de las maneras en que Tenochtitlan logró hacerse más poderoso que sus aliados en la Triple Alianza, y algunos aspectos de la estrecha integración política y económica que la región entera llegó a tener bajo la Triple Alianza.

Temascalapan y el noreste de la Cuenca de México

La mayoría de las comunidades en la región de que tratamos eran sujetos de una u otra de cuatro sedes de tlahtohuani en el Valle de Teotihuacan: Tepechpan (hoy Tepexpan), Acolman, Teotihuacan y Otompa (hoy Otumba). Los tlahtoque de estos cuatro centros eran dependientes del tlahtohuani supremo de Tetzcoco (hoy Texcoco), y figuraban entre los catorce tlahtoque dependientes que formaban el consejo supremo del reino de Acolhuacan, encabezado por Tetzcoco.¹

¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl 1975-77, II: 89-90; Charles Gibson 1956.

Tetzco, a su vez, estaba aliado con los tlahtoque de Tenochtitlan y Tlacopan (Tacuba), para formar el imperio de la Triple Alianza.

Las fuentes que se enfocan en Acolhuacan presentan esta región como parte del dominio de Tetzco, y describen las maneras en que las diferentes comunidades de la región servían a Tetzco.² Pero una gran parte de la misma región se presenta, en fuentes que se enfocan en los mexica, como provincia tributaria de Tenochtitlan. Dicen que daba textiles, alimentos, y servicios personales a Tenochtitlan, por medio de un calpixqui (recaudador de tributos) puesto por Tenochtitlan en Cempohuallan (hoy Cempoala, Hgo.).³ Estas relaciones no son contradictorias; la región en efecto estaba sujeta tanto a México como a Tetzco, pero en diferentes formas.

Como otras sedes de tlahtohuani en el México antiguo, las del valle de Teotihuacan tenían muchos asentamientos pequeños como sujetos. Los de Teotihuacan y Otompan se agrupaban alrededor de sus cabeceras y cerca de ellas, pero la mayoría de los de Tepechpan y Acolman estaban muy al norte de sus cabeceras, fuera del valle de Teotihuacan. Uno de los sujetos más lejos de su cabecera era Temazcalapan. Era sujeto de Tepechpan, pero quedaba a unos 28 km. de éste, separado de Tepechpan por el centro cívico y algunos de los sujetos de Acolman, y por algunos de los sujetos de Teotihuacan también. Tenía obligaciones al tlahtohuani de Tepechpan, y por medio de él a Tetzco, pero también tenía obligaciones a Tenochtitlan, por medio de Cempohuallan.

Los datos que tenemos sobre Temazcalapan vienen en su mayor parte de los procesos de los pleitos legales entre Temazcalapan y Tepechpan, llevados ante la Audiencia Real de México en el siglo xvi. Ambos documentos están en el Archivo General de Indias, en Sevilla. El primero (AGI, Justicia, leg. 164, no. 2), que es el más informativo, comienza en 1552 y concluye en 1564. Es entre los indígenas de Temazcalapan y los de Tepechpan, en que los de Temazcalapan quisieron ser reconocidos como "pueblo de por sí" o municipio independiente, mientras Tepechpan quiso mantenerlo como sujeto. El segundo (AGI, Justicia, leg. 208, no. 4) comienza en 1566 y con-

² Fernando de Alva Ixtlilxóchitl 1975-77, I: 379-380, II: 89-90, 114; *Anales de Cuauhtitlan* 1975, par. 1346; fray Juan de Torquemada 1975, I: 167, II: 164; fray Toribio de Benavente, Motolinía 1971: 394-395; véase también Gibson 1956; Frederic Hicks 1979.

³ *Relación de Zempoala* 1952: 30-31; *Códice Mendocino* 1964, lám. 22; Robert H. Barlow 1949: 66-72.

cluye en 1571. Es entre el hijo del encomendero de Tepechpan y el fiscal de Su Magestad, sobre si Temazcalapan era parte de la encomienda de Tepechpan o pertenecía al patrimonio real, lo que se reduce otra vez a la cuestión de si era pueblo independiente o sujeto de Tepechpan. Los procesos contienen los testimonios de testigos para Temazcalapan, para Tepechpan, y testigos neutrales examinados por el juez de comisión nombrado por la Audiencia. Los testigos en el segundo pleito generalmente se limitaron a confirmar las afirmaciones en los interrogatorios que les fueron hechos, pero los del primer pleito a veces aumentaron sus confirmaciones con detalles adicionales, que el escribano apuntó, de modo que el proceso contiene más datos etnográficos que generalmente se encuentran en tales documentos. Al igual que en cualquier pleito, hay contradicciones, pero a pesar de ellas, nos dan un cuadro bastante claro de cómo funcionaba el sistema político y tributario en esta región en tiempos prehispánicos. En el apéndice de este artículo, presento extractos de estos documentos, numerados y citados en el texto por su número.

Las obligaciones de Temazcalapan a Tepechpan y Tetzcoco

Según la mayoría de los grupos de testigos (los que responden a un determinado interrogatorio), Temazcalapan reconocía al tlahuani de Tepechpan como su soberano de primer nivel. No tenía tlahuani propio, solamente un tlacateuhctli (4, 5, 10), probablemente nombrado en primer término por Tepechpan. En general, los testigos estaban de acuerdo que la gente de Temazcalapan servía a Tepechpan, y por medio de Tepechpan a Tetzcoco, en la guerra y en las "obras públicas" o cohuatequitl. Eso dijeron categóricamente algunos de los testigos, incluso los testigos para Temazcalapan (5, 6, 8, 9, 21, 23). Los testigos "de oficio" implican lo mismo, por ejemplo, cuando dicen que muchas personas, conducidas por su tlacateuhctli, solían pasar por Acolman en camino a Tepechpan, llevando gallinas, cacao y maíz, cosa que parece más el cohuatequitl que el "servicio personal" en rotación (10, 11). Otros bienes materiales mencionados que daban son petates, mantas, pescado y conejos (1, 2, 3, 4, 6, 11, 12). Pero como lo dijo un testigo, los daban "en presente, por vía de amistad y no por vía de tributo" (5). Esta distinción puede ser genuina e importante, y la encontramos a veces en fuentes sobre otras partes de México; volveremos a este punto más adelante.

Los testigos no estaban de acuerdo sobre si Temazcalapan daba trabajo en rotación a Tepechpan. El primer grupo de testigos para Tepechpan afirmó que sí (1, 2, 3, 4), pero muchos de los otros lo negaron. Es de notar que casi todos parecen aceptar una distinción, para tiempos prehispánicos, entre el cohuatequitl y el "servicio personal". El primero generalmente se refiere a la corvea de trabajadores en gran escala para trabajar en algún proyecto del soberano, mientras el segundo se refiere al servicio en turno, por tiempos establecidos, de distintos grupos laborales en las tierras o la casa del tlah-tohuani o de otro noble.⁴ Debemos notar que un testigo (10) dijo que en una época, el señor de Tetzcocho mandó al gobernador de Tepechpan que el tributo que los de Temazcalapan solían dar a Tepechpan se diese a México, y se hizo, pero "no por eso dejaban de servir y tributar al gobernador de Tepechpan como a su cacique". Otro testigo (12) indicó que eso ocurrió alrededor de 1512.

Dos testigos (20, 21) dijeron que Temazcalapan acudía a Otompan para el cohuatequitl, y no a Tepechpan. Casi ciertamente eso se refiere a la época después de la muerte del rey Nezahualpilli de Tetzcocho, en 1515, cuando Ixtlilxóchitl, enojado por no haber sido nombrado heredero del reino, reunió a su gente y se marchó a establecerse como soberano de la parte norteña de Acolhuacan, con su sede en Otompan.

Las obligaciones de Temazcalapan a Cempohuallan y Tenochtitlan

Por lo menos algunos de los testigos de todos los grupos indicaron que Temazcalapan tenía obligaciones a Tenochtitlan además de Tetzcocho. Para el tributo a México, Temazcalapan estaba agrupado con Tlacuilpan, Tezontepec, Učila, Zapotlan, y seis pueblos más cuyos nombres no se dan (8, 14, 15, 16, 17, 18, 20). Según un testigo (15), cada pueblo daba cien mantas de algodón; otros mencionaron mantas y cacao (12, 19), y también servicio personal (9, 12). Todos los once pueblos entregaban su tributo en Cempohuallan, donde era recibido por un calpixqui mexica (14). De Cempohuallan lo llevaban al "mayordomo mayor" de Moteuczoma para Cempohuallan, un hombre que se llamaba Olin (15, 16, 17, 18). Varios testigos mantuvieron que ellos o sus parientes estaban encargados de llevar el tributo de Cempohuallan a México. Entre ellos están Diego Tlacochealcatl, quien en 1560 era alcalde de Tlacuilpan (17); un tal

⁴ En la época del pleito, la "obra pública" en cuestión era la construcción de la iglesia de Tepechpan, en que trabajaban los macegales de Temascalapa.

Ixicatzin (?) Tlacateuhctli, de Cempohuallan (18); y dos testigos naturales de Epazoyocan, que hace pensar que Epazoyocan habría sido uno de los once pueblos agrupados en Cempohuallan. Eso está confirmado por la *Relación de Epazoyuca*, que además da la impresión que Pachyocan (hoy Pachuca) era otro de los once.⁵ Es de notar que uno de los testigos para Tepechpan, que confirmó que Temazcalapan era sujeto de Tepechpan, también afirmó que él recaudaba el tributo en Temazcalapan para entregar a Tenochtitlan (4).

Cempohuallan no era sede de tlahtohuani. Era gobernado, según la *Relación de Zempoala*, por un tlacateuhctli, igual que Tlacuilpan, Tecpilpan y Zacuala, y también Temazcalapan.⁶ Había macehualtin que servían a estos funcionarios nobles, cultivando sus tierras y dándoles servicios personales.

Antecedentes históricos

Las obligaciones de Temazcalapan a Tetzcoco, por medio de Tepechpan, y sus obligaciones a Tenochtitlan, por Cempohuallan, se asemejaban en algunos aspectos pero no en todos. Para explicar estas semejanzas y diferencias, hay que examinar los antecedentes históricos. Comencemos con los procesos por los cuales las obligaciones tributarias de Temazcalapan y los otros asentamientos de la región llegaron a ser repartidas entre Tenochtitlan y Tetzcoco, y luego —porque está relacionado— como los sujetos de Tepechpan y los de Acolman llegaron a estar tan dispersos y entremezclados.

Las fuentes históricas tetzcocanas nos cuentan cómo Nezahualcóyotl, después de recobrar su reino del dominio tepaneca a principios del siglo xv, restituyó a sus señoríos los tlahtoque de Tepechpan, Acolman, Teotihuacan y Otompan, y estableció las obligaciones a Tetzcoco de las muchas comunidades del valle de Teotihuacan y regiones al norte.⁷ Pero según las historias de la llamada "Crónica X", que se enfocan en Tenochtitlan, el soberano mexica Moteuczoma I (1440-1469) pidió a Nezahualcóyotl que le diese algunas de sus tierras. Nezahualcóyotl estaba de acuerdo con la petición, pero para legitimar la cesión, los mexica insistían en una guerra ritualizada, que Tetzcoco había de perder.⁸ Según Alvarado Tezozómoc, los

⁵ *Relación de Zempoala* 1952: 35.

⁶ *Op. cit.*, 1952: 32.

⁷ Alva Ixtlilxóchitl 1975-77, I: 379-380, II: 89-90, 114; Gibson 1956.

⁸ Fray Diego Durán 1967, II: cap. 15; Hernando Alvarado Tezozómoc 1975, caps. 19-20.

señores mexica recibieron, en consecuencia, no pueblos enteros, sino tierras en Tezontepec, Tochatlahco, Temazcalapan, Teacalco y Atzompan. Eso parece ser confirmado por la *Relación de Zempoala*, que dice que Epazoyocan, Tlacuilpan, Tezontepec, Tecpilpan, Temazcalapan y Tetliztacan pertenecían a Nezahualcóyotl de Tetzcocho pero que pasaron a México (o, en el caso de Epazoyocan, repartido entre México y Tetzcocho), aunque esta fuente dice que fue en tiempos de Itzcóhuatl (1428-1440), y no menciona ninguna guerra.⁹ En el segundo pleito sobre Temazcalapan, la parte del licenciado Cavallón mantenía que los mexica sujetaron a Temazcalapan en tiempos de Itzcóhuatl (25). Como quiera que fuese, lo que evidentemente pasó fue que ciertas tierras, probablemente bastante extensas, y ciertos asentamientos de macehualtin (plebeyos), se dieron al soberano mexica.

Esa no fue la última adquisición de Tenochtitlan de tierras en la región. Según Torquemada, cuando Ixtlilxóchitl salió de Tetzcocho con su gente para establecerse en el norte, juró recuperar las "parcialidades" que su padre Nezahualpilli había dado al rey mexica Ahuítzotl (1484-1502).¹⁰ La *Tira de Tepechpan* indica que alrededor de 1489 (en el reino de Ahuítzotl), Tenochtitlan adquirió tierras en regiones sujetas a Tepechpan. Hay una representación en este documento pictórico de lo que parecen ser tierras, y las glosas, aunque parcialmente borradas, parecen incluir Atlamaxac, Amaxaltzinco, Tlacomolco, y (posiblemente) Tlachiyahualco.¹¹ Todos estos estaban sujetos a Tepechpan en el siglo xvi.¹² También, la *Relación de Zempoala* dice que Ahuítzotl aumentó el tributo exigido de Cempohuallan y su comarca,¹³ que quizás se refiere a los rendimientos de esas tierras que adquirió. Posiblemente hubo aún otra cesión de tierras más tarde, pues dos testigos en los documentos sobre Temazcalapan hablan de un traspaso a México de las obligaciones tributarias de Temazcalapan, y uno de ellos dice que ocurrió alrededor de 1512 (10, 12).

La distribución esparcida de los sujetos de una sede de tlahtohuani

⁹ *Relación de Zempoala* 1952: 30-31. Chimalpahin (1965: 96, 193) habla de una guerra de medio día, en tiempos de Itzcóhuatl. Puede ser que ésta sea la guerra descrita por Alva Ixtlilxóchitl (1975-77, II: 86-87), que también dice que fue en tiempos de Itzcóhuatl, pero que Tetzcocho la ganó.

¹⁰ Torquemada 1975, I: 223-224.

¹¹ *Tira de Tepechpan* 1978, I: 96-98, II: Apéndices 8.1 y 8.3, y láms. XII, XIII.

¹² Francisco de Castañeda 1905.

¹³ *Relación de Zempoala* 1952: 31.

no es desconocida en la Cuenca de México o áreas circunvecinas bajo el control directo de la Triple Alianza,¹⁴ pero es poco común fuera de allí. Los pueblos sujetos de Tlaxcallan, por ejemplo, no se encuentran entremezclados con los de Huexotzincó o Cholollan.¹⁵ Habría de ser peligroso además de inconveniente para la gente de un pueblo pequeño pasar por territorio extranjero para entregar sus tributos a su tlahtoani. Con la *pax mexicana* este peligro habría desaparecido, así que es de suponer que Tepechpan y Acolman adquirieron sus sujetos más distantes después de que toda la región ya estuvo bajo el dominio de los tlahtoques de la Triple Alianza. Hay cierta evidencia que era así. En el pleito sobre Temazcalapan, se preguntó a algunos testigos a cuáles tlahtoques de Tepechpan había tributado Temazcalapan, y la mayoría de ellos lo refirieron a los tiempos de Tencoyotzin II (1, 2) quien, según la *Tira de Tepechpan*, gobernó en Tepechpan de 1451 a 1507. Hay que usar con cautela esta clase de dato histórico,¹⁶ pero si fue así, parece que Temazcalapan no se hizo sujeto de Tepechpan hasta que toda la región ya estaba bajo la Triple Alianza, y Tenochtitlan ya había comenzado a adquirir tierras allí.

Así que Temazcalapan, y probablemente algunas de las otras comunidades de la región, tenía obligaciones de tributo y servicios personales tanto a Tetzoco, por medio de Tepechpan, y a Tenochtitlan, por medio de Cempohuallan. En otro trabajo, he propuesto que la unidad que tenía las obligaciones tributarias en el México antiguo no era el "pueblo" sino el pequeño asentamiento de macehualtin, es decir, el tlaxilacalli o calpulli.¹⁷ Lo que los señores querían del pueblo entero —es decir, la unidad bajo un tlacateuhctli—

¹⁴ Gibson 1964: 45-47.

¹⁵ V. gr. Marina Anguiano y Matilde Chapa 1976; Hans J. Prem 1978

¹⁶ La dinastía de los reyes de Tepechpan desde los principios del siglo xv era, según la *Tira de Tepechpan*: Tencoyotzin I (1394-1426), muerto por los tepaneca; Cuacuauhtzin I (1440-1443); Tencoyotzin II (1451-1507); Cuacuauhtzin II (1510-1514); Teyahualohuatzin (1517-1530); Diego Yoloxóchitl (1530-1540); y Cristóbal de Maldonado (1540-1545). Debido a que había dos soberanos con los nombres de Tencoyotzin y Cuacuauhtzin, cabe la posibilidad de una fusión de nombres por los testigos. Sin embargo, dos testigos mencionaron solamente a Yoloxóchitl y Teyahualohuatzin, dos citaron además a Tencoyotzin, y uno de ellos también mencionó a Cuacuauhtzin, poniéndolo entre Tencoyotzin y Teyahualohuatzin. Así que, el segundo Tencoyotzin, parece ser el más antiguo. Hubo un testigo que agregó que oyó decir que tributaban también a los tlahtoques Ixicohuatl y Caltzin, pero eso nos llevaría hasta mediados del siglo xiv. Sospecho que este testigo solamente estaba mostrando su conocimiento histórico.

¹⁷ Hicks 1979.

era el cohuatequitl y el servicio militar. Me imagino que dentro del territorio bajo el tlacateuhctli de Temazcalapan había algunos tlaxilacalli que daban tributo y/o servicio a Cempohuallan, y otros (aunque quizás pocos) que lo daban a Tepechpan, si bien todos estaban obligados a prestar servicio militar y cohuatequitl a Tepechpan.

Sujeción política y sujeción tributaria

Los documentos sobre Temazcalapan establecen claramente que había por lo menos dos formas de dominación o sujeción, dos maneras en que una comunidad podía tener obligaciones a otra. Se pueden llamar "sujeción política" y "sujeción tributaria".

En el caso de la sujeción política, una comunidad estaba obligada a servir a un tlahtohuani con servicio militar, cohuatequitl, y también con bienes materiales, pero éstos se consideraban como regalos, dados "por vía de amistad y no por vía de tributo", como dijo un testigo (5). Aparentemente, ésta se consideraba una forma relativamente suave de sujeción en la mayoría de los casos. La unidad así obligada era el "pueblo", es decir, lo que gobernaba un tlacateuhctli, o en algunos casos la pequeña "ciudad" que gobernaba un tlahtohuani dependiente, como por ejemplo la obligación de Tepechpan a Tetzcoco. El recipiente directo de esas obligaciones era un tlahtohuani. La obligación probablemente recaía en toda la gente del pueblo.

En el caso de la sujeción tributaria, una comunidad estaba obligada a servir a un tlahtohuani (o un teuhctli) con trabajo en rotación, por tiempos establecidos los "servicios personales" que en nuestros documentos se distinguen del cohuatequitl u "obras públicas". También daban un tributo obligatorio en bienes. Los documentos sobre Temazcalapan no nos muestran cómo funcionaba el sistema en el nivel local, solamente en el nivel regional. Nos hablan de funcionarios nobles encargados de llevar los bienes a Cempohuallan, y otros que los llevaban de allí a Tenochtitlan, donde los recibía el "mayordomo mayor" de Moteuczoma, Olin. Pero ellos seguramente eran solamente la cúspide de una jerarquía de funcionarios que servían como calpixque o tequitlahtoque. Desgraciadamente, no nos informan de la producción de los bienes o la formación de las cuadrillas de trabajadores. Sin embargo, de lo que se sabe de otras fuentes sobre Acolhuacan, la unidad así obligada probablemente era el tlaxilacalli

o calpulli.¹⁸ Su téquitl había de ser el cultivo y beneficio de tierras, la producción de artesanías, o la prestación de servicios. El recipiente directo de todo eso era alguna clase de calpixqui, que lo transmitía a su tlahtohuani. Sólo un testigo (14) usó la palabra "calpixqui", pero otros describen a otras personas que desempeñaban estas funciones.

El *Códice Mendocino*, y la reconstrucción hecha por Barlow de las provincias tributarias del imperio azteca,¹⁹ tratan exclusivamente de sujeción tributaria, y por eso nuestra región aparece como sujeta de Tenochtitlan. Las fuentes tetzcocanas, y la reconstrucción del reino de Acolhuacan por Gibson,²⁰ tratan exclusivamente de sujeción política, y la misma región aparece como sujeto de Tetzco. En el pleito sobre Temazcalapan, Tepechpan podría reclamar a Temazcalapan como su sujeto porque era su dependiente político, y Temazcalapan podía insistir que era sujeto de México porque era su dependiente tributario. La audiencia española, para determinar qué pueblos eran sujetos de otros, reconocía generalmente la dependencia política, o sea los "llamamientos generales",²¹ y por eso falló en favor de Tepechpan.

Un rompimiento de lazos de sujeción política no implica necesariamente un rompimiento de lazos de sujeción tributaria, como nos revela un episodio en la historia de Acolhuacan. En 1515 murió Nezahualpilli, tlahtohuani de Tetzco, sin nombrar heredero. Los señores de Acolhuacan escogieron como sucesor a su hijo Cacama, que tenía el apoyo de Moteuczoma de Tenochtitlan. Ixtlilxóchitl, otro hijo, se enfureció por no ser nombrado; reunió a su séquito y marcharon al norte, jurando, entre otras cosas, recuperar las tierras enajenadas a México por su padre. Para 1517 se había establecido como tlahtohuani en Otompan, cuyo propio tlahtohuani murió en la batalla, y allí llegó a un acuerdo con Tetzco, según el cual él gobernaría en el norte del reino y sus hermanos se quedarían con lo demás.²² De acuerdo con esto, los pueblos del norte que antes servían a Tetzco, Temazcalapan entre ellos, en adelante servirían a Otompan. Pero parece que Ixtlilxóchitl nunca logró recuperar las tierras enajenadas por Nezahualpilli. Todo parece indicar que Olin seguía

¹⁸ *Op. cit.*, 1962.

¹⁹ Barlow 1949.

²⁰ Gibson 1956.

²¹ *Op. cit.* 1956: 222.

²² Torquemada 1975, I: 226-227.

recibiendo sus tributos hasta el momento de la conquista española. Así que esta escisión afectó solamente la sujeción política, y no la tributaria.

Patrón de asentamiento

En cierto punto del pleito, la parte de Temazcalapan alegó que Temazcalapan era, a mediados del siglo xvi, más grande que Tepechpan (25). Eso no sería imposible, aunque la visita de Aguilar (24) dice que en 1545 había 320 casas en Tepechpan y un total de 500 en siete de sus sujetos, incluyendo Temazcalapan. Tepechpan, de todos modos, era más antiguo. El tlahtocayotl de Tepechpan se fundó en 1334, según la *Tira de Tepechpan*,²³ es posible que hubiera allí antes una población. Los reconocimientos arqueológicos realizados por Sanders, Parsons y Santley indican que había un sitio arqueológico en Tepechpan desde el periodo que ellos llaman "Second Intermediate Phase 3", o sea 1150-1350 a. C.²⁴ La zona de Temazcalapan estaba casi desocupada en ese periodo, según los referidos reconocimientos arqueológicos, pero experimentó un crecimiento casi explosivo durante el siguiente Periodo Tardío (1350-1519 a.C.). Los reconocimientos superficiales que se han realizado hasta ahora, empero, no nos dicen si el crecimiento ocurrió antes de la intromisión de Tenochtitlan en el área o después.

Es notable que Sanders, Parson y Santley no encontraran en Temazcalapan restos de un centro ceremonial, sino solamente un gran número de asentamientos pequeños y dispersos. Es creíble, sin embargo, que la región de Temazcalapan llegara a estar más densamente poblada que la de Tepechpan en este periodo, a pesar de que Tepechpan sí tenía centro ceremonial. Generalmente en el México antiguo, el tamaño del asentamiento principal de un tlahtohuani crece a medida que aumenta su área de dependencia y en el número de habitantes de ella, por eso parece extraño, a primera vista, que una sede de tlahtohuani con tantos pueblos sujetos, distribuidos sobre un territorio tan extenso, quede tan pequeño como era Tepechpan. La explicación, claro, es que la mayor parte de los tributos y la mano de obra de esos sujetos fue para engrandecer y enriquecer a Tenochtitlan, y no a Tepechpan. La paulatina adquisición de tierras y macehualtin de

²³ *Tira de Tepechpan* 1978, I: 46-51, II: lám. 3.

²⁴ William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert A. Santley 1979: 201-209, mapas 17, 18.

Tenochtitlan, mediante la sujeción tributaria le permitió hacerse mucho más poderosa que sus ciudades aliadas, mientras la estructura formal de la Triple Alianza se mantenía sin cambio. Aún en las vísperas de la conquista española, las fuerzas militares de Tenochtitlan y Tetzaco seguían funcionando como una alianza,²⁵ aunque el grueso de la riqueza derivada de sus conquistas fue tomado por Tenochtitlan.

Algunos de los testigos de Temazcalapan afirmaron que en ese pueblo había un "tianguis", palabra generalmente entendida como "mercado", pero este testimonio es sospechoso. En primer lugar, lo que quisieron comprobar con tal afirmación era que si Temazcalapan tenía su propio "tianguis", había de ser un pueblo independiente y no sujeto. En segundo lugar, la manera en que describen el "tianguis" es curiosa: era lugar donde había "sacrificadero" y donde castigaban a los que cometían delitos (19, 21; véase también 25, 26). No hay ninguna mención de actividades de intercambio. Por eso prefiero no tomar este testimonio como prueba concluyente de que Temazcalapan tenía mercado.

Sin embargo, la presencia de un mercado allí no es improbable. Si bien los mercados principales en el México antiguo estaban en las sedes del tlahtohuani, sabemos que pueblos que no eran sedes de tlahtohuani podían tener mercados; por ejemplo, en Cempohuallan y Tepepolco.²⁶ Lo interesante es que, al parecer, no había mercado en Tepechpan, aunque los había en Acolman, Teotihuacan y Otompan.²⁷ Puesto que el centro cívico de Tepechpan estaba a sólo 3 km. del bien conocido mercado de Acolman, habría sido económicamente supérfluo tener mercados en ambos lugares, pero Temazcalapan estaba lejos de un lugar que se sabe que tenía mercado.

Algunos de los mismos testigos que afirmaron que Temazcalapan tenía "tianguis" también dijeron que Temazcalapan no sólo era cabecera, sino que tenía sujetos (25, 26). Los que nombran son Teopancalco, Teacalco, Atocpan, Maquixco, Culhuacatzinco, y "Tula".²⁸

²⁵ Torquemada 1975, I: 227-228.

²⁶ *Relación de Zempoala* 1952, mapa; Motolinía 1971: 378.

²⁷ Castañeda 1905; Hernán Cortés 1963: 67; Durán 1967, I: 180; Motolinía 1971: 378.

²⁸ Claro que ésta no es la Tula de los toltecas, en Hidalgo. En la *Relación de Tecciztlan* (Castañeda 1906), aparece como "San Pedro Tulamiguacan". En la "probanza de méritos" presentado en 1531 por Juan de Cuéllar, cuya esposa, doña Ana, era hija del rey Nezahualpilli de Tetzaco, algunos testigos afirmaron

Pero Castañeda en 1580²⁹ y Aguilar en 1545 (24) incluyen éstos, junto con Temazcalapan, entre los sujetos de Tepechpan. Es posible que estas afirmaciones no representen más que un esfuerzo final para lograr la independencia de Temazcalapan (si tuviera sujetos, sería cabecera), pero también es posible que cuando Ixtlilxóchitl abandonó Tetzco, poniendo sus fronteras en Chiucnautlan, Acolman y Papalotlan (dejando Tepechpan con Tetzco, al parecer), creó una estructura nueva, encabezada quizás por un tlacateuhctli en Temazcalapan, para administrar los que habían sido algunos de los sujetos norteños de Tepechpan.

En conclusión, los datos sobre el pequeño pueblo de Temazcalapan nos ayudan a entender el fenómeno de que un pueblo sea descrito como sujeto a dos soberanos al mismo tiempo, y la manera en que Tenochtitlan siguió ganando poder a costa de Tetzco durante la historia de la Triple Alianza. También subrayan la diferencia entre las obligaciones de un pueblo entero y las obligaciones de sus pequeñas unidades, los tlaxilacalli y calpulli; y además, el significado de la distinción entre las obligaciones laborales en rotación y el cohuatequitl en gran escala. Todo eso indica, creo, la existencia de dos clases de sujeción, que he llamado sujeción política y sujeción tributaria. Quizás más investigaciones nos revelen si el patrón descrito en los dos documentos sobre esta pequeña parte de la Cuenca de México se puede generalizar para todo el México central.

que en su nacimiento, doña Ana recibió como dote de su padre tierras en varios lugares, entre ellos "Tula" (AGI, México, leg. 203, ramo 2, núm. 15). Probablemente eso se refiere al mismo Tula Mihuacan. Otros lugares en nuestra región donde doña Ana recibió tierras incluyen Tepechpan y Axapochco; pero la ortografía en este documento es tan mala que es extraordinariamente difícil interpretar la mayoría de los toponímicos.

²⁹ Castañeda 1905.

APÉNDICE: EXTRACTOS DE DOCUMENTOS

En los extractos que siguen, conservo la ortografía del original, porque en algunos casos se prestan a diferentes interpretaciones. Agregué la puntuación y acentuación para facilitar la lectura, pero se debe tener en cuenta que los originales no las tienen.

- A. AGI, Sección Justicia, legajo 164, número 2. *El gobernador y principales del pueblo de Tepexpan con los indios de la estancia de Temascalapa sobre quererse sustraer de su cabecera*, México, 1564.

Testigos presentados por parte de Tepechpan

1

Pedro Tlacatecatl, natural de la ciudad de Texcoco, 19 nov. 1552

. . . lo que sabe es que el barrio de temascalapa es sujeto a este dho pu° de tepexpa de más de treynta e quarenta e cinquenta a°s a esta pte; preguntado como lo sabe, dixo que lo sabe por q̄ dellos dhos cinquenta a°s a esta pte este t° a visto que los yndios y maceguals del barrio de temascalapa servían y tributavan a los gobernadores que an sido deste dho pu° de tepexpa, serviéndole psonalmente e haziendo sus sementeras y casas, e vió este t° que le davan en tributo gallinas e mantas e pescado y conexas e otras cosas. Preguntado como lo sabe, dixo que él venya muchas vezes a este pu° con mensajes del cacique de tezcucó e que est^{do} en este dho pu° con el mandado que traía, vió a los tequitatos e maceguals dar y tributar todas las cosas que [dicho] tiene, e que así es pu^{co} y notorio en toda la tierra quel dho barrio de temascalapa y maceguals del son sujetos al dho pueblo de tepexpa. . . preguntado que a qué gobernadores o caciques deste pueblo vido hazer los servicios y dar los tributos q̄ dho tiene, dixo que a un cacique que fue deste dho pu° que se llamó tencoyuçi e a otro que se dezía teyagualoçi e a otro que se llamava yolosuchiha e a otro que llamavan don xpoval, que puede aver diez a°s que muerto. (f. 5r-5v).

2

Juan tecoyaque, natural de la ciudad de Texcoco, 19 nov. 1552

. . . lo que sabe es que los yndios y maceguals del barrio de temascalapa son sujetos deste dho pueblo . . . por les aver visto tributar y servir a los caciques pasados deste dho pu°, dándoles mantas en tributo, y

gallinas e cacao, y los a visto dar servicio personal y hazelles sus sementeras e otras cosas, e que de treynta a^os a esta pte este t^o a venido muchas veces a este dho pu^o a [llevar] mensajes e a otras cosas que a avido menester, e que las más de las vezes que a venido, a visto como los maceguals e tlequitatos del dho barrio de temascalapa servían e tributavan como dho tiene a los caciques deste dho pu^o de tepexpa. Preguntado que a qué caciques vió dar los dhos tributos y servicios, dixo que a un cacique que se dezía teyagualoaci e a otro que se dezía suchitci e a otro q̄ se dezía don xpoval... (f. 5v-6r).

3

Lorenzo atequepanecal, natural de Tezoyuca, 19 nov. 1552.

...los maceguals y tlequitatos del dho barrio de temascalapa estavan sirviendo personalmente ellos y sus mugeres en casa del governador deste dho pueblo de tepexpa, y le traían mantas y cacao y gallinas e mayz de tributo, y le adereçaban sus casas cada vez que hera menester como sus maceguals y sujetos. (f. 6v).

4

Diego tepecomecal, natural de la ciudad de México, barrio de San Juan, 19 nov. 1552.

...dixo que lo que sabe es que temascalapa no es pueblo por si sino un barrio deste pu^o de tepexpa e que en él no ay principal ninguno, por el governador de tepexpa es governador de temascalapa; preguntado como lo sabe, dixo que en el tiempo de moteuçuma señor que fue de mex^{co} enbió muchas vezes el dho moteuçuma a este t^o al dho barrio de temascalapa a cobrar el tributo que los dhos yndios de temascalapa heran obligados a dar al dho moteuçuma, y est^{do} este t^o en el dho barrio de temascalapa vió quatro o cinco vezes a ciertos principales deste dho pueblo de tepexpa en temascalapa, y preguntando este t^o a los de temascalapa que qué hazían allí aquellos principales de tepexpa, le dixeron los dhos yndios de temascalapa q̄ yvan a pedir el tributo de gallinas e cacao e gente de servicio que heran obligados a dar a su cacique que hera el governador de tepexpa... (f. 12v-13r).

Testigos presentados por parte de Temascalapa

5

Toribio uanaguatlecotl, natural de Teotihuacan, 22 nov. 1553

...lo que sabe es queste dho pu^o de temascalapa es pu^o por sy e sobre si distinto e apartado de toda sujeción, e q̄ tan solam^{te} sabe este t^o que

en los tiempos pasados ayudava con gente a los de tepexpā pa la guerra e asy mesmo le ayudavan pa en lo que toca en las obras públicas. Preg^{do} q̄ sy servían al pueblo de tepexpa con alg^{os} tributos o otros servicios, dixo que tan solamente les vió dar cinco gallinas en psente por vía de amystad y no por vía de tributo. Preguntado que si los de temascalapa an ffo alg^{as} casas e sementeras a los yndios de tepexpa, dixo que no por q̄ este pueblo de temascalapa es por sy y sobre si e que nunca a sido sujeto a pueblo ninguno sino tan solam^{te} a moteuçuma señor que fue de mexico, que a este servían y tributavan como a señor que hera de toda la tierra. Preg^{do} que como se llama el cacique deste dho pu^o de temascalapa, dixo que no ay cacique en este dho pu^o sino tres principales que se llaman tlacatecotles, q̄ son los suso dhos marcos y luís y martín e alonso e todos estos tienen a cargo este dho pueblo e que si alg^a vez los yndios deste dho pueblo de temascalapa an ydo juntamente con los de tepexpa a llevar sus tributos a mex^{co}, a sido ansy porque son de un encomendero los unos y los otros, y no por que sean sujetos. Preguntado que si la sujeción que los yndios de tepexpa dizen que tienen e an tenido, si es e a sido por fuerça e contra voluntad de los dhos yndios de temascalapa, e sy sabe que los yndios de temascalapa an reclamado siempre sobrello, dixo que no lo sabe ny sabe más syno que los tiene por pueblo por sy... (f. 18v-19r).

6

Julián coyua, natural de Acolman, barrio de Santiago Atla, 22 nov. 1552

...lo que sabe es queste dho pueblo de temascalapa es pu^o por sy e sobre si e nunca fue sujeto al pu^o de tepexpa ni lo es. Preguntado como lo sabe, dixo que por que en el tiempo de moteuçuma, este dho pueblo de temascalapa servía y tributava al dho moteuçuma por que heran suyos; tan solamente acudían los deste dho pu^o de temascalapa con las obras públicas y con alguna gente de guerra a ayudar a los de tepexpa, pero no con otra cosa, por que como dho tiene, ellos heran sujetos a mex^{co} de mucho tiempo a esta pte e ansy acudían con los tributos y servicios al dho moteuçuma... (f. 20r).

7

Antonio tecpaneca, natural de Ucila, 22 nov. 1552

...este dho pu^o de temascalapa, después q̄ vino el marqués e antes q̄ viniere, este dho pu^o a sido y hera subjeto del pu^o de cenpoala, hasta agora veynte [sic] poco más o menos que se quitaron de la sujeción de cenpoala, e los dhos veynte a^s a esta pte a sydo pueblo de por sy e sobre syn [sic] ser sujeto a pueblo ninguno... (f. 20v-21r).

8

Pablo tlacuxcalcautle, natural de Zapotlan, 22 nov. 1552

...los deste dho pueblo de temascalapa e los de çapotla, de donde este tº es natural, e los de hucila y teçuntepeq̄ y tlaquilpa, en el tiempo pasado antes que los españoles vinyesen a la trra, los suso dhos servían y tributavan todos dhos cinco pueblos, como dho tiene, davan su tributo al señor de mex^{co} moteçuma, y tan solamen^{te} los del dho pueblo de temascalapa ayudavan a los del dho pueblo de tepexpa en las obras pu^{cas} e gente pa la guerra e no en otra cosa. (f. 23r-23v).

9

Martín texcuacacatle, natural de Tizayucca, 22 nov. 1552

...en el tpo pasado antes que los españoles vinyesen a esta trra, los deste dho pueblo de temascalapa ayudava con las obras públicas y gente de guerra al pueblo de tepexpa, e con los demás tributos e servicios psonales acudían al cacique de mex^{co} moteçuma, asy los deste puº como los de tlaquilpa, huchila e teçuntepeq̄... (f. 24v).

Información de oficio

10

Diego guecamecatl, principal y natural de Acolman, 24 nov. 1552.

...dixo que lo que sabe es que el puº de temascalapa es sujeto al puº de tepexpa e por tal este tº lo tiene. Preguntado como lo sabe, dixo q̄ por que en los tiempos pasados antiguamen^{te} los dhos yndios del puº de temascalapa heran sujetos al pueblo de tepexpa, y el puº de tepexpa sujeto a tezcuco, e que ansi mesmo lo hera este dho pueblo de aculma, e que quando los deste dho puº de aculma y los del dho puº de tepexpa yvan a servir al señor de tezcuco con petates e otras cosas de servicio que les mandavan, llevavan consigo pa los dhos servicios a todos sus sujetos, e ansy mismo los llevavan al governador de tepexpa, entre los quales vió este tº que el governador de tepexpa llevaba consigo al tacatecotle y maceguals del pueblo de temascalapã como sus sujetos, y demás de aquesto sabe y vió este tº que le davan tributos de mantas e de gallinas e de otras cosas, y esto vió este tº muchas vezes, e que después el señor de texcuco mandó al governador de tepexpa que el tributo que davan los yndios de temascalapa se diese al señor de mexico, e q̄ aunque se le dió, y los yndios de temascalapa servían y tributavan al señor de mexico, que no por eso dexavan de servir y tributar al gov^{or} de tepexpã como a su cacique, y por esto sabe que son sus sujetos. (f. 26v-27r).

11

Martín Xuárez, principal y natural de Acolman, 24 nov. 1552

...de treynta a^{os} a esta parte hasta agora diez años este t^o los vía y vió pasar muchas vezes por este pueblo de aculma, de donde es natural este t^o, por los aposentos y tianguiz dél, por que por allí viene el camino de tepexpa a temascalapa, e que cada vez que pasavan, que heran muchas vezes cada año, vía este t^o q̄ llebaron tributos de gallinas cacao y mayz e yndios por tlapisques y sus mugeres por que moliesen, y lo llevaban e davan al gobernador del pu^o de tepexpa, y este t^o se lo vió dar muchas vezes y vió dalle el servicio psonal de hombres y mugeres en su [casa], e por esto y por lo demás que dho tiene los tiene por sus maceguals y sujetos, e que de los dhos diez años desta pte que dhos tiene nunca los a visto pasar a dar los dhos tributos ny a hazer los dhos servicios que antes davan de los dhos treynta a^{os} hasta agora diez. (f. 28r-28v).

12

Don Pedro de Santamaría, gobernador de Acolman, 25 nov. 1552

...el dho pu^o de temascalapa es barrio de tepexpa y su sujeto y no pu^o como aquy le nombra, por que en él no ay ni ovo cacique ni governador e sy fuera pu^o por sy y no sujeto tubiera su cacique e governador como lo tienen todos los demás pu^{os} que son sobre si, e que este no lo tiene por que no es pueblo sy no un barrio sujeto al pueblo de tepexpa [...ileg...] y este t^o por tal lo tiene e lo a visto tener y ser, por que aunque agora quarenta a^{os} poco más o menos este dho barrio de temascalapa fue dado al s^{or} de mexico pa que se syrviere dél, fue con sentimiento de los de tepexpa, e ansy davan su tributo de mantas e cacao y servicios personales les davan al governador e caciques de tepexpa y este t^o así lo vía y es pu^{co} e notorio... (f. 28v-29r).

Testigos presentados por parte de Temascalapa

13

Juan guiznaguatl tlaycutla, principal y natural de México, barrio de San Sebastián, 19 julio 1560

...este t^o será de psente ochenta a^{os} poco más o m^{os} y fue her^{no} de moteuçuma que fue señor desta tierra, e anduvo con él en guerras y por muchas ptes, e dende se sabe acordar, que abrá setenta a^{os} poco más o m^{os}, tiene noticia del dho pu^o de temascalapa, y en tiempo de la ynfidelidad de los naturales vido que el dho pu^o, como pueblo e cabecera de por sy, tributava y dava sus tributos al dho moteuçuma, e después

acá q̄ vinyeron los españoles a la trra, a oido dezir a yndios del dho pu° de temascalapa y de su comarca que a sydo y es pu° y cabecera de por sy, e que como tal a dado y da sus tributos, y nunca en nyngun tpo a oido dezir quel dho pu° de temascalapa aya sydo sujeto al dho pu° de tepexpa y sy lo oviera sido este t° lo supiera. (f. 124r).

14

Diego de Mendoza, gobernador de Cempoala, 24 oct. 1560

...en tiempo de moteçuma e yzcoacin los naturales de teçuntepeq̄ tlaquilpa temascalapa juntavan sus tributos en el pu° de cempoala, e de allí se enbiaron a la cibdad de mex^{co} a moteuçuma, que era a quien ellos reconocían, e que nunca este t° supo ny entendió que temascalapa fuese sujeto a pte nyng^a syno a mex^{co} como dho tiene, e allí acudía, como dho tiene, con sus tributos y servicios e lo demás que se le mandava, recogiénolos como dho tiene en el pu° de cempoala, donde este t° es gobernador, por los calpisques de moteuçuma. (f. 149r).

15

Antonio de Mendoza, principal y regidor de Tlacuilpan, 24 oct. 1560

...los naturales de teçuntepeque y tlaquilpa y temascalapa en tiempo de moteuçuma e yzcoacin recogían los tributos que heran obligados a dalle en el pu° de cempoala, e cada pu° dava de tributo cien mantillas de algodón, e recogidos se ynbiavan al mayordomo de moteuçuma a mex^{co}, q̄ se llamava el mayordomo olin, y esto a sydo e fue cosa pu^{ca} e averiguada, y esto vió este t° muchas vezes, e sabe que tepexpa fue sujeto a tezcucu y le servía él y treze pu^s, y estotros que tiene declarados servían a mexico por que asy los repartió neçagualcoyotl, y con estos pu^s heran los q̄ servían a mex^{co} a cumplim^{to} de honze pu^s, y está maravillado este t° como tepexpa a querido e quyere sujetar a temascalapa... (f. 150r).

16

Don Tomás de Sevilla, alcalde de Cempoala, 24 oct. 1560

...en tiempo de su ynfidelidad y de moteuçuma, temascalapa teçuntepeq̄ tlaquilpa trayan sus tributos a cenpoala su cabecera que hera, e desde allí se enbiavan a la ciudad de mexico a un mayordomo de moteuçuma que se llama olin, que oy día tiene hermanos y nietos, e como dho t° desta arte se les llevavan sus tributos, y nunca este t° supo ny entendió q̄ temascalapa fue sujeto a pueblo nynguno syno a mex^{co}, e desto tiene este t° sus pinturas antiguas e quenta e razón dello, y está maravillado y espantado quererse poner tepexpa en cosa que no tiene

razón ny just^a, y esto se averiguara con todos los antiguos de la tierra, e que tepexpa era sujeto a tezcucó con otros pu^s que heran doze y tepexpa treze, e con cenpoala andavan honze pu^s en servicio de moteuçuma, e ansy los repartió e mandó neçagualcoyocin e dexó dada esta horden, entre los quales entrava, como dho tiene, temascalapa... (f. 151r-151).

17

Diego tlacuscalcal, alcalde y principal de Tlacuilpan, 24 oct. 1560

...este t^o sabe de más de cinquenta a^s a esta pte que tesmascalapa y tlaquilpa y teçuntepeç davan sus tributos y los ponían en cenpoala que hera su cabecera, y desde cempoala los llevaba este t^o y cuzcacau y temocuy de cempoala que tenyan cargo de los recoger, y los entregaron a olin, mayordomo mayor de moteuçuma, en la cibdad de mex^{co}, e ansy se bolvían, y por esto sabe y está muy satisf^o que temascalapa nunca fue sujeto a tepexpa y si lo fuera este t^o lo supiera, y no pudiera ser m^s por que como dho tiene, él y los demás que tiene declarados recogían los tributos de temascalapa y cempoala y tlaquilpa y teçuntepeque, que andavan en un ptido, e los llevan como dho tiene a mex^{co}, y sabe este t^o que tepexpa hera sujeto a tezcucó y como tal lo reconocía en el tributo y lo demás, y está espantado y maravillado este t^o y los viejos de cempoala y su comarca querer tepexpa sujetar a temascalapa. (f. 152r).

18

Francisco Dalva, principal y natural de Cempoala, 24 oct. 1560

...este t^o sabe y se acuerda muy bien que antes quel marqués del valle viniese a estas ptes, en tiempo de moteuçuma temascalapa y teçuntepeque e tlaquilpa rrecogían sus tributos aquí en cempoala, e un tío deste t^o que se llama yxigilcaci tlacatecotle llevaba, y este t^o con ellos, tributos a la cibdad de mex^{co} y los entregavan a olin mayordomo mayor de moteuçuma, y que esta cost^o tenyan, pero que después quel marqués vino no sabe a donde a acudido temascalapa ny con que pueblos an andado. (f. 154v).

19

Martín tecotle tamagazque, principal y natural de Xochimilco, 7 nov. 1560

...el dho pueblo de temascalapa en tiempo de moteuçuma fue pu^o por sy e tenía como tal su sacrificadero e tianguizpa adonde matavan a los

yndios omicidos e que cometían delitos, e que tan solamente los tributos que dava, que hera mantas, las llevava a cempoala, y lo mysmo teçuntepeq e tlaquilpa... (f. 156v-157r).

20

Martín Sánchez, principal y natural de Epazoyuca, 7 nov. 1560

...antes quel marqués del valle vinyese a estas ptes este tº tenía cargo de rrecoger los tributos por moteuçuma de los puºs de temascalapa teçuntepeq y tlaquilpa e de otros pueblos comarcanos, los quales ansy juntos los llevava este tº a la cibdad de mexº y los entregava a olin, mayordomo mayor de moteuçuma, y este tº supo e tubo por cosa cierta temascalapa ser puº por sy e no sujeto a otro pueblo nyngº mas de tan solamente a cempoala con honze puºs en las obras puºas que les mandava llamar moteuçuma e yban e acudían a otumba para este efeto, y esta maravillado este tº e los puºs comarcanos de averse puesto tepexpa en lo que se pone, pues que no tiene justicia ni rrazón en sujetar a temascalapa, e que tepexpa syenpre fue sujeto a tezcucu con otros doze puºs q repartió neçagualcoyotl señor de tezcucu, y esto es puº e notº... (f. 158v-159r).

21

Marcos de Guzmán, principal y natural de Epazoyuca, 7 nov. 1560

...e que como puº por sy tenían su tianguiz donde justificavan a los que cometían delitos y sacrificavan al demonyo, y en cosas de coatequiles acudían a otumba, e con los tributos a la cibdad de mexº a moteuçuma juntamº con teçuntepeque y tlaquilpa, e nunca este tº supo ni oyó otra cosa en contrario, y este tº tenya cargo de juntar estos tributos juntamente con el cacique de teçuntepeque, y los llevavan a mexº como dho tiene... (f. 159v).

22

Martín de Santiago, gobernador de Tizayuca, 9 nov. 1560

...sabe como dho tº quel dho puº de temascalapa hera puº por sy e no sujeto a tepexpa, e que tan solamente reconocía a la cibdad de mexº a moteuçuma, e para en quanto al coatequil acudía a tezcucu e tepexpa y los demás comarcanos e que antiguamº tepexpa hera sujeto a tezcucu en quanto a coatequil. (f. 164v).

B. AGI, Sección Justicia, Legajo 208, Número 4. *El señor fiscal con Da. Inés de Bargas y Gerónimo de Baeza su hijo, vecino de México, sobre derecho al pueblo de Temascalapa*. México, 1570.

23

Del interrogatorio presentado por parte de Vargas y Baeza, 22 ago. 1570

1. Si conocen... el pueblo de tepexpa y sus sujetos estancias y barrios que son temascalapa y teupancalco y teocalco y maquixco y culguacalzingo atucpa y tula...

4. Yten si saben creen vieron oyeron dezir que de uno diez veynte treynta quarenta años y más a esta parte e de tanto tiempo acá que memoria de hombres no es en contr^o el dho pu^o de tepexpa y los caciques gobernadores e justicia dél y los demás yndios an tenido tienen y poseen por sus sujetos barrios y estancias a la estancia de temascalapa y barrios de teupancalco e teocalco y maquixco y los demás contenidos en la primera preg^a, y como tales an servido a la dha cabecera de tepexpa en las obras públicas y en los demás servicios y contribuciones que como tales sujetos son obligados, llevando los tributos a ella, asy en tiempo de su ynfidelidad como después que se conquistó esta tierra y se dieron a encomenderos, acudiendo a los llamam^{tos} de los caciques y principales de la dha cabecera...

24

Descripción de Tepexpan, por Diego de Aguilar, 7 marzo 1545 (México. 25 julio 1562).

Yo antonio de turcios escribano de cámara de su mag^t e su escrib^o mayor de la audiencia e chancillería real desta nueva españa e de la gobernación della doy fee a todos los que la pres^{te} vieren como en cierto quaderno de visitaciones que hizo d^o de aguilar, v^o desta cibdad de mex^{co}, de los pueblos desta comarca, entre los quales está una firmada de su nombre que parece que hizo del pueblo de tepexpa que es en la provincia de tescuco, el thenor de la qual a que me refiero es este que se sigue:

El pueblo de tepexpa es en la provincia de tescuco. Está en encomienda e sirve a Gr^{mo} de medina vz^o de la ciudad de mex^{co}. Este pueblo tiene sujeto a siete estancias que se dize la una ciquualucā e tlachualco e temascalapa e teocalco atocupa maquizcon culacacingo que sō y están al norte de la cabecera e a tres leguas y medio e a dos leguas e a legua dello poco más o menos, e ay térmynos de otros pueblos que cortan entre la cabecera e las estancias por manera que la cabecera e su térmyno está dibidido de las estancias e ter^a media legua en largo e media en medio poco más o menos, e las seys estancias ternan de ter^{no} en largo qu^o leguas poco más o menos e por lo ancho por ptes a legua e medio e por ptes a legua poco más o menos, e la estancia de ciqualuco que está por sy en otra pte terna de tr^{no} lo que la cabecera que es media legua en largo e media en ancho. Todo el ter^{no} ansy de la cabecera como de las

dhas estancias son de serros [y cabe. . . rrusos] e tierra llana e [doblada]. En toda la más parte es de labrados. La cabecera tiene un arroyo de agua que nasce de unas fu^s del pueblo de teutiucan de que se riega mill e dozientas braças de tierra en largo e quarenta braças en ancho poco más o menos. Son tierras secas. Todo este ter^{no} tienen por el thérmyno destas estancias mucho pasto para ganados, e no tienen agua más de la que se recoje quando llueve en los xagüeyes de que los naturales beven, e muchas vezes con la seca les falta e para beber la traen de muy lexos, de otros pueblos a dos e a tres leguas. En este arroyo de agua que ay en la cabecera se puede edificar molino bien. Son más de las dos partes del térmynno de la cabecera de casas pobladas que sirven e tributan trezientos e veynte casas, y en las estancias quinientas casas, que ternan lo uno e lo otro cabecera y estancias sujetas dos mill e dozientos naturales de doze años arriba que biven e tratan de labrança de mayz agi e frisoles e del tequixque los de la cabecera, por que alcançan un pedaço de la laguna salada, e de la grangería que todos tienen de los magueyes que alcançan en abundancia. La estancia de culuacancingo alcança y tiene montes de encinas para leña, poca cosa, en un serro alto. En este pueblo y sus estancias sujetas no ay al prest^{te} otra más cierta y provechosa grangería que es de labrança trigo e mayz e criança de algund ganado. En los ter^{nos} deste pueblo tres quartos de legua de la cabecera poco más o menos está una estancia poblada que se dize calã, que terna quarenta casas pobladas poco más o menos, de la qual se sirven los señores de mex^{co} e tateluco, de q̄l señor e principales deste pueblo se quexan, diziendo ser suya y de ser sujeta e aver servido, e después que los españoles están en esta tierra, e los tayancanques que s̄o los que tienen cargo desta estancia lo confiesan asy, la gente de que está poblado son de mex^{co} e tateluco. Este pu^o e sus térmynos es trra muy fría. Bive el dho Gr^{mo} de medina de labrança que tiene en el dho pueblo de trigo e mayz e del tributo e servicios que tiene de los dhos naturales. Está este pueblo de tescuco cabecera de la dha provincia donde este pueblo cae dos leguas poco más o m^{os}, e de la cibdad de mex^{co} cinco leguas. Parte términos con chiconautla e con [tecanyo] e con aculma e con teutiucan e con uztutiquipaç, pueblos que son en la dha provincia, e cõ teçontepeque que ansy mismo cae en la dha provincia. Tiene caça de liebres y conejos. Todo lo suso dho supo e me parece por la yformación que ove despañoles que en el dho pueblo e su ter^{nos} an estado e tratado, e declaración del señor e principales dél, e por lo que yo ví e anduve del dho pueblo e sus ter^{nos}. D^o de aguilár.

Ffo e siendo coreg^{do} e concertado fue este dho traslado de la dha vi-sitación original suso encorporado en la cibdad de mex^{co} a veynte e siete días del mes de marzo de mill e qu^{os} e quar^{ta} e cinco años, la qual saqué de pedim^{to} del comendado Juan baeza de herrera e de mandam^o de los señores presidente e oydores de la rreal abd^{ta}. (ff. 14r-15v).

Del interrogatorio presentado por parte del Lic. Cavallón, fiscal de Su Magestad, 6 nov. 1564.

2. Yten si saben que de uno diez veynte treynta quarenta cinquenta sesenta años e más tpo e de tanto tpo a esta parte que memoria de ombres no es en contrario el pueblo de tamascalapa a sido e fue pueblo e cabecera de por sy; syempre tenya e tuvo por sujetos seis barrios e estancias de yndios que se yntitulavan e nombravan teupalcalca san matheo atucpa san br^{mo} tiacalco san ju^o maquizco santa maría qulgoacingo sant xpoval tula san p^o [. . . elynal. . .], e quel pueblo de tamascalapa como cabecera e pueblo de por sy sea conocido e thenydo por tal e tener e tiene tiangues por sy y en tal posesión a estado y está siempre del dho tpo ynmemorial a esta parte, e nunca an sydo sujetos a otro pueblo alg^o . . .

3. Yten si saben que los dhos yndios del pueblo de tamaxcalapa e sus sujetos eran yndios otomyes e no rreconocían subjeción a nyngun pu^o por vía de subjeción, e asta que los mexicanos [. . . y auçinçi] señor de mexico con ellos se entremetieron en el dho pueblo de temaxcalapa e hizierō que los sirviesen, e ansi los sirvierō doze años, lo cual hisieron con el p^{der} que tenyan.

4. Yten si saben que muerto el dho [. . . aicçaticí] los dhos yndios de temaxcalapa e sus sujetos sirvieron a guey montsuma, e muerto este huey moteçuma sirvieron axayacacin trese años, e muerto el dho xayacacin sirvieron [. . . autonclasyn. . .] cinco años, e muerto este sirvieron auicōtle dies e seis años, a muerto este sirvieron a monteçuma que fue s^{er} desta trra que el marqués de valle don fer^{do} cortés al tpo que ganó esta nueva españa, e allí rreynando e governando [. . . al qual. . .] sirbieron diez e siete años sin rreconocer otro señorío algu^o.

12. Yten si saben que el dho pueblo de temascalapa e sus sujetos está más de cinco leguas del pueblo de tepexpa y en medio del uno e del otro están muchos pueblos cabeceras como son san juan teotiguacan e muchas estancias sus sujetas, q̄ tiene en encomienda al^o de baci, y el pu^o de tecama e otros, y están sentados en parte que viéndolos por vista de ojos terná por ynposible que heran sujetos del dho pu^o de tepexpa.

13. Yten si saben quel pueblo de tamascalapa e sus sujetos es cosa principal mucho mayor e de más tierras e gente, que el dho pueblo de tepexpa está junto a la orilla de la laguna e es pueblo muy chico, que solamente hera un pescadero e cosa de muy poca calidad, e sienpre desde el dho tpo hasta agora lo a sido. (f. 143r-143v).

Martín de la Cruz, natural y principal de Santiago Tlatelolco, testigo presentado por parte del Lic. Cavallón, 6 nov. 1564

...se acuerda quarenta e cinco años poco más o menos siempre a visto q̄l dho pueblo de temascalapa a sido y es pueblo de por sy e cabecera, que tenía por sus sujetos seis estancias llamadas san matheo teupancalco, y atucpa sant batholomé e sant juan tiacalco e santa maría maquixco y a culguacacingo e san xpoval e san p^o tula, el qual dho pueblo sabe este t^o que se servía de las dhas estancias como cabecera de por sy e tiangues de por sy, e que este t^o asymismo a oydo a sus mayores e ancianos que siempre el dho pueblo de temascalapa a sydo pueblo de por sy e se a servido de las dhas estancias como cabecera...

...sabe que los naturales del dho pueblo de tamascalapa eran yndios otomíes e que este t^o oyó decir a muchos yndios viejos ancianos que sus nombres no se acuerda que los dhos naturales no reconocían sujeción antiguamente a pueblo alguno por vía de sujeción hasta tanto que los mexicanos y izcoacin señor de mex^{co} los sujetó metiéndose en el dho pu^o de tamascalapa e hizo que lo sirviesen... (f. 151r).

Del interrogatorio presentado por parte de Vargas y Baeza

2. ...de antes que los españoles viniesen y después, siempre an acudido allí [a Tepexpan] los dhos yndios de la dha estancia con los tributos y a las obras públicas y a los llamamientos de los principales y gobernadores que en él a avido e ay, y a los rrepartim^{os} de obras que están rrepartidos a la cabecera del dho pueblo de tepespa.

4. Yten si saben etc q̄ las tierras e términos de la dha estancia nombrada temascalapa y barrios della antes que se poblasen heran tierras y términos de la propia cabecera del pueblo de tepespa y así es fama antigua, y que los yndios que fueron a poblar la dha estancia y barrios heran yndios naturales de la dha cabecera de tepespa y demás que lo an oydo decir a sus mayores e ansianos, y aquellos asimismo lo avían oydo a sus antepasados y an bisto pinturas antiguas dello.

7. Yten si saven etc que puede aver treinta e tantos años quel dho alonso de aguilar con comisión fue a bisitar al dho pueblo de tepespa y sus sujetos y otros pu^{os} y en la visita que hizo y averiguación de los términos y sus sujetos que cada pueblo tenía, visitó al dho pueblo de tepexpa y por sus estancias y sujetos entre los sujetos que tenía visitó la dha estancia nombrada temascalapa y sus barrios nombrados teopan-calcan teacalco atucpa maquisco culguacacingo tula. (f. 216r-216v).

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, ed. Edmundo O'Gorman, 2 v., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-77.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1975.
- Anales de Cuauhtitlan, Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, ed. y trad. W. Lehmann, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1975.
- Anguiano, Marina, y Matilde Chapa, "Estratificación social en Tlaxcala durante el siglo XVI", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, eds. Pedro Carrasco y Johanna Broda, México: SEP-INAH, 1976 p. 118-156.
- Barlow, Robert H., *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1949. (Ibero-Americana 28).
- Castañeda, Francisco de, "Relación de Tecciztlan y su partido", *Papeles de Nueva España*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1905, v. 6, p. 209-236.
- Códice Mendocino*, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, ed. José Corona Núñez, México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 2, p. 3-149.
- Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Editorial Porrúa, 1963.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- Gibson, Charles, "Llamamiento General, Repartimiento, and the Empire of Acolhuacan", *Hispanic American Historical Review*, 1956, v. 336, p. 1-27.
- , *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- Hicks, Frederic, "Rotational Labor and Urban Development in Prehispanic Texcoco", Ponencia presentada ante el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver (a publicarse en *Explorations in Ethnohistory*, eds. H. R. Harvey y H. Prem, Albuquerque: University of New Mexico Press.

- , "Tetzco in the Early 16th Century: The State, the City, and the Calpolli", *American Ethnologist*, 1982, v. 9, p. 230-249.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Memoriales, o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Prem, Hanns J., *Milpa y hacienda: Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del alto Atoyac, México (1520-1650)*, Das Mexico-projekt der deutschen Forschungsgemeinschaft XIII, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.
- "Relación de Zempoala y su partido, 1580", *Tlalocan*, 1952, v. 3, p. 29-41.
- Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons, y Robert S. Santley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York: Academic Press, 1979.
- Tira de Tepechpan: Códice colonial procedente del Valle de México*, ed. Xavier Noguez, 2 v., México, 1978, (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México).
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., México: Editorial Porrúa, 1975.

LOS FRANCISCANOS VISTOS POR EL HOMBRE NAHUATL

Testimonios indígenas del siglo XVI

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

INTRODUCCIÓN

Numerosos franciscanos dedicaron buena parte de sus vidas a indagar acerca de las culturas de los pueblos de Mesoamérica. En el área del altiplano central sobresalen por sus obras de enfoques histórico y lingüístico, Toribio de Benavente Motolinía, Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Pedro de Oroz, Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta, Diego Valadés, Juan Bautista y Juan de Torquemada. Su rica aportación abarca un gran conjunto de testimonios de primerísima mano. Pero, además de acercarse a las realidades culturales de las sociedades prehispánicas, los mismos frailes ofrecen diversas formas de valoración del ser del hombre indígena con quien laboran.

La imagen que del indio se forjaron algunos de los mencionados franciscanos, ha sido incluso objeto de estudio. Se ha dicho, por ejemplo, que llegaron a ver en el indígena una especie de *genus angelicum*, hombres y mujeres por naturaleza inclinados al bien, desprendidos de todo, gente sencilla, casi incapaz de pecar que, sólo por su debilidad, debía ser encaminada a las cosas divinas. Una cita de Jerónimo de Mendieta ilustra tal punto de vista.

El vestido del indio plebeyo es una mantilla vieja hecha mil pedazos, que si el padre San Francisco viviera hoy en el mundo y viera a estos indios, se avergonzara y confundiera, confesando que ya no era su hermana la pobreza ni tenía que alabarse de ella. . . De su humildad, hartos ejemplos se pueden colegir. . . ¿Qué más desprecio de sí mismos

que coger la basura en la ropa que traen vestida . . . y arrojar el sombrero en el suelo cuando han de hablar a quien tienen algún respeto? De su obediencia, no tiene que ver con la suya la de cuantos novicios hay en las religiones . . . No saben decir que no a cuanto les mandan sino que a todo responden *ma yhui*, que quiere decir 'hágase así'. La paciencia de los indios es increíble . . . En la paciencia y conformidad con la voluntad de Dios con que mueren, quisiera alargarme . . .¹

Ahora bien, en tanto que conocemos opiniones como ésta de fray Jerónimo de Mendieta sobre la que considera él suave condición de los indígenas, muy poco, si no es que nada, se ha inquirido acerca de una posible imagen de los franciscanos en la conciencia aborígen. En esto, como en otros temas afines, entre ellos el de la conquista de México, perduró por largo tiempo la ignorancia que llevó a negar que el hombre indígena hubiera llegado a expresar algo sobre asuntos que tanto lo afectaron: el de su enfrentamiento con los hombres de Castilla y el de la que han llamado algunos "conquista espiritual", predicación de doctrinas hasta entonces desconocidas, acompañada de destrucción y muerte de sus antiguos dioses. Precisamente a la luz de la 'Visión de los vencidos', en el sentido más amplio de lo que ella implica, es como cabe indagar acerca de una interpretación indígena de las personas y las obras de los franciscanos.

Es cierto que varios distinguidos investigadores se han ocupado ya, desde otras diversas perspectivas, de la empresa franciscana en Mesoamérica y, de modo especial, en la región del altiplano central. Así, por ejemplo, Robert Ricard en su *Conquista espiritual de México*, al analizar lo alcanzado por los franciscanos, considera necesario establecer, dentro del mismo siglo xvi, una importante distinción. Tan sólo tomándola en cuenta, cree él poder valorar la obra de esta orden religiosa. Los primeros frailes —los tres flamencos y luego los doce llegados en 1524— mostraron casi siempre una actitud abierta. Así, sobre todo "en lo que no se rozaba con lo religioso":

tuvieron empeño en mantener el pasado [cultural indígena]: conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianas, si las creían indiferentes:

¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870, p. 440.

adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos...²

Actitud diferente asumieron quienes llegaron después. Subraya Ricard que, ya en la segunda mitad del siglo xvi, influidos los franciscanos en la Nueva España por las disposiciones emanadas del Concilio de Trento, se cerraron a cualquier condescendencia con respecto a las antiguas prácticas indígenas:

¿Qué tiene de extraordinario que esa repulsión de la herejía —una verdadera fobia diríamos hoy—, tan intensa en España, llegara a su ápice en América, en el alma de los religiosos, en permanente contacto con una civilización pagana?³

Tal fue la actitud que se desarrolló en quienes concebían ya su obra misionera a la luz de las ideas de la contra-reforma, bastante distinta de la primitiva condescendencia de los frailes que iniciaron en México la obra evangelizadora. Más que nada fue realidad la acción de una “conquista espiritual” en quienes llegaron incluso a criticar por su blandura a sus predecesores que, al decir del padre Sahagún, fueron simples como palomas, mas no prudentes como serpientes suponiendo que, al estar bautizados los indios, “no había necesidad alguna de predicar contra la idolatría...”⁴

En su obra, rica en información y concebida a la luz de la idea de una “conquista espiritual”, Ricard matiza con cuidado y simpatía cuanto halla de positivo o defectuoso en la empresa franciscana.

Acercamiento distinto, pero también emprendido con deseo de justa valoración del destino que algunos franciscanos quisieron dar a su empresa en la Nueva España, es el que debemos a John N. Phelan en

² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, traducción de Angel Ma. Garibay K., México, Editorial Jus, 1947, p. 112-113.

³ Ricard, *op. cit.*, p. 112.

⁴ Bernardino de Sahagún, “Prólogo al libro IV de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVII*, Catálogo razonado de libros impresos en México, de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido de una *Noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 382.

*El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo mundo.*⁵ También distingue él, como Ricard, dos principales etapas en la acción misionera a lo largo del xvi. En tanto que, respecto de la segunda, que describe como la de un “cautiverio babilónico de la iglesia indiana”, coincide en parte con lo señalado por Ricard, respecto del periodo anterior introduce novedosa y significativa interpretación. A partir de la llegada de los doce primeros frailes en 1524, según lo entrevé sobre todo en la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, las ideas que guían a varios de esos misioneros parecen derivarse de “uno de los últimos florecimientos del misticismo medieval franciscano...⁶ A la influencia recibida de un humanismo de ribetes erasmistas, se sumaba la tradición mística de Joaquín de Fiori que llevó a concebir la idea de implantar una nueva forma de iglesia primitiva entre los indios.

Los indios eran niños, de cera blanda, que podían ser modelados en cualquier forma deseada. Necesitaban de padres y maestros que los criaran y los guiaran. La justicia podía ser administrada mejor en la comunidad india por los frailes, en la forma y manera y licencia que los padres y maestros tienen derecho natural divino y humano, para criar enseñar y corregir a sus hijos y discípulos... Una comunidad indígena ordenada como un gran monasterio o una gran escuela...⁷

Creando percibir en algunos de los franciscanos venidos al Nuevo Mundo y de modo especial a México, propósitos de establecer un reino milenarío entre los indios, la aportación de Phelan abre más amplias posibilidades de comprensión. Aunque en algunos aspectos controvertible, su trabajo mantiene lugar de distinción entre los de quienes han intentado valorar la presencia de los hijos de San Francisco en el México del siglo xvi.

⁵ De la edición inglesa original hay una segunda edición revisada: John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970. De esa edición procede la traducción al español: John L. Phelan, *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción de Josefina Vázquez de Knauth, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

⁶ Phelan, *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 12.

⁷ Phelan, op. cit., p. 92.

Caso muy diferente es el de Charles Gibson en su libro *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Obra, desde muchos puntos de vista estimable, sobre todo por el cúmulo enorme de información que reúne no sólo de índole cualitativa sino también cuantitativa, en ella se percibe una actitud inclinada casi siempre a destacar lo que considera negativo en el régimen novohispano al que quedaron sujetos los indígenas, incluyendo por supuesto las estructuras eclesiásticas y el quehacer de los frailes. Poco interesado en valorar otras ideas y realizaciones de hombres como Pedro de Gante, Martín de Valencia, Alonso de Molina o Bernardino de Sahagún, acumula cargos, entre ellos los siguientes:

El imperialismo español trató de justificar sus actos a través de su misión cristiana. La conquista era una empresa cristiana porque destruía una civilización pagana y la encomienda y el corregimiento eran instituciones cristianas porque aseguraban una sociedad cristiana...

Los esfuerzos de los frailes trajeron la eliminación prácticamente inmediata de numerosos elementos no cristianos en la sociedad indígena... Algunos indios eran comisionados para asegurar la asistencia a la misa y las personas que no asistían eran castigadas... El castigo y la fuerza desempeñaron un papel mayor en la conversión de México de lo que suele reconocerse... Los franciscanos en Tlatelolco, en el siglo XVI, oían las causas civiles y penales de los indígenas, castigaban a los culpables y los sentenciaban a una cárcel franciscana local... En los procedimientos de convocatoria en las doctrinas, los indígenas eran reunidos y contados, y los ausentes eran azotados después...

El trabajo forzado para fines religiosos se desarrolló en los años de 1530 y 1540 a través de diversos recursos que tienen una estrecha relación con la encomienda...⁸

En contraste con los acercamientos de Ricard y Phelan, la mayor parte de la exposición que hace Gibson es de crítica al modo de la "leyenda negra". Sólo en un punto coinciden estos tres estudiosos:

⁸ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1580*, traducción de Julieta Campos, México, Siglo XXI Editores, 1977. Esta cita incluye párrafos tomados del capítulo V, "La Religión", p. 101, 103, 119, 121, 124 y 134.

ninguno de ellos se propone inquirir acerca de lo que pensaron y manifestaron los indígenas acerca de los frailes ni específicamente de los franciscanos, el asunto que aquí nos interesa. Como vamos a verlo, hay testimonios de primera mano, bastante elocuentes en esta materia.

1. FUENTES PARA CONOCER QUÉ PENSARON LOS NAHUAS SOBRE LOS FRANCISCANOS

Debemos a fray Toribio de Benavente Motolinía una muy temprana noticia del interés de algunos indígenas por consignar en sus libros noticias referentes a la venida de los doce primeros frailes. Trata de esto al hablar de los testimonios que hoy sabemos se pusieron por escrito con el enfoque de la "Visión de los vencidos". He aquí lo que observó el propio Motolinía:

Mucho notaron estos naturales indios, entre las cuentas de sus años, el año que vinieron y entraron en esta tierra los españoles, como cosa muy notable y que al principio les puso un grande espanto y admiración, ver una gente venida por el agua (lo que ellos nunca habían visto ni oído que se pudiese hacer), de traje tan extraño del suyo, tan denodados y animosos, tan pocos entrar por todas las provincias de esta tierra con tanta autoridad y osadía, como si todos los naturales fueran sus vasallos. . .

Asimismo los indios notaron y señalaron para tener cuenta con el año que vinieron los doce frailes juntos. Y aunque en el principio entre los españoles vinieron frailes de San Francisco o por venir de dos en dos, o por el embarazo que con las guerras tenían, no hicieron caso de ellos; y este año digo que le notaron y tienen por más principal de otro, porque desde allí comienzan a contar como año de la avenida o advenimiento de Dios, y así comunmente dicen: el año que vino nuestro Señor, el año que vino la fe. . .⁹

Aun cuando la última parte de la aseveración de Motolinía tiene los ribetes un tanto triunfalistas que, según ya vimos, había de cri-

⁹ Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 161-162.

ticar Sahagún, es cierto, por otra parte, que existen no pocos manuscritos pictográficos y textos en náhuatl en que se anota y aun a veces se pondera la venida de los doce franciscanos. Desde luego que tales testimonios tienen orígenes y características muy diferentes entre sí. Con una sola excepción, todas estas fuentes, en que se menciona y a veces también se valora la actuación de los franciscanos, tratan de otros muchos acontecimientos por completo alejados del quehacer de los frailes. La excepción, el manuscrito pictográfico con algunas glosas en náhuatl, conocido como *Códice de San Juan Teotihuacan*, es testimonio del conflicto que se produjo cuando los indígenas de ese lugar se rehusaron a recibir misioneros agustinos, mostrándose decididos partidarios de los franciscanos.¹⁰

Respecto de esta documentación que incluye referencias acerca de los franciscanos y cuyo elenco sumario en seguida ofreceré, cabe hacerse diversos planteamientos críticos. Entre otras cosas, importa conocer en qué circunstancias y por quiénes se elaboró cada código o texto, con qué propósitos y, si en su redacción hubo o no intervención de algunos españoles, autoridades reales o eclesiásticas, en particular frailes franciscanos. De lo que sobre ello pueda precisarse, dependerá no sólo la credibilidad que deba concederse a tales testimonios sino también la valoración que se haga de lo que en ellos se expresa acerca de los frailes. En otras palabras, sólo con un enfoque crítico podrá percibirse si lo que estas fuentes nos dicen sobre la actuación franciscana está influido por otros (incluyendo a los mismos frailes), o refleja realmente el punto de vista indígena.

Los manuscritos pictográficos

Atiendo en primer lugar a los manuscritos pictográficos o códigos, comenzando por los de procedencia mexicana: el *Azcatitlan*, *Mexicanus*, *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A*, *Aubin*, de *Tlatelolco* y *Osuna*. De los dos primeros puede decirse que constituyen manuscritos elaborados ya en la segunda mitad del xvi.¹¹ Su enfoque es básicamente histórico, con excepción de la primera parte calendárico-

¹⁰ El *Códice de San Juan Teotihuacan*, fue publicado por José María Arreola, con amplio comentario en: Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacan*, 3 v., México, Dirección de Talleres Gráficos, dependientes de la Secretaría de Educación Pública, 1922, t. 1, segunda parte, p. 560-565.

¹¹ *Códice Azcatitlan*, reproducción facsimilar, París, Société des Americanistes, 1949. Complemento de esta edición es el comentario de dicho código preparado por Robert H. Barlow, "El Código Azcatitlan", láminas I-XXIX, *Journal de la Société des Americanistes*, París, 1949, Nouvelle Serie, t. XXXVIII, p. 101-135.

astrológica del *Mexicanus*. En ambos, tras ofrecer la secuencia de la historia de los mexicas, desde su partida de Aztlan, con apoyo en otros códices prehispánicos, se abarcan sucesos del siglo XVI novohispano. Así se hace el registro de varios acontecimientos en que aparecen los franciscanos. No parece haber influencia alguna de estos últimos en la elaboración de uno u otro manuscritos.

Respecto del *Telleriano-Remensis* y del *Vaticano A*, ocurre algo semejante.¹² Ambos parecen derivarse de un 'prototipo' prehispánico designado a veces como *Códice Huitzilopochtli*. Abarcan sucesos novohispanos y mencionan la presencia franciscana en determinadas fechas. El *Códice Aubin*, registro de lo que ocurre año por año, con glifos, dibujos y texto en náhuatl, es otro documento a modo de anales desde la salida de Aztlán hasta 1606.¹³ Hay en él numerosas noticias a propósito de los franciscanos. Se ha pensado que su autor (por lo menos el de la parte que llega hasta 1576) haya sido un indígena que vivía en las inmediaciones de San José de los Na-

Codex Mexicanus, reproducción facsimilar publicada bajo el título de *Codex Mexicanus*, ms. núms. 23-24, de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris, Société des Americanistes, 1952. Complemento de esta edición es: Ernest Mengin, "Commentaire du *Codex Mexicanus* núms. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris". *Journal de la Société de Americanistes*, Paris, 1952, Nouvelle Serie, t. XLI, p. 387-498.

¹² La más reciente y mejor lograda edición del *Códice Vaticano A* es: *Codex Vaticanus A*, comentario de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1979.

Respecto del *Códice Telleriano-Remensis*, la reproducción más reciente está incluida en: Kingsborough, Lord Edward King, *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, prólogo de Agustín Yáñez. Estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1965, t. I, p. 151-337.

Para un estudio acerca del origen e interrelaciones de estos dos códices véase: Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, New Haven, Yale The University Press, 1959, p. 107-115.

¹³ Una de las más logradas ediciones de este códice es la publicada con el siguiente título: *Historia de la nación mexicana, reproducción a todo color del Códice de 1576, Códice Aubin*, con introducción, notas, índice, versión paleográfica y traducción del náhuatl por Charles E. Dibble, Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, 1953.

No obstante que en el título de esta obra se alude a la fecha de 1576, en realidad el códice llega hasta el año 12-Técpatl, 12-Pedernal, correspondiente al de 1606. Respecto del estilo en que está elaborado este códice, nota Robertson, *op. cit.*, p. 38, lo siguiente: "el *Códice Aubin* de 1576 constituye un intermedio en la desintegración de las tradiciones nativas, ya que se elaboró al modo de las crónicas anteriores a la Conquista, dando las referencias año por año, pero se hizo ya con formas pictóricas subordinadas a la escritura".

turales.¹⁴ Cabe entrever alguna influencia de fray Pedro de Gante, cuya muerte se menciona con reverencia.

El *Código de Tlatelolco* que alude a la guerra del Mixtón (1542), versa sobre sucesos de 1554 a 1562.¹⁵ Alude a la actuación de algunos franciscanos y concluye con una anotación en náhuatl que dice *nican zan quiza... tlaneltoquiliztli San Francisco*, 'aquí sólo sale (aparece) la fe de San Francisco'. ¿Es esta una adición de algún fraile o de un devoto de la misma orden? Respecto al *Código Osuna* puede decirse que incluye un elenco de agravios recibidos por indígenas de la ciudad de México, dados a conocer en ocasión de la visita de Jerónimo de Valderrama en 1566.¹⁶ En el fol. 8 v. de este manuscrito aparece fray Pedro de Gante, en medio de las primeras cuatro parroquias de la ciudad, como testimoniando acerca de una demanda indígena en particular.

De los códices tezcocanos, el *Código en Cruz* y el *Mapa de Tepechpan* son de carácter básicamente histórico.¹⁷ No denotan influencia franciscana y, por tanto, las noticias que proporcionan acerca de miembros de dicha orden, parecen reflejar la importancia que los escribanos indígenas concedieron a dichos eventos. Del *Código de San Juan Teotihuacan* (lugar dependiente de Tezcoco), ya se dijo cuál fue su propósito. Su contenido concuerda en lo sustancial con lo expuesto por Jerónimo de Mendieta en capítulo LIX del libro III,

¹⁴ *Código Aubin*, (edición preparada por Charles E. Dibble), *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁵ El *Código de Tlatelolco* ha sido publicado por Robert H. Barlow en dos ocasiones: en Francis Borgia Steck, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Históricos Franciscanos, 1942, p. 91-108, 3 ilustraciones y reproducción del manuscrito.

Y en: *Anales de Tlatelolco: Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana, Código de Tlatelolco*, edición de Heinrich Berlin y Robert H. Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948, p. 105-128, 5 ilustraciones y reproducción del código.

De la obra anterior existe reproducción facsimilar aparecida en 1980, con pie de imprenta de Ediciones Rafael Porrúa, S.A.

¹⁶ Véase la más reciente y mejor lograda reproducción de este manuscrito: *Código Osuna, pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*, edición, estudio y transcripción de Vicenta Cortés Alonso, 2, v., Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976.

¹⁷ Pueden consultarse estas ediciones recientes:

Codex en Cruz, edición facsimilar, con comentario y notas de Charles E. Dibble, 2 v., Salt Lake City, The University of Utah Press, 1981.

Tira de Tepechpan, código colonial procedente del Valle de México, edición y comentarios de Xavier Noguez, 2 v., México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978.

de su *Historia Eclesiástica Indiana*.¹⁸ Ello constituye un indicio bastante claro de la interrelación entre dicha crónica y el manuscrito indígena, aunque por ser más antiguo este último, cabría considerarlo como revelador del aprecio indígena por los franciscanos o al menos de su preferencia por éstos frente a los agustinos.¹⁹

De la región poblano-tlaxcalteca mencionaré al *Códice de Cueltaxcohuapan* (Puebla), llamado también de la 'Introducción de la justicia española en Tlaxcala', que destaca la actuación de fray Martín de Valencia en el arreglo alcanzado para el pago de pintores y escribanos indígenas.²⁰ La apreciación que incidentalmente hace de quien fue padre custodio de los doce, resulta de considerable interés.

Otro manuscrito, recientemente dado a conocer, es el intitulado *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, acompañado de 156 pinturas tocantes a la historia indígena. Este manuscrito, preservado en la Biblioteca Universitaria de Glasgow, constituye una de las versiones más antiguas del texto del mestizo Diego Muñoz Camargo, nombrado generalmente *Crónica de Tlaxcala*. De los dibujos, la mayor parte coincide con aquellos que integran el llamado *Lienzo de Tlaxcala*. Desde el punto de vista de nuestro interés hay entre dichos dibujos 9 en los que aparecen varias figuras de fran-

¹⁸ Mendieta, *op. cit.*, p. 347-352.

¹⁹ Véase a este respecto el ya citado comentario de José María Arreola al *Códice de San Juan Teotihuacan*, en Manuel Gamio *La población del Valle de Teotihuacan*, *op. cit.*, t. I, segunda parte, p. 560-565.

²⁰ *El Códice de Cueltaxcoapan*, o de la *Introducción de la justicia española en Tlaxcala*, ha sido publicado en varias ocasiones, aunque en ninguna en forma plenamente satisfactoria. Cito a continuación las obras principales en que se ha reproducido:

Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Yale University Press, 1952, p. 264-265, fig. 3.

John B. Glass, *Catálogo de la Colección de Códices*, México, Museo Nacional de Antropología, 1964, p. 59, lámina XIX.

Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1965, lámina XXII.

Existen además dos estudios sobre este códice:

Francisco del Paso y Troncoso, *Catálogo de la Sección de México. Exposición Histórico-Americana de Madrid*, 2 v., Madrid, 1892-1893, t. I, p. 257-266. En este trabajo Paso y Troncoso ofrece una traducción del texto en náhuatl del códice.

Federico Gómez de Orozco, "El Códice de Cueltaxcohuapan", *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 1937, sexta época, v. I, parte 2, 107-111.

Ofrece la paleografía y traducción del texto náhuatl preparadas por Paso y Troncoso e incluidas en la obra citada antes.

ciscanos. Aquí se reproducirán 5 de especial interés, incluidos en los folios 238, 238 v., 239 v., 240 v. y 242. Tales dibujos representan a fray Martín de Valencia enseñando a los tlaxcaltecas en el mercado; a otros dos frailes ejerciendo asimismo su predicación en las casas de los señores; la llegada de los doce frailes que colocan una cruz la cual es asediada por los demonios; la quema de los templos indígenas, y la destrucción y quema de libros y atavíos de la antigua religión.

El manuscrito, en edición facsímil y con un Estudio preliminar ha sido publicado por René Acuña:

Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1981.

Por otra parte, se hará luego especial referencia al texto mismo en castellano de la *Historia de Tlaxcala*, en el que se recogen algunas opiniones de indígenas, muy dignas de tomarse en cuenta. De los dibujos o pinturas incluidas en el manuscrito de Glasgow puede decirse que, por lo menos tres, (fols. 239 v., 240 v. y 242 r.), muestran con fuerza el drama del enfrentamiento entre las dos formas de religión y de visión del mundo.

Textos en náhuatl escritos ya con el alfabeto

Pasemos ahora a los testimonios redactados ya con el alfabeto en lengua náhuatl. La procedencia de los mismos es bastante variada. Algunos conservan pinturas y glifos al lado del texto en náhuatl. El conjunto mayor viene del área de Puebla-Tlaxcala: *Anales de Tlaxcala*, manuscritos 1, 2 y 3, *Anales de Puebla-Tlaxcala*, manuscrito 2, *Anales de Quecholac*. Estos manuscritos forman parte de la *Colección de Anales antiguos de México y sus contornos*, conservada en copias del siglo XIX en el Archivo del Museo Nacional de Antropología.²¹ De ellos puede decirse que se trata de crónicas —año por

²¹ El conjunto de los *Anales antiguos de México y sus contornos*, se encuentra en el Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, vols. 273-274. Estos volúmenes pertenecieron a la Colección de Alfredo Chavero y fueron resultado de la transcripción que dispuso don José Fernando Ramírez de importantes manuscritos en náhuatl, con traducción.

año— debidas a autores, generalmente anónimos, oriundos de los correspondientes lugares. En lo que toca a noticias prehispánicas, se apoyan en testimonios más antiguos. Consignan numerosos acontecimientos relativos a los franciscanos. De ello, parece desprenderse que dichos escribanos eran personas que trataban frecuentemente a los frailes y les tenían aprecio. No puede decirse en general que, al escribir, recibieran consignas de los frailes.

Fuente muy distinta, también de esta misma área, son los *Anales de Cuauhtinchan* o *Historia Tolteca-chichimeca*, texto náhuatl y numerosas pinturas y glifos.²² Constituye obra de indígenas, apoyados en antiguos manuscritos (códices) y tradiciones orales. Las breves noticias que al final proporciona sobre los franciscanos denotan el punto de vista de los escribanos nativos.

Al cronista mestizo Diego Muñoz Camargo (nacido hacia 1526) se debe la *Historia de Tlaxcala*, con testimonios del mayor interés sobre lo expresado con sentido crítico por algunos indígenas respecto de los doce franciscanos. Una opinión, no exenta de burla, que transcribe, es probable la haya oído de labios de su padre o de otro personaje de la región tlaxcalteca. De época posterior es la *Crónica de Tlaxcala*, de Juan Ventura Zapata, continuada por Manuel de los Santos Salazar, hasta hoy inédita.²³ Redactada en náhuatl con apoyo

nes, no muy fieles, de Faustino Galicia Chimalpopoca. Varios de estos anales, en sus manuscritos originales, cuyo paradero se desconoce en su mayor parte, pertenecieron a la colección que formó Lorenzo Boturini. Se trata de veintiséis textos, varios de ellos de muy grande importancia para el estudio de las tradiciones históricas de diversos lugares de la región central de México. Algunos de estos manuscritos han sido publicados por Vargas Rea en su *Biblioteca Aportación Histórica*. Se trata, por desgracia, de publicaciones muy descuidadas, hechas al margen de cualquier enfoque de crítica histórica.

²² Puede consultarse la más reciente edición de este importante manuscrito: *Historia Tolteca-chichimeca*, versión paleográfica, traducción y notas de Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

²³ De la obra de Diego Muñoz Camargo no existe hasta el presente una edición crítica. Aquí se cita la que publicó en 1892-Alfredo Chavero basada en última instancia en un manuscrito que poseía Joaquín García Icazbalceta y que era copia del que se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892. (De esta edición existe reproducción facsimilar publicada por Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1966.)

Recientemente (1981) se ha publicado una reproducción facsimilar de un manuscrito que forma parte de la Colección Hunter, de la Universidad de

en antiguos testimonios y en la observación directa de acontecimientos en el periodo novohispano (parte del siglo xvii y parte del xviii), incluye relatos en los que participaron franciscanos. Obviamente el carácter eclesiástico de sus autores le confiere un carácter apologético.

Del ámbito de México-Tenochtitlan, los *Anales mexicanos*, manuscritos 1-4 (del conjunto ya citado de *Anales antiguos de México y sus contornos*), tienen características semejantes a los anales mencionados del área poblano-tlaxcalteca.²⁴ En algunos casos las noticias, muy escuetamente expresadas, coinciden a la letra con lo consignado en otras fuentes, entre ellas el *Códice Aubin* y las *Relaciones en náhuatl* del cronista de Chalco-Amecameca, Chimalpahin, del que luego se hablará. Por otra parte, en lo que expresan estos *Anales mexicanos* acerca de los hijos de San Francisco hay elogios de algunos de ellos como Gante, Molina, Sahagún, Mendieta y Torquemada. Otras noticias denotan la adaptación que los franciscanos hicieron o aceptaron de ciertos símbolos indígenas. Si bien los autores anónimos

Glasgow, que contiene la que puede tenerse como más antigua transcripción del texto de Diego Muñoz Camargo:

Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición facsímil de la edición de Glasgow, con un estudio preliminar de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1981.

Respecto de la Crónica de Juan Ventura Zapata, cuyo título original es *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, cabe decir que perteneció a la Colección de Boturini y se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de París, Manuscrito Mexicano núm. 212. De dicho manuscrito, hasta ahora inédito, hay copia en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, México.

²⁴ En el ya citado conjunto de los *Anales antiguos de México y sus contornos*, conservado en la Colección Antigua, v. 273-274, del Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, se incluyen en realidad cuatro textos que específicamente tratan de acontecimientos relacionados con los mexicanos y con la ciudad de México-Tenochtitlan. Dichos textos se conocen como *Anales Mexicanos* núms. 1, 2, 3 y 4.

Los *Anales Mexicanos* núm. 1 (v. 273, p. 387-509) coinciden en alto grado con el texto del *Códice Aubin*.

Los *Anales Mexicanos* núm. 2 (v. 273, p. 511-519) incluyen noticias que van desde un año 1-Técpatl, que se ha correlacionado con el de 1168, hasta el de 1546. Proporciona información de considerable interés tocante a la llegada de los franciscanos y sus primeras formas de actuación.

Los *Anales Mexicanos* núm. 3 (v. 273, p. 511-531) se conservan sólo en traducción al castellano y parecen ser un resumen hecho por el señor Aubin de otro texto más amplio. Versan sobre sucesos acaecidos entre 1196 y 1396.

Los *Anales mexicanos* núm. 4 (v. 273, p. 533-586) cubren el lapso comprendido entre 1589 y 1595. También proporcionan información de interés para la historia de los franciscanos.

de estos anales estuvieron vinculados a los frailes, no hay base para sostener que reflejen más el punto de vista de los religiosos que el suyo propio. Sus escritos no son obra apologética sino de recordación a modo de crónica.

En el *Diario* en náhuatl, hasta hoy inédito, del indígena Juan Bautista, conservado en la Biblioteca Boturini de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, hay algunas referencias sobre antiguas creencias y acerca del actuar de algunos franciscanos, muy dignas de tomarse en cuenta.²⁵ El autor, hombre curioso, conservó al parecer, estos recuerdos en forma independiente.

Al ya citado Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, nacido en 1579, en Amecameca, pero residente en México, se deben ocho *Relaciones*, el *Memorial Breve de Culhuacan*, así como su *Diario* (inédito) en náhuatl.²⁶ En su amplia obra hay multitud de noticias sobre los franciscanos. Siendo Chimalpahin persona muy religiosa (era 'donado' en la iglesia de San Antonio

²⁵ El *Diario* o *Anales* de Juan Bautista, es un manuscrito de sesenta páginas, escritas en náhuatl, conservado en el Archivo capitular de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, en la ciudad de México. Las principales noticias que incluye se refieren a sucesos comprendidos entre 1564 y 1569.

²⁶ La obra histórica de este cronista, cuyo nombre completo fue Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, es bastante copiosa. Incluye ocho *Relaciones* conocidas como "Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacán y México y otras provincias", (el texto original en náhuatl se conserva en la Biblioteca Nacional de París, manuscrito mexicano núm. 74). De particular interés para el estudio de la historia de los franciscanos en México son, sobre todo, varias partes de las *Relaciones Sexta* y *Séptima*.

De ambas existen dos ediciones, la primera con el texto en náhuatl y traducción al francés por:

Remi Siméon. *Anales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Sixième et Septième Relations (1258-1612)*, Paris, Maisonneuve, 1889.

Además, Silvia Rendón ha publicado una traducción al castellano de las *Relaciones Segunda* a *Séptima*: Silvia Rendón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, escritas por don Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Otro texto, asimismo de considerable interés para el tema que nos ocupa, se halla incluido entre las *Relaciones Segunda* y *Tercera* de Chimalpahin: y es el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán* (Biblioteca Nacional de París, Manuscrito Mexicano núm. 74). De éste existe una edición, con paleografía y traducción al alemán, de Walter Lehmann: *Das Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, paleografía del texto y traducción al alemán de Walter Lehmann y Gerdt Kutscher, Stuttgart, 1958.

Además de otras aportaciones de Chimalpahin como una *Historia mexicana*,

Abad),²⁷ asume una actitud de franco elogio de los frailes y en general de cuanto se relacione con el cristianismo. Su obra puede tenerse como el mejor ejemplo de un punto de vista indígena en extremo favorable —apoyado en general en testimonios fehacientes— en relación con los quehaceres de los frailes. Al igual que otros indígenas, que se distinguieron años antes como discípulos y colaboradores de fray Alonso de Molina, fray Bernardino de Sahagún y fray Juan Bautista, también Chimalpahin, que conoció los trabajos de estos frailes, se muestra reconocido en extremo a su obra. Resulta, por tanto, interesante destacar que, cuanto expresó en este punto acerca de los franciscanos, escribiendo durante las primeras décadas del siglo xvii, contraste con lo que manifestó hacia fines de la misma centuria fray Agustín de Vetancurt a propósito de la actitud que mostraban entonces los indígenas hacia los mismos frailes:

...el día de hoy no hay ya de aquellos naturales nobles y aplicados a la virtud y al trabajo; la nobleza se acabó; la aplicación es a los banquetes y borracheras, y todo es procurar escaparse de las ocupaciones eclesiásticas, y lo peor es que el amor que tenían a los religiosos los antiguos, lo han convertido en odio los modernos.²⁸

escrita en español, y otros escritos menores, es de considerable importancia su *Diario*, Biblioteca Nacional de París, *Manuscrito Mexicano* núm. 220. De este trabajo tan sólo se ha publicado una versión paleográfica sin traducción:

Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's Teil 2: Das Jahrhundert nachder Conquista (1522-1615), edición del texto en náhuatl preparada por Günter Zimmermann, Hamburg, Universität Hamburg, 1965, p. 37-146.

Puede mencionarse, finalmente, la edición de otro fragmento de la obra de este cronista conservado en el Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 256, y que ha sido publicado: Luis Reyes García, "Un nuevo manuscrito de Chimalpahin", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1971, séptima época, t. ii, p. 333-348.

²⁷ La condición de 'donado', la describe así el *Diccionario de la Lengua Española*: "Persona que, previas fórmulas rituales, ha entrado por sirviente en orden o congregación religiosa, y asiste en él, con cierta especie de hábito religioso, pero sin hacer profesión".

Chimalpahin, como lo hace notar en su *Diario*, sirvió en la iglesia de San Antonio Abad en tal condición, colaborando en los quehaceres eclesiásticos de quienes la tuvieron a su cargo y dedicado, además, a preparar sus trabajos de índole histórica.

²⁸ Agustín de Vetancur, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*,

Fuentes también de procedencia indígena, en las que en ocasiones se habla de los franciscanos, son los reglamentos y ordenanzas que se conservan de algunas cofradías indígenas, varias cartas en náhuatl y muchos testamentos, de diversas regiones, en la misma lengua.²⁹ Además, en las obras de algunos cronistas que escribieron en castellano, como don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y los franciscanos Motolinía, Mendieta y Torquemada, se incluyen transcripciones de lo que, según dichos autores, expresaron en momentos determinados algunos indígenas con respecto a los franciscanos.

Como puede verse, el conjunto de testimonios para estudiar las imágenes y valoraciones que hicieron personas de origen náhuatl en relación con la obra de los franciscanos y la actuación de algunos de ellos en particular, es bastante copioso. Confirma esto que, sobre todo cuando se trata de asuntos estrechamente vinculados a la cultura y a la historia del hombre indígena, es ingenuo o mal intencionado prescindir del enfoque de la "Visión de los vencidos". A quienes se interesen en una descripción de las características y contenido en general de cada una de las fuentes mencionadas (códices pictográficos y textos en náhuatl), remito aquí a tres aportaciones principales que describen estos y otros manuscritos de la tradición indígena mesoamericana.³⁰

cuarta parte del *Theatro Mexicano, de los Successos religiosos*, México, por doña María de Benavides Viuda de Juan de Rivera, 1697.

En el texto que, como apéndice, acompaña a dicha obra del *Menologio franciscano, de los varones más señalados...*, expresa lo que aquí he citado p. 141-142.

- ²⁹ Como muestra de este género de testimonios, citaré una "donación de tierras y macehualli a la cofradía de la Asunción. Años 1532-1554", así como el "Testamento de doña Antonia Velázquez, de Cuauhtinchan", y otros testimonios más incluidos en la publicación de Luis Reyes García, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, p. 101-104 y 169-171.
- ³⁰ La primera de estas obras es el ya citado libro de: Donald Robertson, *Mexican Manuscripts Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, New Haven, Yale University Press, 1959.

En este libro se estudian los orígenes y características de buen número de manuscritos pictográficos del siglo XVI, en varios de los cuales hay referencias a los franciscanos.

Otra obra de consulta necesaria en este campo la constituyen los varios artículos incluidos en los cuatro volúmenes cuya publicación coordinó Howard F. Cline, "Guide to Ethnohistorical Sources", vols. 12-15 del *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1972-1973. En estos volúmenes hay artículos que describen los principales manuscritos pictográficos y otros textos en lenguas indígenas de la tradición mesoamericana. Varios de los mismos se citan en este trabajo.

Otro trabajo con información acerca de estas fuentes es: Miguel León-Portilla

2. TESTIMONIOS SOBRE LA LLEGADA DE LOS PRIMEROS DOCE FRAILES

Como lo vimos, el propio Motolinía notó ya que, debido tal vez “al embarazo que con las guerras tenían”, es decir al enfrentamiento de la Conquista y a las perturbaciones que siguieron a ésta, los escribas nahuas no atendieron en particular al caso de otros frailes franciscanos que habían llegado antes que los doce. Habían sido estos Pedro Melgarejo y Diego Altamirano, venidos poco después de la Conquista y luego los tres célebres flamencos, Pedro de Gante, Juan de Ayora y Juan de Tecto. En cambio, es considerablemente grande el número de testimonios que trata ya de la entrada de los doce.

¿Pobres o locos?

Comenzaré por transcribir aquí dos testimonios, conservados en castellano, uno por Jerónimo de Mendieta y el otro por el cronista de Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo. En ambos se recogen las expresiones de sorpresa de algunos indígenas al contemplar a los franciscanos.

Y mientras estos religiosos caminaban para México... los indios se andaban tras ellos (como los muchachos suelen seguir a los que causan novedad) y maravillándose de verlos con tan desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto. Y decían unos a otros, ¿Qué hombres son estos tan pobres? ¿Qué manera de ropa es esta que tráen? No son estos como los otros cristianos de Castilla, y menudeaban mucho un vocablo suyo diciendo: *motolinía, motolinía*. Y uno de los padres, llamado fray Toribio de Benavente, preguntó a un español que qué quería decir aquel vocablo que tanto lo repetían. Respondió el español: padre, *motolinía*, quiere decir pobre o pobres. Entonces dijo fray Toribio, ese será mi nombre para toda la vida y así de allí adelante nunca se nombró ni firmó sino fray Toribio Motolinía.³¹

tila. *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980. En las páginas 53-135 se describen las aportaciones de no pocos cronistas e historiadores indígenas y mestizos del siglo xvi y principios del xvii, casi todos los cuales proporcionan referencias respecto al quehacer de los franciscanos.

³¹ Mendieta, *op. cit.*, p. 210-211.

Lo recordado aquí por Mendieta muestra la primera reacción de sorpresa que tuvieron los indígenas al ver que entre los españoles no todos venían con los atavíos y armas de los conquistadores. Lo desarrapado del traje los hizo maravillarse de quienes así aparecían a su vista, esos que los hicieron exclamar *motolinía, motolinía*. En cambio, el testimonio que recogió el cronista de Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo, es señalamiento de algo muy distinto que también se atribuye a los frailes. Al pasar éstos por Tlaxcala, algunos personajes indígenas del lugar, contemplando las actitudes de los franciscanos en sus rezos y en su apartamiento de todo lo que da placer, manifestaron acerca de ellos lo siguiente:

Estos pobres deben de ser enfermos o estar locos, dejadlos vocear a los miserables; tomádoles ha su mal de locura; dejadles estar, que pasen su enfermedad como pudieren, no les hagáis mal, que al cabo estos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura, y mirad, si habéis notado, cómo al mediodía, a media noche y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, estos dan voces y lloran. Sin duda alguna es mal grande el que deben de tener porque son hombres sin sentido pues no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad.³²

Tal comentario, descripción de la seriedad o tristeza que esos tlaxcaltecas creyeron ver en los frailes, al igual que las exclamaciones de quienes se sorprendieron de su pobreza y dijeron *motolinía, motolinía*, dejan entrever que, establecido el contacto con los franciscanos, las formas indígenas de reaccionar no fueron siempre las mismas. Uno y otro de estos testimonios pueden servir aquí de introducción a la serie de noticias que se conservan sobre la llegada de los doce, tanto en manuscritos pictográficos como en anales y otros textos redactados en náhuatl, valiéndose ya del alfabeto, pinturas, glifos y glosas.

Entre otras fuentes, registran la llegada de los doce los códices *Azcatitlan*, *Mexicanus*, en *Cruz*, *Aubin*, de *Tepechpan* y *Telleriano*. Las ilustraciones, tomadas de dichos códices y que aquí se incluyen, muestran la forma en que se representó tal acontecimiento. En unos casos tan sólo se ofrece la figura de uno o varios frailes. En otros se contempla a San Francisco, con una anotación en glifos de carácter fonético, adaptados para representar las siguientes sílabas *xam-* (de

³² Muñoz Camargo. *op. cit.*, p. 165.

xam-iltl, 'adobe'); *pan-* (de *pan-tli*, 'bandera'); *cil-* (de *cil-in*, 'caracolillo') y *co-* (de *co-miltl*, 'jarro'): *Xam Pan-cil-co*, pronunciación cercana a la de 'San Francisco'.

Además de anotaciones glíficas, como la que acaba de describirse, incluida en la página 6 del *Codex Mexicanus*, en otros manuscritos se combina también el dibujo a la manera prehispánica con un breve texto en náhuatl redactado ya con el alfabeto. Tal es el caso de las referencias que encontramos en la tercera lámina del *Códice en Cruz*, de procedencia tezcocana. Allí, al consignar lo acontecido en *4-Tochtli* (4-Conejo: 1522), aunque en realidad abarcó parte de 1522 y de 1523, puesto que no coincidían los principios de los años cristianos y mexica, aparece la figura de un franciscano con la anotación 'fray Juan' (¿de Tecto o de Ayora?). Y luego, ya en *6-Tecpatl* (6-Pedernal: 1524), sobre el glifo de Tezcoco se ve un templo ardiendo (el de ese lugar que fue entonces destruido por los españoles), así como un bulto mortuorio sobre una canoa (evocación de Acallan) donde, a fines de 6-Pedernal (que correspondió ya con el año cristiano de 1525) murió Coanacochtzin, señor tezcocano. Finalmente, encima de estas representaciones pictográficas y glíficas, se lee:

Ipan inin oacico fray Martín.

Año 6-Pedernal (1524). En él vino a acercarse fray Martín [de Valencia].³³

Quien escribió estas palabras en náhuatl quiso destacar que, al frente de los doce franciscanos, venía el célebre fray Martín de Valencia. No es éste el único códice en el que se hace mención expresa de fray Martín al evocar que en ese año ocurrió la llegada de los frailes. Asimismo aparece él en la parte superior del que se conoce como *Códice de Cuetlaxcohuapan* o de la *introducción de la justicia española en Tlaxcala*.³⁴

También el *Códice Aubin*, acompañando a un tosco dibujo, representación de un fraile que está adoctrinando a unos indígenas, ofrece el siguiente breve comentario en náhuatl:

6-Tecpatl (1524). Nican tzintic in teoyotl, ihcuac peuh in ye temachtiah padremeh.

³³ *Códice en Cruz*, edición preparada por Charles E. Dibble, *op. cit.*, t. I, p. 48 y t. II, con la reproducción del códice.

³⁴ Respecto de este códice, véase lo dicho en la nota 20.

Año 6-Pedernal (1524). Aquí empezaron las cosas divinas, cuando comenzaron a enseñar los padres.³⁶

Los anales y crónicas indígenas

Un texto idéntico al que se acaba de citar se encuentra en *Anales Mexicanos, número 1*, manuscrito inédito, conservado en el Archivo del Museo Nacional de Antropología.³⁶ Del conjunto, relativamente grande, de manuscritos indígenas que mencionan la llegada de los doce frailes, citaré sólo algunos de particular importancia. En varios casos, en vez de incluir tal noticia entre los principales acontecimientos del año 6-*Tecpatl* (6-Pedernal), lo hacen a propósito del inmediatamente anterior 5-*Acatl* (5-Caña). Como explicación de esto recordaré que, como ya vimos, los años indígenas no comenzaban, como los cristianos, en un día correspondiente al primero de enero. Alfonso Caso en su obra *Calendarios Prehispánicos*, discute ampliamente este punto y establece las correlaciones y variables a lo largo de los ciclos o "ataduras" de 52 años (*xiuhmolpilli*).³⁷ Siendo esto así, cabe pensar que el cronista indígena haya referido unas veces la llegada de los doce frailes al 6-*Tecpatl*, y otras al 5-*Acatl*, tal vez por no tener la fecha exacta del día en que ello ocurrió.

Por otra parte, debe tomarse también en cuenta, para explicar esta discrepancia, que en algunos señoríos del mismo altiplano central, existían variantes locales en los cálculos calendáricos. Para comprender esto mejor, puede recordarse que también en Europa hubo discrepancias calendáricas puesto que, mientras las naciones católicas aceptaron la reforma Gregoriana del calendario, algunos reinos protestantes y otros ortodoxos se negaron a hacerlo, manteniendo en vigor el calendario Juliano. Con este doble género de explicación disminuirá la sorpresa al ver las aparentes discrepancias en las crónicas indígenas, a propósito del asunto que aquí nos interesa.

Los *Anales de Quechólac*, provenientes de ese lugar en el actual estado de Puebla, consignan lo siguiente:

³⁵ *Códice Aubin, op. cit.*, p. 87.

³⁶ *Anales Mexicanos núm. 1. Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 436.

³⁷ Alfonso Caso, *Calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 41-81.

Teccalco yc temachtiaya teopisque.



Predicación del santo Evangelio en las casas de los Caciques y señores de Tlaxcala y como lo oían de buena gana.

ARRIBA:

Teccalco yc temachtiaya teopisque.

En la casa de los señores enseñaban los sacerdotes.

ABAJO:

Predicación del santo evangelio en las casas de los caciques y señores de Tlaxcala y cómo lo oían de buena gana. (Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, fol. 238 v.).

Y nican cruz tlacoyohua oquiquetzque teopisque.



La llegada de los doce Religiosos frayles de la orden del S.^o P.^o frañ en
biados a la nueva España por el Emperador don Carlos n.^o S.^o fray Martin
de Valencia p.^o fr.^o de doce frayles y de la primera cruz que pusieron

ARRIBA:

Yn nican cruz tlacoyohua oquiquetzque teopisque.

Aquí levantan la cruz en un hoyo los sacerdotes.

ABAJO:

La llegada de los doce religiosos frayles de la Orden del Seráfico Padre San Francisco, enviados a la Nueva España por el Emperador don Carlos. Nuestro padre fray Martín de Valencia, custodio de doce frayles y de la primera cruz que pusieron. (Ibid., fol. 239 v.).

2e qui n'ont que madri calli teopisque.



Quema y incendio de los templos idolátricos de la provincia de Tlaxcala por los frailes y españoles y consentimiento de los naturales.

ARRIBA:

Le quintlahtique naualcalli teopisque.

Así quemaron los sacerdotes las casas de los brujos.

ABAJO:

Quema y incendio de los templos idolátricos de la provincia de Tlaxcala por los frailes y españoles y con sentimiento de los naturales. (*Ibid.*, fol. 240 v.).

Y nican quintlahtique itlatlacatecollo lo opisqua



Incendio de todas las cosas y atavíos y accesorios de los demonios paganos
que se los quemaron los frailes

ARRIBA:

Y nican quintlahtique itlatlacatecollo.

Aquí pusieron fuego los sacerdotes a los demonios.

ABAJO:

Incendio de las ropas y libros y atavíos idolátricos que se los quemaron los frayles.
(*Ibid.*, fol. 242 r.)

5-*Tecpatl* (1524), in ihcuac huallaqueh teopixqueh frailes.

5-Pedernal (1524), entonces vinieron los sacerdotes frailes.³⁸

Varias son las crónicas indígenas que se conservan del rumbo tlaxcalteca. Cito aquí un testimonio de los *Anales de Tlaxcala*, núm. 2:

5-*Acatl* (1523). Ihcuac acicoh teopixqueh, ihcuac tlah-tlacatecolocalli oquixihxiniqueh.

Año 5-Caña (1523). Cuando vinieron a acercarse los sacerdotes, entonces se destruyeron las casas de los dioses.³⁹

Más extenso, y manifiestamente elogioso, es el texto que incluyó en su *Séptima Relación* el cronista, oriundo de Chalco-Amecameca Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Lo expresado por él, dentro ya del siglo XVII, se apoya en los testimonios que recogió, según lo hace constar, tanto de manuscritos pictográficos (códices), como de la tradición oral. Las palabras de Chimalpahin dejan ver claramente el aprecio que tenía éste por los franciscanos:

6-*Tecpatl xiuitl*, 1524... ipan in maxitico in matlacomentzitzin padremeh S. Francisco teopixqueh, ompa motlamelahualtiqueh in ipan huey altepetl Mexico Tenuchtitlan, ompa ye achtopa maxitico in quinhualmopachilhuitia in custodio hualmochiuhztinotia yehuatzin in itlazotzin Dios, in huel mihtoz, motenehuaz in Mexico ihuan inic nohuan ipan Nueva España, apóstol, in Sancto fray Martín de Valencia. Inin quinhualmoyacanilli in matlactlomome apóstoles, teopixqueh. Auh in oyuhmaxitico, niman ye tzintic in teoyotl, ihcuac in peuh in ye motemachtilia padre Mexihco, Tetzcuco, Huexotzinco, Tlaxcallan.

6-Pedernal (1524), entonces llegaron los doce padres, los sacerdotes de San Francisco. Fueron directamente a la gran ciudad de México-Tenochtitlan. Allí lo primero que buscaron fue escoger a quien había de gobernarlos, hicieron

³⁸ *Anales de Quechólac*, en *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 949.

³⁹ *Anales de Tlaxcala* núm. 2. *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 727.

su custodio a aquel amado de Dios, que sería llamado, nombrado en México y en toda la Nueva España, apóstol, al santo fray Martín de Valencia. El guió a los doce apóstoles, sacerdotes, y luego que se acercaron aquí, luego empezaron las cosas divinas; el padre dio principio a su enseñanza en México, Texcoco, Huexotzinco, Tlaxcala.⁴⁰

De este modo, en algunos casos con palabras edificantes, como las citadas de Chimalpahin, y en otros más escuetamente, bien sea con glifos adaptados para expresar conceptos o palabras antes conocidas, o bien con dibujos y glosas en náhuatl o meramente valiéndose del alfabeto pero en la misma lengua indígena, los testimonios citados y otros varios que podrían aducirse, permiten expresar lo siguiente: la llegada de los doce primeros frailes no pasó desapercibida a los ojos de los nahuas (texcocanos, tlaxcaltecas, mexicas...). Verdad plenamente comprobada resulta, por consiguiente, lo señalado por fray Toribio de Benavente Motolinía, es decir su ya citada aseveración de que "los indios notaron y señalaron para tener cuenta con el año que vinieron los doce frailes juntos..."

Pasamos ahora a otro género de recordación que nos muestra un caso particularmente interesante de contacto y discusión entre algunos sabios mexicas sobrevivientes y los doce primeros frailes.

3. LOS COLOQUIOS DE LOS SABIOS Y LOS DOCE

Gracias al testimonio de algunos cronistas, como fray Jerónimo de Mendieta, consta que "luego que llegaron a México (1524), los doce célebres franciscanos tuvieron, "por lengua de Jerónimo de Aguilar y [la Malinche] o de otro intérprete de Cortés [¿fray Pedro de Gante?], pláticas con los señores y caciques, dándoles cuenta de su venida..."⁴¹ El mismo Mendieta añade que sabía él que "fray Bernardino de Sahagún..., [que] trabajó en esta obra de la conversión y doctrina de los indios más de sesenta años, dejó entre otros escritos estas pláticas..."⁴²

Fray Bernardino que, tras de estudiar en la Universidad de Salamanca, había llegado con otros franciscanos a la Nueva España en

⁴⁰ Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 193 r.

⁴¹ Mendieta, *op. cit.*, p. 213.

⁴² Mendieta, *op. cit.*, p. 213.

1529, al dedicarse por entero en México a indagar sobre las antigüedades de la cultura indígena, tuvo ocasión de encontrar “en papeles y memorias” una especie de transcripción, un tanto tosca, de esas pláticas que habían sostenido los doce con los sabios mexicas. Sahagún había conocido además a casi todos esos primeros frailes puesto que había llegado a México sólo cinco años después de ellos. De los mismos debió escuchar relatos sobre lo que les había acontecido desde que pusieron pie en México. Nada tiene, por tanto, de extraño que esos viejos papeles y memorias que halló en Tlatelolco le atrajeran sobremanera. Él mismo refiere lo que entonces llevó a cabo. Su propósito fue ordenar y poner “en lengua mexicana bien congrua y pulida” los textos de esas pláticas, tempranó testimonio del encuentro de indígenas y franciscanos. He aquí lo expresado, por Sahagún respecto de esa ‘memoria’:

La cual se volvió y limó en este Colegio de Santa Cruz de Tlatilulco este sobredicho año [1564] con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina, que hasta agora se han en el dicho colegio criado; de los cuales uno se llama Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco, otro Alonso Vegerano, vecino de Cuauhtitlán, otro Martín Jacobita, vecino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo también de Tlatilulco. Limóse asimismo con cuatro viejos muy prácticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades.⁴³

¿Un texto ‘arreglado’ por fray Bernardino de Sahagún?

Con auxilio de esos estudiantes y de los cuatro viejos sabios pulió y puso en limpio Sahagún aquellos “papeles y memorias”. Teniendo hoy a la vista la parte que se ha conservado del que se conoce como *Libro de los Colloquios* o sea el que nos dejó fray Bernardino de Sahagún, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Es éste un testimonio fidedigno de la confrontación original de los doce y los sabios indígenas, o más bien una “reinvención” o arreglo forjado por Sahagún? Los relativamente pocos investigadores que se han ocupado de dicho

⁴³ “Colloquios y Doctrina Christiana”, recopilados y dispuestos por fray Bernardino de Sahagún, 1564. Cito aquí la transcripción paleográfica y edición del texto náhuatl con versión al alemán, publicada bajo el título de *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, p. 52. La traducción del náhuatl al castellano la he preparado yo y está por publicarse completa.

libro han expresado opiniones diferentes. Citaré aquí la de Walter Lehmann, el primer editor del texto náhuatl, paleografiado y traducido al alemán en 1949. En opinión de Lehmann, este libro es testimonio de fehaciente historicidad:

No se exagera cuando se califica a este texto de extraordinario. En él se reflejan los intercambios en los que se confrontaron la fe y el pensamiento europeos con el antiguo universo de los mexicanos, cuyos 'Dioses han muerto', como lo expresa el mismo texto.⁴⁴

Aceptando básicamente este punto de vista, pienso que cabe puntualizar lo siguiente: tanto el testimonio de Sahagún, como el de Mendieta y otros no dejan lugar a duda en el sentido de que muy poco después de la llegada de los doce, tuvieron lugar confrontaciones con los indígenas sobre asuntos de interés religioso. Recordemos lo que ya se dijo antes acerca de la apertura pre-tridentina de los doce, varios de los cuales eran genuinos humanistas. En estos diálogos, sostenidos inicialmente con el auxilio de intérpretes, debió haber por lo menos intentos de discusión. Si no al lado de los doce, sí algún tiempo más tarde verosíblemente el mismo Sahagún tomó parte en algunas otras pláticas o coloquios, por ejemplo al establecer diálogo con algunos de sus informantes en materia de antigüedades prehispánicas. De esta suerte, auxiliado por los cuatro viejos sabios y por sus estudiantes de Tlatelolco, tuvo amplia base de experiencia y testimonios para llevar a cabo la revisión y pulimiento de los papeles en que encontró los coloquios más antiguos, de poco después de la venida de los doce.

Aun admitiendo la posibilidad de que en su trabajo Sahagún llevará a cabo una reelaboración en cierto modo arquetípica de las prédicas y discusiones, ello no invalida que en el *Libro de los Coloquios* hayan perdurado en esencia tanto la expresión de los frailes como las reacciones y respuestas de los indígenas. En plena coherencia con las circunstancias en que debió desarrollarse el contacto inicial, los primeros capítulos o secciones de los *Colloquios* recogen la explicación que dieron los franciscanos de su llegada a México. Aparecen allí explicando quién es el Sumo Pontífice que los ha en-

⁴⁴ Lehmann, *Sterbende Götter...*, *op cit.*, p. 13.

viado; tratan luego de la existencia de una *teutlahtolli*, 'palabra divina', incluida en un *teoamoxtli*, 'libro divino' [las sagradas escrituras], base y punto de partida de su enseñanza. Presentan luego dos temas fundamentales que se derivan de ese libro divino y constituyen el meollo de la misión que, como maestros, dicen haber recibido del Sumo Pontífice: quién es el único Dios y cómo es que existe un reino de los cielos, gobernado por ese Dios cuyo representante en la tierra es precisamente el mencionado Pontífice.

Como podría esperarse, lo que habían contemplado los franciscanos con sus propios ojos en los semidestruidos templos indígenas, y lo que habían escuchado sobre la multitud de ídolos y sacrificios sangrientos, los lleva a externar su preocupación y rechazo ante las creencias nativas. Plantean así preguntas que son un desafío para los señores mexicas que los escuchan. Sahagún transcribe en náhuatl cuestionamientos como éstos:

Si fueran dioses verdaderos [los vuestros],
 si de verdad fueran el Dador de la Vida,
 ¿por qué mucho se burlan de la gente?
 ¿por qué de ella hacen mofa?
 ¿por qué no tienen compasión
 de los que son hechuras suyas. . .
 De día en día
 demandan sangre, corazones.
 Por esto son muy temibles a la gente.
 Mucho provocan el miedo
 sus imágenes; sus hechicerías
 son muy negras, muy sucias,
 muy asquerosas. . .⁴⁵

Las palabras de los sabios indígenas

Congruente con lo que debió ser la reacción de los mexicas al enterarse de los motivos de la venida de los frailes y luego de sus prédicas y condenación de sus antiguas creencias, el texto de los *Colloquios* recoge en sus capítulos sexto y séptimo las respuestas, primero de los señores gobernantes y luego de los sabios y sacerdotes.

⁴⁵ "Colloquios y Doctrina Christiana. . .", *op. cit.*, p. 86 (en el manuscrito original fol. 32 r.). Traducción al castellano del texto náhuatl de M. León-Portilla.

Palabras de gran dramatismo son las que ellos expresan. A no dudar, en la reelaboración y pulimiento que hicieron Sahagún y sus colaboradores, se decanta, por así decirlo, una precisa exposición de la antigua *teo-llamatiliztli*, 'sabiduría de lo divino'. El testimonio dejado en "papeles y memorias", pulido en el texto de los *Colloquios*, corresponde a lo que, gracias al estudio de códices, textos en náhuatl y otras fuentes, podemos hoy conocer sobre la religión y visión mexicas del mundo. En tal sentido lo que manifiestan los indígenas, además de ser un rechazo de la predicación de los frailes, conlleva una reafirmación de su propio pensamiento, expresado con cierta libertad, ya que como lo proclaman, al abrirse así, "tal vez sólo vamos a nuestra perdición, a nuestra destrucción..."⁴⁶ De cuanto entonces respondieron los señores y luego los sacerdotes mexicas, ofrezco únicamente algunos fragmentos por demás elocuentes. Atendamos en primer lugar a las palabras de los señores:

Quando concluyó, terminó, su discurso, de los doce padres, entonces uno de los señores, los gobernantes, se puso de pie, saludó a los sacerdotes, y un poquito, un labio, dos labios, con esto devolvió su aliento, su palabra. Dijo:

—Señores nuestros, mucho os habéis afanado, así habéis llegado a esta tierra, porque habéis venido a mandar en vuestra agua, vuestro monte. ¿De dónde? ¿Cómo es el lugar de nuestros señores, de donde vinísteis? De entre nubes, de entre nieblas, habéis salido. Aquí delante de vosotros, donde estáis, nosotros contemplamos y contemplamos, admiramos a los que son gente de ciudad. Aquí cogemos, tomamos, la nueva palabra, como si fuera cosa celestial, la que habéis dicho. Y aquí se nos muestra, se ha abierto, su arca, su petaca, del Señor, el Señor Nuestro, el dueño de los cielos, el dueño de la tierra.

Y así a vosotros os envió el señor, el gran gobernante; desde allá se hace conocer su aliento [su palabra], de donde están nuestros señores, el sancto Padre y el emperador. Aquí delante de nosotros habéis colocado turquesas, ajorcas, aquí nosotros las admiramos, como si fuera un jade redondo, que hace reflejos, sin sombra, ni falta, [precioso] como ancho plumaje de quetzal, en verdad muy

⁴⁶ "Colloquios y Doctrina Christiana...", *op. cit.*, p. 101.

verde... Pero, nosotros, ¿qué es lo que ahora podremos decir? Puesto que somos los que damos albergue, somos madres y padres de la gente, ¿acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida? ¿La que en mucho tuvieron, nuestros abuelos, nuestras mujeres, la que mucho ponderaron, la que mantuvieron con admiración, los señores, los gobernantes?

Y, he aquí, señores nuestros, están los que aún son nuestros guías, ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan, en relación al servicio de los que son nuestros dioses, de los cuales es el merecimiento de la cola, el ala [la gente del pueblo]: los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego, y también los que se llaman *quequetzalcoah*.

Sabios de la palabra, su oficio, con el que se afanan, durante la noche y el día, la ofrenda de *copal*, el ofrecimiento del fuego, espinas, ramas de abeto, la acción de sangrarse. Los que miran, los que se afanan con el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche. Los que están mirando [leyendo], los que cuentan [o refieren lo que leen], los que vuelven ruidosamente [las hojas de] los libros, de la tinta negra, la tinta roja, los que tienen a su cargo las pinturas. Ellos nos llevan, nos guían, dicen el camino. Los que ordenan cómo cae el año, cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días, y cada una de las veintenas. De esto se ocupan, de ellos es el encargo, la encomienda, su carga: la palabra divina...⁴⁷

Refiere en seguida el texto lo que luego aconteció. Los antiguos gobernantes y señores mexicas fueron a hablar con sus sacerdotes y sabios: "les hicieron oír las palabras, como las habían dicho los doce..."⁴⁸ Al día siguiente, de mañana, los señores, acompañados de sus antiguos guías espirituales, volvieron a donde los aguardaban los frailes y les hablaron así:

—Señores nuestros, en verdad han venido los que tienen nuestro merecimiento [los sacerdotes], y porque han tomado, porque han recibido vuestro aliento, vuestra pala-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94-98, (manuscrito original fol. 34 r-v). Traducción al castellano del texto náhuatl: M. León-Portilla.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 98 (manuscrito original, fol. 35 r-v.).

bra, por eso han venido. Que ellos os respondan y para que quede de nuevo tranquilo su corazón, haced favor, que otra vez, desde el principio, oigan todo lo que hemos escuchado. Vuestra cabeza, vuestro pecho nosotros los tendremos en alto.

Y los doce padres cuando oyeron esto, entonces, una vez más, desde un principio, todo lo dijeron, lo hicieron oír a los ofrendadores del fuego, todas las palabras que habían dicho. El que hablaba en náhuatl lo hizo salir [en esta lengua], como el día anterior lo habían escuchado los que gobiernan. Y cuando así vino a terminar el discurso, entonces un señor, de los *quequetzalcoah*, se levantó, saludó a los sacerdotes, un poco grande fue su discurso, con el cual respondió, con el cual devolvió las palabras [de los sacerdotes]. Dijo:

—Señores nuestros, señores, estimados señores, habéis padecido trabajos, así os habéis venido a acercar a esta tierra. Aquí, delante de vosotros, ante vosotros, os contemplamos, nosotros macehuales [gente del pueblo], porque a vosotros os ha permitido llegar el Señor Nuestro, en verdad habéis venido a gobernar vuestra agua, vuestro monte. ¿De dónde, cómo, os habéis dirigido hacia acá del lugar de nuestros señores, de la casa de los dioses? Porque en medio de nubes, en medio de nieblas, del interior del agua inmensa habéis venido a salir. A vosotros os hace ojos suyos, a vosotros os hace oídos suyos, a vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto. Aquí nosotros, de algún modo, vemos en forma humana, aquí como a un humano hablamos, al Dador de la vida, al que es Noche, Viento, porque vosotros sois su imagen, su representante. Por esto recogemos, tomamos, su aliento, su palabra, del Señor Nuestro, del Dueño del cerca y del junto, el que habéis venido a traer, el que en el mundo, en la tierra, es señor, el que os envió por razón de nosotros. Por eso aquí nosotros estamos admirados, en verdad habéis venido a traer, su libro, su pintura, la palabra celestial, la palabra divina.

Y, ahora, ¿qué, de qué modo, qué será lo que diremos, elevaremos a vuestros oídos? ¿Somos acaso algo? Porque sólo somos *macehualuchos* [pobre gente del pueblo], somos

terrosos, lodosos, raídos, miserables, enfermos, afligidos. Porque sólo nos dio en préstamo el Señor, el Señor Nuestro, la punta de su estera, la punta de su sitio, [donde] nos colocó.

Con un labio, dos labios respondemos, devolvemos el aliento, la palabra, del Dueño del cerca y del junto. Con esto, de su cabeza, de su cabellera, salimos, por esto nos arrojamus al río, al barranco. Con ello buscamos, pedimos, su disgusto, su enojo. Tal vez sólo [vamos] a nuestra perdición, a nuestra destrucción, ¿O acaso hemos obrado con pereza? ¿A dónde en verdad iremos? Porque somos macehuales, somos perecederos, somos mortales. Dejadnos, pues, ya morir, dejadnos, pues, ya perecer, puesto que nuestros dioses han muerto.

Pero tranquilícense vuestros corazones, vuestra carne, señores nuestros, porque romperemos un poquito, ahora un poquito abriremos, el cofre, la petaca del Señor Nuestro.

Vosotros dijisteis que nosotros no conocíamos al Dueño del cerca y del junto, a aquél de quien son el cielo, la tierra. Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra es ésta, la que habláis y por ella estamos perturbados, por ella estamos espantados. Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos, servían, reverenciaban a los dioses. Ellos nos enseñaron, todas sus formas de culto, sus modos de reverenciar [a los dioses]... ⁴⁹

Al argumento que invoca la autoridad de los propios antepasados añaden luego los sabios y sacerdotes nativos una elucidación pormenorizada de sus creencias. Y luego, antes de dar fin a su respuesta, señalan que pretender destruir su "antigua regla de vida" acarreará la desgracia al pueblo, "lo hará perecer". Por eso, a quienes les han hablado como si hubieran venido "de entre nubes, de entre nieblas", los doce de indumentaria tan pobre y distinta de la que con orgullo portaban los conquistadores, les piden cautela. Les dicen:

—Tranquila, pacíficamente considerad, señores nuestros, lo que es necesario. Nosotros no podemos estar tranquilos

⁴⁹ *Ibid.*, p. 99-103 (manuscrito original, fol. 34v, 36r.)

y ciertamente no creemos lo que decís, no lo tenemos por verdadero, aun cuando os ofendamos... Haced con nosotros lo que queráis... ⁵⁰

Persecución de un teopixqui y actitud ambivalente de algunos franciscanos

Es difícil valorar el impacto que pudo tener, en el conjunto de las otras experiencias que acompañaron a los primeros contactos, esta temprana confrontación de ideas, tanto en el ánimo de los indígenas como en el de los franciscanos. Es probable que surgiera ya desde entonces en varios de los doce una actitud en diversas formas ambivalente: propósito de alcanzar una más honda comprensión de las creencias y la cultura indígena en general, y a la vez rechazo de aquello que ya se conocía y que se mostraba como repugnante inspiración del Demonio.

De esto último ofrece un testimonio el cronista tlaxcalteca Juan Ventura Zapata a propósito de la aparición, en 1526, de un *teopixqui*, sacerdote nativo que se hacía pasar por *Necoc Yautl*, 'El de una parte y otra enemigo', advocación del dios *Tezcatlipoca*:

Yhuan ihcuac huala nehnezca, zan quihtohuaya Necoc Yautl... Ye quiteitlaniliaya amazolli, copalli. Ceppa canato Necoc Yautl ompa Sanct Sebastian matlahuacala, tianquizco, quimecahuitequeh ixpan fray Luis, tecohua ixpan, ihcuac peuhqui ye tlatemolo in tlacatecolo ye Tlaxcalan...

Y entonces vino a aparecer, el que llamaban Necoc Yautl... preguntaba a la gente por los libros [antiguos], el copal. Una vez vino a ser apresado, en una trampa como huacal. En el mercado lo azotaron delante de fray Luis [de Fuen-salida], delante de la gente. Entonces comenzó a buscarse a los 'hombres buhos' [hechiceros, sacerdotes indígenas]... ⁵¹

No obstante persecuciones como ésta y otras que pueden documentarse, algunos de los primeros franciscanos —sobre todo los de actitud más abierta— se mostraron con esa especie de tolerancia que más

⁵⁰ *Ibid.*, p. 106 (manuscrito original, fol. 36 r.).

⁵¹ Juan Ventura Zapata, *op. cit.*, fol 4 v.

tarde tanto criticarían otros frailes como el dominico Diego Durán y el franciscano Bernardino de Sahagún. En opinión de ambos los indios habían respondido siempre *quemachca*, 'sí', a las enseñanzas cristianas, porque veían que de ese modo los frailes aceptaban a su vez compromisos tales como fomentar un nuevo culto en el antiguo santuario de *Tonantzin*, en el Tepeyacac, o el de Santa Ana, la abuela de Jesús, en Chiauhtempan, Tlaxcala, donde siempre se había adorado a la diosa Cihltli, la también abuela de los dioses.⁵²

4. MÁS NOTICIAS SOBRE LOS FRANCISCANOS EN LOS ANALES INDÍGENAS Y PALABRAS ADVERSAS DE DON CARLOS OMETOCHTZIN

Tales condescendencias y también la frecuente defensa que hacían los frailes de los indios frente a los españoles, así como el enfoque de acción comunitaria —en cofradías, escuelas y hospitales— fueron probablemente factores de suma importancia que explican por qué en el ánimo de los indígenas fue acrecentándose el aprecio por los franciscanos. De ello parecen ser reflejo las muchas noticias que consignan en sus anales tocantes a ellos. Atendamos de nuevo a lo que nos dicen los escribanos nativos. A propósito de quien sería primer obispo de México consignan los *Anales de Tlaxcala* núm. 2:

5-Acatl... no ihcuac hualya Obispo don fray Juan.

5-Caña (1527)... también entonces vino el obispo don Fray Juan (de Zumárraga).⁵³

Introducción del matrimonio cristiano

Por su parte el *Códice Aubin* y los *Anales mexicanos* núm. 1, hacen puntual recordación de cómo los franciscanos comenzaron a administrar el sacramento del matrimonio. En el primero de estos manuscritos aparece el fraile frente a una pareja, con la siguiente glosa:

11-Calli. Nican tzintic in nenamictiliztli.

11-Casa (1529). Aquí empezó el matrimonio.⁵⁴

⁵² Bernardino de Sahagún, "Prólogo al libro iv de *Historia general de las cosas de Nueva España*" en: García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, op. cit., p. 383.

⁵³ *Anales de Tlaxcala* núm. 2, *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 727.

⁵⁴ *Códice Aubin*, op. cit., p. 63.

En los *Anales mexicanos núm. 1* la frase se repite sin pictografía alguna.⁵⁵

Dato interesante lo ofrece en este contexto el manuscrito debido a escribanos indígenas de Cuauhtinchan, la *Historia Tolteca-chichimeca*, elaborada entre 1547 y 1560. Después de haber notado en el año 6-Tecpatl (1524) la llegada de los franciscanos, consigna en 12-Tochtli (1529) lo siguiente:

Oncan motlalli totahtzin Tepeyacac intoca fray Juan de Livas. Oncan tzintic in tlaneltoquiliztli, in christianoyotl ihuan oncan necuahatequiloc, nenamictiloc.

Allá se estableció en Tepeyacac [Tepeaca, Puebla] nuestro padrecito, el llamado fray Juan de Rivas. Entonces empezó la creencia, el cristianismo y también entonces se bautizó la gente y se casó.⁵⁶

Representaciones-ejemplos: neixcuitilli

Algo que debió agrandar al pueblo fueron las representaciones, especie de 'autos sacramentales', que comenzaron a introducir los frailes en las fiestas. Los *Anales mexicanos núm. 2*, recuerdan que en:

13-Acatl. Nican mochiuh neixcuitilli ihcuac netlapachotoc.

13-Caña (1531). Aquí [en México] se hizo una representación de cuando la tierra se anegó [el diluvio]⁵⁷

A su vez Chimalpahin recoge el recuerdo de la puesta en escena de la obra 'El fin del mundo':

Auh zan no ihcuac inin mochiuh in neixcuitilli in ompa Sactiaguo Tlatilulco Mexico, yehuatl inic tlamiz cemanahuac, cenca quimahuizoqueh in mizahuiqueh in mexicah.

⁵⁵ *Anales Mexicanos núm. 1, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 437.

⁵⁶ *Historia Tolteca-chichimeca, op. cit.*, p. 231.

⁵⁷ *Anales Mexicanos núm. 2, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 473.

(1533) Y también entonces se hizo una representación allá en Santiago Tlatelolco: aquella de cómo acabará el mundo; mucho se admiraron al verla los mexicanos.⁵⁸

De estas y otras representaciones, promovidas por los franciscanos, da amplia noticia y, en algunos casos, ofrece el texto en náhuatl Fernando Horcasitas en *Teatro Náhuatl*.⁵⁹

En tanto que —como lo hacen constar los escribanos nativos— los franciscanos propiciaban estas otras formas de acercamiento, con representaciones y fiestas en las que no pocas veces perduraban elementos de la antigua cultura, el celo de quien era el primer obispo, fray Juan de Zumárraga iba a dar lugar a un proceso inquisitorial que mucho impresionaría a los indígenas.

Palabras adversas a los frailes y proceso inquisitorial

En junio de 1539, acusado de haberse expresado en contra de la fe cristiana y sus ministros y de haber reincidido en la idolatría, nada menos que un hijo de Nezahualpilli y nieto de Nezahualcóyotl, don Carlos Ometochtzin, señor de Tezcoco, fue puesto en prisión. A través de lo que consignaron dos intérpretes tan calificados como los franciscanos fray Alonso de Molina y fray Bernardino de Sahagún, podemos conocer otra imagen de los frailes, la que tuvo el acusado noble tezcocano.

Del conjunto de la documentación referente a este proceso consta, por una parte, que el dicho don Carlos Ometochtzin, que había sido bautizado y tenido ya por cristiano, seguía dando culto a varias representaciones de sus antiguos dioses y conservaba además algunos libros de pinturas, así como varias especies de amuletos. Por otra parte, a través de las declaraciones de testigos, en su gran mayoría indígenas, cabe conocer algo de lo que expresó el acusado, de modo especial lo que dijo en relación con los franciscanos. Entre otras cosas, hablando con un tal “Francisco, indio natural del dicho pueblo de Chiconautla”, le dijo lo siguiente:

... mira, oye, que mi abuelo Nezahualcóyotl, y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dijeron cuando murieron,

⁵⁸ Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 201 r.

⁵⁹ Véase: Fernando Horcasitas, *El teatro náhuatl, épocas novohispana y moderna*, primera parte. Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

ni nombraron a ningunos ni quiénes habían de venir. Entiende, hermano, que mi abuelo y mi padre miraban a todas partes, atrás y adelante... , que de verdad te digo que profetas fueron mi abuelo y mi padre, que sabían lo que se había de hacer y lo que estaba hecho. Por tanto, hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios y divinidad.

¿Qué es esta divinidad, cómo es, de dónde vino...? Pues, oye, hermano, que de verdad te digo que eso que se enseña en el colegio [en la escuela que tenían los franciscanos en Tezcoco] todo es burla. Ni tampoco harán creer ellos [los franciscanos] ... y eso que tú dices y enseñas de las cartillas y doctrinas, ¿por ventura es verdad o es ya acabado?

... hermano, sólo aquello sigamos, como nuestros abuelos y padres tuvieron y dijeron cuando murieron; oye, hermano, ¿qué dicen los padres?, ¿qué nos dicen?, ¿qué entendéis vosotros? Mira que los frailes y clérigos tienen su manera de penitencia; mira que los frailes de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los de San Agustín tienen otra manera; y los de Santo Domingo tienen otra, como todos lo vemos. Y asimismo era entre los que guardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestir y una manera de orar y ofrecer y ayunar, y en otros pueblos, de otra. En cada pueblo tenían su manera de sacrificios y su manera de orar y de ofrecer, y así lo hacen los frailes y clérigos, que ninguno concierta con otro.

Sigamos aquellos que tenían y seguían nuestros antepasados y, de la manera que ellos vivían, vivamos... ⁶⁰

Estructurando así su argumentación. Buscando por una parte el apoyo en la sabiduría de sus antepasados, Nezahualcóyotl y Nezahualpilli y, señalando las diferencias que había entre los franciscanos y los otros frailes y clérigos seculares, concluía don Carlos Ometochtzin

⁶⁰ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*, estudio preliminar de Luis González Obregón, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1910, p. 40-41.

que lo único pertinente era que cada quien obrara según su entender, en este caso, según habían vivido los propios antepasados. Su crítica se enderezaba luego a las costumbres que predicaban los frailes:

... no conviene que miremos a lo que nos predicán los padres religiosos [los franciscanos que residían en Tezcoco], que ellos hacen su oficio, que hacen hincapié y esfuerzan que no tienen mujeres y que menosprecian las cosas del mundo y las mujeres; y que los padres hagan eso que dicen, en buena hora, que es su oficio, mas no es nuestro oficio... ⁶¹

Y ahondando aún más en su crítica, recriminaba a quienes, prohibiendo a los indios todo lo que da placer, nada decían de la forma como se comportaban los españoles. Esgrimiendo también argumentos de interés político y económico, insistía en la situación en que se encontraban los antiguos *pipiltin* o gente de linaje, impedidos en su gobierno y sojuzgados, a todo lo cual, a su parecer, los frailes habían asentido y otorgado apoyo:

Hermano, ¿qué hace la mujer o el vino a los hombres? ¿Por ventura los cristianos no tienen muchas mujeres y se emborrachan, sin que les puedan impedir los padres religiosos? Pues, ¿qué es esto que a nosotros nos hacen hacer los padres? Qué no es nuestro oficio, ni es nuestra ley impedir a nadie lo que quisiere hacer. Dejémoslo y echémoslo por las espaldas lo que nos dicen...

Huyamos de los padres religiosos y hagamos lo que nuestros antepasados hicieron y no haya quien nos lo impida. En su tiempo no se asentaban los maceguals [la gente del pueblo] en petates ni en equipales [en esteras y en sitiales reservados a la gente de linaje]. Agora cada uno hace y dice lo que quiere. No había de haber quien nos impidiese ni fuese a la mano en lo que queremos hacer, sino que comamos y bebamos y tomemos placer y emborrachémosnos como solíamos hacer, mira que eres señor... que allí está el señor de México, Huanitzin, y mi sobrino el señor de Tacuba, Tezapilli...

⁶¹ *Loc. cit.*

¿Quiénes son estos [frailes y españoles] que nos des-
hacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a
cuestas y nos sojuzgan?

... que te mando que no enseñes y hagas cosas que
ni el visorrey, ni el obispo ni el provincial te mandasen ni
dijeren, ni los nombres; que yo también me crié en la
iglesia como tú, pero no hago lo que tú haces.⁶²

De la lectura de estas palabras que, según los testigos, había expresado don Carlos Ometochtzin obviamente se desprende una imagen nada favorable de la figura de los frailes. Dicho en resumen, aparecen éstos enseñando doctrinas que nada tenían que ver con la sabiduría de los antiguos, en especial de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli. Los frailes quieren obligar a los indios a apartarse de cuanto da placer, pero no obran así respecto de los españoles. A los frailes parece deberse también que la gente del pueblo se quiera igualar con sus antiguos señores los *pipiltin*, los de linaje. Los franciscanos, que tenían sus formas de vida distintas a la de los otros religiosos y clérigos, deberían respetar también las maneras de vida de los indios. Ellos han colaborado con los españoles en la pérdida de autoridad de quienes antes gobernaban en México, Tezcoco y Tlacopan. De todo ello se deriva que no hay que seguir sus enseñanzas. Al menos por el momento debe procederse en forma oculta. Implícitamente se entrevé la idea de que es necesario rebelarse contra los españoles y frailes. La imagen que de éstos tuvo y propaló don Carlos Ometochtzin nos muestra que existieron significativas variantes en el punto de vista indígena en relación con los franciscanos. El desenlace de este episodio fue, como es bien sabido, muy trágico: don Carlos Ometochtzin, señor de Tezcoco, pereció en la hoguera el domingo 30 de noviembre de 1539.

No obstante lo anterior, los nahuas prefirieron a los franciscanos

A pesar de episodios como el que se ha recordado y otros en los que aparecen también algunos franciscanos, entre ellos nada menos que fray Andrés de Olmos, persiguiendo idolatrías y supersticiones, debe reconocerse que la actitud, en general mucho más comprensiva y abierta de los hijos de San Francisco, fue causa de que los indígenas manifestaran en muchas ocasiones que los preferían por encima de cualesquiera otros religiosos o clérigos seculares. De ello hay numero-

⁶² *Proceso criminal...*, op. cit., p. 42-43 y 49.

sos testimonios. Mencionaré aquí varios casos en los que hubo enfrentamientos y aun actos de violencia cuando los indígenas de una comunidad tuvieron noticias de que se pretendía pasarlos de la jurisdicción franciscana a la de otros religiosos. Ejemplos bien documentados de esto los tenemos a propósito de Chalco Amaquemecan de donde hubieron de salir los franciscanos en temprana fecha, en la década de los años treinta, asunto sobre el cual proporcionan amplia información el cronista Chimalpahin en su *Séptima Relación* y otros testimonios inéditos conservados en el ramo de Mercedes del Archivo General de la Nación.⁶³

Otros intentos de cambio, fallidos ya que los indígenas no permitieron la salida de los franciscanos, ocurrieron en Xochimilco, Tehuacán, Cuauhtitlan y Cuauhtinchan. Sobre ellos proporciona información fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia*. Respecto de lo que ocurrió en Cuauhtinchan se conserva una amplia "Relación de lo que hicieron y pasaron los indios del pueblo de Cuauhtinchan, por no perder la doctrina y amparo de los frailes de San Francisco". En ella se transcriben incluso las palabras expresadas por los indígenas y que resuenan como uno de los más grandes elogios de los hijos de San Francisco. El propio Jerónimo de Mendieta refiere que los de Cuauhtinchan se dirigieron al provincial franciscano con las siguientes palabras:

Padre nuestro muy amado: ¿qué pecados tan graves, qué males tan irremediables hemos cometido tus hijos los de Cuauhtinchan; qué malos tratamientos hemos hecho a tus hermanos y padres nuestros, los hijos de San Francisco? ¿Qué ingratitud se ha visto en nosotros o en qué te hemos a ti ofendido para que nos hayas así desamparado y enajenado en manos de gente extraña que no conocemos? Verdad es que malos somos, flacos y desventurados somos; bien conocemos que, como gente de poco saber, no acertamos a hacer cosa a derechas, antes en todo lo que deberíamos hacer a cada paso faltamos; mas para esto ha de ser la prudencia, la paciencia, la caridad y reportación de vosotros que sois nuestros padres.

Si nosotros no fuéramos tan miserables como somos, y si Dios nos hubiera comunicado mayores talentos, no tuvié-

⁶³ Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 202 v, y asimismo Archivo General de la Nación (México), ramo de Mercedes, v. 7, fol. 299 y siguientes.

ramos necesidad de padres y maestros piadosos que, como madres, nos llevasen a cuestras o en sus brazos y, sin cansar, nos sufriesen nuestras importunidades y flaquezas, y sin asco nos quitasen los pañales y nos limpiasen y lavasen la freza de nuestras miserias.

¿Ahora dejas de saber quiénes son los indios de la Nueva España? ¿Ahora ignoras nuestras necesidades? ¿Ahora tienes por entender cuán casada y conglutinada está la necesidad y voluntad de los indios con los frailes de San Francisco? ¿Por ventura conocemos otros padres ni otras madres, ni otro abrigo, ni otro amparo después de Dios?

Pues si esto te consta, ¿qué corazón te basta para decir que nos quieres dejar? ¿Con qué conciencia te atreves a hacernos tanto daño? ¿Cómo puedes usar de tanta crueldad con nosotros que, sin habértelo merecido, nos prives para siempre del bien y consuelo que tienen nuestras almas? ¿No sabes que, si una vez quedan de asiento en nuestro pueblo los frailes de Santo Domingo, nunca más verán nuestros hijos a nuestros padres que nos criaron, de San Francisco?⁶⁴

Así, como de esto que ocurrió en Cuauhtinchan hacia el año de 1569, se conserva abundante documentación, otro tanto puede decirse de otro episodio anterior, que se tradujo también en abierta manifestación de los nativos de San Juan Teotihuacan, opuestos a la entrada en su pueblo de religiosos agustinos. Ya se mencionó que, del enfrentamiento que entonces ocurrió por no salir de la jurisdicción franciscana, se conserva un códice pictográfico con glosas en náhuatl y asimismo otra "Relación sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de San Juan Teotihuacan por tener doctrina de los frailes de San Francisco."⁶⁵ La lectura de estos testimonios, incluyendo el examen del códice pictográfico de elaboración indígena y lo escrito en náhuatl por Chimalpahin, permite afirmar que, a pesar de experiencias dolorosas, como la de don Carlos Ometochtzin en la que

⁶⁴ "Relación de lo que hicieron y pasaron los indios del pueblo de Quautinchan. por no perder la doctrina y el amparo de los frailes de San Francisco", *Cartas de Religiosos de Nueva España, 1539-1594*. Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 76-77.

⁶⁵ "Relación sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de San Juan Teotihuacán, por tener doctrina de los frailes de San Francisco", *Cartas de Religiosos...*, *op. cit.*, p. 85-90.

participó fray Juan de Zumárraga, las comunidades indígenas, agobiadas a veces por los tributos, perdidos sus antiguos guías, muertos sus dioses, encontraron al menos en los franciscanos "padres que pudieron llevarlos a cuestras... el otro único amparo en la tierra, después de Dios..."

5. TESTIMONIOS DE LA ACTITUD INDÍGENA ANTE LA EXPANSIÓN DE LA OBRA FRANCISCANA

El examen de las fuentes indígenas con referencias a los franciscanos en la región del altiplano central, permite enunciar ya cuáles son los principales géneros de noticias que interesó conservar a los escribanos nativos. Podrá valorarse a través de esta sucinta enumeración de temas, lo más sobresaliente en la actitud indígena ante estos frailes. Por lo demás, la transcripción que haré de varias muestras de los testimonios mismos en náhuatl con su versión al castellano, mostrará en forma directa, la expresión indígena al respecto.

Un primer género de referencias, bastante numeroso, tanto en el conjunto de *Anales de México y sus contornos*, como en otros testimonios (*Códice Aubin*, *Historia Tolteca-chichimeca*, *Relaciones de Chimalpahin*...), es el que trata de la expansión de la actividad franciscana en diversos lugares del centro de la Nueva España. Hay así abundantes noticias sobre la edificación de conventos en la ciudad de México, en Tlatelolco, Tezcoco, Xochimilco, Amecameca, Tlaxcala, Huexotzinco, Calpan, Cholula, Cuauhnáhuac, Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacán, Quecholac, Cuauhtinchan y otros. A propósito de tales establecimientos franciscanos, los manuscritos indígenas suelen mencionar quiénes fueron sus varios guardianes, indicando las fechas en que asumieron dichos cargos y aludiendo a sus actuaciones más sobresalientes.

Otro género de noticias versa sobre la ayuda y servicios que en ocasiones hubieron de proporcionar algunas comunidades en la edificación de los conventos y organización y mantenimiento de hospitales y cofradías. Contra lo que algunos han expresado a base de apriorismos, puede afirmarse de manera general que lo consignado en estos testimonios nativos es favorable a los franciscanos. En cambio, no puede decirse lo mismo en relación con algunos juicios a propósito de otros religiosos o de clérigos seculares. Cabe recordar en este contexto lo que se expresa en el ya citado *Códice de San Juan Teotihuacan*, donde los agustinos no salen muy bien parados. Pertinente es así-

mismo situar en este contexto la opinión del dominico fray Diego Durán que da una curiosa explicación de por qué los indios se mostraban tan aficionados a los franciscanos. Tratando de la fiesta de *Tóxcatl*, en honor de Tezcatlipoca, habla de algunos sacerdotes que participaban en el culto de ese dios, "sacerdotes de poca cuenta de los barrios", que andaban ofreciendo copal de casa en casa y recibían por ello limosnas en atención a la pobreza en que vivían. A juicio del dominico Durán:

Así estos sacerdotes no comían de otra cosa sino de lo que de limosna les daban y demandaban y les ofrecían por las puertas, a la misma manera que andaban los padres de San Francisco, a cuya causa creo les son tan aficionados.⁶⁶

Como lo veremos, en algunos testimonios que citaré, los indígenas estuvieron casi siempre prestos a servir y colaborar con los hijos de San Francisco de los que, valiéndose de antigua metáfora de su lengua, dijeron que eran "quienes los llevaban a cuestas, sobre sus hombros, siendo para ellos como un padre y una madre".

Tercer género de noticias lo integran las que mencionan las fiestas, representaciones, cantos, formas de enseñanza y símbolos introducidos por los franciscanos, aceptando en parte elementos de la antigua cultura. Diríamos que a través de tales referencias puede entreverse mejor los porqués de la afición que tuvieron los indígenas a estos frailes.

Cabe recordar que, además de estos testimonios, se conservan numerosos textos en náhuatl con los diálogos y señalamiento de la actuación en esas representaciones de carácter teatral.

La recordación de los méritos de algunos franciscanos en particular, destacando lo que significaron en relación con la sociedad indígena y su cultura, constituye un cuarto género de alusiones en las fuentes indígenas. Cabe anticipar que entre los frailes ilustres, presentes en la conciencia indígena, sobresalen Toribio de Benavente Motolinía, Martín de Valencia, Pedro de Gante, Bernardino de Sahagún, Alonso de Molina y Juan de Torquemada.

⁶⁶ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967, t. I, p. 256.

Finalmente un último género, que deja ver la aguda percepción que tuvieron algunos cronistas nativos de la problemática en que participaron los franciscanos, es el de los testimonios acerca de los antagonismos de estos religiosos con los clérigos seculares. La referencia, como es obvio, es a la larga serie de altercados que se produjeron cuando las autoridades eclesiásticas quisieron secularizar las antiguas doctrinas, establecidas en los conventos de los frailes, para convertirlas en parroquias en manos de sacerdotes diocesanos. A la luz de esta especie de categorización de lo más sobresaliente que puede hallarse en las fuentes indígenas en relación con los franciscanos, ofreceré la transcripción de varios textos particularmente significativos.

La fundación de conventos y otras actividades

Después de mencionarse, según ya vimos, en varios anales indígenas, la llegada de los doce, la introducción del matrimonio cristiano, la enseñanza por medio de representaciones dramáticas, se recuerdan en varios de estos manuscritos las nuevas fundaciones y otras actuaciones de los frailes:

9-*Acatl* (1527). No ihcuac motlaliqueh teopixqueh Tlaxcallan.

9-Caña. Entonces se establecieron los sacerdotes [franciscanos] en Tlaxcala.⁶⁷

De rumbo cercano proviene esta otra noticia:

1-*Técpatl* (1532). Ixpan in xihuitl mochiuh guardian Tepeyacac fray Cristóbal de Zamora.

1-Pedral. En este año se hizo guardián en Tepeaca, fray Cristóbal de Zamora.⁶⁸

Referencias escuetas, como éstas y otras en las que se da la secuencia de quienes fueron los diversos guardianes de los conventos de otros muchos sitios como Tecamachalco, Quechólac, Huexotzingo, Calpan y Cholula, abundan en la documentación indígena. Por lo que toca a los muy importantes conventos de México y Tlatelolco, encontramos

⁶⁷ *Anales de Puebla-Tlaxcala* núm. v, *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 769.

⁶⁸ *Anales de Tepeaca*, *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 914.

alusiones sobre las edificaciones y reedificaciones de los mismos, así como acerca de importantes acontecimientos que allí tuvieron lugar. Del *Códice Aubin* provienen las siguientes noticias:

1-*Técpatl* (1532). Nican acico in presistente, ihcuac mochiuh in neixcuitilli Santiago.

1-Pedernal, entonces vino a acercarse el presidente [don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la segunda Audiencia]. Fue cuando se hizo la representación en Santiago.⁶⁹

Numerosas son las noticias respecto del convento de San Francisco que, como es sabido, se levantó primeramente dentro del recinto del antiguo templo mayor de los mexicas, y más tarde, se trasladó al sitio donde hasta el presente se halla. Gracias al cronista franciscano Jerónimo de Mendieta se sabe que el primer convento estuvo cubierto de madera y empezó a erigirse desde 1525. El *Códice Aubin* anota lo siguiente:

7-*Tochtli* (1538). Nican moquetz in cuauhteocalli, ihcuac motlatiqueh en Acalco tenochcah.

7-Conejo. Entonces quedó ya erguida la iglesia de madera. Fue entonces cuando los tenochcas se escondieron en Acalco.⁷⁰

Respecto de los años que van de 1545 a 1548, es decir al tiempo de una gran *cocoliztli*, epidemia, este mismo manuscrito proporciona la siguiente información:

1-*Calli* (1545). Niman moman in cocoliztli, ihcuac tollacpa quiz eztli...

1-Casa, entonces se estableció la enfermedad, cuando salía sangre de nuestra nariz...

3-*Acatl* (1547). Niman moman in Sant Joseph...

3-Caña entonces fue dedicada [la capilla de San José de los Naturales].⁷¹

⁶⁹ *Códice Aubin*, op. cit., p. 89.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁷¹ *Ibid.*, p. 91-92.

La noticia, corroborada por otras fuentes, alude al establecimiento, fundado allí por fray Pedro de Gante, para enseñar la doctrina cristiana a los indígenas, con una escuela adjunta para "los hijos de los señores de toda la tierra".⁷²

Un año más tarde, según lo registran, además del *Códice Aubin*, otras varias fuentes nativas:

4-*Técpatl* (1548). Nican momiquili obispo don fray Juan de Zumárraga.

4-Pedernal entonces murió el obispo don fray Juan de Zumárraga.⁷³

A su vez los *Anales de México y Tlatelolco* anotan respecto del año siguiente, 5-Calli, que se sabe en parte coincide con el de 1548, lo siguiente:

Inin xihuitl macuilli tochtli ihcuac quehpozahualoc, ye in ihcuac ihuan momiquili in fray Juan de Zumárraga, arzobispo moyetzticatca nican ciudad de México.

En este año 5-Conejo fue cuando hubo hinchazón, entonces también murió fray Juan de Zumárraga, que era arzobispo aquí, en la ciudad de México.⁷⁴

Las noticias sobre la reedificación del convento de San Francisco son muy abundantes. Sólo ofrezco aquí las referencias a esto en el *Códice Aubin*. A propósito del año 9-Calli (1553) se habla de cómo se renovó su muro circundante.⁷⁵ Se menciona luego que en 12-*Técpatl* (1556) comenzó a construirse el hospital y la sacristía en San José de los Naturales.⁷⁶ De un año más tarde se menciona que en San Francisco se concluyó la capilla del Santísimo Sacramento y tuvo lugar otra representación dramática.⁷⁷ Del año 6-Caña (1563) se recuerda que hubo otra epidemia que duró un año y que los frailes

⁷² Mendieta, *op. cit.*, p. 608.

⁷³ *Códice Aubin*, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁴ *Anales de Tlatelolco y México* núm. 2, *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 64.

⁷⁵ *Códice Aubin*, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

auxiliaron a toda la gente, yendo a verla a sus casas.⁷⁸ Fuente muy distinta a las que hemos venido citando es la del *Diario* inédito del indígena llamado Juan Bautista, que vivía en Tlatelolco hacia mediados del siglo xvi. Habla éste, respecto del viernes 4 de octubre de 1566, de las ceremonias que tuvieron lugar en el día de San Francisco.

Viernes a 4 de octubre de 1566 años ipan ilhuitzin quiz in Sant francisco. In yehuantin puchtecah ihcuac quixnextiqueh in ixiptlatzin in Sant Francisco, abiton in conmaquitia auh no ihcuac nez in S. Joseph ixiptlatzin quauh-xiqueh in nextiqueh. Auh no ihcuac nez in Jesus piltzintlic teocuitlatl, yuhquin matlatl, ic tlatlalili auh tepozteocuitlatl in pehpeyocyo ihcuac nez in amamanalca in tlamamal tlachicomitl...

Viernes 4 de octubre, 1566 años. En él salió la fiesta de San Francisco. Los mercaderes [pochtecas], cuando se les mostró la imagen de San Francisco, tomaron el hábito del mismo. Y también entonces se mostró la imagen de San José; la tallaron en madera, la hicieron ver. También se vió entonces la casa de Jesús niño, como una cuna de oro, así se dispuso en cobre brillante.⁷⁹

Abundantes son las noticias que proporcionan los *Anales Mexicanos* respecto de la edificación de la nueva iglesia de San Francisco y de lo que ocurrió con la primitiva. Citaré unos cuantos fragmentos:

Julio 26, 1589. In omotzauh San Francisco in aocmo ompa mihtoa missa.

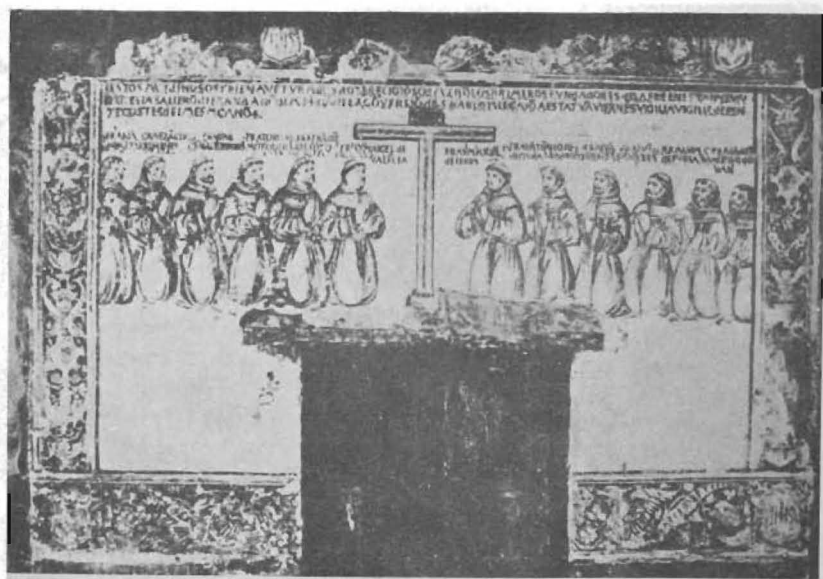
Julio 26, 1589. Entonces se cerró San Francisco. Ya no se dice misa allí.

Muy poco después tuvo lugar la consagración de los cimientos de la que llegaría a ser esplendorosa iglesia:⁸⁰

⁷⁸ *Ibid.*, p. 104.

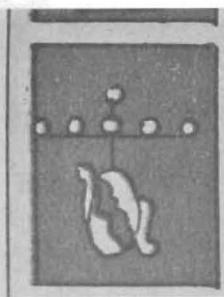
⁷⁹ *Diario (Anales)* de Juan Bautista, Biblioteca Capitular de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. fol. 13.

⁸⁰ *Anales Mexicanos* núm. 1, op. cit., v. 273, p. 463.



- 1) Los doce primeros franciscanos en el convento de Huexotzinco.
- 2) Seis de los doce en la portería del convento de Ozumba.

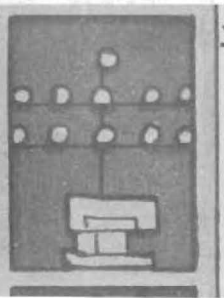
1524



x Nican tznhtic mte oyotl ygc
pauh inyelechmachitiana
oreme



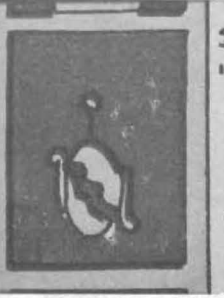
1529



x Nican tznhtic yhenamictli
lytli.



1532



x Nica aqica ypresikn kygc
machih yami x cuifih fiaqo y
ygc yncapam hloc ygc matlapa
choquothciva yua ygc yqu
xi x in in to nochica don pa blo ygc
moqitzy noli chazotep

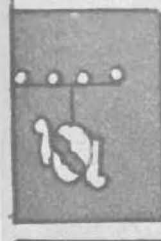


Referencias a franciscanos en el *Código Aubin*.

- 1524: 6-Tecpatl. Nican tzintic in teoyotl, ihcuac peuh in ye temachtiah padremeh. Aquí empezaron las cosas divinas, cuando comenzaron a enseñar los padres.
- 1529: 11-Calli. Nican tzintic yn nenamictliztli. Aquí empezó el matrimonio (p. 63).
- 1532: 1-Tecpatl. Nican aheic in presitente ihquac mochiuh ya neixcuitlill. Santiago yhuan yhuac mclapachoqueh in cihuah yhuan yhuac quimoxixin in tenochcah don Pablo ihquac moquetz yn ohtli Chapoltepec. Aquí llegó el presidente [Sebastián Ramírez de Fuenleal]. Cuando se hizo comida en Santiago [Tlatelolco, el convento franciscano]. Y cuando se hizo cubrimiento, cuando se cubrieron las mujeres. Y cuando dispersó a los tenochcas y cuando se arregló el camino de Chapultepec.



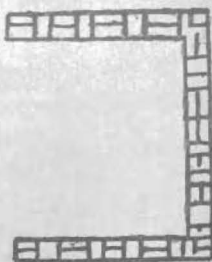
1547. ās. Nicān mōmamal y naly / est
 Joseph y q̄etlallokin y va n
 y q̄nac moyuoh apetzpan
 panacalho kē.



1548 ās Nicānriomrqli
 yobito don feaytil de go nra nra
 ga y q̄ernoveylliyh sanc
 miguel acaxitl ompa ouile
 nexahtiq̄ yscani ceclohtz call
 y q̄c vuhallac q̄in iux kin vixotz
 ca matli ioxua y ycan vixotz



x Nicān moyancuilli yn tepantlatzaqualli
 sant franco



Otras noticias tocantes a franciscanos en el *Código Aubin*.

- 1547 3-Acatl. Nican momamal yn Sant Joseph ihquac tlallolin ihuan ihquac moquez apetzpan acallohtli.
 3-Caña. Aquí se dedicó [la iglesia de] San José cuando tembló la tierra y cuando se arregló el canal en Apeztpan.
 1548 4-Tecpatl. Nican momiquili yn obispo don fray Juan de Zumárraga.
 4-Pedernal. Aquí murió el obispo don fray Juan de Zumárraga (p. 92).
 1553 9-Calli. Nican moyancuilli in tepantlatzaqualli Sant Franco.
 9-Casa. Aquí se renovó el muro [del atrio] de San Francisco (p. 94).



Fray Martín de Valencia interviene ante Hernando de Saavedra, corregidor, para obtener el pago de pintores y escribanos indígenas. (Códice de Cuetlaxcohuapan, Puebla).

In ipan axcan domingo a 11 de febrero, 1590, ihcuac moteochiuh in tlahtlalanilli, inin mochiuh inic moquetz teocalli Sanct Francisco, oncan hualmohuicac in visorrey don Luis de Velasco ihuan oydoresmeh.

Ahora domingo a 11 de febrero de 1590 fue cuando se bendijeron los cimientos, así se hizo, así se levantó la iglesia de San Francisco. Allí vinieron don Luis de Velasco y los oidores.⁸¹

El cronista Chimalpahin, al recordar la consagración del gran convento de San Francisco en México, alude luego también al hecho de que la antigua iglesia había quedado cerrada y de paso evoca nuevamente la llegada de los doce. He aquí su testimonio:

Domingo inic 11 mani de febrero, ihcuac moteochiuh in tlatlalanilli capilla yez, in onca pehuaz teocalli Sanct Francisco, yancuicac mochihuaz. 7-Tochtli xihuitl, 1590... Auh domingotica inic 26 mani metztli agosto ihcuac omotzauh in huehueh teocalli Sanct Francisco, in intlaquetzaltzin matlactlomomentzitzin achto hualmohuicacqueh Nv. España teopixqueh Sanct Francisco. In aocmo oncan missa mochihuaz.

Domingo 11 de febrero (1590) fue cuando se bendijeron los cimientos de la que será la capilla, donde comenzará la iglesia de San Francisco, que de nuevo se hará... y en el domingo 26 del mes de marzo, fue cuando quedó cerrada la antigua iglesia de San Francisco, pilar a que vinieron primeramente los doce sacerdotes de San Francisco en la Nueva España. Ya no se dirá más allí misa.⁸²

Atendamos ahora al segundo género de noticias, es decir a las que hablan de la ayuda y colaboración que algunas comunidades indígenas hubieron de prestar a los franciscanos en diversas ocasiones.

Trabajo y aportaciones de indígenas en apoyo a la obra franciscana

Asunto abierto a controversias ha sido éste, ya que algunos autores —sobre todo los seguidores de la llamada leyenda negra— han sos-

⁸¹ *Anales Mexicanos* núm. 4, loc. cit., v. 273, p. 494.

⁸² Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 223 r.

tenido que la presencia de los frailes, incluyendo por supuesto a los franciscanos, significó para los indios nueva y pesada carga. Proclaman quienes así se expresan que, además de contribuir forzosamente al sostenimiento de los misioneros, los nativos estuvieron también obligados al trabajo comunal en servicio de los mismos, de modo especial en la edificación de los suntuosos templos.

Aceptando que las comunidades indígenas tributaron para el mantenimiento de los frailes y proporcionaron gente para edificar iglesias y conventos, es necesario introducir algunas precisiones. En primer lugar las mismas comunidades indígenas, desde la época prehispánica, habían tenido obligaciones muy semejantes en relación con sus sacerdotes y culto de sus dioses. Por ello la situación prevalente con la llegada de los frailes, al menos en este punto, no debió parecerles inusitada. Los alegatos que se conservan, recogidos por varios cronistas, sobre todo por Jerónimo de Mendieta, sobre la insistencia de varios pueblos de retener consigo a los franciscanos —como en los citados casos de Cuauhtinchan y San Juan Teotihuacan— son elocuente testimonio en esta materia.

Por otra parte, existe también relativamente amplia documentación en la que aparecen los indígenas cediendo algunas veces tierras para la edificación de un convento o solicitando la erección de un hospital para la comunidad, ofreciéndose de múltiples maneras a construirlo y a trabajar permanentemente en él. Algunos testimonios de cofradías indígenas ponen también de manifiesto que en no pocas comunidades no se rehuía el servicio. A todo esto cabe añadir la existencia de un cierto número de testamentos en los que aparece el legado de bienes en favor de un convento o una escuela de franciscanos. Y aún admitiendo que en tales testamentos hayan podido influir los frailes, sería gratuito sostener de manera universal que no hubo quienes, en agradecimiento, quisieran dejarles al menos una parte de sus bienes.

Veamos un poco más de cerca lo que revela la documentación sobre colaboración y apoyo indígenas a las actividades de los frailes. Debemos a fray Juan Bautista importantes noticias incluidas en el Prólogo de su *Sermonario en lengua mexicana*, publicado en México, en 1606. Menciona allí los nombres de varios indígenas, la mayoría de ellos oriundos de Tlatelolco, y antiguos estudiantes en el Colegio de Santa Cruz, que fueron distinguidos auxiliares de varios franciscanos. Aun cuando de nuevo pueda entrecerse la crítica de algunos en el sentido de que esos indígenas colaboradores pertenecían a una élite sometida

a intensa aculturación religiosa, ello no invalida que los mismos, concedores en parte de sus antiguas formas de vida y luego de la cultura de Occidente y de sus clásicos, hayan aceptado, sin excepción, trabajar al lado de los frailes. Su colaboración no fue en este caso en tareas materiales sino en creaciones de índole humanista. Así, según lo con-signa fray Juan Bautista, Hernando de Rivas, tezcocano de nación, además de actuar como amanuense y traductor del náhuatl para el mismo fray Juan, había auxiliado a otros frailes:

Con su ayuda compuso el padre fray Alonso de Molina el *Arte y Vocabulario Mexicano* y fray Juan de Gaona *Los diálogos de la paz y tranquilidad del alma*.⁸³

En la empresa de transvasar no pocos textos de una cultura a otra participaron también otros cuyos nombres recoge fray Juan Bautista: Diego Adriano y Agustín de la Fuente, ambos de Tlatelolco que, además de traductores, se desempeñaron como pulcros impresores. De Agustín de la Fuente cabe añadir que, al lado de otros, colaboró con fray Bernardino de Sahagún. Escribanos y traductores del náhuatl, bien sea al castellano o al latín, fueron Juan Berardo de Huexotzingo, Esteban Bravo y otro que tomó el nombre de Pedro de Gante, los dos de Tlatelolco, además de Juan Bautista de Contreras que llegó a ser gobernador de Xochimilco y, entre otras cosas dio remate a la traducción al náhuatl del *Comptentus mundi*, la clásica obra sobre el desprecio de las cosas temporales.⁸⁴

Algo muy semejante puede decirse respecto del otro conjunto de colaboradores, en su mayoría asimismo estudiantes de Tlatelolco, que auxiliaron a Bernardino de Sahagún en su magna empresa de investigación sobre las antigüedades de los mexicanos. Dignos de mención son Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Martín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco, Alonso Begerano y Pedro de San Buenaventura de Cuauhtitlán, a los que deben sumarse "los escribanos que sacaron de buena letra todas las obras", Diego de Grado y Bonifacio Maximiliano, de Tlatelolco y Mateo Severino, de Xochimilco. Y no sólo fueron éstos los que colaboraron con fray Bernardino. Reconocimiento especial merecen asimismo los médicos indígenas que tan importante información le proporcionaron y cuyos nombres él mismo con-

⁸³ Juan Bautista O.F.M., "Prólogo" al *Sermonario en lengua mexicana*, México en Casa de Diego López Dávalos, 1606, "Prólogo" transcrito en: Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, op. cit., p. 475.

⁸⁴ *Loc. cit.*

servó: Juan Pérez, de San Pablo; Pedro Pérez, de San Juan; Pedro y José Hernández, de San Juan; Miguel García, de San Sebastián; Francisco de la Cruz, de Xihuitonco; Baltazar Juárez, de San Sebastián y Antonio Martínez, de San Juan.⁸⁵

En el campo de la medicina

Precisamente fue el campo de la medicina donde probablemente con más felices resultados se dejó sentir la colaboración indígena. Fray Jerónimo de Mendieta recuerda que ya en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se incluyó el saber médico prehispánico entre las materias que se impartían allí:

Enseñóseles también un poco de tiempo a los indios la medicina que ellos usaban en conocimiento de yerbas y raíces y otras cosas que aplican en sus enfermedades. . .⁸⁶

En este contexto merece al menos breve mención el médico de Tlatelolco, Martín de la Cruz, que compuso su importante obra farmacológica dedicada en 1552 a Francisco de Mendoza, hijo del virrey don Antonio, trabajo que, traducido al latín por Juan Badiano, se conoce como *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (*Códice Badiano*).⁸⁷

A mayor abundamiento de la colaboración entre indígenas y franciscanos en este campo, recordaré aquí que se deben al franciscano Alonso de Molina las "Ordenanzas para aprovechar las cofradías a los que han de servir en el hospital", redactadas en náhuatl y que estuvieron en vigor en muchos lugares por muy largo tiempo. La segunda disposición de dichas Ordenanzas dispone precisamente que:

Auh cenca huey in tlatlacol yez in cofrariasmeh intla quincallaquizqueh in titicih hospital tel callaquizqueh in nelti tlamatinimeh in quiximatih in zacapahtli in quenami nepapan cocoliztli, zan ixquichtin in ompa nemizqueh in nelli tlamatinimeh in quiximatih in zacaxihuitli, inic i nepatilo. . .

⁸⁵ *Colloquios y doctrina christiana, op. cit.*, fol. 27 v. y *Códice Florentino*, lib. x, fol. 113 v.

⁸⁶ Mendieta, *op. cit.*, p. 418.

⁸⁷ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, manuscrito azteca de 1552, según tradición latina de Juan Badiano, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.

Un muy gran servicio de los cofrades será que hagan entrar al hospital a los *titicih*, médicos, pero que entren los que son *llamatinimeh*, sabios verdaderos, los que conocen experimentalmente las yerbas medicinales, de qué condición son las diversas enfermedades. Sólo estos allí vivirán [en el hospital], los que son sabios verdaderos, los que conocen por experiencia las yerbas, así se hará curación. . . ⁸⁸

La presencia de médicos indígenas y el hecho de que no pocos de estos hospitales fueran administrados por las cofradías, mantuvieron vivo el interés de las comunidades nativas por esta nueva forma de institución hospitalaria. Hay abundante documentación en los ramos de Indios, Hospitales, Cofradías y otros, del Archivo General de la Nación, que permite conocer las numerosas solicitudes y ofrecimientos que hicieron los indígenas por lograr la creación de un hospital. Es cierto que el examen de esa misma documentación ⁸⁹ y otros testimonios incluidos en obras como la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, muestran que no faltaron las dificultades y aun enfrentamientos con motivo de la erección y funcionamiento de algunos hospitales. Hubo casos en que molestó a los frailes que la administración quedara básicamente al cargo de las cofradías indígenas. En otras ocasiones el enfrentamiento se presentó entre la gente del pueblo, los *macehuales* y los *pipiltin*, nobles o gente de linaje, que pretendían ejercer su autoridad en esos nuevos establecimientos. A pesar de todo esto, no faltan testimonios en náhuatl que hablan de quienes, en diversos momentos, hacen entrega de recursos y servicios para su propio hospital y cofradía, reconociendo y aceptando la ingerencia de los frailes, al lado de cuyo convento se erigían muchas veces los centros hospitalarios. Una muestra citaré de la donación hecha en Cuauhtinchan, el 6 de mayo de 1554:

⁸⁸ "Ordenaza para aprovechar las cofradías a los que han de servir en el hospital", manuscrito inédito, copia del microfilme conservado en la Biblioteca Benjamín Franklin, Ciudad de México., fol. 2-3.

⁸⁹ Véase a modo de ejemplo: Archivo General de la Nación. Indios, v. 4. 582, fol. 169 r. (los naturales de Huichapa, partido de Jilotepec, solicitan en 1590 licencia para establecer un hospital); Indios, v. 6, segunda parte, 640, fol. 144 v. (se dirigen al corregidor de Tepeji de la Seda, Puebla, pidiendo noticias sobre un hospital que quieren establecer los indígenas). Véase asimismo Miguel León-Portilla, (ed.), "Carta en la que los de Xiuhquilpan (Jalisco) solicitan la edificación de un hospital", *Gedenkschrift Walter Lehmann*, Teil I. Indiana, 6 Berlin, Gtr. Mann, Verlag, p. 89-93.

Inipan altepetl San Juan Bautista Cuauhtinchan... axcan domingo, ye 6 tonalli, mani oc metztli de mayo de 1554 años...

Don Simón de Buenaventura y Quintero juez de comisión gobernador don Felipe de Mendoza, alcalde ordinario, don Domingo Elías, don Domingo Soto, regidor mayor, nohuiyan altepemeapa in icatzinco in su Magestad, in nican yancuic Caxtillan de los indios.

Auh nican toncateh timochintin tlatocahuehuetqueh in ontlamaceuhqueh in yehuacahuitli in nican ipan alteptli Santa María Amozocozoquiyaco, Otlamaxalco, Cruztitla...

Auh in centetl zolar ipan mani in xague auh zano yuhqui in tlein neciz tomínes teocuitlali in quimomahuiztilizqueh in Nuestra Señora de la Asompción in ipan cecexihuitl aciz ipan ihuiz itech quiztiez in xague...

Auh in mayordomo totlazonantzi in Nuestra Señora Assomppcio... [roto] quitemacaz cuenta ipan ce xihuitl...

Ca nextoz tomínes teocuitlalli itech in xague ihuan in itechi in nauhtetl zolar tlalli motocoz ihuan oncan... [roto] ic motlacualtizqueh in teopix.

Auh ac tehuatli ticpopoloz, ticchalaniz, anozo ticlatolehuaz, analoz, tocoz, tlaliloz macuipoal cuetlaxtli ihuan tlaliloz totopochcalco. I pena macuilpoali teocuitlali tomínes itech pohuiz Santa iglesia.

Auh neliz mochihuaz totlatol, ticlanahuatiah onicneltili in tlatonahualtiztli...

En el pueblo de San Juan Bautista Cuauhtinchan... hoy domingo 6 días del mes de mayo, de 1554 años, don Simón de Buenaventura y Quintero, juez de comisión, gobernador don Felipe de Mendoza, alcalde ordinario, don Domingo Elías, don Domingo Soto, regidor mayor, para los pueblos de todas partes, por encargo de su Majestad, aquí en la Nueva Castilla de los indios.

Y aquí estamos todos nosotros, ancianos señores, los que tuvieron merecimientos de tierras en tiempos antiguos, aquí en el pueblo de Santa María Amozocuiac, Otlamaxalco, Cruztitla...

Y un solar donde está el jagüey, y lo que se verá de tomines, será para honrar en su fiesta a Nuestra Señora de la Asunción, cada año, cuando llegue su fiesta, todo lo que provenga del jagüey...

y el mayordomo de nuestra amada señora de la Asunción ... dará cuenta cada año...

Y los tomines que se verán que provengan del jagüey, y de los cuatro solares de tierras que se sembrarán allá... Con esto habrán de comer nuestros padres sacerdotes [franciscanos].

Y si alguno de nosotros echara a perder esto, se opusiese a ello, será desterrado, se le darán cien azotes y será puesto en la cárcel. Y una pena de cien tomines serán para la santa iglesia.

Y para que se haga verdadera nuestra palabra, lo mandamos, lo hago verdadero lo que está dispuesto...⁹⁰

Los testamentos indígenas

Una última forma de testimonio, respecto de la gran simpatía que a la postre se desarrolló entre los indígenas por los seguidores de San Francisco, la encontramos en varios testamentos, algunos redactados en náhuatl. Prescindiendo aquí de las donaciones que en ellos se hacen a veces a los frailes o a los conventos, me limito a transcribir una cláusula que, precisamente por no aparecer siempre, denota el interés de quienes quisieron se incluyera. Después de las frases consabidas de "mi cuerpo lo dono a la tierra pues de ella proviene, y mi alma a Dios pues él la hizo", se expresa en algunos casos:

Ihuan nicnequi tla oquitlalcahui nanima, nonacayo inic moquimiloz, motocaz, abito padre San Francisco...

Y quiero que cuando deje mi ánima a mi cuerpo, éste sea envuelto, enterrado, con el hábito del padre San Francisco...⁹¹

⁹⁰ "Donación de tierras y macehualli a la Cofradía de la Asunción. Años 1532-1554" en Luis Reyes García (ed.), *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, op. cit., p. 102-103.

⁹¹ "Testamento de doña Ana Velázquez 1628", *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, op. cit., p. 170.

Para quienes, como los indígenas, tanta importancia concedían a la muerte, pedir, o si se quiere aceptar, que se les enterrara con el hábito de San Francisco, revela ciertamente aprecio a la figura del santo Pobre de Asís.

6. CONCIENCIA DE QUE EN FIESTAS, REPRESENTACIONES Y CANTOS PERDURAN VESTIGIOS DE LA ANTIGUA CULTURA

Sobre esta materia son sumamente abundantes las expresiones indígenas que se conservan. Por necesidad tengo que ser muy selectivo. Fernando Horcasitas, en su ya citada obra *El teatro náhuatl*, presenta un texto de mediados del xvi, conservado inédito en su conjunto y perteneciente a la Colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París. En dicho texto el autor indígena anónimo da una explicación de para qué podían servir las nuevas fiestas y representaciones introducidas por los frailes.

Inic nican pehua in quenin omochihuaya in nexcuitilli
ejemplo, amo tlanahualoya ihuan tlacalecolotl mahuiltiaya
ica christianos.

Aquí comienza cómo se hacían las representaciones, los ejemplos, para que no acechara el Demonio, no se burlara de los cristianos.⁹²

Bastante habían predicado los frailes a los indios que venían a sacarlos de las manos del Demonio. Si las representaciones dramáticas eran ejemplos y recordaciones de milagros, portentos, bien podían servir precisamente para que el Demonio no siguiera ya divirtiéndose con ellos. En la interesante obra de Horcasitas, además de hacerse referencia a muchas de esas representaciones, se incluye el texto de treinta y cinco de las mismas. La descripción de los escenarios, vestuarios, música, danza, cantos y, por supuesto, de los mismos actores, deja entrever cuán grande debió ser el impacto que tuvieron estas representaciones en los indios, tan habituados a sus antiguas fiestas a lo largo del calendario prehispánico.

Una fiesta de San Francisco con atavíos de los tiempos prehispánicos

En vez de transcribir los numerosos fragmentos de anales indígenas en los que se registra cuándo y dónde se presentó uno de esos *neixcui-*

⁹² Horcasitas, *op. cit.*, p. 73.

tilli, prefiero citar un muy interesante testimonio, incluido en el mencionado *Diario* inédito de Juan Bautista. Habla éste de los preparativos que se hicieron en septiembre de 1567, en Tlatelolco, para la fiesta que se aproximaba de San Francisco. Veamos el texto indígena:

Septiembre 1567 ipan, in mocuicamachtiqueh teopantlach pipilcuicatl. In quimomachtiqueh ompa teopan. Momachtayah ytencopa in totahtzin fray P. de Gante.

Quihto yehhuatl: —Mehuaz in ihcuac ilhuitzin quizas Sant Fco. auh zan oc no tzatziz inohuiyan. ¡Quen techhuallittaz in altepetl ipan tlacah!

Auh in macehualcuicanimeh quintlacualtiayah teopantlach inic quinmachtiqueh.

Auh in ihcuac ilhuitzin quiz Sant Francisco Sabalotica huel ihcuac in meuh. In teyhtotiqueh teopantlach Francisco Quetzalayatl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua, Juan Totococ ihuan Juan Martín auh in quimahmaqueh tlahuiztli, casco, chimalli, aztatzontli, Aztahuacan tlatquilt.

Auh nohuiyan huallaqueh in altepetl ipan tlacah tlahtoqueh mochi mitocoh. Ihuan moch huallah in intlahuiz in tlamahmalli. Ihuan Juan Martín, Andrés, Francisco. Auh ihcuac nez in Xilannecatl mecachiuqueh imaxcah. Tlocalpan in mochiuh. Auh ihcuac nez in tepozpanitl Cihuateocaltitlan tlatquilt ihuan quachic calli tototenpilolli ihuan teotlatquilt centlamantli coztic, ihuan centlamantli chichiltic.

Septiembre, 1567. En él se enseñaba a quienes vivían en la iglesia el *pipilcuicatl* 'canto de niños'. Lo enseñaban allá en la iglesia. Lo hacen aprender por disposición de nuestro amado padre fray Pedro de Gante.

Decía él que se cantará cuando venga la fiesta de San Francisco y luego por todas partes se entonará con fuerza. ¡Cómo habrán de venir a vernos todas las gentes de la ciudad!

Y a los que estaban cantando, los alimentaban los que vivían en el templo, los que los enseñaban.

Y cuando llegó la fiesta de San Francisco, en un sábado, entonces se entonó bien el canto. Los que dirigían la danza, gente del templo, 'Francisco Quetzalayotl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua, Juan Totococ y Juan Martín, recibieron las insignias, un casco, un escudo, un tocado de plumas de garza, todo pertenencia de Aztahuacan, 'el lugar de las garzas'.

Y el pueblo y los señores de todas partes de la ciudad venían a bailar. Y traían consigo todas sus insignias y lo que habían de llevar a cuestras. Y Juan Martín, Andrés y Francisco también bailaban. Y cuando se vio el *Xilanécatl*, 'baile del estómago inflado por el viento', se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando se vio el baile del *Tepozpanitl*, 'el baile de la bandera de cobre', trajeron con él las insignias de Cihuateocaltitlan, del 'lugar del templo de las mujeres', y un tocado con plumas de pájaro y dos dalmáticas, una amarilla y otra roja... ⁹³

La descripción en el *Diario* de Juan Bautista nos acerca a esta fiesta, precisamente en honor de San Francisco de Asís, en la que no pocos elementos, como las insignias de la antigua cultura, volvían a relucir. Afortunada circunstancia es, por otra parte, que en el manuscrito de *Cantares Mexicanos*, preservado en la Biblioteca Nacional de México, se conserve precisamente el texto íntegro del *Pipilcuícatl* el 'Canto de niños', obra de fray Pedro de Gante, que entonces se entonó. Ya que al fin de este trabajo citaré ese canto, ahora sólo lo menciono.

Aceptación franciscana de símbolos indígenas

Dos testimonios tomaré en cuenta, provenientes ambos de los *Anales Mexicanos* núm. 4. En ellos se registra la aceptación, por parte de los frailes, de símbolos de origen prehispánico al lado nada menos que de la imagen de San Francisco. El primer texto habla de un lienzo o damasco con que se cubrió una bandeja en la capilla de San José el 19 de marzo de 1577, es decir en la fiesta de quien era patrono de la misma:

⁹³ Juan Bautista, *Diario*, op. cit., fol. 20 r.

Inipan axcan sábado a 19 de marzo, ipan ilhuitzin Sant José, ihcuac mochalti, momahmal, in vandeja chichiltic Tamasco initech mihcuiloh tlachinolli. Quitentocatoc ihuan in tlatoqueh in otlatocaticoh Mexihco ihuan cuauhtli, tlatocayotl, conaquitica. Auh ipan chuatica in totlazotahtzin San Francisco yuhquin in cavallo pohui in cruz imaquicac ihuan iyamauh quicauhticac.

Ahora, sábado a 19 de marzo, en la fiesta de San José, se usó por primera vez una nueva bandeja. Estaba cubierta con un paño rojo de damasco en el cual se pintó el símbolo del fuego. También se representaron las figuras de los señores que habían gobernado en México y un águila, símbolo de autoridad. Nuestro amado padre San Francisco se elevaba como si estuviera cabalgando, llevaba una cruz en su mano e iba haciendo entrega de un libro.⁹⁴

De varios años después, 1597, referente al 4 de octubre, fiesta de San Francisco, es el breve relato a través del cual contemplaremos el símbolo del portento original del águila sobre un nopal, junto, una vez más, a la figura de San Francisco. He aquí el texto:

Inipan ilhuitzin catca Sant Francisco ihcuac nez in cuauhtli quichiuhque tlacuilohqueh, tenochtli quichiuhqueh icpac, in catca ithualco. Itzintla iniquietzqueh cenca mahui-zoloc S. Francisco ihuan ipan mehuillitica in Sancta Cruz.

En el día de la fiesta de San Francisco, fue cuando se vio al águila que habían diseñado los pintores. La habían pintado encima de un nopal, en un espacio abierto. Junto a ella se erguía, muy maravilloso, San Francisco y encima se elevaba la Santa Cruz.⁹⁵

Testimonios como éstos, que confirman la disposición de algunos franciscanos de no rehuir el acercamiento de los símbolos antiguos y los nuevos, no dejarán tal vez de provocar cierto asombro en el lector contemporáneo. Nada tiene, por tanto, de extraño, que varones bastante críticos y que, por todas partes resentían la presencia

⁹⁴ *Anales Mexicanos* núm. 4, *op. cit.*, v. 272, p. 529.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 522.

de las idolatrías, como el ya mencionado dominico fray Diego Durán, llegaron a exponer, a propósito de las representaciones y cantos entre los indígenas, juicios como este:

... digo que no se debe disimular ni permitir... sus idolatrías, cantos y lamentaciones, los cuales cantan mientras ven que no hay quien los entienda presente. Empero, en viendo que sale el que los entiende, mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de San Francisco, con el aleluya al cabo, para solapar sus maldades y, en transponiendo el religioso, tornan al tema de su ídolo.⁹⁶

Si, al decir de este dominico, invocando a veces a San Francisco, llegaron a perdurar viejas creencias y símbolos, tal vez por ello mismo —es decir por el hondo sentido de comprensión de los franciscanos— los indígenas los prefirieron y nos dejaron dichas tantas palabras acerca de ellos.

7. ESPECIAL RECORDACIÓN DE ALGUNOS FRANCISCANOS EN LOS TEXTOS NAHUAS

De muchos frailes, hijos de San Francisco, hablan los cronistas indígenas. Aquí sólo transcribiré su testimonio en relación con cuatro grandes varones: Pedro de Gante, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada.

Fray Pedro de Gante

Comencemos por el fraile oriundo de Flandes. Los *Anales Mexicanos*, el *Códice Aubin*, y otras fuentes hacen frecuentes menciones de él y consignan también el momento de su muerte. Aquí recogeré las palabras, un poco más amplias, del cronista Chimalpahin en su *Séptima Relación* a propósito de la muerte de fray Pedro, en 1572, un año 2-Pedernal.

2-Tecpatl xihuitl, 1572... no ipan in momiquilli in fray Pedro de Gante, cuatecontzin, teopixqui Sanct Francisco, in maestro catca in cantores Mexico. Auh in quimoto-

⁹⁶ Durán, *op. cit.* t. I, p. 122.

quilliqueh inacayotzin ipan domingo inic 20 mani metztli abril, oncan motoquititoc in capilla Sanct Joseph, Sanct Francisco.

Auh in omoteneuhtzinco totlazotahtzin, macihui zan cuatecontzin moyetzticatca, yece oppa in quihualmotlatitlanililica don Carlos quinto, emperador Roma, inic arzobispo Mexico quihualmochihuiliaya auh iyoppaixti amo quimocelili in itlanahuaultiltzin emperador, zan ipan motlacenmachtili inic cuatecontzin moyetzticatca totlazotahtzin fray Pedro de Gante.

Año 2-Pedernal 1572. En él murió fray Pedro de Gante, fraile tonsurado, lego, de San Francisco. Fue maestro de los cantores en México. Su reverenciado cuerpo fue enterrado el domingo, 20 de abril. Allá lo enterraron en la capilla de San José, en San Francisco.

Y aun cuando éste tan estimado fray Pedro era solamente un fraile tonsurado, lego, le rogó dos veces don Carlos V, emperador de Roma, que aceptara ser arzobispo de México pero otras tantas veces no aceptó lo que le pedía el emperador. Estuvo contento así como lego, nuestro amado fray Pedro de Gante.⁹⁷

Con esta escueta pero elocuente recordación destacó a la vez Chimalpahin la personalidad humilde y sencilla de fray Pedro que laboró en México casi medio siglo, desde que en 1523 comenzó a enseñar en Tezcoco. Quien, como él, supo reconocer el valor de la cultura indígena y acercó a las letras del alfabeto los signos prehispánicos en varios manuscritos, como su célebre catecismo, fue también maestro de canto e incluso autor de una *doctrina* en náhuatl y de varios himnos que se le atribuyen.

Alonso de Molina

De Alonso de Molina, ya que no es posible repetir aquí lo más sobresaliente de su biografía, sólo recordaré que, siendo niño, había venido con sus padres a la Nueva España, recién consumada la Conquista. Si ello ocurrió hacia 1523 o 1524 y sabemos que murió en 1579, podemos explicarnos cómo en tan amplio lapso llegó a

⁹⁷ Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 216 v.

conocer con maestría la lengua indígena y a publicar en ella más de una docena de libros. De todos los testimonios indígenas que hablan de él, hay uno adverso que no soslayaré. Se conoce éste a través de “una información que hizo el provisor de los indios naturales de México, sobre la usurpación de jurisdicción eclesiástica que hacían los frailes de San Francisco, México, 24 de julio de 1574”.⁹⁸ Se formulan allí a fray Alonso varios cargos, entre ellos el de haber aprehendido y castigado físicamente a algunos indios del barrio de Santiago Tlatelolco. Caso particular fue el de un indio que se había llevado hurtada a una india del barrio de San Sebastián. Al llegar a Tlatelolco, fray Alonso, que era guardián en el convento, “de su autoridad los echó en prisiones, y a pocos días soltó al indio sin castigarlo y a la india, porque no era del dicho barrio, la ha tenido hasta ahora presa...”⁹⁹

Importa valorar el sentido de esta denuncia. Provenía de un sacerdote secular que acusaba a los franciscanos de usurpar jurisdicción eclesiástica. La acusación se sitúa en el contexto de la larga disputa de los obispos y clérigos seculares con los religiosos en el sentido de que debían restringirse las funciones de estos últimos, cuyas doctrinas debían convertirse en parroquias. Obviamente, la acusación pierde mucho de su fuerza a la luz de tal situación. Por lo demás, el mismo año de 1574 el arzobispo Pedro Moya de Contreras reconocía que fray Alonso era hombre “muy católico y haber sido de mucho provecho”.¹⁰⁰

Atendamos ahora siquiera a uno de los testimonios en los que un conoecedor de su obra, el cronista Chimalpahin, hace puntual recordación de los méritos de fray Alonso:

Auh zan no ypan in yn omoteneuh 9 acatl xihuitl yn momiquillico Mexico yn totlazohtatzin fray Alonso de Molina, teopixqui Sanct Francisco, temachtiani huey catca Sanct Joseph, Sanct Francisco, huey ocotl, tlahuilli, oquimoquechillitia, yn intloctzinco, ynahuactzinco matlactlomome teopixqueh Sanct Francisco, yn achtopa hualmohuicaqueh

⁹⁸ “Información que hizo el provisor de los indios naturales de México, sobre la usurpación de jurisdicción eclesiástica que hacen los frailes de San Francisco. México 24 de julio 1574”, incluida en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Antigua Librería de Robredo. 1940, t. XI, p. 147 y siguientes.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰⁰ *Epistolario de la Nueva España, op. cit.*, t. XI, p. 141.

yn España, yhuan za tepan nican omoteopixcatiliqueh yn itechcopa tonahuatlahtol. Yhuan nohuic yn totechcopa nican titlach, quin huel yehuatzin in neltilixtica, tlame-lauhca, tlatecpanalixtica, otechmamoxtlacuilihuilitia yn itechcopa yn letras españolas, y huel cualli, yc oquimonanamicpilli tonahuatlahtol. Ynic mexicopa oquimotlallili huey bocapolarío. Yn itech momachtitzinohuah nepan teopixqueh yn techmomachtilia tonahuatlahtolcopa. Yhuan oc cequi mieclamantli yn oquimicuilhuitia temachtiliztli doctrina, yhuan oc cequitlamantli teotlahtolli nahuatlahtolcopa yn ticpiah, ticpohuah, nican titlach Nueva España.

Y también en el dicho año 9-Caña (1570) murió en México nuestro querido padre fray Alonso de Molina, sacerdote de San Francisco, que fue gran maestro en San Joseph, en San Francisco, tea grande, luz, que dio apoyo, estando junto, estando cerca de los doce sacerdotes de San Francisco, cuando primeramente vinieron de España y aquí fueron sacerdotes de toda la gente. De él aprendieron nuestra lengua náhuatl y también él así, ante nosotros, en lo tocante a lo nuestro, de los hombres de aquí, pudo después con verdad, con rectitud, con orden, escribir para nosotros su libro, con letras españolas, muy bueno, en el cual hizo que se encontraran las correspondencias de nuestra lengua náhuatl. Así dispuso un gran vocabulario de la lengua mexicana. De él aprendieron todos los sacerdotes que nos han enseñado en nuestra lengua náhuatl. Y todavía escribió otras muchas cosas, una Doctrina, y otros discursos divinos en náhuatl, que nosotros conservamos, que nosotros leemos, aquí, nosotros los hombres de la Nueva España.¹⁰¹

El año de la muerte de Molina, 9-Caña (1579), fue especialmente significativo para el cronista indígena ya que también en el mismo, en Amecameca, había ocurrido su propio nacimiento. Así como el fraile “pudo escribir su libro... en el cual hizo que se encontraran las correspondencias de nuestra lengua náhuatl...”, también Chimalpahin, aprovechando ese *Vocabulario*, y por igual el *Arte de la lengua mexicana* de Molina, pudo más tarde redactar

¹⁰¹ Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 217 v.220 r.

con mayor perfección, y en su propia lengua, sus *Relaciones* e historias, fundándose en su consulta de viejos códices y en la tradición oral de sus mayores.

Recordación de fray Bernardino

Acerca de fray Bernardino de Sahagún (c. 1500-1590) mucho es lo que se ha escrito. No significa ello, sin embargo, que se haya abarcado plenamente su vida y obra.¹⁰² Por otra parte, poco se ha tomado en cuenta lo que expresaron algunos indígenas en relación con él. Citaré aquí sólo dos testimonios. Uno de los *Anales Mexicanos* núm. 4 y otro de Chimalpahin en su *Memorial breve de Culhuacan*. Atendamos al primero:

A V días del mes de febrero de 1590, ihcuac momiquilli in totlazohtahtzin fray Bernardino de Sahagún. Tlatilolco moyetzicatca auh inican in motocatzin calitic S. Francisco. Mochintin huallaqueh Tlatilolco tlahtoqueh quimotquillicoh.

A cinco días del mes de febrero de 1590, fue cuando murió nuestro querido padre fray Bernardino de Sahagún. Se encontraba en Tlatelolco y aquí fue enterrado en San Francisco. Vinieron a enterrarlo todos los señores de Tlatelolco.¹⁰³

En contraste con esta escueta mención, el ya varias veces citado Chimalpahin, interesado en esclarecer quiénes fueron los habitantes antiguos de su patria chica, anteriores a la llegada de los chichimecas totolimpanecas, cree encontrar en textos recogidos por Sahagún un testimonio para él inapreciable. Al acudir a él, expresa cumplido elogio de fray Bernardino:

Auh nican ca centlamantli ylahtoltzin quimoneltilia yn totlazohtahtzin Fray Bernardino de Sahagún, teopixqui S. Francisco.

¹⁰² Entre las publicaciones más recientes acerca de la vida y obra de fray Bernardino de Sahagún puede consultarse: Munro Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico, The Work of Sahagún*, Albuquerque. The University of New Mexico Press, 1974 y Miguel León-Portilla, "La investigación integral de Sahagún y la problemática acerca de ella" en *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, op. cit., p. 101-135.

¹⁰³ *Anales Mexicanos* núm. 4. op. cit., v. 273, p. 495.



- 1) Fray Pedro de Gante interviene en defensa de los indios que se veían obligados a trabajar en forma gratuita por las autoridades de la ciudad de México (Códice Osuna, fol. 8 v.).
- 2) Noticia de la muerte de fray Pedro de Gante registrada en el Códice Aubin, p. 113.
 2-Tecpatl. In otlatlautiloc ypampa omicohuac atlan yhuan otlamalloca, axcan, miércoles a 1x días del mes de abril.
 (1572). Hubo oración por los que murieron en el agua y por los hechos cautivos, hoy miércoles, a 11 de días del mes de abril.
 In omotocac totahzin fray Pedro de Gante, axcan, domingo, a xx de abril.
 Se enterró nuestro reverenciado fray Pedro de Gante, hoy, domingo a 20 de abril.

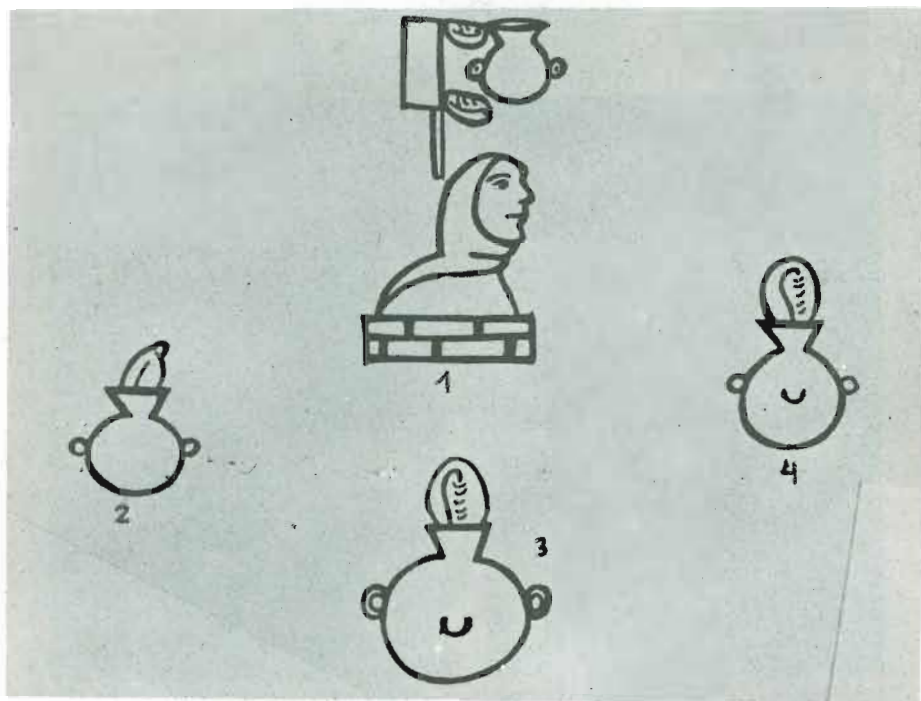


Venida de los franciscanos. Introducción del bautismo. El juego del volador.
(Códice Azcatitlan, lám. xxvii).



Representaciones de franciscanos en el *Codex Mexicanus*.

- 1) Se introduce el matrimonio entre los indígenas (p. LXXVI).
- 2) La representación de San Francisco con los elementos glíficos de connotación fonética silábica: *xam Pan-cil-co*, "San Francisco", (p. VI).



Representaciones de San Francisco, valiéndose de glifos de connotación fonética silábica.

- 1) El busto de San Francisco descansa sobre un muro de adobes: *xam-* (de *xam-ill*, adobe); sobre él hay una bandera, *pan-* (de *pan-tili*, bandera); *cil-* (de *cil-in*, caracolillo) y un jarro, *co-* (de *co-mil*). El conjunto se lee *Xam Pan-cil-co*, pronunciación cercana a "San Francisco".
- 2, 3, 4) Representaciones glíficas más esquemáticas: el caracolillo y el jarro: *cil-co*, (Fran)cisco.

Quimicuilhui, yn iuhquin motlatlanili yehuecauh huehuetquen catcah, yn quipixticatcah tlapallamatlahcuilolli, yn iuhqui cuillotihuih, yn oc no cepa yehuecauh huehuetqueh catcah.

Yn itechcopa tlahtoa yn ixquich tlamantli yehuecauh omochiuh, y huel quimatia yn ac yehuantin yn achtopa motecacoh, yn tlamacehuacoh yn oncan Chalchihmomozco, yn zatepan ytocayoca omochiuh Amaquemecan, y huel achtopa oncan amochanticoh.

Y he aquí una parte del relato que tuvo por verdadero nuestro querido padre fray Bernardino de Sahagún, sacerdote de San Francisco.

Escribió, según lo que interrogó a los que eran ancianos en tiempos antiguos, a los que conservaban los libros de pinturas, según lo tenían pintado en ellas, así allá, en tiempos antiguos, los que eran ancianos.

Gracias a ellos habló de todas las cosas que sucedieron en la antigüedad; pudo saber quiénes por vez primera vinieron a establecerse, vinieron a merecer tierras allá en Chalchihmomozco, cuyo nombre fue más tarde Amaquemecan [Amecameca], en donde por vez primera tuvieron casa.¹⁰⁴

Describiendo así el método de investigación de Sahagún —interrogando ancianos y conociendo sus libros de pinturas—, reconoce Chimalpahin que gracias a ello pueden saberse muchas cosas de las que ocurrieron en el pasado prehispánico. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que en otro lugar de su ya citado *Diario* consigne también la noticia de la muerte de fray Bernardino, con palabras muy semejantes a las que aparecen en el citado texto de los *Anales Mexicanos*. Dato interesante es que, tras asentar la noticia de su muerte, escriba:

Domingo inic 11 mani de febrero ihcuac moteochiuh in tlatlalantli capilla yez, in oncan pehuaz teocalli Sanct Francisco yancuic mochihuaz.

¹⁰⁴ Chimalpahin, *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacán*, fol. 40 v.

Domingo 11 de febrero de 1590. Fue cuando se bendijeron los cimientos de lo que será la capilla, allá donde se empezará la iglesia de San Francisco que se hará de nuevo.¹⁰⁵

De esta suerte el recuerdo de fray Bernardino quedó vinculado con el del nuevo convento de San Francisco y a la vez con el rescate “de las cosas que sucedieron en la antigüedad”, cuya noticia había obtenido —según el testimonio de Chimalpahin— “de los que eran ancianos y conservaban los libros de pinturas...”.

Fray Juan de Torquemada

De entre otros franciscanos, mencionados asimismo en los anales indígenas, sobresale la figura de fray Juan de Torquemada (c. 1557-1624). En este sumario elenco de recordaciones aduciré lo que acerca de él se expresó en los *Anales de Tlatelolco y México núm. 1* y lo que, por su parte, escribió don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su *Historia de la nación chichimeca*.

Copiosas son relativamente las noticias que acerca de Torquemada y su obra proporcionan los *Anales de Tlatelolco y México núm. 1*. Transcribiré aquí las de mayor interés. Tratando del año 9-Casa (1603), se hace el registro de que entonces se derribó el antiguo templo de Santiago Tlatelolco, cuando era guardián fray Juan Manora. Poco después, según los *Anales*, fue sustituido éste como guardián por Francisco Cobo, que continuó la demolición para dar lugar a una obra más grande y suntuosa. En este punto Torquemada entra en escena:

Auh niman hualmohuicac totlazohtahtzin Padre fray Juan de Torquemada guardián in nican convento Santiago Tlatilolco. In hualmohuicac ipan julio 22 días ilhuitzin in Sancta María Magdalena. Auh yehuatzin motlacencahuilli in nican convento iglesia Santiago Tlatilolco. Mochi quimotlalili pobeta ihuan aceoita. Mohuicaya in Aztahuacan auh in ihcuac ye motequitilia, can niman mopeuh in letablo moxima ihuan mochihua tepantli. Ihuan mohuicac altepetl ipan quimocuillito limosna in tomínes in nican monequiz in mocoaz tenextli ihuan tecolli...

¹⁰⁵ Chimalpahin, *Diario*, p. 1.

Entonces vino acá nuestro amado padre fray Juan de Torquemada, fue guardián aquí en el convento de Santiago Tlatelolco. Vino el 22 de julio, fiesta de Santa María Magdalena. Él terminó aquí el convento, la iglesia de Santiago Tlatelolco. Todo dispuso él, la bóveda y la azotea. Fue luego a Azahuacan y cuando ya se afanaba aquí, luego se empezó a tallar el retablo y a hacer el muro. Iba a la ciudad para ir a recoger limosna, los tomines que aquí se requieren para comprar cal y carbón... ¹⁰⁶

Tras mencionar la obra que se había echado a costas Torquemada en la reedificación y retablo en la nueva iglesia de Santiago, refieren los *Anales* lo que sucedió en el año siguiente, 10-Conejo (1604):

Ihuan ihcuac guardián don Juan Bautista. Inin xihuitl matlactli tochtli ihcuac mochiuh congregación cecentalitoc ihuan mochichihuh ohtli Tepeyacac tlamelahua...

Era entonces guardián fray Juan Bautista. En este año 10-Conejo fue cuando se estableció la congregación y cuando se construyó el camino que va derecho a Tepeyacac... ¹⁰⁷

La última parte del texto se refiere a lo que, también por otras fuentes y, por el testimonio del mismo Torquemada, conocemos respecto de su actividad como espontáneo ingeniero construyendo la nueva calzada de Guadalupe Tepeyacac y rehabilitando la de Chapultepec. Recordando esto Torquemada en su Prólogo General a la *Monarquía Indiana*, escribió:

Hice una iglesia de bóveda en la iglesia de Santiago Tlatelolco... y un retablo de los mayores que hay en las Indias..., a todo lo dicho se recreció también haberme ocupado en las obras de las calzadas de Guadalupe y Chapultepec. ¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Anales de Tlatelolco y México. núm. 1, op. cit., v. 273, p. 620-621.*

¹⁰⁷ *Ibid., p. 621.*

¹⁰⁸ Juan de Torquemada. *Los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, estudio introductorio de Miguel León-Portilla, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1975, t. 1, Prólogo General.

Pasando ahora a las noticias que registran estos *Anales* para el año 3-Pedernal (1610), leemos lo siguiente:

Ihcuac yecauh in teocalli nican in ciudad Mexico Santiago Tlatilulco. Ihcuac teocalmahmatihuac ipan ilhuitzin Santiago... Auh in teocalli yehuatzin quimocencachihuilli in cenca mahuiztiloni padre fray Juan de Torquemada guardián, in nican convento iglesia Tlatilulco in huel chicome xihuitl yecauh ipan tlamilo... 1610.

Entonces se terminó la iglesia, aquí en la ciudad de México Santiago Tlatelolco. Entonces se consagró en la fiesta de Santiago. . . La concluyó del todo el muy admirado padre fray Juan de Torquemada, guardián, aquí en el convento, iglesia de Tlatelolco. Diez años duró hasta que se concluyó.¹⁰⁹

Una última noticia transcribiré aquí en estos *Anales*, referente a la muerte de fray Juan, elogio postrero de tan diligente franciscano:

Inin xihuitl macuilli acatl ihquac momiquillo totlazotah-tzin padre fray Juan de Torquemada, martestica ipan cemilhuiltia, metztlapohualli de Enero in yancuic xihuitl. Amo mococotzinohuaya. Yohualnepantla motlecahuihui coro, quimitalhui lallerito mytinez. Auh in otzonquiza, quimolhuilli in teycauhtzitzihuan: -xinechpalehuican, xinechipachocan noyolohuixco.

Zan niman ocel omomiquilli mochintin inixpan teopixqueh. Canel in guardian moyetzticaca in oncan S. Francisco convento. Auh in ocomotiliqueh yeomomiquilli. Auh ompa motocatzinco altar mayor tlamacauhcopa in San Francisco in motocatzino ipan macuilli horas ye teotlac.

Auh in nican ipan in ciudad Mexico, Santiago Tlatilulco, no yaqueh nican chanehque in cofrades quihuicaqueh imagen de cruz ihuan cantoles ihuan colegial pipiltotontin ihuan teteuhtin ihuan cihuameh mochohchoquititacah

¹⁰⁹ *Anales de Tlatelolco y México núm. 1, op. cit., v. 273, p. 623.*

inic huilohuac ohtlica. Ic mitohua responso nican Alcoticpac, ic ome Atezcapan, no Alcoticpac ic excan Alcoticpac taciticatcah, ye nahui, impan ixpan Santa Maria de la Redonda, icmacuilca Concepcion, ic chicuaceca Santa Isabel. Auh ye calac in imagen de cruz San Francisco iglesia.

1624, año 5-Caña. Entonces murió nuestro querido padre fray Juan de Torquemada, el martes, primer día del mes de enero, en el Año Nuevo. No había estado enfermo. A la media noche subió al coro, iba a decir los maitines. Al terminar, dijo a los hermanos: —Ayudadme, abridme el pecho, en donde tengo el corazón.

Enseguida murió en presencia de todos los hermanos. También estaba allí el guardián del convento de San Francisco. Allá en San Francisco se le enterró, junto al altar mayor, a mano derecha, a las cinco horas de la tarde.

Y aquí en la ciudad de México, en Santiago Tlatelolco, fueron los vecinos de aquí, los cofrades, a llevar la imagen de la cruz, y los cantores y colegiales, los muchachos y los principales y también las mujeres estuvieron llorando, cuando iban por la calle. Por (fray Juan) dijeron resposos, uno aquí en Alcotícipac, el segundo en Atezcapan, también en Alcotícipac el tercero, a donde habíamos vuelto a llegar. El cuarto frente a Santa María la Redonda, el quinto en La Concepción, el sexto en Santa Isabel. Por fin entró [con] la imagen de la cruz en la iglesia de San Francisco.¹¹⁰

En tanto que el énfasis del autor o autores de estos *Anales de Tlatelolco y México núm. 1* se puso en las obras que realizó fray Juan de arquitecto e ingeniero, constructor de una gran iglesia y dos calzadas, el cronista oriundo de Tezcoco, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, subrayó por su parte el saber que había alcanzado Torquemada respecto de las antigüedades indígenas y en especial de los libros de pinturas o códices. Al hablar de la muerte de Nezahualcóyotl y mencionar cuáles son las fuentes de las que ha derivado su información, expresa:

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 626-627.

... y últimamente, en nuestros tiempos, lo tiene escrito en su historia y *Monarquía Indiana* el diligentísimo y primer descubridor de la declaración de las pinturas y cantos, el reverendo padre fray Juan de Torquemada, padre del Santo Evangelio de esta provincia.¹¹¹

Y en otro lugar de su misma *Historia de la nación chichimeca*, discurriendo sobre las conquistas llevadas a cabo por los aliados de México, Tezcoco y Tlacopan, vuelve a hablar con elogio de fray Juan:

Los autores que han escrito de las conquistas que estos señores tuvieron, específicamente nos las cuentan por extenso, porque las hallaron en sus historias, particularmente en la *Monarquía Indiana*, que escribió el diligentísimo Torquemada.¹¹²

Con estas palabras del también muy diligente Alva Ixtlilxóchitl pongo término a este sucinto elenco de especiales recordaciones de algunos franciscanos ilustres en los textos en lengua náhuatl. Como ya lo mencioné antes, de otros frailes más se incluyen en las fuentes indígenas palabras de elogio. A tal grado es esto verdad que podrían recopilarse no pocas páginas de estos textos indígenas para formar una especie de menologio o conjunto de breves biografías de miembros distinguidos de la Provincia del Santo Evangelio de los siglos XVI y principios del XVII.

Percepción indígena de algunos problemas padecidos por los franciscanos

En los anales, diarios, relaciones, historias y libros de pinturas, en que los escribanos indígenas hablan de los franciscanos, además de las recordaciones y elogios de los varones más eximios o de sucesos como la fundación de conventos, el trabajo de las comunidades en apoyo de los frailes, las representaciones y fiestas promovidas por éstos, hay también algunas referencias tocantes a problemas particu-

¹¹¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, 'Historia de la nación chichimeca', en *Obras Históricas*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1977, t. 2, p. 137.

¹¹² *Ibid.*, t. 2, p. 184.

lares que tuvieron que ser afrontados por los hijos de San Francisco. Momentos difíciles para frailes e indios, varias veces mencionados, fueron aquellos en que se desataba una *cocoliztli*, epidemia, que tantas víctimas cobraba como aquella de 1545, de la que se refiere que "entonces se estableció la enfermedad, salía sangre de nuestras narices..."¹¹³

De otros problemas, como las diferencias que llegó a haber entre franciscanos y miembros de otras órdenes religiosas, provocadas incluso por la resistencia nativa a salir de la jurisdicción doctrinal de los primeros, hay asimismo, según vimos, alusiones en los testimonios nahuas. Asunto todavía más espinoso fue el que se suscitó teniendo como adversarios, de una parte, a algunos obispos y clérigos seculares y, de otra, a los miembros de las tres órdenes mendicantes, entre las que obviamente sobresalía la de los franciscanos. El motivo de esta contienda eclesiástica era el propósito diocesano de convertir las doctrinas o centros misioneros de los frailes en parroquias a cargo ya de seculares con plena dependencia de los obispos. Asunto ligado con el anterior era, entre otros, el de sujetar a los religiosos al examen y aprobación de los obispos.

La existencia de esta pugna, que se prolongó a lo largo de varios años, no pasó desapercibida a los ojos de algunos indígenas. Prueba de ello la tenemos en lo que acerca de la misma se consigna en algunas fuentes escritas en náhuatl. Daré de ellas una muestra, incluida en los *Anales Tecpanecas de Azcapotzalco*:

13-Acatl (1583), Auh no ihcuac mihto in ixquichtin teopixqueh in Sant Francisco, Sant Augustin, Santo Domingo aocmo yehuantin motemachtitizqueh nohuian altepetl, ipan yehuantin calaquizqueh in clérigos.

Ihuan in altepetlipan tlahah, tlatoqueh nohuian tlahuepacoh, tlananquillicoh ininpanpatzincó teopixqueh.

Año 13-Caña (1583). También fue entonces cuando se dijo a los sacerdotes de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo que ya no enseñarían ellos por todas partes en los pueblos, en los que entrarán esos clérigos.

¹¹³ Véase la nota 70.

Toda la gente de los pueblos, los señores, por todas partes vinieron a volverse, a hacer demanda en favor de los sacerdotes frailes.¹¹⁴

Así, además de consignarse la percepción del problema, se señala expresamente que las comunidades indígenas se manifestaron en muchos sitios —el texto dice: “por todas partes”— en favor de la permanencia de sus antiguos maestros, los frailes.

Con estas palabras de los *Anales Tecpanecas de Azcapotzalco* cierro el elenco de testimonios que permiten hablar de la existencia de una imagen indígena de los franciscanos en México a lo largo del xvi y principios del xvii. Deseable parece insinuar al menos alguna forma de conclusión derivada de las expresiones indígenas aquí reunidas.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Es posible hablar de una opinión, prevalente en general en las comunidades de habla náhuatl de la región central, respecto de lo que les significó la presencia franciscana? Es obvio que implica grandes riesgos hacer generalizaciones. No obstante, si atendemos a los orígenes, bastante variados, de los testimonios aquí reunidos —México, Tlatelolco, Azcapotzalco, Tezcoco, Cuauhtinchan, Tecamachalco, Tlaxcala, Quecholac...—, veremos que en buen número de ellos hay coincidencias respecto del tema que aquí nos interesa.

Teniendo a la vista esas convergencias en la opinión indígena acerca de la obra franciscana, parece de interés establecer ahora algunas formas de confrontación entre ellas y las valoraciones que, de la acción de estos mismos frailes, han elaborado los tres modernos investigadores mencionados al principio de este trabajo. Comencemos con lo que notó Robert Ricard en su libro *La conquista espiritual de México*. Insiste él en la adaptabilidad que mostraron los primeros franciscanos, que no tuvieron reparo en mantener diversos elementos de la cultura indígena, asimilables, a su juicio, al contexto del mensaje cristiano. Algunos testimonios aquí aducidos son en ocasiones reconocimiento implícito de esto mismo. Describen, por ejemplo, algunos *neixcuitilli* o representaciones en que perdu-

¹¹⁴ *Anales Tecpanecas, op. cit.*, v. 274, p. 380-381.

rabán elementos de las antiguas fiestas. Destacan también la importancia de obras como la de fray Alonso de Molina que hizo el gran *Vocabulario* de su lengua y la de Bernardino de Sahagún que rescató el recuerdo de su pasado. Y, de modo más general, puede decirse que esa primera adaptabilidad franciscana fue una de las principales causas de la simpatía que despertaron en los nativos quienes, como Motolinía, 'el que es pobre', les parecían tan diferentes de los demás españoles.

Volviendo ahora la mirada al enfoque de John N. Phelan en *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, puede decirse que de los textos se desprende que a los indígenas agradó la manera como los frailes tomaron en cuenta sus formas comunales de existencia. Esto se manifiesta sobre todo en los anales nativos que siguen paso a paso la acción de los frailes en uno u otro lugar, señalando que se han convertido ellos en su único apoyo en la tierra, como en los casos de Cuauhtinchan, San Juan Teotihuacan, Xochimilco, Tehuacán y otros más. De modo especial se ostentan complacidos los indígenas con las nuevas instituciones comunitarias de los hospitales y las cofradías. Si bien no cuajó el ideal de establecer una nueva forma de primitiva cristiandad, hubo al menos varias realidades de enfoque comunitario que pudieron implantarse, florecieron y fueron descritas, al menos en parte, con sentido aprobatorio por los escribanos nativos. Cabe hablar aquí al menos de una peculiar experiencia, promovida al decir de fray Jerónimo de Mendieta, por un indígena de Cholula, de nombre Baltasar, que atrajo a sus ideas a buen número de gente de Tepeaca, Tecali, Tecamachalco y Cuauhtinchan. El propósito de Baltasar, influido por uno de los doce, fray Juan de Rivas, fue fundar una especie de comunidad alejada de preocupaciones mundanas y consagrada principalmente a las cosas divinas. Baltasar alcanzó sus propósitos:

Hizo una población de hartos vecinos, a la cual puso por nombre Chocaman, que quiere decir lugar de lloro y penitencia, y púsolos en muy buenas costumbres, haciendo de común consentimiento ciertas ordenanzas y leyes de cómo habían de vivir y lo que habían de rezar y, finalmente, el modo de cómo en todas las cosas se habían de haber... ¹¹⁵

¹¹⁵ Mendieta, *op. cit.*, p. 443.

Chocaman, establecimiento que es antecedente del pueblo que hasta hoy ostenta dicho nombre en territorio veracruzano, cerca de los límites con Puebla, llegó a ser en su momento una especie de realización de ese ideal del misticismo franciscano de que habla Phelan, "comunidad indígena ordenada como un gran monasterio o una gran escuela".¹¹⁶

La fundación de Chocaman y los comentarios de algunos textos en que se externa aprobación de las formas de vida comunitaria introducidas por los franciscanos, muestran que el hombre indígena, en la imagen que se forjó de los hijos de San Francisco, coincidió a su manera con algo que se derivaba de esos ideales, relacionados con un último florecimiento del misticismo medieval en algunos miembros de esta orden.

Confrontemos finalmente nuestros testimonios indígenas con el punto de vista de Charles Gibson en *Los aztecas bajo el dominio español*. Es cierto que también en ocasiones los indígenas hicieron crítica de la actitud franciscana. Ya vimos que en un principio, al pasar por Tlaxcala, algunos los tuvieron por locos en su alejamiento de aquello que da placer en el mundo. También nos enteramos, aunque indirectamente, de lo que acerca de ellos había expresado don Carlos Ometochtzin. Mas sin soslayar esas recriminaciones, el examen de los textos citados revela que la actitud convergente de fuentes de distintos orígenes fue básicamente de aceptación y reconocimiento del quehacer de estos frailes.

Al analizar con sentido crítico los propósitos y enfoques con que se escribieron estos testimonios, vemos que no fueron elaborados bajo consigna de los misioneros interesados en alcanzar elogios de su obra. Sin género de duda puede afirmarse que expresiones como las del *Diario* de Juan Bautista de Tlatelolco, de los *Anales de Cuauhtinchan (Historia Tolteca-chichimeca)* y de varios de los *Anales de México y sus contornos*, son obra de escribanos nativos empeñados sobre todo en preservar para sí sus recuerdos y valoraciones. El hecho de que en tales escritos la presencia de los franciscanos aparezca como merecedora de reconocimiento, contrasta ciertamente con la acumulación de cargos que, al modo de un renovador de la leyenda negra, formula Charles Gibson.

Quien se haya acercado a textos de la tradición prehispánica,

¹¹⁶ Ver nota 7.

en los que se describe cuál era la condición de los macehuales o gente del pueblo podrá comprender por qué muchos indígenas, consumada la Conquista, encontraron en los franciscanos, según su misma expresión, "quienes los llevan a cuestras, como madre, como padre...". De hecho, frente a exacciones y abusos de toda índole, de los encomenderos y a veces también de los antiguos caciques, hombres como Gante, Motolinía, Valencia, Mendieta, Molina, Sahagún y otros muchos, supieron alzar la mano en defensa de los más pobres en el agitado ámbito social de esta región nuclear del Nuevo Mundo.

Por esa su obra de genuinos humanistas que, lejos de desdeñar la cultura indígena, aceptaron de ella cuanto les pareció compatible con su propio mensaje, que ahondaron en el conocimiento del náhuatl y de otras muchas lenguas de Mesoamérica, realizando además, al lado de sabios indígenas, un rescate del viejo legado nativo, introduciendo a veces nuevas instituciones comunitarias, los franciscanos en el México del siglo xvi y principios del xvii, vinieron a ser cofundadores de la realidad espiritual de un pueblo en gestación. El hombre indígena, que con toda la fuerza de su expresión nos dejó las palabras que integran su 'Visión de los vencidos', supo valorar también, incluso en forma que se antoja lapidaria, la acción de su hermano franciscano. Recordemos, entre otros poemas del manuscrito de *Cantares* de la Biblioteca Nacional de México, el *Pilcuicatl* o *Piltoncuicatl*, 'canto de niños o canto de niños pequeños'. Se trata de una versión modificada del que, según ya vimos, se atribuía a fray Pedro de Gante, el famoso *Pipilcuicatl*, entonado al decir del *Diario* de Juan Bautista, en 1567. En este nuevo y revisado canto indígena se hace alabanza de Francisco de Asís y se establece un diálogo con fray Pedro de Gante. Al menos a modo de símbolo, cabe ver en esta expresión, algo de lo que el hombre indígena sintió acerca de estos frailes:

In manticuicayelcihcihuican,
in ti mexicahpipiltzintin,
ye axcan motlecahui,
o ye totahtzin San Palacisco,
yehuaya ilhuicac itech, ohuili...

In tlapalamoxtli moyollo,
tipalapetolo, in quexquich mocuic,

in toconehuilia Jesucristo,
Zan tocontlayehuecalhui in San Palazisco ya,
yc nemico tlalticpac.

A o anqui yanella nomache,
maya pahpaquihuah,
ma ic momalina tlayoli,
techtlamacehui
on anqui ye tozcacauhtzin San Palacizco.

Echamos de menos ya nuestro canto,
nosotros, niños pequeños mexicas,
ya llega hasta él,
a él, San Francisco, nuestro padre estimado,
allá en el interior del cielo...

Libro de colores es tu corazón,
tú, padre Pedro, los que son tus cantos,
que a Jesucristo entonamos,
tú los haces llegar a San Francisco,
el que vino a vivir en la tierra.

Así en verdad él es mi ejemplo,
alegráos,
que se entreteja nuestra dicha;
por nosotros hace merecimiento
quien lleva un collar de plumas, San Francisco... ¹¹⁷

Las palabras del canto son búsqueda y acercamiento: libro de pinturas es el corazón de fray Pedro, collar de plumas finas lleva San Francisco. Los vencidos enriquecieron su propia visión de las realidades de su tiempo con la presencia de los rostros y corazones que habían llegado, los *motolinianih*, pobres de verdad, pero dueños de gran sabiduría: "Tu corazón es eso, un libro de pinturas..." Así hablaron los forjadores de cantos de Anáhuac a Pedro de Gante, por sí mismo, y tal vez también como símbolo de todos sus otros hermanos, los hijos de *Totahtzin San Palacisco*, nuestro padrecito, el señor San Francisco.

¹¹⁷ *Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 46 r. y 48 r.

REFERENCIAS DOCUMENTALES Y BIBLIOGRÁFICAS

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, "Historia de la nación chichimeca", *Obras Históricas*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273-274.
- Anales Mexicanos núm. 1, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 387-509.
- Anales Mexicanos núm. 2, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 511-517.
- Anales Mexicanos núm. 3, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 519-531.
- Anales Mexicanos núm. 4, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 533-585.
- Anales de Puebla-Tlaxcala núm. 1, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 733-800.
- Anales de Quechólac, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 965-978.
- Anales de Tepeaca, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 903-910.
- Anales de Tlatelolco: Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana, Códice de Tlatelolco*, edición de Heinrich Berlin y Robert H. Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948.
- Anales de Tlatelolco y México núm. 2, Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 273, p. 633-665.

- Anales de Tlaxcala* núm. 2, *Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, v. 274, p. 723-731.
- Barlow, Robert H., "El Códice Azcatitlan", láminas I-XXXIX, *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 1949, Nouvelle Serie, t. xxxviii, p. 101-135.
- Bautista, Juan, *Diario o Anales*, manuscrito escrito en náhuatl que se conserva en el Archivo Capitular de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, en la ciudad de México.
- Cantares Mexicanos*, manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México.
(Ediciones parciales: Leonhard Schultze-Jena, *Alt Aztekische Gesänge*, Herausgegeben von Gerdt Kutscher, Stuttgart, 1957 (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas: VI).
Ángel Ma. Garibay K., *Poesía Indígena*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963-1968.
- Caso, Alfonso, *Calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Cline, Howard F., "Guide to Ethnohistorical Sources", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1972-1973, v. 12-15.
- Codex en Cruz*, edición facsimilar, con comentario y notas de Charles E. Dibble, 2 v., Salt Lake City, The University of Utah Press, 1981.
- Codex Mexicanus*, reproducción facsimilar publicada bajo el título de *Codex Mexicanus, núms. 23-24*, de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris, Société des Americanistes, 1952.
- Codex Vaticanus A*, comentario de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1979.
- Códice Aubin*, introducción, notas, índice, versión paleográfica y traducción del náhuatl por Charles E. Dibble, Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, 1953.
- Códice Azcatitlan*, reproducción facsimilar, Paris, Société des Americanistes, 1949.
- Códice de Cuertlaxcoapan* o de la *Introducción de la justicia española en Tlaxcala*, en Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Yale University Press, 1952, p. 95.

- Código de San Juan Teotihuacán*, en Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, 3 v., México, Dirección de Talleres Gráficos, dependiente de la Secretaría de Educación Pública, 1922, t. 1, parte segunda, p. 560-565.
- Código de Tlatelolco*, en Francis Borgia Steck, *El primer colegio de América Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Históricos Franciscanos, 1944, p. 89-106.
- Código Florentino* (texto de los informantes de fray Bernardino de Sahagún), manuscrito 218-220 de la Colección Palatina, Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v., reproducción facsimilar, dispuesta por el Gobierno Mexicano, 1980.
- Código Osuna, pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*, edición, estudio y transcripción de Vicenta Cortés Alonso, 2 v., Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976.
- Código Telleriano-Remensis*, en Lord Edward King Kingsborough, *Antigüedades de México*, prólogo de Agustín Yáñez. Estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1965, t. 1, p. 151-337.
- Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, manuscrito azteca de 1552, según tradición latina de Juan Badiano, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacán y México y otras provincias*, el texto original en náhuatl se conserva en la Biblioteca Nacional de París, Manuscrito Mexicano núm. 74.
- *Memorial breve acerca de la ciudad de Culhuacán*, Biblioteca Nacional de París, Manuscrito Mexicano núm. 74.
- *Diario*, Biblioteca Nacional de París, Manuscrito Mexicano núm. 220.
- *Sixième et Septième Relations (1258-1612)*, traducción del náhuatl al francés por Remi Siméon, Paris, Maisoneuve, 1889.
- *Das Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, paleografía del texto y traducción al alemán de Walter Lehmann y Gerdt Kutscher, Stuttgart, 1958.
- *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducción de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- *Die Relationen Chimalpahin's, Teil 2: das Jahrhundert nach der Conquista (1522-1615)*, edición del texto náhuatl preparada por Günter Zimmermann, Hamburg, Universität Hamburg, 1965.

- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- Edmonson, Munro (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1974.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953-1954.
- Gibson, Charles, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Yale University Press, 1952.
- *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1580*, traducción de Julieta Campos, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Glass, John B., *Catálogo de la colección de códices*, México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Gómez de Orozco, Federico, "El Códice de Cuertlaxcohuapan", *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 1937, Sexta Época, v. 1, segunda parte, p. 107-111.
- Historia de la nación mexicana, reproducción a todo color del Códice de 1576, Códice Aubin*, introducción, notas, índice, versión paleográfica y traducción del náhuatl por Charles E. Dibble, Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, 1953.
- Historia Tolteca-chichimeca*, versión paleográfica, traducción y notas de Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl, épocas novohispana y moderna*, primera parte, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.
- "Información que hizo el provisor de los indios naturales de México, sobre la usurpación de jurisdicción eclesiástica que hacen los frailes de San Francisco. México 24 de julio 1574", *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Antigua Librería de Robredo, 1940, t. XI, p. 147-171.
- Juan Bautista, O.F.M., "Prólogo", al *Sermonario en lengua mexicana*, México, en Casa de Diego López Dávalos, 1606.

Lehmann, Walter, *Sterbende Götter and christliche Heilsdottschaft*, (Colloquios y doctrina christiana), Wechselreden Indianischen Vornemer und Spanischen Glaubensapostel in Mexico, 1524, Stuttgart, 1949. (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas: 3).

León-Portilla, Miguel (ed.), "Carta en la que los de Xiuhquilpan (Jalisco) solicitan la edificación de un hospital", *Gedenkschrift Walter Lehmann*, Teil I, Indiana 6, Berlin, Gtr Mann, Verlag, 1980, p. 89-93.

— *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870.

Mengin, Ernest, "Commentaire du *Codex Mexicanus num. 23-24*, de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 1952, Nouvelle Serie, t. xli, p. 387-498.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.

— *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición facsímile de la edición de Glasgow, con un estudio preliminar de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1981.

Ordenanza para aprovechar las cofradías a los que han de servir en el hospital, manuscrito inédito, conservado en la Biblioteca Benjamín Franklin, Ciudad de México.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Catálogo de la Sección de México. Exposición Histórico-Americana de Madrid*, 2 v., Madrid, 1892-1893.

Phelan, John Leddy, *The Millenian Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970.

— *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción de Josefina Vázquez de Knauth, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco, estudio preliminar de Luis González Obregón, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1910.

Ramo Indios, Archivo General de la Nación (México), v. 4, 6.

— Mercedes, Archivo General de la Nación (México), v. 7.

“Relación de lo que hicieron y pasaron los indios del pueblo de Quauhtinchan, por no perder la doctrina y el amparo de los frailes de San Francisco”, *Cartas de Religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Salvador Cházvez Hayhoe, 1941.

“Relación sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de San Joan Teotihuacan, por tener doctrina de los frailes de San Francisco”, *Cartas de Religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Salvador Cházvez Hayhoe, 1941.

Reyes García, Luis, “Un nuevo manuscrito de Chimalpahin”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1971, séptima época, t. II.

— (ed.), *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

— (ed.), “Donación de tierras y macehualli a la Cofradía de la Asunción. Años 1532-1534”, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, traducción de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Jus, 1947.

Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, New Haven, Yale University Press, 1959.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956.

— “Colloquios y Doctrina Christiana 1564”, transcripción paleográfica y edición del texto náhuatl con versión al alemán por Walter Lehmann, publicada bajo el título de *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949.

- "Testamento de doña Ana Velázquez 1628", *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- Tira de Tepechpan*, edición y comentarios de Xavier Noguez, 2 v., México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978.
- Torquemada, Juan de, *Los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, estudio introductorio de Miguel León-Portilla, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1975.
- Toussaint, Manuel, *Pintura colonial de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1965.
- Vetancurt, Agustín de, *Chronica de la provincia del Santo Evangelio de México* cuarta parte del *Theatro mexicano, de los Successos religiosos*, México, por doña María de Benavides Viuda de Juan de Rivera, 1697.
- Zapata, Juan Ventura, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de París, Manuscrito núm. 212. De dicho manuscrito inédito hay copia en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, México.
- Zimmermann, Günter, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's Teil 2: das Jahrhundert nach der Conquista (1522-1615)*, Universität Hamburg, 1965.



EL EXAMEN DE OPOSICIÓN A LA CÁTEDRA DE LENGUA MEXICANA DE DON CARLOS DE TAPIA ZENTENO

MICHEL ANTOCHIEW K.

Habiendo localizado, en una colección particular, algunos de los documentos relativos al examen de oposición en virtud del cual el bachiller don Carlos de Tapia Zenteno ocupó la cátedra de lengua náhuatl en la Real y Pontificia Universidad en 1749, me ha parecido de interés su publicación. Antes, sin embargo, recogeré algunas noticias que ofrece Cristóbal Bernardo Plaza y Jaén en su *Crónica*, sobre la creación original de dicha cátedra en el siglo xvii.

El primer catedrático de náhuatl en la Universidad

La enseñanza del idioma mexicano y otomí en la Real y Pontificia Universidad de México se inició, por mandamiento del 21 de marzo de 1640, con salario de trescientos pesos anuales, "para que se leyese una hora por la mañana y otra por la tarde".¹ Como antecedente, puede recordarse que, siendo rector el doctor don Nicolás de la Torre, electo el 10 de noviembre de 1639, "se erigió la cátedra de las lenguas mexicana y otomí, tan necesarias en estos Reinos para la administración de los indios de estas lenguas".² Siguiendo los procedimientos ya habituales en la Universidad, se convocó a oposición. Veamos lo que entonces ocurrió:

Fueron opositores el Dr. Jerónimo López, clérigo presbítero; el padre fray Diego de Galdo Guzmán, del orden del Señor San Agustín; fray Antonio Adal de Mosquera, canónigo regular, comendador del Orden de San Antonio Abad, con licencia que para ello presentó de fray Juan

¹ Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, 2 v., México, UNAM, 1931, libro iv, p. 88.

² *Ibid.*

Pérez Gil, canónigo regular y comendador de la iglesia y hospital de San Antonio Abad, extramuros de esta ciudad, vicario general en su Orden en estos Reinos, los de Castilla y Portugal; Diego Martínez, clérigo presbítero, preceptor de gramática. Se hizo consulta al Virrey por el rector de esta Universidad cerca de que habían hecho oposición a esta cátedra los referidos; fray Adal de Mosquera había hecho la oposición a la lectura de la lengua mexicana, y los bachilleres Bartolomé de Alva, beneficiado de Zumpango y Luis Becerra Tanco, beneficiado de Iztapalapa; que su Excelencia determinase sobre el modo que se habría de tener en la provisión de esta cátedra. Por decreto de veinte y cuatro de Abril de este año determinó el Virrey que, siendo como era la erección de esta cátedra para leer dos lenguas mexicana y otomí, tan importantes para la enseñanza y mejor doctrina de estas naciones, sólo se podrían proponer los tres primeros opositores nominados en la consulta; y hecho lo referido y examinados los opositores, se volviese para proveer. Se desistió fray Antonio Adal. Sólo ocurrió a tomar puntos para predicar en lengua otomí el padre fray Diego Galdo que, habiéndose señalado en los Evangelios, eligió para leer y exponer el capítulo diez y nueve de San Mateo, que empieza: *Ecce nos reliquimus omnia*. El día ocho de mayo de dicho año, se le señalaron puntos para leer y predicar en la lengua mexicana y eligió el evangelio *Erunt signa in sole*.

Resultados de la oposición

Al mismo cronista Plaza y Jaén debemos la información tocante a la prueba a que se sometió a los opositores. Triunfante en la misma salió el agustino Diego de Galdo Guzmán.

El día siguiente, nueve, en la Sala de los Actos de la Universidad, se juntaron con el rector los padres maestros fray Juan de Salazar, fray Diego de los Ríos, el padre Juan de Figueroa, Rector del Colegio de San Ildefonso, el padre fray Andrés de Meneses, del Orden de Sn. Francisco, guardián de Tacubaya, y otros ministros y beneficiados nombrados para que informasen de la suficiencia del regente en los idiomas. El padre fray Diego de Galdo, en

primer lugar, explicó y predicó el punto en lengua otomí que le había sido señalado, duró por espacio de media hora; y por espacio de otra media, leyó y explicó el punto que se le había señalado en el idioma de lengua mexicana, y por provisión real de su Majestad con relación de lo referido, fue electo y nombrado por Catedrático de Propiedad de las lenguas mexicana y otomí el padre fray Diego Galdo de Guzmán, con salario de trescientos pesos al año, en el género de quitas y vacaciones; y que no se le impidiese por sus prelados la posesión de esta cátedra, antes le honrasen y favoreciesen; y que se le diese posesión en esta Real Universidad, para que leyese una hora por la mañana la lengua mexicana y otra por la tarde la otomí. Tomó posesión en quince de mayo del año de seiscientos y cuarenta fray Diego Galdo, primer catedrático de esta Cátedra.³

El mismo año de haberse iniciado la primera cátedra de lengua mexicana y otomí Galdo Guzmán obtenía las licencias para publicar su *Arte Mexicano*, que imprimió la Viuda de Bernardo Calderón en 1642. A su muerte, acaecida en 1649, el único opositor a la cátedra de idioma mexicano y otomí fue fray Pedro de Rosas, y en las mismas circunstancias le sucedieron el bachiller don Bernabé de Vargas, el bachiller don Antonio de Tovar Moctezuma y el bachiller don Diego González de Peñafiel.

El claustro de rector y consiliarios decidieron, años más tarde, cambiar la situación prevalente, es decir la de que fuera el mismo catedrático quien enseñara náhuatl y otomí. En consecuencia, se consultó con el virrey Marqués de Mancera para que éste autorizara la separación de la enseñanza de ambas lenguas "por no ser fácil hallar uno consumado en ambos idiomas, y sería más fácil se hallasen divisamente."⁴

Se canceló la oposición de Diego González de Peñafiel y se convocó a nuevo examen. Los jueces de este nuevo examen fueron el padre Baltasar González⁵ de la Compañía de Jesús, fray Agustín de Betancourt,⁶ de la orden de San Francisco y el bachiller don

³ Plaza y Jaén, *op. cit.*, libro iv, p. 88-89.

⁴ Plaza y Jaén, *op. cit.*, libro v, p. 174.

⁵ Con él tuvo el padre Francisco Eusebio Kino asidua correspondencia.

⁶ Autor, entre otros, de un *Arte de la lengua mexicana*, publicado en 1673.

Antonio de Tovar Moctezuma, que fue maestro de estos idiomas en la Universidad. El padre fray Damián de la Serna fue electo maestro del idioma mexicano el 12 de julio de 1670. A su vez, el bachiller José de Milla obtuvo la cátedra de otomí, de la que tomó posesión el 21 de julio del mismo año.⁷

La oposición de Carlos de Tapia Zenteno

Poco se sabe de Carlos de Tapia Zenteno. Como él mismo dice en su curriculum que presentó como candidato a la cátedra de idioma mexicano, es “hijo y nieto legítimo de padres y abuelos muy limpios de toda mala raza”. Era nacido en México de ascendencia española. En 1718, se presentó a órdenes y fue cura de la diócesis de Tampamolón en la Huasteca, donde aprendió el idioma de esa región. Escribió una *Noticia de la lengua huasteca* que obtuvo las licencias necesarias para su publicación en 1746. Sin embargo, y como él mismo lo escribe en la dedicatoria a Francisco Antonio Lorenzana, “que aviendo más de veinte años, que en la obscuridad de una gabeta, aun con las licencias necesarias para su impresión, esperaba la luz pública”, fue impresa por la Biblioteca Mexicana en 1767.

En la portada de su *Arte novísima de la lengua mexicana*, publicado por la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal en 1753, aparece lo más sobresaliente de su curriculum: colegial en el Real y Pontificio Seminario, cura beneficiado que fue de la diócesis de Tampamolón, juez eclesiástico de la Villa de los Valles y su jurisdicción, comisario de el Santo Oficio de la Inquisición y su revisor, notario apostólico, colegial en el Apostólico Colegio de nuestro padre San Pedro y secretario de su muy Ilustre Congregación, capellán mayor del religiosísimo monasterio de Santa Inés, examinador sinodal general de este arzobispado, catedrático propietario de Prima de dicha lengua en la Real Universidad de esta corte y primero en el mismo Real y Pontificio Colegio Seminario, etcétera.

Como consta en los documentos que se presentan a continuación, presentó su solicitud a la oposición el 3 de noviembre de 1749; su candidatura fue aceptada el 4 de noviembre. El examen se realizó ante los jueces y testigos acostumbrados, siendo electo por cuarenta y cinco votos. Tomó posesión de su cátedra el ocho de noviembre de 1749.

⁷ Plaza y Jaén, *op. cit.*, libro v, p. 174.

DOCUMENTOS

La documentación de Tapia Zenteno: presentación del oponente

El B. Carlos de Tapia Zenteno Presbytero de este Arzobispado en aquella forma que mejor lugar aya, pareasco ante Vs. y: Digo que por quanto en esta R^l. Universidad está vacante la Cathedra proprietaria de Lengua Mexicana, por muerte de su último poseedor, y de mandado de Vs. puestos Edictos con termino de treynta dias convocando para su provisión los opositores, que quissieren salir; se ha de dignar Vs. de admitirme en el concurso para que estoy prompto a satisfacer los actos, que por Estatuto, o costumbre deben preceder a dicha provission. Por tanto,

A Us. rendidamente pido y suplico se sirva de admitir este mi escrito teniendome por presentado, y por uno de los Opositores a dicha Cathedra, para que no tengo (a mi parecer) impedimento, segun las condiciones que en Edicto se ordenan, en que recibiré merced.

Atte.

[f] Carlos de Tapia Zenteno

En
D. Carlos de Tapia Intero es
Doy y ni en legitimo de D. J. y A. fue
los may lunjos de d. d. m. a. la raza
& d. m. i. a. n. o. v. i. c. i. o. s. i. n. n. o. t. a. d. e. l. o. c. o. n. t. r. a. x. i. o.

El Año de mil setecientos y diez y
ocho se presentaron a d. d. n. e. s. a. g. u. e. f. u. e.
admitido artículo de suficiencia, y
del idioma Utecano en que fue
aprobado en el grado de **MAESTRO**
como consta por testimonio público que
demuestra.

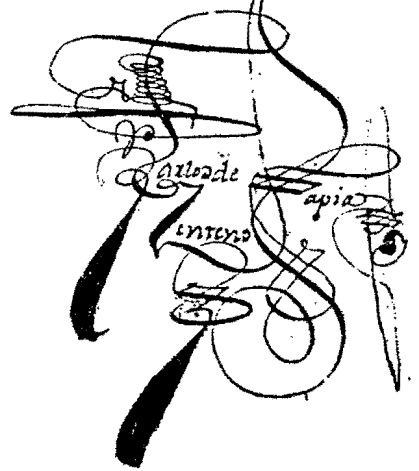
Fue en el mes de mayo aprobado p.
Cuxa de la Diocesis de Zampano en
la Provincia de Lanero, que obtuvo
p. s. i. e. n. d. o. O. i. c. a. r. i. o. d. e. l. o. s. S. e. ñ. o. r. e. s.
E. i. z. o. b. i. s. p. o. s. q. u. e. p. o. d. e. a. n. e. s. e. s. t. e. t. i. e. m. p. o.
y del Santo Oficio, a quienes se vio con
summo devocio, y trabajo, sin dexar de
dela administracion de los Sacramentos
ag. a. r. u. d. i. o. t. a. n. t. o. c. o. m. o. c. o. m. p. r. o. b. a. n. l. o. s.
Instrumentos q. demuestra.

En este tiempo aprendio perfectamente
mente la lengua Uteca, hasta esta
en la escuela y precepto, en cast. y tiene
formado con toda las licencias p. impri
mido, y tambien enseñara en esta
publica. En inexistencia si d. m. i. x. e. o.
quien quisiere aprenderla.

Ha publicado en esta Corte todos los
Sermones de mayor nota que se han impri
cido en el idioma Utecano, como
son publicacion de Cruzada, y juza
mentos de Pastoral de denuncia S. A.
& Cruzada de S. A. con V. n. i. x. u. a. l.

aprobacion de los d. d. n. s. l. o. n. g. u. a. r. a. z. e. q.
de lo an. d. i. d. o.
Esto son los p. o. r. t. o. s. m. a. i. o. r. e. s. g. e. n. e. r. a. l. i. n. e. a.
tiene en consider. a. d. o. q. u. e. e. n. l. a. a. t. e. n. c. i. o. n.
del V. n. o. s. C. l. a. u. s. t. r. o. t. e. n. d. i. a. n. e. l. l. u. g. a. r. q.
j. u. r. a. r. e. p. o. r. m. a. s. c. o. m. u. n. i. c. a. n. t. e.

Verdad: an. l. o. u. x. o. i. n. v. e. r. d. S. a. c. c. a. d. e. n. i.
E. l. e. g. i. o. d. e. S. S. e. ñ. o. d. e. M. d. y. N. o. r. t. e. m.
br. A. o. 1740



Carlos de Tapia
Intero

Exposición de méritos

El B. Carlos de Tapia Zenteno es hijo y nieto legítimo de Padres y Abuelos muy limpios de toda mala raza. y Christianos viejos sin nota de lo contrario.

El año de mil setecientos y diez y ocho se presentó a ordenes a que fue admitido a título de suficiencia y del idioma mexicano en que fué aprobado en el grado de Eminente como consta por testimonio público que demuestra.

Fue en el mesmo grado aprobado de Cura de la Diócesis de Tampamolón en la Provincia de Panoco, que obtuvo primero siendo Vicario de los Señores Arzobispos que gobernaron este tiempo y del Santo Oficio, aquienes sirvió con summo desvelo, y trabajó, sin perjuicio de la administración de los Sacramentos a que atendió tanto como comprueban los instrumentos que demuestra.

En este tiempo aprendió perfectísimamente la lengua Huasteca, hasta reducirla a reglas y preceptos, en arte que tiene formado con todas las licencias para imprimirlo, y que también enseñara en esta pública R^l. Universidad si huviere quien quisiera aprenderla.

Ha predicado en esta Corte todos los Sermones de mayor nota que se han ofrecido en el idioma Mexicano, como son publicación de Cruzada, juramento del Patronato de Nuestra Sra. de Guadalupe. Esta con universal aprobación de los doctos lenguarazes que le han oído.

Estos son los pocos meritos que en esta línea tiene executados, que en la atención del Ilmo Claustro tendrán el lugar que juzgaren por mas conveniente.

Son verdad: así lo juro in verbo sacerdotis. Colegio de San Pedro. México y Noviembre 3 de 1749.

Rúbrica.

Actas del examen y provisión de la cátedra a favor de don Carlos de Tapia Zenteno

En la Ciudad de Mexico en quatro de Noviembre de mil setecientos quarenta nueve. acabada la ultima lección del Idioma Mexicano se juntaron en la Sala de claustros con el S^{or}. R^{or} de la Univ. Dr. Dn. Manuel de Cuebas, los S^{res} Conciliarios que este firman, y así juntos se hizo a dichos señores relación de los autos y oposiciones hechas a la Cathedra del Idioma Mexicano, la que oida por dichos señores dixerón se notifique a los opositores si tienen algunas excepciones defectos, o inhabilidades que oponerse los unos a los otros lo hagan, y prueben dentro del termino y en la forma prevenida en las Constituciones, y no resultando alguna declaraban y declararon estos autos por concluidos y mandaban y mandaron se passen al claustro pleno para su votación y provisión, y lo firmaron dichos señores. de que doí fé.

9 Rúbricas

Ante mí: Juan de Imaz Ezquer

Rúbrica

defecto n[on] se acuerda de lo que se acuerda, antes se acordaron y se acuerda
desus fater, y se acuerda con el teniente de Capitanes mutuamente, y
la finacion de los torques

Carlos de Tapia
entonces

B. N. Joseph Matamoros

B. Antonio de las Erasmias
B. N. Don Juan de los Rios
Ante mi Juan de los Rios
Lio

Enclausura pleno de sesion de Noviembre de mil setecientos
quince se proveio en la Caxa de los Congregados y cinco votos en
el B. N. Carlos de Tapia y de sesion como se menciona de
no me acuerdo.

Lio
Lio
Lio

Y luego incontinenti aviendo entrado los opositores les notifique el auto que precede y entendidos de su efecto. Dixeron lo oyen y que no tienen defecto ni excepcion de oponerse antes si por el contrario piden perdon de sus faltas y aprecian aber tenido que aprender mutuamente y lo firmaron. de que doi fee.

Rúbrica

Rúbrica

Rúbrica

Rúbrica

Ante mí: Juan de Imaz Ezquer

Rubrica

En claustro pleno de seis de Noviembre de mil setecientos quarenta y nueve se proveió dicha Cathedra con quarenta y cinco votos en el B^r. Dⁿ. Carlos Tapia y Zenteno y tomó possession en ocho de dicho mes y año.

Rúbrica de Juan de Imaz E.



PUBLICACIONES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUA

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Al igual que en los volúmenes 14 (p. 419-432); 15 (p. 291-296) y 16 (p. 349-374) de estos mismos *Estudios*, ofrezco aquí las referencias bibliográficas, con breve comentario, de publicaciones recientes acerca de lingüística nahua o sobre textos publicados en esta misma lengua.

Artes, gramáticas y vocabularios

Beller, Ricardo y Patricia Cowan de Beller, *Si puedes leer español también puedes leer náhuatl*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1982, 72 p., ils.

Con este título se publica aquí una cartilla para aprender náhuatl, sabiendo ya español. Se incluyen también ocho relatos en mexicano recogidos de labios de indígenas nahuas de la Huasteca.

Harvey, Herbert R., "Reading the numbers: variation in nahua numerical Glyphs", *Coloquio Internacional. Los Indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Leiden, Holland, 1981, p. 190-197, ils.

Estudio de algunos numerales y unidades de medidas de tierra entre los mexicas. El autor toma como fuentes principales al *Códice Vergara*, *Códice Kingsborough*, *Códice de Santa María Asunción* y *Osuna*.

Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983, xxx + 350 p. (Texas Linguistic Series).

Sobre la base del *Vocabulario* de Alonso de Molina (1571), el *Arte de la lengua mexicana de Horacio Carochi* (1645), el texto

del *huehuehtlahtolli*, conservado en la Biblioteca Bancroft (Ms. MM 458), el *Vocabulario de Tetelcingo, Morelos*, de Forrest y Jean Brewer (1971) el *Vocabulario de la Sierra de Zacapoaxtla*, de Harold y Mary Ritchie de Key (1953), y también, en menor grado, de otros trabajos, ofrece este nuevo *Diccionario* información fonológica ausente en otros (longitud de las sílabras y señalamiento del saltillo u oclusiva glotal), así como otros elementos relacionados con la morfología del correspondiente vocablo. En todos los casos se señalan las fuentes y, en muchos, hay asimismo referencias cruzadas. La traducción de los vocablos nahuas incluye la versión castellana de Molina y una traducción al inglés.

Kimball, Geoffrey, *A Dictionary of the Huazalinguillo Dialect of Nahuatl. With Grammatical Sketch and Readings*, New Orleans, Tulane University, Center for Latin American Studies, 1980, 131 p.

Comienza la obra con una introducción en la que el autor presenta un bosquejo de la gramática del mexicano de Huazalinguillo, comunidad de habla náhuatl ubicada en el Estado de Hidalgo. El diccionario, que ocupa la mayor parte del libro, está estructurado en dos partes, una náhuatl-inglés y la otra inglés-náhuatl. De cada palabra se explica su papel en la oración y cómo forma el plural, cuando lo tiene. El autor ha tenido en cuenta, para la elaboración de este diccionario, el *Vocabulario* de Molina y el *Diccionario* de Rémi Siméon, además de otras obras sobre el náhuatl clásico y el de la Huasteca.

Macazaga Ordoño, César, *Diccionario de zoología náhuatl*, México, Editorial Innovación, 1982, 162 p., ils.

El presente diccionario se ha elaborado tomando como base el *Vocabulario* de Molina y las obras de Sahagún, Hernández y Durán, entre otras. De cada una de las palabras nahuas se ofrece su significado en español y en muchas de ellas se añade además una descripción de carácter zoológico más amplia. También se dan a conocer algunos topónimos derivados de estos nombres de animales. El diccionario va precedido de una introducción breve en la que se aborda el tema del hombre prehispánico en relación con el mundo animal.

Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, Prefacio de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, 382 p.

Reimpresión de la obra aparecida en 1976, que ya ha sido reseñada en el v. 14 de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Textos nahuas (narraciones, poemas, crónicas, traducciones al náhuatl, etcétera)

Codex Aubin 1576 und verwandte Dokumente, Aztekischen Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher, Stuttgart, Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz, 1981, xxxiv, 334 p. illus. (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, Band XIII).

Incluye aquí Gerdt Kutscher la traducción inédita preparada por W. Lehmann del *Códice Aubin*, así como de otros textos manuscritos relacionados con él. Entre otros, se publica por primera vez el manuscrito mexicano núm. 20 de la Biblioteca Nacional de París.

Hernández, Natalio, "Maseualtlajtoli tlen kikakij koyomej kinekij ueyitlanauatili. Voces indias en la campaña presidencial", *DI, Revista Política Semanal*, México, 27 de mayo de 1982, p. 16-18, ils.

Reivindicación de los valores materiales y espirituales desde un punto de vista indígena frente a las promesas, casi siempre teóricas, de los gobernantes mestizos y blancos. El texto está en castellano y mexicano.

Juan, Eliseo, Gabriel Flores y Zenaido Campanela, *Matimomax-tican tolajtöl. Lecturas para desarrollar habilidad en la lectura del náhuatl*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1981, 96 p., ils.

Reedición del libro publicado en 1973.

Madrid Hurtado, Miguel de la, *Discurso de _____ en San Andrés Cohamiata, Jal., en lengua náhuatl de Veracruz*, México, Secretaría de Información y Propaganda. Comité Ejecutivo Nacional del PRI, 1982, 20 p.

Precedido de una biografía en náhuatl de Miguel de la Madrid, se recoge aquí el discurso que éste pronunció en San Andrés Cohamiata el 1º de noviembre de 1981, vertido al náhuatl por Ernestina Méndez y Delfino Hernández.

Madrid Hurtado, Miguel de la, *Discurso de _____ en San Andrés Cohamiata, Jal., en Lengua náhuatl de San Luis Potosí*, México, Secretaría de Información y Propaganda, Comité Ejecutivo Nacional del PRI, 1982, 20 p.

Se publican aquí dos diferentes textos en náhuatl. El primero de ellos es una biografía de este presidente mexicano y el segundo es el discurso que el mismo pronunció en San Andrés el 1° de noviembre de 1981. La traducción al mexicano es de Juan Bautista Méndez y Jadot Viggiano.

Madrid Hurtado, Miguel de la, *Discurso de _____ en San Andrés Cohamiata, Jal., en lengua náhuatl de Hidalgo*, México, Secretaría de Información y Propaganda. Comité Ejecutivo Nacional del PRI, 1982, 20 p.

Precedido de la biografía de la Madrid en mexicano de Hidalgo, se publica aquí el discurso de éste pronunciado en San Andrés Cohamiata el 1° de noviembre de 1981. Fueron los traductores Juan Bautista Méndez y Jadot Viggiano.

Martínez Hernández, Joel, *Tlajtlachilistli tlen kenijkatsa monejñemiltia ome kalilamachilistli ipan Kuatzapotitla nechikolchinantli tlen ilatilantli Chikontepek altepetl uan tlatskitok ipan Veracruz tlali. Análisis comparativo de las dos escuelas que funcionan en la congregación de Cuatzapotitla perteneciente al municipio de Chikontepec del Estado de Veracruz*, México, SEP-INI, 1982, 125 p., 4 mapas. (Etnolingüística 14).

El presente trabajo es una tesis de licenciatura en etnolingüística, dentro del programa de formación profesional de etnolingüistas que la Secretaría de Educación Pública y el Instituto Nacional Indigenista pusieron en práctica en 1979 para apoyar la conservación de las lenguas indígenas de México. El autor hace un estudio monográfico de la comunidad de Cuatzapotitla y de su área circundante: ubicación, marco geográfico y biológico, historia de la población, modo de vida, costumbres, etcétera. De particular importancia es el capítulo dedicado a las escuelas y a su funcionamiento. Todo el libro está escrito en náhuatl.

Pérez González, Benjamín y Alfonso Sanjuán, *El rey de la selva*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1981, 39 p., ils.

Cuento narrado en náhuatl y castellano. Relata una historia de carácter mágico recogida de la tradición oral de Chicontepec, Ver.

Preuss, Konrad T., *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, 621 p., ils. (Clásicos de la Antropología, 14).

Primera edición en español del libro que en 1968 apareció en Berlín titulado *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erste Teil: Mythen und Sagen*. Los textos fueron recogidos por Preuss en 1907 y traducidos al alemán por Elsa Ziehm. En la presente edición se ofrecen los textos en mexicano y español, además de un ensayo de Ziehm titulado "El héroe".

Tepole, Miguel Ángel, *Uejkauitl Nauaueuejtlajtoli. Cuentos nahuas*. Tradición oral indígena, México, Secretaría de Educación Pública, 1982, 83 p., ils.

Con ayuda de un nutrido grupo de informantes, Tepole ofrece aquí una recopilación de veintiseis cuentos en náhuatl y en castellano. De tema muy variado, todos ellos forman parte de la literatura oral actual de Zongolica, Veracruz.

Williams García, Roberto, recopilador. *La sal, edición bilingüe*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1982, 28 p., ils.

Relato mítico en náhuatl y castellano acerca de una mujer que personificaba al mar, recogido en Chicontepec, Veracruz.

Zantwijk, Rudolf van, "Tetlapalolizcayotlatolli. Palabras de bienvenida". *Coloquio Internacional. Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Leiden, Holland, 1981, p. 18-22.

En estas palabras de bienvenida, escritas en náhuatl y castellano, se ofrece un saludo a los participantes en el coloquio sobre los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad. La salutación está redactada según el estilo literario de las composiciones prehispánicas nahuas. En ella se hace un paralelo entre la historia de Tenochtitlan y la de Leyden y se resalta la resistencia de ambas contra los españoles.

Toponimia nahua

León-Portilla, Miguel, "Place Names in Nahuatl: the Morphology of the Place Names", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 129-150.

Dentro del contexto de las formaciones locativas, analiza y describe los diversos géneros de elementos morfológicos (raíces, prefijos y sufijos) que pueden emplearse para estructurar un topónimo. Hace también el registro de diversas especies de metáforas que con frecuencia se emplean en la formación de nombres de lugar.

Martínez, Elfego, *et al.*, *Los nahuas de Pajapan*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1981, 60 p., ils.

Un grupo de cuatro investigadores nahuas del sur de Veracruz ofrece aquí una monografía sobre su tierra, Pajapan. Son ellos Elfego Martínez, Isidro Bautista, Antonio Rosas y Saturnino Trujillo. En su trabajo incluyen la explicación de algunos topónimos nahuas.

Palacios, Enrique Juan, *Puebla, su territorio y sus habitantes*, Puebla, Junta de mejoramiento moral, cívico y material del Municipio de Puebla, 1982, 2 v., v. I, 328 p., ils.; v. II, 748 p., ils.

Es esta segunda edición del trabajo que con este mismo título apareció en 1917 sobre la ciudad y el estado de Puebla desde diversos puntos de vista. De interés lingüístico es el capítulo titulado "Etimologías", en el tomo II. En orden alfabético se incluye un elenco de setenta y seis topónimos de origen mexicano de los que se explica su etimología en castellano.

Romero Quiroz, Javier y José Luis Medrano García, *Corpus Christi Tlalnepantla*, México, H. Ayuntamiento de Tlalnepantla de Baz, 1981, 205 p., ils.

Historia de la Villa de Tlalnepantla desde la época prehispánica hasta nuestros días. A lo largo del estudio se analizan varios topónimos nahuas.

Whittaker, Gordon, "The Tablets of Mound J. at Monte Alban", *Coloquio Internacional Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Leyden, Holland, 1981, p. 50-86, ils.

Análisis comparativo de toponimias aztecas y mixtecas. El autor examina detalladamente el significado de un buen número de topónimos en ambas lenguas y complementa su estudio con varios dibujos de glifos nahuas y mixtecos.

Estudios monográficos que incluyen breves textos en náhuatl o glosarios de términos nahuas sobre diversas materias

Codex en Cruz, by Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah Press, 2 v.; v. I, 66 p., ils.; v. II, 47 láms.

El primer volumen contiene la traducción al inglés del trabajo de Charles Dibble aparecido en México en 1942. En el segundo se ofrece la reproducción facsimilar de este documento conservada en París, más las copias de León y Gama y del P. Pichardo, ambas conservadas en París también. Se incluye asimismo una copia hecha por el propio Dibble.

Cruces, Ramón, *Memorias Tezcocanas*, Tezcoco, 1981, 11 p.

Breve síntesis sobre la historia de Tezcoco desde la llegada de los chichimecas en el siglo XII hasta el presente. En el capítulo dedicado a la evangelización en la época colonial, el autor incluye el Ave María, el Pater Noster y el Per Signum Crucis en las lenguas mexicana y castellana.

Díaz Infante, Fernando, *La educación de los aztecas. Cómo se formó el carácter del pueblo mexicana*, México, Panorama editorial, 1982, 144 p.

Comentarios de varios conceptos mexicas relacionados con el arte de educar a la gente y análisis de los vocablos nahuas correspondientes a estos conceptos.

García Mora, Carlos, *Naturaleza y sociedad en Chalco-Amecameca. (Cuatro apuntes)*, México, Gobierno del Estado de México, 1981, 332 p., 1 map. (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México).

Estudio socio-económico-cultural de la región de Chalco Amecameca en la década de los setentas. Incluye reproducción facsimilar de unos títulos primordiales del pueblo de S. Miguel Atlautla en idioma mexicano, supuestamente del año de 1521, según una copia del siglo pasado existente en el Archivo General de la Nación. Al facsímile acompaña traducción al castellano realizada por Francisco Rosales en 1861.

Guerrero C., Miguel, "El tlatoani Acolhua", *Memoria del Primer Congreso Nacional de Historia "Nezahualcóyotl"*, Tezcoco, México, 1981, p. 8-23.

Esbozo de la vida y pensamiento del rey de Tezcoco Nezahualcóyotl. El autor incluye varias poesías atribuidas a él, algunas de ellas en náhuatl y español; otras solamente en español.

Hernández Cuéllar, Rosendo, *La religión naua en Texoloc Municipio de Xochiatipan, Hgo.*, México, SEP-INI, 1982, 188 p. (Etnolingüística 51).

Después de un capítulo breve en el que se hace una descripción geográfica y social de Texoloc, el autor presenta su monografía sobre conceptos y rituales religiosos en esta comunidad. El capítulo cuarto está dedicado a hacer un análisis lingüístico de las palabras de contenido religioso que se usan en Texoloc. Al final se incluye un conjunto de textos en náhuatl de carácter religioso, referentes a diversos momentos especiales de la vida del hombre.

León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Dibujos de Alberto Beltrán, segunda reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 198 p., ils.

Reimpresión de la segunda edición de 1972.

Lozoya, Xavier y Mariana Lozoya, *Flora Medicinal de México. Primera Parte: Plantas Indígenas*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982, 309 p.

Se recoge en esta obra abundante información de tipo botánico, histórico y lingüístico sobre un buen número de plantas medicinales indígenas. La mayoría de ellas llevan nombres mexicanos.

Macazaga Ordoño, César, *El juego de pelota*, México, Editorial Innovación, 1982, 94 p., ils.

Descripción del juego de pelota en Mesoamérica. En el apéndice, el autor incluye un breve glosario de términos en náhuatl referentes al juego estudiado.

Mena, Ramón y Juan Jenkins Arriaga, *Educación intelectual y física entre los nahuas y mayas precolombinos*, México, Editorial Innovación, 1981, 75 p., ils.

Se explica el sentido etimológico de bastantes palabras nahuas que encierran conceptos relativos a la educación y a los juegos entre los antiguos mexicanos.

Mendiola Quezada, Vicente, *Arquitectura del Estado de México, siglos, XVI, XVII, XVIII y XIX. Tomo I, Textos*, México, Gobierno del Estado de México, 1982, xxii + 369 p. (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México).

Descripción pormenorizada de los monumentos existentes en muchas comunidades del estado de México. De algunas de ellas se da la etimología del nombre náhuatl de cada lugar los estudios de Robelo y Olaguíbel.

Meza, Otilia, *El mundo mágico de los dioses del Anáhuac*, México, Editorial Universo, 1981, 154 p.

Al principio de la obra se incluye un texto en náhuatl y castellano, acerca del dios supremo, tomado de los *Cantares Mexicanos*.

Muñoz Ortiz, Humberto, *La última ruta de Cuauhtémoc*, segunda edición, Villahermosa, Tabasco, 1981, 64 p., 1 map.

Reconstruye el autor los últimos pasos de la vida de Cuauhtémoc. En el último capítulo, describe el postrer itinerario del *tlaotoani* azteca, y explica el significado de varios topónimos nahuas y mayas.

Muriel, Josefina, *Cuauhtémoc, divergencias en su biografía*, México, Comité Directivo, Distrito Federal del PRI, 1982, 95 p. (Biblioteca del Pensamiento Nacionalista Revolucionario de México, 16).

Reedición del artículo que apareció en *Estudios de Historia novohispana* en 1966 con el título de "Divergencias en la biografía de Cuauhtémoc".

Orlanda Rojas Altas, María Antonia, *Factores que propician el bilingüismo náuatl-español en Zoquitlan, Puebla, México, SEP-INI, 1982, 185 p.* (Cuadernos de Etnolingüística, 9).

Estudio de la vigencia del náhuatl en esta localidad poblana. De particular relevancia es el capítulo denominado "El bilingüismo y el biculturalismo vistos a través de la lengua", en el que se analiza el significado de muchos términos nahuas de parentesco.

Ortega Cantabrana, Martha, "La alimentación prehispánica", *Memoria del Primer Congreso Nacional de Historia "Nezahualcóyotl"*, Tezcoco, 1981.

Al final de este tomo de *Memorias*, y fuera de las páginas numeradas, se presenta este trabajo en el que se describen las plantas comestibles originarias de México que hoy forman parte de la dieta "mundial". Se nombran estas plantas y frutos con sus nombres nahuas y se explica la etimología de éstos.

Paniagua, Francisco, *Los números y el tiempo, Egipto, Grecia, México*, México, 1982, ix + 52 p.

En la obra hay tres capítulos sobre la civilización náhuatl en los que el autor explica el funcionamiento de los números y del cómputo del tiempo entre los antiguos mexicanos.

Reyes Antonio, Agustín, *Plantas y medicina nahua en Matlapa indígena*, México, SEP-INI, 1982, 246 p., ils. (Etnolingüística, 21).

El estudio va precedido de una breve monografía sobre la Huasteca. El tema principal del libro abarca varias facetas de la vida y la historia de la comunidad náhuatl de Matlapa en San Luis Potosí. A lo largo de la obra se usan muchos vocablos nahuas. El quinto capítulo, en el que el autor analiza los nombres nahuas de las plantas de Matlapa, está redactado en mexicano. En el apéndice se incluye una lista de plantas con su nombre en náhuatl, español, lugar donde crecen y usos que se hace de ellas. Se recogen también en este apartado dos textos en náhuatl: uno de ellos es una entrevista con un curandero matlapeño y el otro es una oración para curar espantos de una curandera de la región.

Reyes Martínez, Rosa, *La comunidad indígena de Tlacolula, Veracruz: la tierra y sus problemas*, México, SEP-INI, 1982, 208 p., 4 maps. (Etnolingüística, 45).

Monografía sobre Tlacolula, comunidad náhuatl del municipio de Chicontepec, Huasteca veracruzana. El estudio abarca temas muy variados: economía, partidos políticos, presencia de Pémex, etcétera. En el capítulo noveno la autora ofrece un análisis lingüístico de los principales términos usados a lo largo de la obra.

Robelo, Cecilio, *Nombres de los reyes de México. Estudio etimológico*, México, Jorge Porrúa S.A., Ediciones, 1982, 88 p., ils.

Por tercera vez se publica el trabajo, que con este mismo título apareció en 1913.

Rodríguez, Fernando y Catalina Rodríguez, *Sobre la tierra. Tlalpan a través del tiempo*, México, 1982, 314 p., ils.

Los autores de esta monografía sobre la ciudad de Tlalpan incluyen fotografía del mapa de la jurisdicción de San Agustín de las Cuevas, fechado en 1532. Contiene este mapa elementos pictográficos y texto en náhuatl. Al mapa acompaña una versión paleográfica y traducción de los textos efectuada por Eustaquio Celestino e Hildeberto Martínez.

Sahagún, Bernardino de, *El México Antiguo. (Selección y reordenación de la Historia General de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas)*, edición, prólogo y cronología de José Luis Martínez, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, cv + 429 p.

En el prólogo, de José Luis Martínez, se hace un amplio estudio sobre la estructura y el significado de la obra de Sahagún especialmente de la *Historia de las cosas de la Nueva España*. En los múltiples textos saguntinos seleccionados, que constituyen la segunda parte del libro, aparecen muchos vocablos nahuas de los que el autor da explicación.

Sánchez Vega, Agustín, *La tierra y sus problemas en la comunidad de Yahuitlalpan, Zautla, Puebla*, México, SEP-INI, 1982, 156 p., maps. (Etnolingüística, 48).

Después de los capítulos correspondientes a los antecedentes geográficos e históricos de la región de Zautlan, el autor se ocupa de analizar los factores económicos, sociales y culturales de la comunidad de Yahuitlalpan. El capítulo quinto está dedicado a presentar, en orden alfabético, una lista de palabras referentes a conceptos o instrumentos que se utilizan en la agricultura.

Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 184 p., ils.

Traducción al español de la obra aparecida en francés en 1979.

Tibón, Gutierre, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 402 p., ils.

Estudio sobre el valor del ombligo como punto central en la concepción del mundo. El autor pasa revista al significado del ombligo en diversas culturas entre ellas la azteca. Analiza varios vocablos nahuas relacionados o derivados de la palabra mexicana *xictli*, ombligo.

Tibón, Gutierre, *La triade prenatal (cordón, placenta, amnios). Supervivencia de la magia paleolítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 277 p., ils.

Estudio de la significación mágica del ombligo en diversas culturas de la humanidad. En varios de los capítulos de este libro se analiza la significación del ombligo en el mundo mesoamericano. Concretamente en los capítulos XII y XXIV aparecen descritas diversas costumbres aztecas en relación con el tema y se hacen consideraciones lingüísticas acerca de varios vocablos nahuas.

Tibón, Gutierre, *Olinalá. Un pueblo tolteca en las montañas de Guerrero*, México, Editorial Posada, 1982, 135 p.

Segunda reimpresión de la obra de este mismo autor aparecida en 1960. Es ésta una monografía sobre Olinalá. Los capítulos VIII y XII contienen muchas palabras nahuas, con su correspondiente análisis lingüístico.

Tonalámatl de Aubin, El. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París. (Manuscrit Mexicains N° 18-19), Tlaxcala, Gobierno del Estado, 1981, 60 p. + 20 láms. a colores.

Edición facsimilar en color de un manuscrito pictográfico procedente probablemente de Tlaxcala y conocido con el nombre de *Códice Aubin*. El facsímile va precedido de un estudio introductorio, obra de Carmen Aguilera, en el que la autora ofrece una síntesis de la naturaleza e historia del códice y una descripción de su contenido. Se incluye también una parte del estudio introductorio que Seler publicó en 1900, traducida del inglés por Carmen Aguilera. Esta parte es la referente a los diagramas de cada hoja del Tonalámatl y unas tablas explicativas de los cuadros. Tanto en el texto de Seler como en el de Aguilera aparecen explicadas muchas voces nahuas.

Velázquez, Gustavo G., *El rebozo en el Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, 1981, 93 p. + 34 láms.

Estudio de las particularidades, manufactura y comercialización de los rebozos que se fabrican en el Estado de México. Al describir las técnicas empleadas para dar color y aroma a los rebozos, el autor enumera varias plantas de las que da su nombre en náhuatl y reproduce las descripciones que de ellas hace Hernández.

Williams, Barbara J., "Aztec Soil Glyphs and Contemporary Nahua Soil Classification", *Coloquio Internacional. Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Leyden, Holland, 1981, p. 206-222, ils.

Estudio de los glifos y palabras nahuas usadas para definir las diferentes clases de suelos en época prehispánica y en la actualidad. La autora se basa en fuentes como la *Matrícula de Tributos* y el *Códice de Santa María Asunción*, y en los datos elaborados como resultado de sus trabajos de campo en Tepetlaóztoc.

Zantwijk, Rudolf van, *The Great Temple of Tenochtitlan: Model of Aztec Cosmology*, Reprinted from the Dumbarton Oaks Conference on Mesoamerican Sites and World-Views, Washington, D.C., 1981, 86 p.

Reflexiones sobre el significado del templo mayor en la conciencia de los antiguos mexicanos según las fuentes clásicas. Incluye un texto náhuatl, con traducción al inglés, tomado de los informantes de Sahagún.

Zantwijk, Rudolf van, "La cosmovisión de los informantes indígenas interrogados por Sahagún en Tepepulco", *Coloquio Internacional. Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Leyden, Holland, 1981, p. 135-169, ils.

Estudio de los dioses y de las parejas divinas en un orden jerárquico dentro del panteón azteca. El autor reconstruye la esencia de un documento pictográfico en el que se delimitaban las posiciones divinas y que según van Zantwijk, Sahagún aprovechó.

255

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Miguel León-Portilla, Eduardo Matos, *et al.*, *El Templo Mayor*, talleres litográficos unidos, México, 1981, 319 p., múltiples ilustraciones y 24 croquis fuera de paginación.

Elemento ajeno y subestimado, *la Casualidad*, materializada en este caso en el encuentro del monolito que ahora conocemos como "La Coyolxauhqui", al convertirse mediante la magia poética en deseo y acto absoluto de poder, dio origen a uno de los proyectos arqueológicos más ambiciosos e importantes de los últimos años: *El Templo Mayor* de México-Tenochtitlan. De acuerdo con León-Portilla: "Ámbito de mágica atracción, espacio sagrado donde ejercen su acción los dioses y cumplen su misión cósmica los hombres, lugar de convergencias divinas y humanas..." en el cual ahora, gracias a los trabajos arqueológicos y a las informaciones históricas, podemos "... redescubrir un universo de plástica armonía, símbolos de flor y canto, flores de guerra, saqueo, muerte y fortaleza vital que se torna presente en el recinto sagrado del Templo Mayor."

El libro aquí reseñado, gracias a la pormenorizada información histórica y arqueológica, a la que se suman múltiples diagramas, croquis y fotografías, hace evidente la progresiva importancia y riqueza del Templo Mayor, señalada ésta última por los numerosos objetos encontrados en las diferentes etapas constructivas del mismo. Más allá de los aspectos puramente formales y técnicos (importantes en sí mismos para la consecución de los objetivos señalados por Matos para el proyecto), para mí la faceta más importante de la proyección que del proyecto presenta el libro, es resaltar la indiscutible complementaridad entre los datos arqueológicos y los históricos. Así, con un privilegiado vistazo, de golpe, tenemos ante nosotros cerca de doscientos cincuenta años de desarrollo histórico de los mexica quienes, merced a su genio y esfuerzo, supieron aprovechar la combinación de factores internos y externos para, en el momento del contacto, constituir la estructura socio-política más elaborada aunque poco firme del postclásico mesoamericano.

Desarrollo histórico no exento de reveses señalado en el momento de la fundación de Tenochtitlan, refugio necesario, por la erección de un modesto adoratorio en honor de Huitzilopochtli el cual, con

el paso del tiempo llegaría a convertirse en el imponente Templo Mayor, admiración de propios y extraños según lo consignado en las fuentes. Desde los puntos de vista histórico y arqueológico, León-Portilla y Matos, en sus textos, encuadran las diferentes etapas de dicho desarrollo en las perspectivas mítico-histórico-religiosa y socio-política, para evidenciar la importancia y significación de los mexica dentro del ámbito mesoamericano, sobre todo a partir del mandato del *tlatoani* Itzcóatl, uno de los artífices ideológicos y materiales del poderío mexica.

En el Templo Mayor, espacio intemporal y sagrado, mediante un complicado ritual se reactualizaba permanentemente el mito, origen del poderío tenochca: la supremacía de Huitzilopochtli, numen tutelar de los mexica, por encima de Coyolxauhqui y sus innumerables hermanos. Ideología convertida, básicamente mediante el poder político-militar, en realidad social la cual, dentro de un esquema mítico-cosmogónico reproducía una forma precisa de organización social.

Según una leyenda consignada por fray Diego Durán, el deambular de Huitzilopochtli por el mundo, y por ende el de los mexica, estaba predeterminado por la divinidad. Una vez que terminara de ganar todo lo que se podía conquistar, de la misma manera lo perdería y tendría que regresar; a petición de Huitzilopochtli, Coatlicue le dio uno o dos pares de huaraches para ir y uno o dos pares para regresar. Destino histórico-divino al cual, antes de que se cumpliera la primera parte, indudablemente puso fin a la Conquista. Sin embargo, ahora, cabría preguntarse si, con los trabajos del Templo Mayor, Huitzilopochtli, ante lo insólito del panorama, encontró su liberación y, con ella, el o los pares de huaraches que lo llevarán a cumplir la segunda etapa de su destino: regresar con humildes bragas de ixtle al seno materno, a su lugar de origen.

En buena medida el libro presentado, del cual evidentemente me ocupé sólo de los aspectos que me parecieron más importantes, llena sus objetivos, sin embargo habrá que esperar un más detallado y posterior análisis de los logros presentados. Por otra parte, su diseño, el cual manifiesta un afán por presentar "todo" lo conocido sobre el asunto, a veces lo convierte en una abigarrada masa de fotos e información la cual, además de romper con la secuencia del texto principal, hace necesarias varias relecturas para que el lector pueda hacer suyas las riquezas gráficas e informativas que presenta.

Jesús Monjarás-Ruiz

Burr C. Brundage, *The Phoenix of the West World, Quetzalcoatl and the Sky Religion*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981, xvi + 350.

El libro de Burr C. Brundage viene a sumarse a otros muchos intentos de correlacionar lo que puede inferirse de los hallazgos arqueológicos y de las fuentes de la tradición indígena acerca de Quetzalcóatl. Este nuevo esfuerzo se presenta como acercamiento inespereado, en varios aspectos más bien imaginativo y "dirigido tanto al lector de obras literarias como al investigador" (p. xv). Valiéndose del título que dio don Carlos de Sigüenza y Góngora a un trabajo suyo, *El Fénix de Occidente*, Brundage deja ya entrever de algún modo cuál será el carácter de su "contemplación de la religión azteca" (p. 3). Afirma él que su primera idea fue "presentar tan sólo al dios Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada al lector". Pero, como "en tanto que Quetzalcóatl se desvanecía y confundía en las imágenes de otros dioses, y ellos en las de otros más" (p. 93), surgió en él la necesidad de cambiar su enfoque "de la búsqueda en torno a un solo dios a la que se refiere a una religión...".

Sostiene Brundage que Quetzalcóatl es la figura clave de una "religión celeste" en Mesoamérica. Otras tres "religiones" (¿formas de religión?) se desarrollaron también, según él, en Mesoamérica. Son ellas las religiones del "fuego" (Xiuhtecuhtli como deidad central); "de la tierra" (con la diosa de la tierra y Tláloc), y de Tezcatlipoca ("una completamente indiferente a la naturaleza"). Después de presentar esta hipótesis altamente especulativa, confiesa Brundage que "no conocemos cuán hondamente enraizada en el pasado mesoamericano esté 'la religión celeste', ni sabemos, por otra parte, cuán antiguas sean las otras tres religiones" (p. 10-11).

Aduciendo mitos, leyendas y otros testimonios, Brundage trata de establecer un gran número de relaciones, con frecuencia más bien especulativas para elucidar la naturaleza de Quetzalcóatl, "el dios polimorfo". Tomando como punto de partida un intento de clarificar los significados de "los dragones celestes", llega a lo que él llama descubrimiento de "el rango central de Quetzalcóatl" (p. 69). A continuación se ocupa en considerar los múltiples papeles desempeñados por este dios, describiendo sus presencias polimórficas, refiriéndose a ellas genéricamente como "avatares". Quetzalcóatl aparece entonces como un demiurgo, héroe cultural, ancestro, sacerdote, dios de guerreros (!). "Quetzalcóatl estableció el orden cósmico tiene él que ver también con el inframundo y con Tezcatlipoca que es el dios de una "de las otras tres religiones". Para justificar por qué Quetzalcóatl es el dios de "la religión celeste", se funda Brundage

en los que considera orígenes últimos de esta deidad. A su juicio, substituyó él y complementó al monstruo primordial, especie de saurio o serpiente o "dragón" que fue dividido en dos partes, precisamente por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Justamente de una de estas partes surgió el cielo y de allí la relación de Quetzalcóatl con el mismo. Añade luego Brundage que, puesto que "el cielo es más mutable y permeable que la tierra" (p. 290), de esta suerte "el Fénix del Occidente" pudo llegar a tener tan diversos "avatares" y tantas posibles formas de actuar.


Limitaciones de espacio me impiden adentrarme en una evaluación más pormenorizada de este libro, otro más en la serie de los muchos que se han concebido o fantaseado en relación con Quetzalcóatl. Considero justo insistir en que ésta es una aportación inesperada, ciertamente especulativa, o como lo dice su autor "un ensayo amplificado" que refleja su actitud de asombro "en el acto mismo de ir adquiriendo información..." (p. xv).

Miguel León-Portilla.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 17, editado por la Dirección General de Publicaciones, UNAM, se terminó de imprimir en la IMPRENTA ALDINA, Rosell y Sordo Noriega, S. de R. L., el 21 de diciembre de 1984. Su composición se hizo en tipos Baskerville.

La edición consta de 2 000 ejemplares.





PORTADA: Inscripción en la base de la escultura de una *Xihcoatl*, "Serpiente de fuego", tallada en piedra verde. Ostenta el glifo 2-*Acatl*, 2-Caña (1507), y arriba el glifo onomástico de Moteuczoma.

(Colección *Dumbarton Oaks*.)