

# ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

16



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

## ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta Revista, dirigirla a:

*Estudios de Cultura Náhuatl*

Torre 1 de Humanidades, 7º piso

04510, México, D. F.

# ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 16

1983



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1983

CLASIF. \_\_\_\_\_  
COPIA: EH- 15317  
FECHA: 11 Nov '83  
PROCESO: Donaciones: UNAM/  
a. II Históricas.

INVENTARIO 1994



BIBLIOTECA  
'RAFAEL GARCIA GRANADOS'  
INSTITUTO DE  
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DR © 1983 Universidad Nacional Autónoma de México

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Ciudad Universitaria

04510, México 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

Editoria asociada: Guadalupe Borgonio

## SUMARIO

Volumen 16: Religión, iconografía, literatura... y "el todo social" de los pueblos nahuas . . . . .	11	no
✓ <i>Cuicatl y Tlahtolli</i> . Las formas de expresión en náhuatl, por Miguel León-Portilla . . . . .	13	e 2
Sahagún's 'Doctrinal Encyclopaedia', por <i>Arthur J. O. Anderson</i> . . . . .	109	e
Análisis comparativo de la <i>Historia de los Mexicanos por sus Pinturas</i> y la <i>Leyenda de los Soles</i> , por <i>Mercedes de la Garza</i> . . . . .	123	e
El desarrollo económico y la expansión del imperio mexica: una perspectiva sistémica, por <i>Michael E. Smith</i> . . . . .	135	e
✓ Identificación de Topiltzin Quetzalcóatl de Tula, por <i>Carmen Aguilera</i> . . . . .	165	e
✓ Huémac: el fiero de Cincalco, por <i>Janice Dewey</i> . . . . .	183	e
Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México, por <i>Xavier Lozoya</i> . . . . .	193	e
Cuatro poemas en náhuatl de Xalitla, Guerrero, por <i>Alfredo Ramírez</i> . . . . .	207	e
✓ Un discurso en náhuatl, por <i>Librado Silva Galeana</i> . . . . .	219	e
✓ Las fechas calendáricas completas en los textos de Ixtlilxóchitl, por <i>Hanns J. Prem</i> . . . . .	225	e
Las esculturas de Teotenango, por <i>Carlos Alvarez A.</i> . . . .	233	e

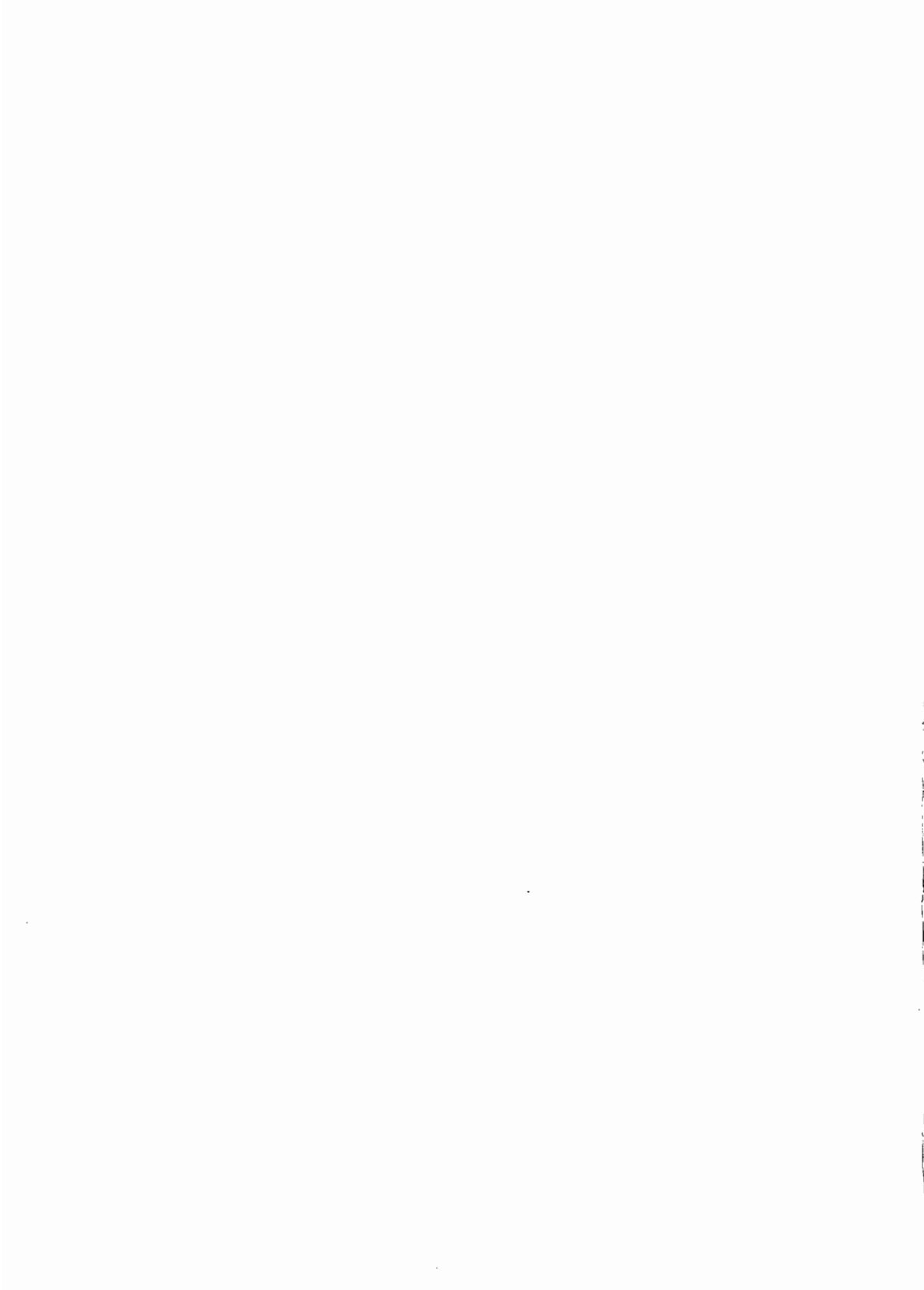
DOCUMENTOS

√ La obra de Sahagún, otra carta inédita de Francisco del Paso y Troncoso, editada por <i>Ignacio Bernal</i> . . . . .	265	e 23
√ Un texto inédito de Salvador Toscano: Libros cosmogónicos del México antiguo, presentación y notas de <i>Miguel León-Portilla</i> . . . . .	327	e 25
√ Publicaciones recientes sobre lengua y literatura náhuatl, por <i>Ascensión H. de León-Portilla</i> . . . . .	349	e 27
<i>Reseñas bibliográficas</i> . . . . .	375	



ANGEL MARÍA GARIBAY K.  
(1892-1967)

Dibujo de Pablo O'Higgins († 1983), hecho en una visita a Garibay poco antes de la muerte de éste último.



## COLABORADORES

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*.

ARTHUR J. O. ANDERSON. Norteamericano. Doctor en antropología y especialista en lengua y cultura nahuas. Es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de California, San Diego. Editor, junto con el doctor Charles E. Dibble, del *Códice Florentino*, texto náhuatl, con versión inglesa, notas e ilustraciones. Como colaborador de ECN ha escrito: *Sahagun's texts as indigenist documents*; *Materiales colorantes prehispánicos*; *Refranes en un santoral en mexicano*, y en colaboración, *El inventario anatómico sahuntino*.

MERCEDES DE LA GARZA. Mexicana. Doctora en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es directora del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Editora de *Estudios de Cultura Maya*. Ha publicado un estudio comparativo sobre pensamiento religioso de nahuas y mayas.

ALFREDO RAMÍREZ. Mexicano. Pasante de maestría en etnología, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado trabajos de investigación en el ámbito náhuatl de Xalitla, Guerrero. Es autor de buen número de composiciones literarias.

MICHAEL E. SMITH. Norteamericano. Maestro por la Universidad de

Illinois. Entre sus obras figuran: "State systems of settlement: Response to Crumley"; The Aztec Marketing System in the Valley of Mexico: A Regional Perspective; El sistema de mercado azteca y patrones de asentamiento en el Valle de México: un análisis de lugares centrales.

CARMEN AGUILERA. Mexicana. Maestra en historia por la Universidad Iberoamericana. Es investigadora de la BNAH y profesora de iconografía mexicana en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado: *El arte oficial tenochca, su significación social; Coyolxauhqui. Ensayo iconográfico; Una posible deidad negroide en el panteón azteca.*

JANICE DEWEY. Norteamericana. Maestra en letras por la Universidad de Arizona en Tucson. Ha publicado varios trabajos sobre tradiciones populares mexicanas.

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

CARLOS ÁLVAREZ A. Mexicano. Pasante de la maestría en arqueología, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado trabajos de investigación en Las Margaritas, Chiapas. Ha publicado: *La cerámica de Yalmuz; Los procesos de cambio en el río San Pedro Mártir.*

IGNACIO BERNAL. Mexicano. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de Monumentos Prehispánicos y del Museo Nacional de Antropología. Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus obras figuran: *Tenochtitlan en una isla; Otra tumba cruciforme de Mitla; Toynbee y Mesoamérica; Obras maestras del Museo Nacional de Antropología.*

SALVADOR TOSCANO. Mexicano (1912-1949). Distinguido investigador de las culturas mesoamericanas y en particular de sus creaciones artís-

ticas. La obra de Toscano, *Arte precolombino de México y de la América Central*, publicada originalmente en 1944, dejó honda huella en este género de investigaciones. Aquí se publica un texto inédito de él, proporcionado por Verónica Zárate Toscano.

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, edición y estudio introductorio de las aportaciones de Pablo González Casanova, Sr.); *Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas*.

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

XAVIER LOZOYA LEGORRETA. Mexicano. Doctor en medicina por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido fundador y director del Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (IMEPLAM). Actualmente investigador jefe de la Unión de Investigación Biomédica en Medicina Tradicional y Arbolaria del Instituto Mexicano del Seguro Social. De sus publicaciones puede citarse: *Flora medicinal de México*, primera parte; *Plantas indígenas* (en colaboración con Mariana Lozoya), así como numerosos artículos de su especialidad.



## VOLUMEN XVI: RELIGIÓN, ICONOGRAFÍA, LITERATURA... Y 'EL TODO SOCIAL' DE LOS PUEBLOS NAHUAS

Los trabajos que integran este volumen versan sobre diversos aspectos de la literatura, historia, religión e iconografía del mundo náhuatl. Es sintomático que en varias de estas investigaciones se superan los enfoques unilaterales y se adoptan acercamientos con perspectivas más amplias. En ello es visible un propósito de tomar en cuenta las influencias recíprocas que se producen entre aspectos o elementos, distintos pero coexistentes, en lo que cabe llamar 'el todo social y cultural' de los antiguos mexicanos. De esta suerte, tratando de temas como el de las estructuras sociales, económicas y políticas, se atiende asimismo a su interrelación con la visión del mundo, literatura, pensamiento, prácticas religiosas... En contraparte, al ocuparse de las creaciones espirituales de la antigua cultura —iconografía, religión, literatura...—, se toma en cuenta el contexto social, económico y político en que florecieron tales realidades.

Se incluyen primeramente trabajos en los que la manifestación literaria es el tema central: análisis de rasgos y elementos característicos en las formas de expresión en náhuatl; aportaciones de fray Bernardino de Sahagún en su 'enciclopedia doctrinal'; muestras de creaciones contemporáneas en la literatura nativa, unas de autor de nombre conocido y otras de inspiración anónima popular.

Lo primordialmente histórico y calendárico es, por otra parte, asunto de varios estudios: dos versan sobre la identificación de Topiltzin Quetzalcóatl de Tula y acerca de Huémac, designado como 'el fiero de Cincalco'. Otras aportaciones se refieren a las fechas calendáricas en los textos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, así como a las interrelaciones entre el desarrollo económico y la expansión militar y política de los mexicas.

La iconografía, con su trasfondo religioso y a la vez de intereses sociales, económicos y políticos, es objeto de estudio en el caso de las esculturas procedentes de Teotenango, en el actual estado de México.

La palabra del hombre náhuatl contemporáneo está asimismo presente: *cuícatl*, cantos forjados hace muy poco tiempo y *tlahtolli*, un discurso de corte clásico pronunciado en reciente ocasión.

Como en volúmenes anteriores, también en éste se incluyen secciones de contenido documental y bibliográfico. En la primera se ofrece otra carta inédita de Francisco del Paso y Troncoso, dirigida a Joaquín García Icazbalceta, tocante a la obra de Sahagún. En la sección bibliográfica se hace el registro y se comentan varias de las más recientes aportaciones sobre lengua, filología y cultura náhuatl en general.

Al aparecer este volumen, se cumplirán quince años de la partida, el 15 de octubre de 1967, del doctor Ángel M. Garibay K., que siempre estuvo tan vinculado a *Estudios de Cultura Náhuatl*. Como homenaje a su memoria, se reproduce un apunte que de él hizo el maestro Pablo O'Higgins ese mismo año de 1967.

# CUÍCATL Y TLAHTOLLI

## LAS FORMAS DE EXPRESIÓN EN NAHUATL

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

1. Introducción.
  - 1.1. Contextos de cultura a los que pertenecen las creaciones literarias nahuas.
  - 1.2. Orígenes y formas de transmisión.
  - 1.3. Preservación, rescate, estudio y difusión de estas producciones.
  - 1.4. La revaloración y estudio de estos textos.
  - 1.5. Las producciones nahuas en la etapa independiente de México.
  - 1.6. Las comunidades nahuas contemporáneas y las creaciones literarias antiguas y modernas.
  
2. Géneros con base en la terminología de origen prehispánico.
  - 2.1. Estructura y rasgos propios de los *cuícatl*.
    - 2.1.1. Las distintas unidades de expresión de los *cuícatl*.
    - 2.1.2. Dos tipos de anotaciones en los *cuícatl*.
    - 2.1.3. Ritmo y medida.
    - 2.1.4. Estilística de los *cuícatl*.
      - 2.1.4.1. La estilística en el conjunto de las unidades que integran un *cuícatl*.
      - 2.1.4.2. La estilística en la estructura interna de cada unidad de expresión.
  - 2.2. Estructura y atributos propios de los *tlahhtolli*.
    - 2.2.1. Las unidades de significación en los *tlahhtolli* y el tono narrativo de los mismos.
    - 2.2.2. ¿Existencia de ritmo y metro en algunos *tlahhtolli*?
    - 2.2.3. Rasgos sobresalientes en la estilística de los *tlahhtolli*.
  
3. Diferentes géneros de *cuícatl*.
  - 3.1. Las diversas formas de *cuícatl* desde el punto de vista de su acompañamiento con música y danza.
  - 3.2. Las distintas clases de *cuícatl* desde el punto de vista de su temática.
    - 3.2.1. *Yaocuícatl*, *cuauhcuícatl* y *ocelocuícatl*, cantos de guerra.
    - 3.2.2. *Xopancuícatl*, *xochicuícatl*, 'cantos de tiempos de verdor', 'cantos de flores'.
    - 3.2.3. *Incocuícatl* 'cantos de privación', (meditación y búsqueda a la manera filológica).
    - 3.2.4. *Ahuilcuícatl*, *cuecucxícuícatl*, 'cantos de placer', 'cantos de cosquilleo'.
  - 3.3. Los autores de los *cuícatl*.

4. Diferentes géneros de *tlah̄tollī*.
  - 4.1. *Tlaquetzalli*, 'relato, narración'.
    - 4.1.1. Los *teotlah̄tollī*, 'palabras divinas'.
    - 4.1.2. *In ye huecauh̄ tlah̄tollī*, 'relatos acerca de las cosas antiguas'.
    - 4.1.3. *Zazanilli*, otras formas de consejas, narraciones y cuentos.
  - 4.2. Los *huehuetlah̄tollī*, testimonios de la 'antigua palabra'.
  - 4.3. Otras formas de *tlah̄tollī*.
5. Conclusiones.

## 1. Introducción

*Cuīcatl*, 'canto o cantos', y *tlah̄tollī*, 'palabra o discurso', con sus múltiples variantes, integran el gran conjunto de las formas de expresión en náhuatl. Básicamente quiero referirme a los géneros y estructuras de la expresión cultivada y socialmente transmitida, la que, en su más amplio significado etnohistórico y cultural, puede describirse como literatura en náhuatl. Para analizar dichos géneros y estructuras tomaré en cuenta composiciones que tienen como común denominador haberse transmitido en náhuatl o en alguna de las variantes, del que se considera idioma clásico de la altiplanicie mexicana. En este trabajo me fijaré sobre todo en las producciones de tradición prehispánica, muchas de las cuales se pusieron por escrito —por medio del alfabeto castellano— a raíz del contacto con los españoles. Se establece este límite cronológico por razones de espacio y por la obvia necesidad de una periodización en esta materia.

Antes de pasar al análisis de lo que es característico en estas formas de expresión en náhuatl, conviene dar entrada a varias cuestiones: ¿Qué ámbitos de cultura se han reflejado en los distintos géneros de *cuīcatl* y *tlah̄tollī*? ¿En qué medios sociales y de qué modo se originaron y transmitieron dichas producciones? ¿Cómo se han preservado éstas y de qué modo son hoy objeto de estudio y difusión? ¿Tienen acceso las actuales comunidades nahuas a la literatura compuesta por sus antepasados, y dentro de ellas se continúa de algún modo la creación literaria?

### 1.1. *Los contextos de cultura a los que pertenecen las creaciones literarias nahuas*

El análisis de muchas de las composiciones en esta lengua, permite

afirmar que éstas han sido elaboradas en contextos donde prevaecía o se sentía la influencia de elementos de cultura mesoamericana. Plenamente se percibe esto en las creaciones que se han conservado de la etapa prehispánica. Sostener que es perceptible lo mesoamericano, implica la idea de que en la literatura náhuatl prehispánica, a la par que ostenta ella su propia identidad, hay temas y formas de expresión que encuentran semejanzas en otras literaturas también mesoamericanas, como por ejemplo en las expresadas en lenguas mayenses. En este sentido decimos que el sustrato más hondo en la literatura náhuatl es el de la civilización mesoamericana, no ya sólo del periodo posclásico sino de etapas anteriores.

Lo mesoamericano se entiende aquí a la luz del concepto de un *ethos*, el carácter y suma de valores, sentido de orientación cultural, creencias, motivaciones, actitudes y otros rasgos compartidos por los distintos pueblos que han convivido en el ámbito geográfico de esta civilización nativa del Nuevo Mundo. Varios investigadores han intentado diversas formas de descripción del *ethos* mesoamericano. Puede citarse, por ejemplo, lo expresado por Munro S. Edmonson (1967, 357-368). Por mi parte destacaré aquí al menos algunos aspectos más sobresalientes del *ethos* mesoamericano, como se manifestó específicamente entre los pueblos nahuas del altiplano central en el periodo posclásico (siglos x-xvi d.C.)

### *El rostro y el corazón*

Comencemos por recordar que mucho de lo que configuró el ser cultural de los mexicas fue herencia recibida de otros pueblos de Mesoamérica con un pasado de milenios. Los mexicas —a los que se preguntaba a lo largo de su famosa peregrinación— quiénes eran “porque nadie conocía su rostro” (*Códice Matritense* fol. 196 r.), no fueron, sin embargo, meros receptores de influencias externas. Si, por una parte, eran mesoamericanos, por otra, desarrollaron su propia identidad y, con ella, su sentido de orientación y sus símbolos y valores.

Así, en su pensamiento, creencias y motivaciones llegaron a fundirse elementos de la antigua visión tolteca del mundo —de la *toltecdýotl* o conjunto de creaciones de esa etapa de esplendor cultural— con lo que más específicamente tenían como suyo en función de sus propias experiencias e historia. De este modo ellos mismos forjaron su propio rostro y corazón, raíz de su identidad.

### *La universal dualidad*

Al igual que otros pueblos nahuas, también los mexicas, individual y socialmente, concebían su existencia inmersa en la realidad de un universo dual en sí mismo. Por una parte, atisbando el misterio, distinguían entre *Topan*, “lo que está por encima de nosotros” (los estratos superiores, las realidades luminosas de los astros y los dioses) y *Mictlan* “la región de los muertos” (los pisos inferiores, tenebrosos y, por tanto, objeto de temor). Pero ese universo del más allá, del que sólo se conocen sus manifestaciones en la tierra, se contraponen también, en reiterada dualidad, al mundo en el que todo cambia y se destruye como las plumas del ave quetzal, *Tlalticpac*, “lo que está sobre la tierra”.

Todo cuanto existe es dual en sí mismo. Así es la suprema realidad divina, *Ometéotl*, “el Dios dual”, y así son sus hijos, los dioses de múltiples rostros cuyo ser también se desdobra y a veces se apropia de atributos ajenos, en la sucesión de las medidas y cargas de tiempo, que marcan teofanías, creaciones, enfrentamientos y destrucciones. *Tezcatlipoca*, “el espejo que ahuma” y *Tezcatlanextia*, “el espejo que hace brillar a las cosas”, desdoblan luego su ser y dan lugar a los cuatro Tezcatlipocas, rojo, negro, blanco y azul. Y juntamente, el Tezcatlipoca primordial, el que se nombró *Tetzáhuil*, “Portento”, adorado ya por los mexicas en su patria original de Aztlán-Chicomóztoc, habría de confundir sus atributos con los del ser de quien había sido tal vez su sacerdote, para resurgir como el dios tutelar de los mexicas, con el nombre y la figura de Huitzilopochtli. Y éste —nueva forma de dualidad— al ser adorado en el Templo Mayor de Tenochtitlan, tendría su adoratorio junto con el de Tláloc, la deidad omnipresente y tan requerida en Mesoamérica, el señor de la lluvia, implorado en las fiestas a lo largo del calendario.

### *El tonalli, “destino”*

Huitzilopochtli había incorporado a su *tonalli*, “su destino”, el de aquellos a quienes había vencido en su portentoso nacimiento en el Monte de la Serpiente, en Coatepec. *Tonalli* es concepto henchido de significaciones. Derivado este vocablo de *tona*, “hacer luz y calor”, está en su raíz relacionado con lo que significa vida y energía por excelencia. *Tonalli* es así “duración de luz y calor”, el día por sí mismo. Ahora bien, según el *tonal-pohualli*, “cómputo o cuenta de los *tonallis*”, cada día es portador de una presencia divina, deidad

patrona del día. Cada uno de tales dioses trae consigo cargas y significaciones, luminosas u oscuras, trae consigo, en resumen, destinos. Por otra parte, a Tláloc correspondía —como se cantaba en un himno en su honor— el ser *Aca-tónal*, “el del destino de la caña de maíz”, ser fomentador de las sementeras y de aquello que es “Nuestra carne”, *Tonacáyotl*, uno de los nombres del maíz.

Todo lo que existe tiene como ingrediente esencial un *tonalli*, “un destino”. Este puede ser bueno o malo. Dioses, hombres, animales, plantas y cuanto se mira en la tierra o se sabe que existe en *Topan*, “sobre nosotros” o en *Mictlan*, “en la región de los muertos”, sólo pueden revelarnos algo de su secreto, si descubrimos su *tonalli*, destino. Por eso, pobres y ricos, niños y ancianos, todos han de consultar a los *tonal-pouhque*, “los que conocen las cuentas de los destinos”, los cómputos de las unidades de tiempo, cada una de ellas portadora de un destino. Lo calendárico es saber matemático pero también es revelación de lo oculto, magia, salvación, necesidad inescapable, norma que todo lo rige. Lo social, económico, político, religioso, individual —del nacimiento a la muerte— se cumple y se comprende en función de sus destinos, los *tonalli*. Estos tienen una cuenta, la del *tonal-pohualli*, tal como se muestra en los *tonal-ámatl*, los “libros de los destinos”.

### *Los merecidos y los de linaje*

En un sentido todos los integrantes de la comunidad comparten un ser igual, el de *macehualtin*, “merecidos” por la penitencia de los dioses que con su sacrificio de sangre —autosacrificio y muerte en Teotihuacan al surgir el quinto sol—, hicieron de nuevo posible la vida en la tierra. Pero desde otro ángulo, no todos los hombres son iguales. Otra forma de dualidad hay también en lo social. La gran mayoría debe conformarse con su condición de *macehualtin*, “merecidos”, obligados por tanto a hacer merecimiento (*tla-macehua*), para pagar la propia deuda existencial, incluso con su sangre y su vida. Hay, en cambio, unos pocos que tienen un destino diferente. Conocen ellos algo más acerca de su propio origen. Estos son los que tienen “un linaje”, *pillotl*, y se nombran *pipiltin*, “los de linaje”. El linaje verdaderamente importante, al que han de pertenecer los gobernantes, es el de *To-pil-tzin*, “El que es de nuestro linaje”, “Nuestro príncipe o nuestro hijo”, el sabio señor Quetzalcóatl.

Quetzalcóatl es nombre del dios dual y supremo. No sólo significa “Serpiente de plumas de quetzal” sino también “cuate” (mellizo)

precioso como las plumas de quetzal. Es el de ser doble por excelencia; como tal ha creado realidades celestes y terrestres. Él es quien da vida y destino, desde el seno materno, a los que han de nacer en la tierra. El aspecto femenino de Quetzalcóatl se llama, *Cihuacóatl*, “La serpiente femenina”, o tal vez mejor “El mellizo femenino”.

A su vez también el gran sacerdote de los toltecas hizo suyo el nombre de Quetzalcóatl. De él provienen toda autoridad y toda investidura de mando. Quienes, de algún modo pueden vincularse a su *pilotl*, su linaje, el de *piltzin*, son los *pipiltin*, los llamados nobles o de linaje en la tierra. Consta por los libros de pinturas y por textos como el *Popol Vuh* que, aun los quichés y los cakchiqueles de Guatemala, afirmaban que sus gobernantes habían recibido de Quetzalcóatl la nobleza y la investidura de mando.

Atributo de los que tienen linaje es ser dueños de la sabiduría calendárica y de otras formas de conocimiento, clave para escudriñar los destinos, gobernar al pueblo y regir todo lo que concierne a las cosas divinas y humanas. De entre “los de linaje”, los *pipiltin*, proceden los sacerdotes mexicas, los que saben acerca de los dioses y dirigen los ritos y todas las ceremonias en las fiestas. También son *pipiltin* los supremos gobernantes, los más altos jueces, los capitanes, los maestros, los sabios, los forjadores de cantos... El pueblo, los *macehualtin*, acatan el dictado de quienes son por todo esto señores. Los *macehualtin* son “la cola y el ala”, cuyo destino es obedecer, acudir al llamado en paz o en guerra, cultivar lo que es “nuestro sustento”, hacer entrega del tributo, estar prestos a pagar la gran deuda del hombre con el universo de los dioses.

En extremo desprendidos respecto de bienes materiales —como con insistencia lo repitieron los frailes— los *macehualtin*, proporcionaban ellos mismos, con su vida, su trabajo y su sangre, la fuerza requerida para mantener no sólo a aquellos que los guiaban y les revelaban su destino, los *pipiltin*, sino al universo entero, amenazado siempre de muerte. Imagen casi cotidiana era contemplar los sacrificios de hombres en todas las fiestas a lo largo del año.

De lo que es la muerte —al igual que acerca de los dioses— hablan los sacerdotes y los sabios. Ellos han heredado y enriquecido sin cesar un viejo legado. Pervive éste en sus libros henchidos de símbolos de colores; en sus monumentos, la mayoría de los cuales se destina al culto de los dioses; en sus templos, esculturas, pinturas, creaciones en barro o en metal precioso; en sus rituales y tradiciones comunicadas

en las escuelas. Sabiduría es ésta, a veces con contrastes difíciles de comprender y aun de admitir desde fuera, que abarca temas como los de la guerra, inescapable medio de hacer cautivos y ofrecer sacrificios, y a la vez interrogantes como los de la posibilidad de decir palabras verdaderas en la tierra o de dar un rumbo al propio corazón.

Los *macehualtin*, sumisos, poseedores tan sólo de lo indispensable para subsistir, viven acostumbrados a estar al amparo de sus señores a quienes se dirigen siempre en voz baja y empleando las formas reverenciales tan frecuentes en su lenguaje. Los *pipiltin*, dueños de elocuente expresión, maestros de la palabra con flores y cantos, rico conjunto de símbolos, dicen lo que es recto y convincente, lo que ayuda a dar plenitud y contento a rostros y corazones o aquello que, por el contrario, puede trastornar a la gente. Los *macehualtin* cumplen con su oficio, aman la perfección del detalle. Conocen su propia condición, expuesta a sufrimientos, hambrunas, enfermedades y muerte. No olvidan que para morir han nacido y que sólo por breve tiempo se vive en la tierra. . . . Todo es como salir a tomar el sol, dos o tres días, para marcharse luego a la región del misterio. Saben, en resumen, que a otros compete hablar de los dioses, sacar las fiestas y señalar el camino que hay que seguir en la tierra.

### *Literatura y dualidad social*

No fueron los *macehualtin* los autores de las composiciones literarias que han llegado hasta nosotros. Los *cuicapicqueh*, "forjadores de cantos", los *tlamatinimeh*, "los que saben algo", eran *pipiltin*. Ellos elucubraron y se expresaron por los caminos del canto y la palabra, a partir de su visión de un mundo de realidades opuestas pero complementarias, aceptando una dualidad trascendente, un universo cambiante, amenazado de muerte. Su grandeza se derivó en alto grado de esto: saber que, en su destino y en el de su universo, ingrediente inescapable era la muerte, pero no desmayar nunca por ello, mantenerse siempre en acción, con la conciencia cierta de que, si no podían suprimir el acabamiento, en su mano estaba posponerlo, ensanchando así el ámbito del existir humano en la tierra, el ámbito de la historia.

Dueños de sus cómputos calendáricos, en posesión de un legado religioso, los *pipiltin* se vieron a sí mismos predestinados para gobernar y señalar el rumbo a su pueblo. Duros y previsores, emprendieron conquistas y realizaron obras extraordinarias. Además de aquellas cuyos vestigios materiales descubren los arqueólogos, perduran otras que nos revelan también algo de su sensibilidad y pensamiento: sus

libros de pinturas y signos, sus textos en náhuatl, legado de la antigua tradición. Allí se percibe su visión del mundo, ideales y valores, normas de acción, su *ethos*, lo más característico en su raíz de cultura.

En lo que hoy llamamos expresión literaria de tradición indígena anterior a la presencia española, surge y se nos muestra un mundo diferente, en ocasiones maravilloso y a veces también de muy dificultosa comprensión. Allí está, como en fragmentos, la imagen de una cultura de la que son parte estas creaciones literarias.

### *Después de la Conquista. . .*

La dominación hispánica y luego el transcurrir del México independiente, han alterado en mucho el carácter, rostro, corazón y destino de quienes descienden de los antiguos mexicanos. Sin embargo, no desapareció por completo su herencia de cultura. Tampoco murió la sensibilidad indígena. Perduró en los macehuales la aceptación de su destino. Obediencia, trabajar para otros, escaso alimento y pertenencias casi nulas siguieron siendo su atributo. Necesario fue también hablar con sumisa reverencia al cacique o al patrón. Como refugio quedaron los ritos, las creencias y las fiestas, ahora ya cristianas, en apariencia o en realidad. También fue consuelo el amor a los hijos y las no siempre valoradas formas de creatividad de alfareros y otros artesanos. La expresión literaria, aunque existió, se mantuvo en buena parte oculta. Da vergüenza hablar ante otros en la propia lengua. . . .

Lo que principalmente se imprimió en náhuatl en los tres siglos de dominio español fue un gran conjunto de doctrinas cristianas, confesionarios, artes gramaticales, sermonarios, así como algunos ordenamientos y bandos de virreyes. Mucho más fue lo que, con diversos propósitos, se escribió en esta lengua: rescate de antiguas tradiciones, solicitudes de comunidades nativas, cartas, alegatos en defensa de derechos, testamentos, títulos de tierras. . . Producción en estricto sentido literario fueron algunos cantos y poemas, y varias crónicas y relatos. Ahora bien, con pocas excepciones, la expresión colonial en náhuatl denota a su vez la impronta de la cultura española y de la introducción del cristianismo. Ello se manifiesta en la mayoría de las composiciones de casi tres siglos.

El extremo abatimiento de algunos grupos nahuas a lo largo de los periodos novohispano e independiente de México, ha hecho pensar que llegaron ellos a perder por completo su inclinación y capacidades

de creación literaria. La investigación etnológica y aun el acercamiento espontáneo pero directo a algunas comunidades muestra que esto no es siempre verdad. En tales grupos ha habido individuos que han conservado textos por tradición oral e incluso, entre ellos, algunos que han puesto a veces por escrito los frutos de su propia inspiración (Luz Jiménez y Fernando Horcasitas, 1968 y 1979; Zenaido Aquino, 1973; Porfirio Chino L., 1975, y Leodegario Santos, 1975 y 1978). En casos contados algunas de estas producciones han alcanzado el privilegio de la letra impresa. En la temática y forma de expresión de la mayor parte de estas creaciones la influencia de la cultura mestiza de México, y a veces también de elementos del extranjero, es claramente perceptible. Por demás está añadir que el impacto no mesoamericano en estas producciones resulta también patente en los préstamos y alteraciones, tan frecuentes en las variantes dialectales en que se expresan.

### 1.2. Orígenes y formas de transmisión de estas producciones literarias

Muy copiosas son las composiciones que provienen de la tradición cultural prehispánica: textos de contenido religioso (himnos, cantares, discursos, plegarias...), o con carácter de recordaciones del pasado (mitos, leyendas, anales...), o probablemente concebidos para ser pronunciados o entonados en público en determinadas ocasiones. Los testimonios nos hablan de dos formas de transmisión de estas composiciones. La primera, sistemática y si se quiere a veces sofisticada y aun esotérica, se llevaba a cabo sobre todo en los centros superiores de educación (*los calmécac*) y quizás también en recintos y situaciones en las que participaban diversos *pipiltin*, miembros de la clase noble. Las referencias de que disponemos (*Códice Florentino*, fol. 159 r.; *Coloquios de los doce*, fol. 34 v.; Diego Durán, 1867-1880, II, 229), destacan que, para facilitar tal forma de transmisión sistemática, los sabios y sacerdotes se valían de sus *amoxtli*, libros, y *ámatl*, papeles. Lo que se ponía por escrito en los que hoy conocemos como "códices indígenas" era el registro de lo que se quería recordar o funcionaba al menos como apoyo y complemento de la transmisión oral sistemática. Sobre la escritura jeroglífica empleada por los nahuas, en especial acerca de sus potencialidades como medio de expresión, véanse los trabajos de Dibble (1971, 322-332) y Nicholson (1973, 1-43).

Existía otra forma de transmisión de algunas composiciones, como por ejemplo, himnos y cantares religiosos. Se dirigía ella de manera mucho más amplia a los *macehualtin*, la gente del pueblo de los dis-

tintos *calpulli* o barrios. Probablemente esta transmisión se iniciaba en los *telpuchcalli*, "casas de jóvenes", a las que concurrían los hijos de los *macehualtin*. Sabemos también por otros testimonios (*Códice Matritense*, fol. 259 r.) que había sacerdotes cuyo oficio era "enseñar a las gentes los cantos divinos en todos los barrios. Daban ellos voces para que se reunieran los macehuales y así pudieran aprender bien los cantos".

Respecto de la forma de composición y orígenes de las producciones que han llegado hasta nosotros, hay que introducir asimismo distinciones. En las compilaciones se incluyen algunos cantares que se atribuyen de manera determinada a un *cuicapicqui* o forjador de cantos. Conocemos así los nombres de un cierto número de estos poetas que vivieron en los principales señoríos o reinos de la región central de México durante los siglos xiv a xvi. (Garibay, 1953-1954, II, 373-390; León-Portilla, 1978).

Sin embargo, debe reconocerse que la gran mayoría de composiciones, tanto en verso como en prosa son, al menos para nosotros, de autor desconocido. Composiciones del tipo de los himnos sagrados, relatos míticos y anales históricos, deben ser atribuidas a los conjuntos de sacerdotes y sabios, custodios de la tradición y el arte de la escritura jeroglífica.

El examen de la documentación al alcance nos convence además de que en muy elevado porcentaje las producciones literarias eran, de un modo o de otro, obra de individuos o grupos que formaban parte del estrato social de los *pipiltin*. De muy pocas excepciones tenemos noticia para poder afirmar que estamos frente a una composición debida a un *macehual*. Como en el caso de otras culturas de la antigüedad clásica, también en el ámbito nahua la producción literaria llevaba consigo una rica carga de significaciones y creencias, que constituían apoyo de la identidad y sentido de orientación del grupo, normas de vida y refuerzo de la propia organización social y política. Tales creaciones eran cuidadosamente preservadas y enriquecidas por miembros del estrato dominante en las diversas comunidades, señoríos o estados (*Códice Matritense*, fol. 158 v.-159 r.). Hasta donde podemos saberlo, esto ocurrió no sólo entre los mexicas sino también entre otros grupos contemporáneos suyos como los tetzcocanos, chalcas, tlaxcaltecas, etcétera, y asimismo en ámbitos culturales más antiguos, como verosímilmente en las etapas de hegemonía tecpaneca, culhuacana y tolteca.

También muchas de las composiciones provenientes de los siglos de dominación española se deben a descendientes de los antiguos señores o caciques. Sin embargo, en el periodo colonial encontramos varias formas de producción escrita, como cartas, relatos históricos y otras, que son obra de individuos que no provenían del antiguo estrato dominante de los *pipiltin* (León-Portilla, 1977, 23-30 y 1980, 13-19).

Por lo que toca, finalmente, a las tradiciones y otros testimonios recogidos en la etapa moderna, incluyendo las composiciones de autores cuyos nombres nos son conocidos, la distinción del estrato social pierde en muchos casos importancia. Las composiciones modernas, expresadas en distintas variantes de esta lengua, en tanto que unas se deben a quienes siguen considerándose como custodios de antiguas tradiciones, otras parecen provenir de la inventiva particular de integrantes, sin rango especial, de la misma comunidad indígena.

### 1.3. *Preservación, rescate, estudio y difusión de las producciones literarias nahuas*

Como se ha expuesto ya varias veces (Garibay, 1953-1954, II, 21-88; León-Portilla, 1966, 8-22), debemos al esfuerzo de algunos sabios indígenas sobrevivientes y al empeño paralelo de varios frailes humanistas del siglo XVI el rescate de por lo menos una parte de la riqueza literaria concebida y expresada en náhuatl. Conocido es que muy pocos de los libros prehispánicos escaparon a la destrucción que siguió a la Conquista. Por lo que toca a la región central, quedan como muestra los libros que integran el conjunto que se conoce como "Códices del grupo Borgia". Continuó, a pesar de todo, la producción de otros códices o manuscritos pictográficos, preservándose en ellos, en mayor o menor grado de pureza, la tradición y el estilo prehispánicos. Algunos ejemplos son el *Códice Borbónico*, la *Tira de la Peregrinación*, los *Mapas de Guauhtinchan*, los códices *Xólotl*, *Tlotzin* y *Quinatzin*, etcétera. Puede afirmarse que, en lo que se refiere a manuscritos pictográficos, elaborados en la etapa colonial, con inscripciones jeroglíficas de interés directo para la historia del México antiguo, y a veces acompañados de glosas en náhuatl con alguna forma de valor literario, han llegado hasta nosotros más de doscientos. En su gran mayoría son ellos portadores genuinos de elementos de la tradición prehispánica. (Glass, 1977, 1-30).

Pero además de todos esos libros indígenas, el rescate llevado a cabo por sabios nativos y frailes humanistas abarcó muchos textos presevados por tradición oral. En la etapa prehispánica la educación en los *calmécac* (los centros donde se preparaban principalmente los *pipiltin*), incluía la memorización sistemática de una amplia gama de textos. Al ocurrir la Conquista, sacerdotes, sabios y otros *pipiltin* sobrevivientes hicieron posible, de un modo o de otro, que muchos de los textos que ellos conocían se transcribieran en la misma lengua náhuatl, valiéndose ya del alfabeto latino. En algunos casos tal tarea fue realizada por los mismos indígenas que recordaban esos textos (Garibay, 1953-1954, II, 222-266). En otros, como en las empresas que llevaron a cabo fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, el rescate y transcripción fue resultado del esfuerzo combinado de los informantes nativos y de los religiosos españoles (Edmonson, 1974, 3-15). De este modo no pocas muestras de los varios géneros literarios que luego vamos a describir quedaron incluidas en diversos manuscritos. En algunos de estos, por cierto, la representación alfabética del náhuatl estuvo acompañada de jeroglíficos y pinturas según la tradición indígena como, para citar un ejemplo, en la *Historia Tolteca-chichimeca*. (Güemes y Reyes, 1976).

Sobre todo a partir del último tercio del siglo XVI, aparecen otras formas de producción literaria, muchas de contenido histórico, debidas a indígenas en su mayoría descendientes de *pipiltin* que escriben por su cuenta y con diversos propósitos. En algunos casos, como en el del cronista nativo Cristóbal del Castillo, la intención puede haber sido preservar del olvido un conjunto de testimonios. En otros, los propósitos parecen ligados a conveniencias de índole económica o social. Tal es el caso de quienes escriben para dar apoyo a determinadas demandas o pretensiones dirigidas a las autoridades españolas. De cualquier forma los que continuaron ocupándose en esto en diversos momentos del periodo colonial dejaron un caudal de producciones en las que antiguos testimonios, copiados a veces literalmente, aparecen al lado de las elucubraciones de quienes los recogieron y aprovecharon.

Ampliando al máximo el concepto de literatura, pueden situarse al lado de las composiciones del tipo que se ha mencionado, otras muchas procedentes también del periodo colonial. Abarcan éstas, entre otras cosas, distintas formas de comunicación epistolar, tanto de descendientes de *pipiltin* como de *macehualtin*; una amplia gama

de escritos de contenido legal, testamentos, inventarios, donaciones, compra-ventas, actas municipales, registro de gastos de cofradías, peticiones, quejas, ordenanzas, así como otros textos de contenido religioso tales como himnos, cantos, composiciones dramáticas, comedias, autos sacramentales, sermones, confesionarios, devocionarios, doctrinas cristianas, etcétera. Algunas producciones de estos últimos géneros fueron impresas tanto en la ciudad de México, como en menor grado en la de Puebla. De esta misma etapa provienen más de quince distintas *Artes* o gramáticas, a partir de la de fray Andrés de Olmos, concluida en 1547 pero sólo publicada hasta el siglo pasado. En el conjunto de aportaciones gramaticales y lexicográficas destacan las de fray Alonso de Molina, autor de dos *Vocabularios*, (Molina, 1555, 1571), de un *Arte de la lengua mexicana y castellana*, (Molina, 1576). Especial mención merecen también las aportaciones que revelan un penetrante conocimiento del náhuatl y de la correcta expresión en esta lengua, obra de tres distinguidos jesuitas, el mestizo oriundo de Tetzoco, Antonio del Rincón, cuyo *Arte* apareció en México en 1596; Horacio Carocho, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, México, 1645 e Ignacio de Paredes, *Compendio del arte de la lengua mexicana*, México, 1759.

#### 1.4. *La revaloración y estudio de estos textos*

Hasta fines del siglo xix y sobre todo en la presente centuria, comenzó por fin a redescubrirse y estudiarse esa suma de testimonios que incluye los pocos códices prehispánicos que se conocen, los diversos manuscritos con jeroglíficos y pinturas preparados ya después de la Conquista, los textos de muchos géneros puestos en el alfabeto latino pero siempre en lengua náhuatl y, en fin, la copiosa documentación que, con distintos propósitos siguió elaborándose a lo largo del periodo novohispano. Como pioneros en el estudio de estas producciones recordaremos aquí los nombres de Rémi Siméon, Daniel G. Brinton, Francisco del Paso y Troncoso y Eduard Seler. Entre quienes prosiguieron más tarde con criterio humanista este tipo de estudios destacan las figuras de Walter Lehmann, Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson y, en el caso de México, Ángel María Garibay K. y Wigberto Jiménez Moreno, maestros que han formado nuevos grupos de investigadores.

### 1.5. *Las producciones nahuas en la etapa independiente de México*

Del periodo independiente de México hasta llegar a la época actual, provienen composiciones, publicadas o recogidas de diversas formas, bastante más copiosas de lo que pudiera suponerse. Comencemos por mencionar algunas proclamas, como la que expidió don Carlos María de Bustamante bajo el título de *La Malinche de la Constitución*, publicada en México, en la Oficina de don Alejandro Valdés, 1820, (Horcasitas, 1969, 271-278), o los manifiestos, asimismo en náhuatl que dirigió Emiliano Zapata a otros contingentes revolucionarios en abril de 1918, (León-Portilla, 1978). A las investigaciones llevadas a cabo por varios etnólogos y etnolingüistas se debe, por otra parte, el principal conjunto de textos que pueden describirse como muestras de la narrativa oral en náhuatl. La variedad de los textos obtenidos es grande. En su mayoría son muestras de la tradición oral que aún sobrevive entre las comunidades nahuas de Morelos, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Oaxaca, Tabasco, Guerrero, Estado de México, Hidalgo, Michoacán, San Luis Potosí, Durango y el Distrito Federal.

Los textos revelan en ocasiones antecedentes prehispánicos o del periodo colonial. Desde el punto de vista de su contenido pueden distribuirse en mitos, leyendas históricas, cuentos etiológicos, narraciones moralizantes y otras formas en las que es a veces perceptible, de manera clara, la influencia de creaciones literarias de ámbitos culturales muy alejados. (Horcasitas, 1978, 177-209). Además de los testimonios de la narrativa oral, se ha logrado la transcripción, y en algunos casos la publicación, de varios conjuntos de *cuicatl* o cantos, algunos de autores conocidos y otros anónimos.

En épocas relativamente recientes han aparecido asimismo algunas publicaciones periódicas en náhuatl en cuyas páginas se han incluido narraciones, leyendas, cuentos, composiciones poéticas y diversos ensayos. Como muestra pueden recordarse aquí las siguientes: *Mexihkayotl*, publicada en los años cuarentas por la Sociedad Pro-lengua Náhuatl Mariano Jacobo Rojas; *Mexihkatl Itonalama*, del que conozco treinta y un números aparecidos todos en el año de 1950 gracias al esfuerzo de Miguel Barrios E.; *In amatl mexicatl tlatoani*, órgano de difusión del Centro Social y Cultural Ignacio Ramírez, aparecido en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, en el año de 1975.

A todas estas formas de producción deben añadirse las numerosas

traducciones al náhuatl que se han publicado de una gran variedad de textos que van, desde el Nuevo Testamento en distintas variantes dialectales modernas, hasta mensajes como el que dirigió, siendo presidente, Lázaro Cárdenas bajo el título de *Illahtol in mexihcayo tlahtlantecuhli tlatatecatl Lázaro Cárdenas intechcopa in Mexihcayo-attepeme*, aparecido en 1937. En este conjunto de obras traducidas y publicadas en náhuatl hay algunas que pueden citarse como aportaciones que podrían tenerse como inesperadas. Cito estas muestras: *Lecciones espirituales para las tandas de ejercicios de San Ignacio, dadas a los indios en el idioma mexicano*, por un sacerdote del obispado de la Puebla de los Ángeles, Puebla, 1841. El otro ejemplo es el de la versión al náhuatl de la huasteca potosina de la *Égloga* cuarta de Virgilio, aparecida en la ciudad de San Luis Potosí 1910 (Apolonio Martínez, 1910). Durante los últimos años, bajo el patrocinio de la Secretaría de Educación Pública se ha logrado también la recopilación y en varios casos publicación de composiciones poéticas, cuentos y otras formas de narrativa en distintas variantes nahuas contemporáneas (León-Portilla, Ascensión, 1980, 419-432).

Lo expuesto no debe llevarnos a suponer que existe en la época actual un renovado florecimiento literario en una o más de las variantes contemporáneas de esta lengua. La situación en este punto no es calificable de halagüeña y hay quienes piensan que cada vez serán más escasas estas formas de producción de cultura espiritual entre las comunidades indígenas que existen en el país. El reconocimiento de esta situación nos lleva a plantearnos la ya insinuada cuestión sobre lo que significa para las mismas comunidades contemporáneas la literatura compuesta por sus antepasados y las creaciones fruto de la tradición o de la inventiva personal de algunos de sus miembros.

#### 1.6. *Las comunidades nahuas contemporáneas y las creaciones literarias antiguas y modernas*

En pocas palabras puede describirse la situación que prevalece en este punto. En lo que toca a producciones fruto de la tradición preservada hasta el presente o de la inventiva de algunos miembros de la comunidad, hay grupos entre los que una y otra forma de composiciones son escuchadas con agrado, bien sea en el seno de la familia o en algunas fiestas en las que participa todo el pueblo. A modo de ejemplo, pueden mencionarse algunas escenificaciones que, a tra-

vés de muchos años se repiten ante la comunidad que para tal fin se congrega: las *Danzas de Coatetelco*, (Horcasitas, 1978), los textos del llamado *Ciclo legendario del Tepoztlécatl*, (González Casanova, 1976, 209-266) y otras formas de danzas de la Conquista, o de evocaciones de hechos históricos como la batalla del Cinco de Mayo. Este tipo de representaciones confirma que, a pesar de todo, pervive en algunas comunidades la fuerza de la tradición que se manifiesta por medio de estas expresiones.

Casi inexistente es, en cambio, el acceso de la mayor parte de las actuales comunidades nahuas a las creaciones literarias de sus antepasados, tanto de los tiempos prehispánicos como coloniales. Las publicaciones de este tipo de textos llegan sobre todo a los centros académicos o a un público que vive en las ciudades y que se muestra interesado por las literaturas indígenas. En el ámbito de los grupos nativos estas publicaciones han tenido difusión en extremo escasa. Debe reconocerse además que tampoco se ha intentado, por el camino de la educación en las escuelas, propiciar el acceso a ese legado literario a los descendientes de quienes fueron creadores del mismo. Tan sólo conocemos casos muy aislados, como el de algunos maestros de la comunidad ya mencionada de Santa Ana Tlacotenco en Milpa Alta, Distrito Federal, que se han interesado por dar a conocer muestras de la antigua literatura a los estudiantes de primaria y secundaria y a otros miembros de la comunidad. A la luz de estas realidades se antoja pensar que es obligación moral de quienes nos ocupamos en el estudio de las composiciones literarias nahuas, antiguas y modernas, hacer posible el acercamiento a las mismas de quienes hasta hoy mantienen viva, en algunas de sus variantes, la lengua de los antiguos mexicanos.

## 2. Géneros con base en la terminología de origen prehispánico

El examen de un considerable número de composiciones que con fundamento pueden atribuirse a la tradición prehispánica (transcripciones de textos en náhuatl empleando ya el alfabeto latino después de la Conquista), lleva a distinguir dos tipos principales de géneros literarios. Por una parte están los *cuicatl*, vocablo que se ha traducido como 'canto', 'himno', o 'poema'. Por otra se hallan los *tlahtolli*, término que significa 'palabra' o 'palabras', 'discurso', 'relación'. Si se quisiera establecer, con todas las limitaciones del caso, una cierta comparación con las producciones literarias en lenguas indoeuropeas, diríamos que los *cuicatl* corresponderían a las

creaciones poéticas, dotadas de ritmo y medida, en tanto que los *tlahhtolli* serían comparables a las expresiones en prosa. Pero, como por encima de comparaciones, interesa precisar los principales rasgos característicos de los *cuícatl* y *tlahhtolli*, a ellos atenderemos a continuación. Después trataremos de las diferentes especies de composiciones que integran la gama de variantes, tanto de *cuícatl* como de *tlahhtolli*.

### 2.1. Estructura y rasgos propios de los *cuícatl*

Muy poco es relativamente lo que se ha estudiado sobre las características y estructura del género literario de los *cuícatl*. Aquí tomaré en cuenta sobre todo lo expresado por Garibay (1953, I, 59-106) y por Frances Karttunen y James Lockhart (1980, 11-64). Son rasgos sobresalientes en el género de los *cuícatl* los que a continuación se enumeran:

a) Distribución de su texto en varios determinados conjuntos de palabras, a veces verdaderos párrafos. Hay en los manuscritos varias formas de señalamiento de dichos conjuntos. Karttunen y Lockhart (1980, 16) han identificado tales agrupamientos como "versos": "la unidad básica de la poesía náhuatl es lo que llamamos el verso". Aquí, al atender a la distribución de los *cuícatl* en los mencionados agrupamientos, los designamos simplemente como *unidades de expresión* de los *cuícatl*.

b) Existencia de varias formas de ritmo y metro. En relación con esto debe atenderse a varios posibles indicadores del ritmo propio de los distintos *cuícatl*. Papel importante parecen desempeñar en ello diferentes elementos no-léxicos que suelen acompañar al texto de los *cuícatl*.

c) Estilística de los *cuícatl*. Abarca ésta las formas de estructuración interna de las unidades de expresión, y externa respecto de otras unidades integrantes del mismo *cuícatl*; igualmente lo que se refiere a procedimientos característicos de este género de composiciones nahuas, como los paralelismos, difrasismos, correlaciones de ciertas frases, etcétera.

Puesto que más adelante nos ocuparemos de la temática y diversos géneros de *cuícatl*, pasamos a describir cada una de estas características.

### 2.1.1. *Las distintas unidades de expresión de los cuícatl*

Son varios los manuscritos del siglo xvi que incluyen transcripciones de diversos *cuícatl*. Los principales son *Cantares Mexicanos* (Biblioteca Nacional de México, ms. 1628 bis), *Romances de los señores de Nueva España* (Colección latinoamericana de la Universidad de Texas, Austin, CDG, 980), *Historia Tolteca-chichimeca* (Biblioteca Nacional, París, ms. mexicano, 54-58), *Unos anales históricos de la nación mexicana* (Biblioteca Nacional, París, ms. mexicano, 22 y 22 bis), *Códice Florentino* (Biblioteca Medicea Laurenziana, Colección Palatina ms. 218-220). El examen de estos manuscritos muestra que, con la excepción de los *Anales históricos de la nación mexicana*, los *cuícatl* que en ellos se incluyen aparecen distribuidos en unidades o agrupamientos que se separan entre sí por medio de puntos y aparte, y a veces también por el signo que indica párrafo distinto, o por una sangría o indentación de las varias líneas que siguen a aquella que principia con mayúscula después del anterior punto y aparte.

Estas unidades de expresión varían considerablemente en su extensión. En pocos casos están constituidas por una sola línea; en otros, por dos, tres o aun por más líneas. Elemento distinto, que parece también importante para distinguir las diferentes unidades de expresión de los *cuícatl* es la presencia de varias sílabas que carecen de contenido léxico y que ostentan el carácter de exclamaciones o interjecciones. Sílabas no-léxicas tales como *aya*, *iya*, *huiya*, *ohuaya* y otras se incluyen al final de no pocas de las que llamamos unidades de expresión. También hay *cuícatl* en los que las sílabas no-léxicas se hallan insertas dentro del texto y aun a veces fundidas con vocablos de la misma unidad de expresión. En el caso de *Unos anales históricos de la nación mexicana*, el único elemento existente para determinar hasta dónde llega una unidad de expresión de los *cuícatl* allí incluidos, es justamente éste de las sílabas no-léxicas o exclamativas.

Teniendo a la vista los indicadores de las unidades de expresión de los *cuícatl*, debemos preguntarnos hasta qué punto ha sido adecuado presentar la traducción de estas composiciones fraccionando las unidades de expresión que aparecen en los manuscritos, convirtiéndolas en versos y estrofas al modo de los poemas en las distintas lenguas de la familia indoeuropea. Es cierto que el examen de los *cuícatl* permite muchas veces identificar el empleo de determinados procedimientos estilísticos como el paralelismo, o la repetición de un

mismo pensamiento al final de las distintas partes de un mismo cuícatl, que pueden tenerse como base para distribuir en una determinada forma los componentes de su texto. Así se han dividido unidades de expresión en determinadas líneas o "versos" de contenido semántico paralelo o que parecen constituir una frase u oración unitaria que, a modo de coda o conclusión, se consideran cierre natural del poema. Precisamente con este tipo de apoyo varios de los traductores de los *cuícatl* —entre los que están Angel Ma. Garibay y el autor de este trabajo— hemos dividido en "versos" y "estrofas" las que aquí se han descrito como unidades de expresión de los *cuícatl*.

Al elaborar el presente estudio quiero reconocer que, en la preparación de transcripciones paleográficas y traducciones de los *cuícatl*, que se deseen llevar a cabo con apego riguroso a lo que aportan los manuscritos, deberán conservarse las unidades de expresión que registran. Esto, aunque en algunos casos impedirá destacar los paralelismos y otros rasgos estilísticos propios de esta literatura, implicará la máxima fidelidad a composiciones que provienen de un ámbito cultural muy distinto de aquel que corresponde a las lenguas indoeuropeas.

Para mostrar las diferencias más obvias entre una y otra forma de transcripción paleográfica y traducción, ofrezco el texto de la primera unidad de expresión de un *cuícatl*, incluido al comienzo de los *Romances de los señores de Nueva España*, presentándolo sin introducir cambio alguno en su unidad de expresión y luego tal como lo incluyó Garibay en su edición de este manuscrito (Garibay, 1964, 1).

Tla oc tocuicaca tla oc tocuicatocan in xochitonalo calite zā ya atocnihuani catliq̄ y ni quinamiqui can niqitemohua ya yo ca q̄on huehuetitlan ye nicā non ohuaya ōhuaya.

Cantemos pues, sigamos el canto, en el interior de la luz y el calor floridos, oh amigos. ¿Quiénes son? Yo los encuentro, allá donde los busco, así, allá junto a los tambores, ya aquí están. Ohuaya, ōhuaya.

Veamos ahora la presentación que de este texto hace Garibay:

Tla oc toncuicacan,	Cantemos ahora,
tla oc toncuicatoacan	ahora digamos cantos
in xochitonalo calitec, aya	en medio de la florida luz del sol,

antocnihuan	oh amigos.
¿Catlique?	¿Quiénes son?
in niquic namique	Yo los encuentro
canin quintemohua	en dónde los busco:
quen on huehuetitlan,	allá tal cual
ye nican ah. Ohuaya ahuaya.	junto a los tambores.

Como puede verse, la distribución en “versos” introducida por Garibay en lo que constituye una unidad de expresión en el manuscrito original, está guiada por un criterio que, en este caso, es fácilmente perceptible. Para distribuir el texto en líneas o “versos” ha atendido al paralelismo que existe en varias de sus frases. Esto es visible en las líneas 1-2, 4-5, 6-7, 8-9 que de un modo o de otro expresan ideas paralelas o de complementación. Excepción sería la línea 3 que, al aparecer entre dos pares de frases paralelas, queda por sí misma diferenciada. Debe notarse, sin embargo, que no en todas las unidades de expresión de los *cuícatl* son tan abundantes los paralelismos. La posibilidad de apoyarse en criterios métricos para introducir tales divisiones es, por otra parte, problemática, como habremos de comprobarlo en seguida.

### 2.1.2. Dos tipos de anotaciones en los *cuícatl*

En lo que toca a la existencia de una métrica en los *cuícatl*, si bien se han establecido algunas precisiones, subsisten muchas incertidumbres. En primer lugar debe destacarse que, al estudiar el ritmo y el metro de los *cuícatl*, no deben soslayarse dos formas de anotaciones que en repetidos casos aparecen en los manuscritos. Una ha sido ya mencionada: las sílabas no-léxicas, de carácter exclamativo. La otra, menos frecuente, se presenta antes de la primera unidad de expresión del *cuícatl* o intercalada entre las distintas unidades de que consta un mismo poema. Daré algunos ejemplos de este género de anotación. Veamos el siguiente, tomado de *Cantares Mexicanos*, fol. 39 v.:

*Toco tocoti, auh ynic ontlantiuh cuícatl, toco toco tocoto ticotico ticoticoticoti toco toco tocoti.*

Tocoto tocoti, y cuando va a terminar el canto, toco toco tocoto ticoticoticoti toco toco tocoti.

En los folios 40 r. y 40 v., algunas otras unidades de expresión

van acompañadas de anotaciones del mismo tipo aunque diferentes. En todas ellas, sin embargo, entran en diversas formas de composición las siguientes cuatro sílabas *ti*, *to*, *co*, *qui*. En varios *cuícatl* se nos da información complementaria respecto de este tipo de anotaciones. En un canto que se atribuye a don Hernando de Guzmán y que, por consiguiente, procede ya de los tiempos que siguieron a la Conquista, a la descripción del género, *cacacuícatl*, "canto de ave preciosa", acompañan las dos siguientes palabras, "el tono" (*Cantares Mexicanos*, fol. 50 r.). A continuación, como para explicar cuál es el tono que corresponde a este *cuícatl*, se incluyen las siguientes sílabas *cototiqui titi totocoto*. Más abajo, después de que se han transcrito ocho unidades de expresión, al comienzo del folio 50 v., se lee lo siguiente:

*Yc ome huehuetl titoco titoco titocoto titiquiti titiquiti titiquiti.*

La traducción de dicha inscripción es:

Con dos tambores, titoco titoco titocoto titiquiti titiquiti titiquiti.

La larguísima composición de don Hernando Guzmán que abarca sesenta unidades de expresión, hasta concluir con la inserción de la palabra latina *finis*, en el folio 52 v., incluye otras anotaciones semejantes en número de once. Todas, con excepción de la última, indican con cuántos tambores se subrayará el tono del *cuícatl*, de acuerdo con las anotaciones que son siempre combinaciones de las sílabas *to*, *ti*, *co*, *qui*.

A otra anotación más amplia, en el folio 7 r., del mismo manuscrito, atenderemos ahora. El interés de la misma se deriva de que en ella se establecen varias precisiones respecto de las sílabas con que, según parece, se marcaba el tono:

Aquí comienzan los cantos que se nombran genuinos huexotzincáyotl. Por medio de ellos se referían los hechos de los señores de Huexotzinco. Se distribuye en tres partes: cantos de señores o de águilas (*teuccuícatl*, *cuauhcuícatl*), cantos floridos (*xochicuícatl*) y cantos de privación (*icnocuícatl*). Y así se hace resonar al tambor (huehuetl): una palabra [¿o conjunto de palabras?] se van dejando y la otra palabra [¿o conjunto de palabras?] caen con tres *ti*, pero bien así se comienza con un solo *ti*. Y se vuelve a hacer lo mismo hasta que en su interior vuelva a resonar el toque del tambor. Se deja quieta la mano y cuando

va a la mitad, una vez más en su labio se golpea de prisa al tambor. Ello se verá en la mano de aquel cantor que sabe cómo se hace resonar. Hace poco, una vez este canto se hizo resonar en la casa de don Diego de León, señor de Azcapotzalco. El que hizo resonar fue don Francisco Plácido en el año de 1551, en la Natividad de nuestro Señor Jesucristo.

Como lo ha notado ya Garibay (1965, xxxviii-xl), "es evidente que se trata de indicaciones para medir el ritmo de la música". El mismo autor admite la posibilidad de que cada una de las mencionadas sílabas pudiera corresponder a una nota, dentro de una escala pentátona aceptada por varios investigadores de la música indígena. Según esto, *ti* correspondería a *do* octava; *qui* a *la* natural; *to* equivaldría a *sol* natural; *co* equivaldría a *mi* natural. Al decir del mismo Garibay, "puede conjeturarse que la *do* inicial no se notaba". Ello completaría la escala pentátona a que se ha hecho alusión.

Una interpretación distinta se debe a Karl A. Nowotny (1956, 186-198) que identificó en *Cantares Mexicanos* 758 arreglos diferentes de las mencionadas sílabas en las que entran las consonantes *t*, *c* (qu-) y las vocales *i*, *o*. Considera él que se trata de indicadores de tonos distintos, ascendentes y descendentes. Señala además que las combinaciones más complejas de dichas sílabas acompañan a algunos *cuícatl* cuya fecha de composición se sitúa ya en el periodo colonial.

Por mi parte recordaré que hay en la amplia obra poética de la célebre Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) un villancico (canto de Navidad) en el que incluye una composición suya en náhuatl, descrita por ella misma como un *tocotín*:

Los mexicanos alegres  
también a su usanza salen...  
y con las cláusulas tiernas  
del mexicano lenguaje,  
en un tocotín sonoro  
dicen con voces suaves...

(Sor Juana Inés de la Cruz, 1969,  
187-188).

Siguiendo a esta introducción, viene luego el cantar en veinticuatro líneas, de las que al menos copio las cuatro primeras:

Tla ya timohuica,  
totlazo Zuapilli  
maca ammo, Tonantzin,  
titechmoilcahuiliz...

Si ya te vas,  
amada señora nuestra,  
no, Madrecita nuestra,  
de nosotros te olvides...

Al calificar de *tocotín* a esta composición suya, alude Sor Juana a las anotaciones con las sílabas *to*, *co*, *ti*, *qui*, que acompañaban a algunos de los *cuícatl* de la tradición prehispánica de la temprana época colonial. Al expresar además ella misma que se trata de “un *tocotín* sonoro”, confirma lo que, por los textos indígenas, conocemos sobre el acompañamiento musical y el canto, expresión de estos poemas. No pudiendo adentrarnos aquí en una comparación de la métrica del *tocotín* de Sor Juana con la de algunos *cuícatl* que van precedidos de una anotación semejante, dejamos al menos registrado este interesante testimonio de la gran poetisa del siglo xvii.

A modo de conclusión respecto de estas anotaciones, debe señalarse que éstas aparecen acompañando sobre todo a aquellos *cuícatl* que, entonados al son de la música de los *huéhuatl*, tenían un carácter mímico o de representación dramática. Y conviene recordar que, además de emplearse distintas formas de *huéhuatl*, como aquellos que por su gran tamaño se conocían como *tlalpanhuéhuatl*, tambores no portátiles que permanecen sobre la tierra, se disponía de otros muchos instrumentos. Particular mención merece el *teponaztli*, invención mesoamericana que, lejos de constituir un tambor, ya que en él no hay membrana alguna, es una peculiar forma de xilófono. Tan grande aprecio tuvieron los antiguos mexicanos por el *teponaztli* y el *huéhuatl* que se conserva un antiguo mito acerca de su origen. La esencia del relato es que determinó una vez Tezcatlipoca se pidiera al sol forjadores de cantos, músicos e instrumentos. Marchó el enviado al cielo del sol. Éste, sin embargo, había prevenido a sus servidores que no atendieran tal petición. El que pronunciara palabra sería expulsado e iría a parar a la tierra. Huéhuatl y Teponaztli, que estaban allí con el sol, cayeron en la tentación de hablar. Consecuencia fue que vinieran a la tierra. Así pudieron los macehuales gozar de la música.

La temática de los *cuícatl* estaba relacionada, según parece, con las formas de acompañamiento musical. De los instrumentos que podían emplearse mencionaré las *tlapitzalli*, flautas; los *tecciztli*, caracoles, tan relacionados con Ehécatl-Quetzalcóatl; las *chichahuaztli*, sonajas y las *omichicahuaztli*, sonajas de hueso; las *ayota-*

*pálcatl*, conchas de tortuga, así como una gran variedad de *tzitzilli*, campanillas y *coyolli*, cascabeles. Como lo han mostrado varios estudiosos de la música prehispánica de Mesoamérica, los recursos de algunos de estos instrumentos eran muy grandes. Tal es el caso de las *tlapitzalli* o flautas que dan una escala pentáfona del género do-re-mi-sol-la. Ya hemos visto que Garibay señaló la posibilidad de que cada una de las sílabas o anotaciones *to co tin...*, pudiera corresponder a una nota dentro de esa escala pentáfona.

Volvamos ahora a los otros elementos, asimismo no-léxicos que, según vimos, se presentan afectando también la estructura de las unidades de expresión de los *cuícatl*. Ya dijimos que se encuentran a veces de manera intrusiva, incorporados a alguna de las palabras (la materia léxica) de los versos. En otros casos van al fin de una frase u oración o al término de una unidad de expresión del *cuícatl*, como poniéndole fin. Debe notarse además que hay composiciones en que las mismas palabras no-léxicas son compartidas por otras unidades de expresión o incluso por todas las que integran un mismo *cuícatl*.

Un elenco de estas sílabas no-léxicas comprende, entre las más frecuentes éstas: *a*, *ah*, *ya*, *aya*, *iya*, *huiya*, *ohuaya*, *ahuaya*, *ohuaye*, *ahue*, *ohue*, *ohuia*, *ohuiya*, *lili*, *aylili*, *tanlalala*, *ayao*, *yehuaya* o, con distinta grafía *yeehuaya*.

Cuando estas sílabas no-léxicas aparecen como elementos independientes, bien sea dentro de una unidad de expresión o al término de la misma, su función puede interpretarse como de índole métrica pero asimismo en muchos casos como factor o elemento que imprime énfasis a la expresión que antecede. En los casos en que modifican intrusivamente algunos vocablos de la unidad de expresión, importa mucho identificar su presencia tanto en razón de la métrica como para evitar la posibilidad de lecturas o interpretaciones erróneas. Así, por ejemplo, la sílaba *ya*, adherida a alguna forma verbal, podría llevar a interpretar erróneamente el correspondiente tiempo del verbo. Otro ejemplo de posible equivocación la ofrece la *a* intrusiva que se adhiere a sustantivos como *xóchitl* y que llevaría a suponer la presencia de un compuesto del tipo de *xochitla*, que no significa ya meramente 'flor' sino 'abundancia de flores'. Otros ejemplos de sílabas no-léxicas incrustadas en el texto de la composición los tenemos en estas unidades de expresión de los distintos *cuícatl*. Subrayo en cada caso las sílabas no-léxicas:

Nicamanaya nicmanaya xochicacahuatl maya onihuaya yeichan  
nopiltzin Moteuczomatzi o *ancayome*.

Ofrendo, ofrendo el agua florida del cacao; ¡que vaya yo a la  
casa de nuestro príncipe Moteuczomatzin!

(*Cantares Mexicanos*, fol. 36 v.)

Zan teoaxochioctla yc yhuentic yeoncan totoatepan aya quaxo-  
motlaya...

Sólo con el floreciente divino licor, embriagado allí, en la orilla  
del agua de las aves, [el guerrero] Quaxomotl...

(*Cantares Mexicanos*, fol. 55 v.)

### 2.1.3. Ritmo y medida

En forma de pregunta debe plantearse la existencia de una rela-  
ción directa entre la métrica de los *cuícatl* y las sílabas no-léxicas  
del tipo *ohuaya*, *huiya*, *aya*, etcétera. Respecto de las otras anota-  
ciones del tipo de *tiqui toco*, *toco tiquiti*, hemos visto que parecen  
indicar el modo como debía hacerse resonar a los *huéhuatl*. El pro-  
blema, sin embargo, subsiste ya que, además de que desconocemos a  
punto fijo el valor musical de dichas anotaciones, tampoco se ha  
podido establecer la relación que puedan acaso tener con el ritmo  
interno de los *cuícatl*.

En lo que toca a las sílabas no-léxicas de carácter exclamativo,  
ha habido hasta ahora dos principales intentos de correlación. Se  
debe el primero a Garibay (1953, I, 60-67). Según este autor, de-  
sempeñan ellas un papel importante en el ritmo propio de los distin-  
tos *cuícatl*. En múltiples casos, aunque al parecer no en todos, se  
introducen las sílabas no-léxicas como elemento complementario  
en el mantenimiento del ritmo adoptado. El propio Garibay ofrece  
ejemplos de cinco formas diferentes de frases en las que, con o sin  
sílabas no-léxicas, es perceptible la existencia de un ritmo. Estos  
son los tipos de organización rítmica que se presentan como más  
frecuentes en los *cuícatl*.

Como la más antigua forma de organización métrica en náhuatl  
describe en primer lugar la que se estructura con sílabas acentuadas e  
inacentuadas en orden de tres acentos. Ofrece él un ejemplo tomado  
de los *Anales de Cuauhtitlan*, en el que se conserva un antiguo  
relato mítico. A continuación ofrezco otro pasaje del mismo texto,

presentándolo en tres líneas distintas para mostrar mejor esta su estructura métrica:

Ómpa antláminázque  
noyúhqui in Míctlanpa teotlálli  
yýtyc antláminázque

Hacia allá habréis de flechar,  
también así hacia la región de los muertos, la amplia tierra,  
hacia su interior habréis de flechar.

(*Anales de Cuauhtitlan*, p. 3.)

Otro modo de organización rítmica se estructura con sílabas acentuadas e inacentuadas en orden de dos acentos. Garibay le adjudica también "muy antigua procedencia". Este es el ejemplo que aduce:

Óncan tónaz, óncan tláthuiz  
óncan yézque, áyamo nícan

Allá aparecerá el sol, allá habrá luz,  
allá estaremos, no más aquí.

Respecto del anterior ejemplo debe notarse que es muy probable que hubiera en él una asimilación entre la *e* de *yezque* (en la segunda línea) y la *a* de *ayamo*. Veamos otra muestra tomada del himno sacro de los *Totochtin*.

Macáiu/ téutl/ mácoc/ yé cho/ cáia...

Que no sea así, se hizo ofrenda al dios, ya llora...

(*Códice Florentino*, fol. 143 r.)

A continuación señalo únicamente las otras tres formas de ritmo percibidas por Garibay en los *cuícatl*, en las que las sílabas no-léxicas pueden funcionar asimismo como complemento rítmico: series de seis sílabas con sólo dos acentos. La sílaba acentuada va antecedida y seguida de una inacentuada; series de dos hemistiquios (similar al alejandrino de la literatura castellana), y combinación de hemistiquios en la que entran estructuras del tipo de las descritas en segundo y tercer lugar.

No obstante las anteriores precisiones, reconoce Garibay que "no siempre es posible ajustar el texto a la métrica" (Garibay, 1953,

1, 64). A su juicio la irregularidad que se percibe en el ritmo de un mismo *cuícatl* puede explicarse o como artificio introducido por el *cuicapicqui* o forjador de cantos, o también como consecuencia de una mala transcripción debida a la impericia de los escribanos.

La otra forma de acercamiento a la métrica de los *cuícatl* la ejemplifican los ya citados Frances Karttunen y James Lockhart. Consideran ellos que es necesario tomar en cuenta la longitud de las sílabas o, en su lugar, la longitud de los pies que integran los distintos vocablos y aun las exclamaciones (sílabas no-léxicas) que se incluyen en estas composiciones. Al hablar de pies se refieren, en sentido clásico a "cada parte de dos, tres o más sílabas, de que se compone y con que se mide un verso en aquellas composiciones en que se atiende a la cantidad o longitud temporal en la pronunciación" (*Diccionario de la Real Academia Española*, 1970, 1020-1021). Tras analizar en su trabajo varios ejemplos tomados de las colecciones de *cuícatl* que se conservan, la conclusión a la que llegan es la siguiente:

Es lo que ocurre repetidas veces: un verso en sus comienzos parece prometer mucho, y pronto sigue la decepción. A menudo se encuentra un par de frases iguales o hasta cuatro o cinco de ellas, al principio de un poema, como en nuestro ejemplo, y luego decae en gran irregularidad, por lo menos vista en los mismos términos. No cabe duda de que las frases iguales eran un recurso estilístico en la poesía náhuatl, pero no vemos todavía cómo puedan ser la base de la organización métrica dentro del verso. (Karttunen y Lockhart, 1980, 30-31.)

Por eso Karttunen y Lockhart concentran luego su atención en los pies que consideran identificables en los *cuícatl*. Presentando varios ejemplos, notan la existencia de los que, empleando la terminología de origen griego, pueden describirse como *pies dáctilos*, es decir dotados o compuestos de tres sílabas, la primera larga y las otras dos breves. Después de analizar los pies dáctilos presentes en varias composiciones, admiten que, en la secuencia de esos mismos *cuícatl*, lo que parecía constituir su propia medida se pierde a veces muy pronto:

Nos damos cuenta de que cada poema podría tener su esquema métrico propio y las instrucciones para los toques de tambor parecen implicar que podría ocurrir en el medio de un verso. (Karttunen y Lockhart, 1980, 33.)

Así, como en el caso citado de Garibay, admiten estos investigadores que queda aún mucho por esclarecer respecto de la estructuración métrica de las frases y unidades de expresión de los *cuícatl*.

#### 2.1.4. *Estilística de los cuícatl*

La descripción de los rasgos estilísticos más sobresalientes en estas composiciones puede hacerse desde dos perspectivas: atendiendo, por una parte, a los elementos que integran cada unidad de expresión de un *cuícatl*, y abarcando, por otra, al conjunto de unidades que se presentan en el texto, relacionadas entre sí en cuanto integrantes de un mismo poema. Comenzaré adoptando la perspectiva más amplia que ayude a identificar lo genéricamente característico de estos poemas en su estructura más completa.

##### 2.1.4.1. *La estilística en el conjunto de las unidades que integran un cuícatl*

Vimos ya que en los manuscritos hay varias formas de indicación que permiten distinguir con bastante claridad dónde comienza y acaba una unidad de expresión de un determinado *cuícatl*. Ahora debemos añadir que hay en los mismos textos otros señalamientos que muestran cuáles son las unidades que pertenecen a un mismo *cuícatl*. Con frecuencia un conjunto de unidades va precedido de una línea o líneas de texto escritas con un tipo diferente de letra, que expresan lo que puede tenerse como una descripción o título del *cuícatl*. En otros casos la separación se introduce con una sola palabra en castellano o en náhuatl. Así, por ejemplo, en *Cantares Mexicanos*, fol. 4 v., aparece entre dos rayas la palabra "otro". Con ella se señala que el *cuícatl* que a continuación se inserta pertenece, como el anterior, al conjunto de los *Chalcáyotl*, "Cantos de las cosas de Chalco".

Otras formas de separación, tanto en *Cantares Mexicanos*, como en *Romances de los señores de la Nueva España*, se establecen por medio de un número. De hecho en el último de estos manuscritos, dividido en cuatro partes empleó el escribano los numerales del 1 al 14 (en la primera y segunda partes respectivamente) para distinguir así los que a su juicio eran veintiocho *cuícatl* diferentes. En lo que toca a las dos últimas partes, mucho más breves, las separa-

ciones en una y otra se reducen a cuatro, indicadas por sus correspondientes guarismos. Tenemos así que en los *Romances* se registra la inclusión de 36 *cuícatl* diferentes.

Ahora bien, tanto en *Romances* como en *Cantares Mexicanos*, además de estas divisiones o separaciones más explícitas, hay otras que consisten simplemente en dejar en blanco un espacio mayor que el que existe entre las distintas líneas del texto. Este tipo de separación ocurre a veces dentro del conjunto de unidades que aparecen bajo un mismo título o bajo un mismo número. En muchos casos puede afirmarse que se trata de *cuícatl* diferentes, que han sido agrupados por sus semejanzas bajo un título bastante general. En *Cantares Mexicanos*, por ejemplo, fol. 16 v.- 26 v., hay diecinueve de estas separaciones que parecen indicar que está allí reunida una veintena de *cuícatl*. El título que precede a todos ellos indica lo que tienen en común:

Aquí empieza los que se nombran cantos rectos que se elevaban en el palacio, en México, y también en la tierra firme de Acolhuacan. Con ellos se hacía que la tristeza dejara a los señores.

No obstante la presencia de estas varias formas de anotación, el estudioso de los *cuícatl* tendrá que precisar en algunos casos cuáles son realmente las unidades de expresión que han de tenerse como integrantes de un mismo poema. En el trabajo ya citado de Karttunen y Lockhart se establecen algunas precisiones a este respecto. Muestran ellos (1980, 17-22) que las agrupaciones de unidades de expresión:

... tienen una organización numérica muy fuerte. Ciertas agrupaciones numéricas, repetidas a cada paso vienen a constituir formas poéticas o tipos estructurales que definen la entidad más grande o poema.

La entidad más compacta, más fuerte y más frecuente, más allá del verso individual [de la unidad básica de expresión] es el par de versos [el par de unidades de expresión].

En general resulta fácil identificar las unidades de expresión que constituyen pares. El elemento estilístico de la repetición con variantes de un mismo tema, lleva justamente a la fácil percepción de los

apareamientos en las unidades de expresión. La presentación de las unidades por pares se muestra como una tendencia predominante en la estructuración de los *cuícatl*. En algunos casos hay sólo un relativamente sencillo par de unidades. Sin embargo, como lo muestra el examen llevado a cabo por Karttunen y Lockhart en el manuscrito de los *Romances*, en las treinta y seis grandes divisiones que allí se registran, veintiocho dan cabida a composiciones integradas por conjuntos de ocho unidades de expresión o de múltiplos de ocho. Parece significar esto que las composiciones distribuidas en cuatro pares de unidades solían ser del agrado de los *cuicapicqueh*, forjadores de cantos.

Son pues los agrupamientos apareados, dentro del conjunto de unidades que integran un *cuícatl*, un primer rasgo característico. Ahora bien, el hecho de que el apareamiento se manifieste sobre todo a través de variantes de un mismo tema, lleva a reconocer que, más que un desarrollo lineal de ideas o argumentos, hay en los *cuícatl* procesos convergentes en el acercamiento, que se dirige a mostrar desde diversos ángulos lo que se tiene como asunto clave en la composición.

Como ejemplo doy aquí el análisis del contenido de las ocho unidades de expresión del *cuícatl* que, sobre la guerra de Chalco llevada a cabo por los mexicas, se incluye en *Cantares Mexicanos* (f. 18. r.-v.) Unas cuantas palabras de invitación a águilas y ocelotes, marcan el principio del *cuícatl*. En la misma primera unidad se expresa ya el asunto central del canto: "Hacen estrépito los escudos, es la reunión para hacer cautivos..."

La segunda unidad de expresión, además de incluir como estribillo la última de las frases citadas, enuncia, con una nueva forma de acercamiento, el tema de la guerra con Chalco: "Sobre nosotros se esparcen, sobre nosotros llueven las flores de la batalla, con ellas se alegra el dios."

La tercera y cuarta unidades de expresión, asimismo pareadas, son otras tantas descripciones, abundantes en metáforas, de lo que es la guerra. En la tercera se proclama: "Hierve allí, hace ondulaciones el fuego. Se adquiere la gloria, el renombre del escudo. Sobre los cascabeles el polvo se eleva." En la cuarta unidad leemos: "Nunca cesará la flor de la guerra, allá está en la orilla del río, allí abren sus corolas la flor del ocelote, la flor del escudo..." Y el

estribillo, que concuerda con la tercera unidad, reitera: "Sobre los cascabeles el polvo se eleva."

En la quinta y sexta unidades el acercamiento se prosigue ahondando en el tema de las flores de la guerra. Primeramente se nos dice: "La olorosa flor de ocelote: allí es donde cae, en el interior de la llanura, a nosotros viene a alegrar. ¿Quiénes la quieren? Aquí está el prestigio, la gloria." La sexta unidad se halla pareada con la anterior: "Las flores disformes no dan alegría; se han logrado las flores del corazón en la llanura, al lado de la guerra, allá han salido los nobles. Aquí está el prestigio, la gloria."

Dos últimos agrupamientos, séptimo y octavo, dan término al *cuícatl*. En uno y otro la aproximación al tema central alcanza plenitud. Con viveza de imágenes, la guerra de Chalco y Amecameca se nos torna visible. En la séptima unidad de expresión oímos: "Con las rodela de las águilas se entrelazan los estandartes de ocelote. Con los escudos de quetzal se confunden los estandartes de pluma de aves acuáticas, hacen ondulaciones, reverberan allí. Han venido a erguirse los de Chalco y Amecamecan. Se revuelve y hace estrépito la guerra." La última unidad de este *cuícatl* cierra el poema pareada con la anterior: "El dardo con estrépito se rompió, la obsidiana se hizo pedazos, el polvo de los escudos sobre nosotros se extiende. Se irguieron los de Chalco y Amecameca. Se revuelve y hace estrépito la guerra."

Aunque hay muchas diferencias estructurales en el conjunto de los *cuícatl* que se conservan, el análisis que hemos hecho de la interrelación de las varias unidades que integran el poema anterior, refleja algo muy característico en la organización de estos poemas y en la interrelación que guardan entre sí sus distintas unidades de expresión. Podría decirse que, en el caso de estas composiciones nahuas, los sucesivos acercamientos pareados al asunto en el que se quiere fijar la atención llevan, paso a paso, con fuerza plástica de metáforas, a la contemplación final del objeto que es la clave: en nuestro ejemplo, la guerra, eso que se dijo antes "es el placer del dios", visto ahora como entrelazarse de banderas y escudos allí donde los dardos se rompen, las obsidianas se hacen pedazos, en medio del polvo que sobre todos se extiende, donde surge el enemigo, los de Chalco y Amecameca, contra quienes se revuelve y hace estrépito, furiosa, la guerra emprendida por los mexicas.

Pasemos ya a la consideración del otro aspecto enunciado de la

estilística de los *cuícatl*. Se refiere éste a los elementos que se presentan dentro de cada una de sus unidades de expresión.

#### 2.1.4.2. *La estilística en la estructura interna de cada unidad de expresión*

Ya se atendió a una primera forma de paralelismo existente entre las distintas unidades de expresión que aparecen pareadas en un mismo poema. De nuevo emplearemos el concepto de paralelismo para aplicarlo al caso, también muy frecuente, de frases de connotación afín que se hallan dentro de una misma unidad de expresión. Un examen del *cuícatl* analizado antes, nos permite encontrar también ejemplos de esto último. Así, en su segunda unidad de expresión hallamos: "sobre nosotros se esparcen,/ sobre nosotros llueven, las flores de la batalla/". En este caso el paralelismo es tan estrecho que una y otra oraciones tienen el mismo sujeto. Otra muestra nos la da la siguiente unidad de expresión del mismo *cuícatl*: /ya hierve,/ ya serpentea ondulante el fuego/. En este caso la segunda oración, que tiene también el mismo sujeto, amplifica la imagen del fuego que hierve encrespado. Explicitación de cómo se alcanza el prestigio en la guerra la proporciona la segunda oración de estas dos que son paralelas: /se adquiere la gloria/ el renombre del escudo/. Por vía de complemento, contraste, disminución o referencia a una tercera realidad, los paralelismos, tan frecuentes en el interior de la unidad de expresión, son elemento estilístico que, como atributo, comparten los *cuícatl* en náhuatl con los de otras literaturas del mundo clásico.

A otros dos elementos estilísticos debemos hacer referencia. Uno es el que describe Garibay con el nombre de difrasismo. La definición que del mismo ofrece es ésta:

Consiste en aparear dos metáforas que, juntas, dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento (1953, I, 19.)

Para ilustrar lo anterior aduciré precisamente el difrasismo de que se servían los nahuas para expresar una idea afín a la nuestra de poesía: *in xóchitl, in cuícatl*, "flor y canto." Precisamente en *Cantares Mexicanos* (fols. 9. v.- 11 v.) se transcribe una larga composición en la que aparecen diversos forjadores de cantos, invitados por el señor Tecayehuatzin de Huexotzinco, para discutir y dilucidar cuál era en última instancia el significado de *in xóchitl, in cuícatl*.

Debemos notar que, aunque es frecuente en los *cuícatl* el empleo de difrasismos, tal vez lo sea más en algunas formas de *tlahtolli*, 'conjuntos de palabras, discursos, relatos'. Por eso nos limitaremos aquí a otros pocos ejemplos tomados de *Cantares Mexicanos* y de *Romances*. De este último procede el siguiente:

Chalchihuitl on ohuaya in xihuitl on in motizayo in moihuiyo,  
in ipalnemohua ahuayya, oo ayye ohuaya ohuaya.

Jades, turquesas: tu greda, tus plumas, Dador de la vida. (*Romances*, fol. 42 v.).

El interés de este ejemplo se desprende de que en él se entrelazan dos formas distintas de difrasismo. Por un lado tenemos las palabras *chalchihuitl* y *xihuitl*, 'jades, turquesas' que, juntas, evocan la idea de 'realidad preciosa'. Por otra parte, *mo-tiza-yo*, *mo-ihui-yo*, formas compuestas de *tiza-tl*, 'greda' e *ihui-tl*, 'pluma', son evocación del polvo de color blanco para el atavío de los guerreros, así como de las plumas, adorno de los mismos. Juntas, *tizatl*, *ihuitl*, evocan la guerra. El sentido de los dos difrasismos es reafirmar que la lucha, el enfrentamiento es, por excelencia, realidad preciosa.

De *Cantares Mexicanos* fol. 17 r., proviene este otro ejemplo en el que aparece el sabio Nezahualcóyotl reflexionando sobre los único que puede ser raíz del poder en la tierra:

Ma oc ye xiyocoya in Nezahualcoyotzin auhca huelichan aya  
ipalnemoa ni zan itlan conantinemi ynipetl ynicpalli zan co ya  
mahmatinemi in tlalticpac in ihuicatl ayahue.

Medita, Nezahualcóyotl, allá sólo puede estar la casa del Dador de la vida, sólo a su lado se puede estar tomando la estera y el sitial, sólo así se lleva a cuentas el cielo en la tierra.

Los vocablos que integran aquí un difrasismo, bien conocido por cierto, son *petlatl*, 'estera' (petate) e *icpalli*, 'sitial' (equipal). Hallarse sobre la estera y el sitial era algo que correspondía a aquel que ejercía el mando.

Puesto que, al ocuparnos de los *tlahtolli*, ampliaremos lo dicho acerca del procedimiento estilístico del difrasismo, atenderemos ahora a otra característica, mucho más peculiar y frecuente en los *cuícatl*. Consiste ésta en el empleo de un conjunto de imágenes y metáforas que en realidad tornan inconfundible el origen de este tipo de producciones. No obstante que hay grandes diferencias en

la temática de los *cuícatl*, muchas de estas imágenes aparecen y reaparecen en la gran mayoría de composiciones que integran el *corpus* de esta poesía. Las principales y más recurrentes son evocación del siguiente tipo de realidades: las flores y los atributos de las mismas, como sus corolas que se abren; un gran conjunto de aves; asimismo y de modo especial las mariposas; también dentro del reino animal, las águilas y ocelotes. Conjunto aparte lo integra la gama de los colores portadores de símbolos. Del reino vegetal aparecen con frecuencia, además de las ya mencionadas flores, diversos géneros de sementeras, la chíá y el maíz como semilla, mazorca, planta y sustento del hombre. Se mencionan también el *teonanácatl*, 'la carne de los dioses', los hongos alucinantes y el *ololiuhqui*, así como el tabaco que se fuma en cañutos y en pipas de barro, el agua espumante de cacao, endulzada con miel, que se sirve a los nobles.

Objetos preciosos son también símbolos. Entre ellos están toda suerte de piedras finas, los *chalchihuitl*, jades o jadeitas y *teoxihuitl*, piedras color de turquesa. También los metales preciosos las genuinas, amarilla y blanca, excrecencias, los collares, las ajorcas, y asimismo los distintos instrumentos musicales, el *huéhuatl* o tambor, el *teponaztli*, resonador, las *tlapitzalli*, flautas, las *ayacachtli*, sonajas, los *oyohualli*, cascabeles. Una y otra vez se tornan presentes, como sitios de placer y sabiduría, las *xochicalli*, 'casas floridas', las *tlahcuilolcalli*, 'casas de pinturas', las *amoxcalli*, 'casas de libros'. Las metáforas de la guerra, algunas ya mencionadas y otras como 'el humo y la niebla', 'el agua y el fuego', la 'filosa obsidiana', encaminan al pensamiento a revivir en el canto el sentimiento vital del combate.

Respecto de cada uno de los conjuntos o categorías mencionadas podrían enumerarse de manera específica las muchas realidades que con sus propios vocablos se nombran. Así, para dar sólo un ejemplo, entre las aves que se evocan en los *cuícatl*, están el *xiuhtótotl*, 'pájaro color turquesa', el *quechollí*, 'ave de plumas rojas', el *teocuilacoyoltótotl*, 'el pájaro cascabel amarillo como el oro', el *zacuan*, 'ave de pluma dorada y negra', el *elotótotl*, 'pájaro de las sementeras', el *tzinizcan*, otra ave de plumas finas, el *huitzitzilin*, 'colibrí precioso', el *cocoxqui*, 'faisán de plumas de muchos colores', el *tlauhquéchol*, identificado por algunos con la guacamaya y por otros con el flamenco...

En el ámbito de los colores el simbolismo es igualmente muy grande y variado. Por ejemplo, en el canto con el que se inicia el texto de los *Anales de Cuauhtitlan* se nos presentan variantes de gran interés

en la interrelación de los colores y los rumbos cósmicos. El verde azulado connota allí el oriente; el blanco, la región de los muertos, es decir el norte; el amarillo, el rumbo de las mujeres, o sea el poniente, y el rojo, la tierra de las espinas, el sur. Los colores aparecen, además, calificando y enriqueciendo la significación de realidades que son ya de por sí portadoras de símbolos. De este modo, cuando se expresan los colores de flores, aves, atavíos y, en fin, de otros muchos objetos cuya presencia es símbolo, puede decirse que la imagen se torna doblemente semántica.

Con éstos, y en menor grado otros recursos estilísticos, los forjadores de cantos expresaron la gama de temas que constituía la esencia de su arte. Puesto que de esa temática nos ocuparemos luego al hablar de los distintos géneros en que se distribuyen los *cuícatl*, atenderemos ya ahora a los *tlahtolli*.

## 2.2. Estructura y atributos propios de los *tlahtolli*

Hemos visto que en el gran conjunto de composiciones en náhuatl atribuidas a la tradición prehispánica pueden distinguirse genéricamente dos formas literarias: los *cuícatl*, 'cantos', 'himnos', 'poemas' y los *tlahtolli*, 'palabra', 'palabras', 'discurso', 'relación'.

Como en el caso de los *cuícatl*, también en el de los *tlahtolli*, se incluyen dentro de esta segunda categoría diferentes especies de producciones. Entre ellas están los que hoy llamamos 'mitos', 'leyendas', 'anales', 'crónicas', 'historias' y 'relatos'. También son parte de este conjunto composiciones de carácter bastante distinto: los *huehuehtlahtolli*, muestras de la 'antigua palabra', discursos en los que se comunicaba lo más elevado de la antigua sabiduría, las normas morales y cuanto había de guiar a los hombres en su marcha sobre la tierra.

Decir que los *tlahtolli* se asemejan por su estructura a lo que llamamos prosa en otros contextos literarios, sería acercamiento bastante simplista, tanto como haberse limitado a afirmar de los *cuícatl* que pertenecen al género de la poesía. Importa, acudiendo incluso al contraste con los *cuícatl*, describir los atributos del género diferente de los *tlahtolli*. Con este fin nos fijaremos en los siguientes puntos:

a) La estructuración de unidades de significación en los *tlahtolli* y el tono narrativo de los mismos.

- b) ¿Existencia de ritmo y metro en algunos *tlahtolli*?
- c) Estilística de los *tlahtolli*.

### 2.2.1. *Las unidades de significación en los tlahtolli y el tono narrativo de los mismos*

Al estudiar los atributos de los *cuicatl* vimos que en ellos, más que una forma de desarrollo lineal de un tema determinado, es frecuente hallar que sus variadas unidades de expresión son otros tantos acercamientos convergentes que ahondan en un mismo asunto. Unas veces se tratará de amplificaciones, otras de contrastes o de precisiones que iluminan determinados detalles pero generalmente habrá recurrencia de la idea o imagen sobre la que parece estar clavada la atención. En cambio, en el caso de los *tlahtolli*, además de que es mucho más difícil y asimismo innecesario llevar el registro de sus varias unidades de expresión, (en los manuscritos no hay indicaciones de ello), el tono narrativo implica un desarrollo lineal en el sentido de las palabras que se suceden.

También en los *tlahtolli* —como ocurre con los *cuicatl*— se manifiesta una inclinación que se complace en estructurar cuadros o escenas que parecen sobreponerse unas a otras. Sin embargo, la diferencia está en que, mientras en los *cuicatl* los acercamientos vuelven al mismo asunto enunciado en la primera unidad, en los *tlahtolli* la imaginación y el recuerdo se ponen en juego para introducir secuencias, alterando a veces espacios y tiempos. Como ejemplos de esta estructuración en los *tlahtolli* mencionaré los siguientes: el que se incluye en el *Códice Florentino* (Libro VII, fol. 3 r.- 7 r.), y que se describe como una *nenonotzalli*, 'narración' *in ye huecauh ic tlano-notzalia huehuetqueh in inpiel catcah*, 'una narración que en los tiempos antiguos relataban los ancianos que la guardaban'. Dicho relato versa sobre la reunión que hicieron los dioses, cuando aún era de noche, allá en Teotihuacan, para volver a poner en el cielo un sol y una luna. El segundo relato, incluido en los códices *Matritense* y *Florentino*, (Libro III, fol. 9 r.- 23 r.), tiene por tema el de la *In itollocá in Quetzalcóatl*, 'la historia [lo que quedó dicho] acerca de Quetzalcóatl'. Un tercero lo ofrece *In itlahtolloh Nezahualcoyotzin*, 'el conjunto de palabras acerca de Nezahualcóyotl', el sabio señor de Tetzaco, incluido en los *Anales de Cuauhtitlan* (fol. 34-54).

Fijándonos en el primero de estos tres ejemplos, analizaremos la

superposición y secuencia de significaciones que en él se nos transmiten.

Una primera escena, en la que se establecen ya referencias temporales y espaciales, nos introduce al tema del relato, mostrándonos una preocupación de los dioses que mucho iba a importar a los seres humanos:

Se dice que, cuando aún era de noche, cuando aún no había luz, cuando aún no amanecía, se juntaron, se llamaron unos a otros los dioses allá en Teotihuacan. Dijeron, se dijeron entre sí: —¡Venid, oh dioses! ¿Quién tomará sobre sí, quién llevará a costas, quién alumbrará, quién hará amanecer?

Los dioses, que desde un principio aparecen preocupados e interrogantes, son quienes mantendrán la secuencia y el sentido que dan unidad al relato. Aparte del conjunto de los dioses aquí aludidos, entre los que figuran Ehécatl, Quetzalcóatl, Xólotl, Tezcatlipoca, Tótec, Tiacapan, Teyco, Tlacoyehua y Xocóyotl, otros dos personajes, también divinos, aparecen como interlocutores y actores de extrema importancia. Tecuciztécatl y Nanahuatzin son los que habrán de ofrecerse para hacer posible que un nuevo sol alumbre y haga el amanecer. En una segunda escena, superpuesta a la anterior, se oye el ofrecimiento de uno y otro, en tanto que el conjunto de dioses se mira y dialoga y se pregunta qué es lo que va a ocurrir. La tercera escena no implica cambio de lugar ni fisura en el tiempo: aún es de noche, allí en Teotihuacan. Los personajes son también los mismos pero hay una secuencia lineal del acontecer. El narrador se complace en los contrastes:

En seguida empiezan a hacer penitencia. Cuatro días ayunan los dos, Nanahuatzin y Tecuciztécatl. Entonces es también cuando se enciende el fuego. Ya arde éste allá en el fogón divino...

Todo aquello con que Tecuciztécatl hace penitencia es precioso: sus ramas de abeto son plumas de quetzal, sus bolas de grama son de oro, sus espinas de jade...

Pero Nanahuatzin, sus ramas de abeto son todas solamente cañas verdes, cañas nuevas en manojos de tres, todas atadas en conjunto son nueve. Y sus bolas de grama sólo son genuinas barbas de ocote; y sus espinas también verdaderas espinas de

maguey. Y lo que con ellas se sangra es realmente su sangre. Su copal es por cierto aquello que se raía...

En el mismo escenario de Teotihuacan adquiere luego forma otra secuencia de escenas. El texto recuerda lo que sucedió cuando han pasado ya cuatro días, durante los cuales ha estado ardiendo el fuego alrededor del cual han hecho penitencia Tecuciztécatl y Nanahuatzin. Los dioses vuelven a hablar incitando a Tecuciztécatl a arrojarse al fuego para salir de él convertido en sol. El acontecer en el mismo espacio sagrado deja ver los intentos frustrados del dios arrogante Tecuciztécatl, incapaz de consumir el sacrificio del fuego. Muy diferente, como lo había sido la penitencia ritual, es la acción del buboso Nanahuatzin. Pronto "concluye él la cosa", arde en el fuego y en él se consume.

Escena de transición es la que nos muestra al águila y al ocelote que también entran al fuego. Por eso el águila tiene negras sus plumas y por eso el ocelote, que sólo a medias se chamuscó, ostenta en su piel manchas negras.

De nuevo, quienes marcan el hilo y el destino del relato, el conjunto de dioses allí reunido, vuelve a protagonizar el acontecer en el tiempo sagrado. Los dioses aguardan y discuten acerca del rumbo por donde habrá de salir el sol. Aquellos que se quedan mirando hacia el rumbo del color rojo, hacen verdadera su palabra. Por el rumbo del color rojo, el oriente, se mira el sol. La escena se completa con la aparición de Tecuciztécatl que, transformado en la luna, procedente también del rumbo del color rojo, viene siguiendo al sol.

Imágenes superpuestas, siempre en el mismo espacio sagrado, son todas las que se van sucediendo hasta el final del relato. El sol y la luna alumbran con igual fuerza. Los dioses tienen que impedir tal situación:

Entonces uno de esos señores, de los dioses, sale corriendo. Con un conejo va a herir el rostro de aquél, de Tecuciztécatl. Así oscureció su rostro, así le hirió el rostro, como hasta ahora se ve...

La escena siguiente nos muestra que la solución intentada no fue respuesta completa. Aunque la luna iluminó ya menos, ella y el sol continuaban juntos. De nuevo los dioses se preocupan:

¿Cómo habremos de vivir? No se mueve el sol. ¿Acaso induciremos a una vida sin orden a los macehuales, a los seres humanos? ¡Que por nuestro medio se fortalezca el sol, muramos todos!

El cuadro en el que aparece el sacrificio primordial de los dioses, que con su sangre hacen posible la vida y el movimiento del sol, es destino cumplido y anticipo de lo que corresponderá realizar a los macehuales, los seres humanos. El señor Ehécatl da muerte a los dioses. En ese contexto, y a modo de discrepancia que refleja una dialéctica interna en el mundo de los dioses, Xólotl, el doble de Quetzalcóatl, se resiste a morir. Xólotl huye de Ehécatl que va a darle muerte y una y otra vez se transforma, primero en caña doble de maíz, luego en maguey y finalmente en *ajolote*, hasta que al fin es también sacrificado.

Los dioses consuman su ofrenda de sangre. Ello y el esfuerzo de Ehécatl, deidad del viento, hacen posible el movimiento del sol. Cuando éste llega al lugar donde se oculta, entonces la luna comienza a moverse. Cada uno seguirá su camino. El *tlahtolli* que, en secuencia de imágenes, evoca e ilumina el escenario sagrado de Teotihuacan, concluye recordando que es ésta una historia referida desde tiempos antiguos por los ancianos que tenían a su cargo conservarla.

Como éste, otros *tlahtolli* de la tradición prehispánica, en una amplia gama de variantes pero con la presentación insistente de los conceptos e imágenes que unifican y mantienen el sentido, se estructuran también en escenas que se superponen con sus cargas semánticas hasta alcanzar plenitud de significación.

### 2.2.2. ¿Existencia de ritmo y metro en algunos *tlahtolli*?

Estableciendo comparación con la forma en que aparecen los *cuícatl* en los manuscritos, encontramos en el caso de los *tlahtolli* varias diferencias que importa tomar en cuenta. Notamos ya que, en contraste con lo que ocurre en los *cuícatl*, de ordinario no hay indicación precisa que permita distinguir las distintas unidades de expresión de los *tlahtolli*. Tampoco encontramos en las transcripciones de éstos anotaciones como las que tan frecuentemente acompañan a los *cuícatl*. Nos referimos a las que parecen relacionadas con el ritmo y en las que entran diversas combinaciones de las síla-

bas *to, ti, co, qui*, que se incluyen en ocasiones con una nota referente al empleo de los *huéhuettl*, dando a entender que dichas composiciones se entonaban al son de la música. Tampoco hay en los textos de los *tlahtolli* inserciones de sílabas no-léxicas, tales como *ohuaya, ahue, ohuia...*, que, según vimos, suelen encontrarse en los *cuícatl*.

A la par que son patentes estas diferencias entre los *cuícatl* y los *tlahtolli*, la lectura de numerosas muestras de unos y otros confirma ampliamente que se trata de composiciones de géneros distintos. Entre otras cosas las frases dentro de las unidades de expresión de los *cuícatl* suelen ser más breves y de menor complejidad sintáctica que las que aparecen en los *tlahtolli*. Además, así como en los *cuícatl*, según vimos, pueden identificarse muchas veces una o varias estructuras métricas, esto es poco frecuente en los *tlahtolli*.

Como ejemplos de *tlahtolli* en los que es perceptible alguna manera de estructuración métrica pueden citarse algunos pasajes de los textos cuyo tema es la historia de Quetzalcóatl (*Códice Florentino*, libro III, fol. 9 r.- 23 r.), o aquellos otros que versan acerca de los más remotos orígenes étnicos y culturales de los mexicas, incluidos asimismo en la recopilación llevada a cabo por Sahagún (*Códice Florentino*, libro X, fol. 140 r.- 150 r.). Sin embargo, en casos como éstos es posible preguntarse si tales muestras de narrativa, más que pertenecer al género de los *tlahtolli*, constituyen una determinada forma de *cuícatl*.

En realidad, para precisar más adecuadamente las diferencias entre *cuícatl* y *tlahtolli*, debe atenderse a la estilística propia de unos y otros. Dado que hemos considerado ya la estilística de los *cuícatl*, veamos ahora lo más sobresaliente en la que es atributo de los *tlahtolli*.

### 2.2.3. Rasgos sobresalientes en la estilística de los *tlahtolli*

Para mostrar algunos rasgos característicos en la estilística de los *tlahtolli* analizaremos dos composiciones de contenido muy diferente entre sí. La primera forma parte de los *huehuehtlahtolli* recogidos por Sahagún e incluidos en el libro VI del *Códice Florentino*. La segunda procede de la narrativa cuyo tema es la *In itoloca in Quetzalcóatl*, 'la historia de Quetzalcóatl', según se conserva en el mismo manuscrito. Uno y otro ejemplos pertenecen a las que pue-

den considerarse como producciones clásicas de esta literatura prehispánica.

En el *huehuehlahtolli* que vamos a analizar (*Códice Florentino*, libro vi, fols. 63 v.- 67 r.), aparece hablando un *tecuhtlahto*, juez principal en el México antiguo. Se dirige éste al pueblo en general que habita en la ciudad, después que el *huey tlahtoani*, gobernante supremo, los ha amonestado ya en el primero de sus discursos, recién electo, señalándoles el camino que han de seguir. La secuencia, de las ideas que expresa el *tecuhtlahto*, es esta: exalta ante todo la importancia de lo que ha dicho el *huey tlahtoani*; exhorta al pueblo a reflexionar y a preguntarse quién es cada uno de los que integran la comunidad; insiste en que deben tomar conciencia de sus propias limitaciones; así podrán todos valorar mejor la significación y la importancia de los que gobiernan por designio de los dioses. El *huey tlahtoani* es padre y madre del pueblo; conoce él y revela algo de lo que los dioses le han comunicado; lleva a todos a cuestras. Si hay desgracias en la ciudad, hambre, carencias y amenazas del exterior, corresponderá al *huey tlahtoani* satisfacer los requerimientos públicos, disponer, si es necesario, la guerra, ver que haya abundancia de mantenimientos, tanto para los hombres como para los dioses que de este modo hacen posible la existencia en la tierra. De manera insistente concluye el discurso reiterando que es obligación del pueblo tomar en cuenta las palabras del *huey tlahtoani*, obedecerlo y acatarlo como a padre y madre que conceden todo lo que es bueno.

Analizando ahora la estilística de este *huehuehlahtolli* encontramos en primer lugar que en él se emplean con gran frecuencia muchos de los que se han descrito, al hablar de los *cuícatl* como *difrasismos*. Nos referimos a las expresiones en las que la yuxtaposición de dos vocablos de contenido metafórico lleva a evocar un pensamiento que se desea destacar. Con el propósito de ver qué tipo de *difrasismos* suelen incluirse en este género de composiciones nos fijaremos en los principales indicando su significación particular:

*ca yz tonoc in tiquauhtli, in tocelotl*

tú que estás aquí, águila, tú, ocelote

Este difrasismo expresa la idea del hombre como guerrero. Como un complemento necesario, el *tecuhtlahto*, juez, que se dirige al pue-

blo, hace en seguida referencia a las mujeres, valiéndose de otro difrasismo:

*Auh in ticueie in tihuipile*

Y también tú, dueña de la camisa, tú, dueña de la falda.

La mención de las prendas que corresponden al sexo femenino, es obvio señalamiento de la mujer. De este modo se subraya que el discurso se dirige por igual a hombres y mujeres.

*In mixpan quichaiaoa in chalchihuhltli, in teuxiuhltli*

Delante de ti esparces jades, turquesas

Lo que ha esparcido el *huey tlahtoani* al hablar antes al pueblo es realidad preciosa, como los jades, las turquesas. Complemento paralelo del anterior difrasismo es el que en seguida se trasmite:

*Ca otlapouh in toptli, in petlacalli*

Porque ha abierto el cofre, la petaca

Al comunicar al pueblo lo que le han revelado los dioses, el supremo gobernante ha puesto de manifiesto lo oculto, lo secreto. Valiéndose luego de otros dos difrasismos que, en forma de paralelo aduce, se torna más explícito lo que quiere decir:

*In tlatconi, in tlamamaloni, in inpiäl, in innelpil*

Lo que se lleva a cuestras, lo que se carga, lo que se ata, (lo que se guarda).

La serie de paralelismos empleados en este *huehuehilahtolli* es considerablemente rica. Es interesante mostrar que hay casos en que los mismos difrasismos reaparecen pero modificada su connotación ya que están compuestos con otros elementos morfológicos. Tal es el caso del siguiente ejemplo:

*In titlatquitl, in titlamamalli*

Tú eres la carga, tú lo que se lleva a cuestras

Así como el anterior difrasismo se dirige a describir la condición del pueblo que es gobernado, respecto del *huey tlahtoani* se dice que mucho importan:

*In ihüo, in iten, in illahtol*

Su aliento, su labio, su palabra

Y para resumir lo que es el buen *tlahtoani* para el pueblo, se contraponen en seguida otros dos difrasismos:

*Ye nelli monantzin, y, ie nelli motahtzin, in ticoquauhtli, in ticnocelotl*

En verdad [él es] tu reverenciada madre, en verdad [él] tu reverenciado padre [de ti, que eres] tú, una pobre águila, tú, un pobre ocelote.

Por el contrario, aquellos que no reverencian al que gobierna, al que es 'madre y padre' de todos, recibirán el castigo que viene de lo alto. El siguiente difrasismo expresa esta idea:

*¿At ie iz huitz in iquauhtzin, in itetzin totecuyo?*

¿Acaso no caerá [sobre ti] su palo, su piedra, del señor nuestro?

Otra consecuencia del castigo impuesto por los dioses será la miseria y el desamparo, evocados por otras dos metáforas, fundamento de un difrasismo:

*¿At noço in icnoiotl in ayaçulli, in tatapatli tonmottaz?*

¿Acaso la privación, la manta vieja, la manta remendada, habrás de conocer?

Con otros dos difrasismos se reitera también cuál es la condición precaria de aquellos que son gobernados, es decir de quienes integran el pueblo:

*¿Cuix oytla moñan mito in topan, in mictlan?*

¿Acaso por razón de ti se dijo algo allá, encima de nosotros, en la región de los muertos?

El otro difrasismo, a modo casi de burla, insiste en la debilidad que caracteriza a los macehuales, la gente del pueblo:

*¿Cuix te mopan teutl qualoz, cuix te mopan tlaloliniz?*

¿Acaso por ti el dios (el sol) es comido (entra en eclipse)?

¿Acaso por ti hay movimiento de tierra [hay un temblor]?

En realidad los *macehualtin*, débiles como son, están expuestos a numerosos peligros. Otro difrasismo hace referencia a esto:

*¿Cuix ixpolihuiz in cuitalpilli, in atlapalli?*

¿Acaso habrá de perecer la cola, el ala (el pueblo)?

Finalmente citaremos otra acumulación de difrasismos, referidos esta vez al *huey tlahtoani* que, para encaminar al pueblo, defenderlo y preservar su existencia, debe emprender muchas veces la guerra sagrada:

*Ca teuatl, ca tlachinolli in quipitztoque, in quiyocuxtoque in tote-cuüoan, inic vel mani tlalli, ca teatlitia, ca tellacualtia, ca tetlamaca in topan in mictlan.*

Porque el agua divina, el fuego, [la guerra] han ido a fomentar, a disponer nuestros señores, para que así permanezca la tierra, se dé bebida, se proporcione comida, se les entregue, a aquellos [los dioses] que están encima de nosotros, en la región de los muertos.

Puede afirmarse que es en los *huehuehtlahtolli* donde los difrasismos son más abundantes. En el caso de la narrativa, si bien no faltan estos artificios estilísticos, debe reconocerse que son menos empleados. El análisis que hemos hecho muestra además que, al lado de los difrasismos, hay también numerosas formas de expresión paralela. Ello es asimismo muy frecuente en otro tipo de composiciones, como en la historia de Quetzalcóatl a la que haremos ahora referencia.

De los varios capítulos en que se distribuye este relato, nos fijaremos en uno que trata de algunos de los portentos que ocurrieron en Tula por obra de los hechiceros que habían venido a tentar a

Quetzalcóatl. El propósito es destacar algunas de las expresiones paralelas que se incluyen en este texto:

*Quilmach iztac cuixi tlatzontechtica, mintinenca, patlantinenca, mocanauhtinenca, in inþan tulteca amo veca*

Se dice que un gavilán blanco iba atravesado en la cabeza por una flecha, se deslizaba volando, iba arriba, cerca de los toltecas, no lejos... (*Códice Florentino*, libro III, fol. 18 v.).

Si bien las frases paralelas explicitan lo que ocurría al gavilán cuya presencia era un presagio, es asimismo perceptible cómo por medio de un paralelismo se reitera que el ave estaba cerca, encima de los toltecas y no lejos de ellos cuando en su vuelo se acercaba a la tierra. Veamos otro ejemplo, tomado del mismo relato:

*Quil centeil tepetil itoca zacatepetil tlataia, in ioaltica, veca necia, inic tlatlaia in tlecuecallotl, veca ieoaia...*

Dizque un monte, llamado Zacatépetl, ardía por la noche, de lejos se veía, así ardía, las flamas se elevaban a lo lejos...

Al pasar a describir luego la reacción de los toltecas ante éste y otros portentos, la expresión paralela hace aún más vívida la descripción de lo que entonces ocurría:

*Aoc tlatlacamamanca, aoc yvian ieloiaia...*

Ya no se estaba con tranquilidad, ya no se hallaba la gente en paz...

Los paralelismos en textos como éste y en otros muchos de la narrativa o de los *huehuehtlahtolli*, y en general de los muchos *tlahtolli* de la tradición prehispánica, son tan numerosos que salen al encuentro en forma casi constante. Debe decirse de ellos que son rasgo característico de este género de composiciones.

A un último aspecto, digno de notarse en la estilística propia de los *tlahtolli*, vamos a atender aquí. Aunque está relacionado con los paralelismos, merece destacarse desde otro punto de vista. Consiste éste en la frecuente atribución a un mismo sujeto u objeto gramaticales de varios predicados que, en forma sucesiva, van siendo enun-

ciados. Con frecuencia dichos predicados están constituidos por diversas estructuras verbales. Cada una de ellas puede a su vez describirse como una oración convergente en la que se predica o expresa algo con referencia siempre al mismo sujeto. Esta forma de organizar lo que se busca transmitir es tan frecuente en los *tlahotli* que debe tenerse como uno de los atributos más característicos de su estilística. Veamos algunos ejemplos tomados del *huehuetlahotli* antes citado y del texto de la historia de Nezahualcóyotl.

*In tlacatl, in ilatoani, in mitznotza, in mitztatzilia, in momatca in mitzmaca, in mixpan quitlalia, in mixpan quichaihoa in chalchiuhitli, in teuhxiuhitli. . .*

El señor, el que gobierna, el que te llama, el que levanta para ti la voz, el que por ti, a ti te entrega, el que delante de ti coloca, delante de ti esparce jades, turquesas. . .

Esta forma de estructuración, tan frecuente en la estilística de los *tlahotli*, podrá valorarse mejor a través del análisis de otros ejemplos de orígenes y contenidos muy diferentes. Veamos en primer lugar el siguiente fragmento de la historia de Nezahualcóyotl, según los *Anales de Cuauhtitlan*. El pasaje que analizaremos describe el comportamiento de quienes fueron fieles a Nezahualcóyotl después de que los tecpanecas de Azcapotzalco dieron muerte a su padre, el señor Ixtlilxóchitl de Tetzaco. He aquí el fragmento:

*Auh yniquac onmic Yxtlilxochitzin, niman ye quinhualpehualtia [yn pipiltin] yn onyohuac yn temaquixtique yn tetlatique yn oncan quauhoztoc, yn yehuantin Huahuantzin, Xiconocatzin, Cuicuitzcatzin. Niman ye quihuicatzte yn Quamincan texcalco quimotlatico oc oncan cochque. Niman ye quinhualehuitia, quinquixtico Teponazco tlatzallan, çan quinilatlatitihuitze yn pipiltzitzinti yn Neçahualcoyotl, yn Tzontecochatzin, niman quimonaxtico yn Yztacalla Nextonquiltan.*

Y cuando murió el señor Ixtlilxóchitl, luego vinieron a acometerlo [los príncipes], cuando ya pasó la noche, lo rescataron [a Nezahualcóyotl], lo ocultaron, allá en la cueva del bosque, en Cuauhóztoc, ellos [los llamados] Huahuantzin, Xiconocatzin y Cuicuitzcatzin. Luego vinieron a salir a Tetzihuactla, se acercaron a Chiauhtzinco, se dirigieron al lugar pedregoso de Cuamincan, allí vinieron a ponerlo, todavía allí durmieron; en seguida vinie-

ron a levantarse, vinieron a salir a Teponazco, allí en una hondonada fueron pronto a esconderlos, a los pequeños príncipes Nezahualcóyotl y Tzontecochatzin; luego fueron a acercarse allá a Iztacalla Nextonquilpan... (*Anales de Cuauhtilan*, fol. 35.)

Para percibir mejor la estructura de este texto conviene destacar cuál es el único sujeto del que se expresan numerosas noticias a modo de predicados. El sujeto, que aparece implícito al principio, lo hemos indicado entre corchetes, los *pipiltin*, los príncipes tetzcoanos que rescataron a Nezahualcóyotl después del asesinato de su padre. En el texto, líneas adelante, se dan los nombres de los tres *pipiltin* que llevaron a cabo esto: Huahuantzin, Xiconocatzin y Cuicuitzcatzin. Son estos tres personajes los que constituyen un sujeto plural acerca del cual se hacen muchas atribuciones.

Atendamos ahora a las atribuciones o predicados que, de manera progresiva, se van enunciando. Notemos antes que en dos lugares del texto se establecen referencias bastante precisas de connotación temporal. La primera sirve para situar el momento en que ocurre lo que va a referirse: "Cuando murió Ixtlilxóchitl. Por otras fuentes sabemos que ello ocurrió en 4-Conejo, correspondiente a 1418, cuando Nezahualcóyotl tenía 16 años de edad. La otra referencia temporal se nos da en seguida. Lo que hicieron los príncipes sucedió "cuando ya pasó la noche", es decir al día siguiente de la muerte de Ixtlilxóchitl. Fuera de estas dos precisiones de carácter temporal, tan sólo encontramos el empleo repetido de las partículas *niman ye*, que significan "en seguida" para ligar entre sí las varias frases que expresan los distintos predicados que se van acumulando sobre el sujeto que son los mencionados príncipes.

Destacaremos también que, así como se introducen indicaciones de índole temporal, también se intercalan otras de carácter espacial. Por medio de ellas se indica en qué lugares van ocurriendo las acciones que se predicán o atribuyen a los tres príncipes que han rescatado a Nezahualcóyotl.

A continuación vamos a enumerar las distintas frases-predicados (a veces oraciones) que tienen como sujeto en común a los príncipes que salvaron a Nezahualcóyotl. Al enlistarlas, podrá verse que la acumulación de estos predicados, con sus distintas connotaciones, implica una secuencia. Por pasos, en apuntamientos sucesivos, se nos relata lo que hicieron los príncipes:

Vinieron a acometerlo [los príncipes]  
 cuando ya pasó la noche lo rescatan [literalmente lo sacan  
 de las manos de otros, a Nezahualcóyotl]  
 los ocultaron allá en una cueva en el bosque, en Cuauhóztoc  
 luego los hacen salir a Tetzihuactla,  
 allí vienen a colocarlos  
 se acercaron a Chiauhztinco,  
 luego los llevan a Cuamincan, en el lugar pedregoso,  
 allí vienen a colocarlos  
 todavía allí durmieron,  
 en seguida vinieron a levantarse,  
 vinieron a salir a Teponazco,  
 en la hondonada los esconden [a los pequeños príncipes  
 Nezahualcóyotl y Tzontecochatzin],  
 luego vienen a acercarse a Iztacalla Nextonquilpan...

La serie de atribuciones o predicados está constituida básicamente por formas verbales cuya expresión se sucede en función de un orden temporal. Sin embargo, este rasgo de la estilística de los *tlaholli*, es decir la acumulación de predicados que se atribuyen a un mismo sujeto no siempre se estructura teniendo a la vista una secuencia temporal. En otros textos encontramos la que podría describirse como una acumulación convergente de predicados. Un ejemplo nos lo da el siguiente fragmento del mismo capítulo que ya hemos citado de la historia de Quetzalcóatl. Después de haber descrito allí varios de los portentos que han ocurrido en Tula, se introduce el siguiente relato:

*Auh çatepan onnenca illamato, papannamacaiá, quitotinenca:  
 ma amopatzin...*

Y en seguida allí andaba una viejita, vendía banderas, andaba diciendo, 'he aquí vuestras banderitas...!' (*Códice Florentino*, lib. III, fol. 19 r.).

En este caso la acumulación de predicados, más que implicar una secuencia temporal, tiene carácter convergente. Al sujeto *illamato*, la pequeña anciana, se le atribuyen tres predicados:

andaba allí [en las faldas del cerro de Chapultepec],  
 vendía banderas,  
 andaba diciendo: 'he aquí vuestras banderitas!...'

Los predicados constituyen otras tantas explicitaciones respecto de la presencia allí de la pequeña anciana. Al principio tan sólo se dice que "Allí andaba". Un siguiente acercamiento permite precisar que "vendía allí banderas". El tercer predicado describe la forma en que hacía esto: "andaba diciendo, 'he aquí vuestras banderitas'".

Esta forma de acumulación convergente (con o sin secuencia temporal) no sólo ocurre en casos como los citados, es decir, a través de un conjunto de predicados que se aplican, todos, al mismo sujeto. Hay en los textos múltiples ejemplos de acumulación de atribuciones o explicitación de circunstancias o rasgos, que se refieren a complementos, bien sea directos, indirectos o circunstanciales. He aquí algunas muestras de esto:

*8-Acatl xihuitl yca. Inic quitlamaceuique yn imaltepeuh in chichimeca... yn tepetl Cotoncan, Petlazoltepec, Tzouac Xillotepec, Quauhtli ichan, Ocelotl ichan, yn ichimal in itlahuiz yn imauh yn itepeuh chichimeca, y tepilhuan yn tlatlahuqui tepexioztoc yntenyocan, inmachiyocan yn auixco yn tepeixco...*

En el año 8-Caña [también sucedió]. Así merecieron tierras, su ciudad, los chichimecas... el monte Cotoncan, Petlazoltepec, Tzouac Xillotepec, la Casa del Águila, la Casa del Ocelote, [la obra] de su escudo, de sus armas, su agua, su monte [su ciudad], de los príncipes chichimecas, en la cueva de la barranca roja, el lugar de su renombre, de su dechado, junto al rostro del agua, en la superficie del monte... (*Historia Tolteca-chichimeca*, fol. 32 r.).

El análisis de este texto nos muestra que al sujeto *los chichimecas* se aplica el predicado verbal *merecieron tierras*. En este predicado, el vocablo *tierras* es complemento o término de la acción del verbo *merecieron*. Ahora bien, en el texto hay una serie de atribuciones que se expresan para explicitar o enriquecer el concepto de *tierras*, o sea para decirnos gradualmente mucho más acerca de esas tierras merecidas por los chichimecas. La serie de atribuciones que se aplican a *tierras* es ésta:

el monte Cotoncan, Petlazoltepec, Tzouac, Xillotepec  
[nombres de lugar]

de su escudo, de sus armas [la adquisición hecha así]  
 su agua, su monte,  
 la cueva de la barranca roja de los príncipes chichimecas,  
 el lugar de su renombre, de su dechado,  
 junto al rostro del agua, en la superficie del monte...

La acumulación de atribuciones con respecto al complemento directo *tierras* es bastante obvia. Como último ejemplo, veamos el siguiente, en que la acumulación ocurre a propósito de un complemento circunstancial de tiempo:

*Auh zan no ypan ynin xihuitl [4-Acatl, 1431], ypan Izcalli, in yquac huey ylhuitl quichihuaya...*

Y sólo también entonces, en este año, 4-Caña, en el mes o veintena de Izcalli, cuando celebraban una gran fiesta... (*Anales de Cuauhhtitlan*, fol. 47).

La explicitación de la circunstancia temporal también va por pasos. Parte de un señalamiento del año, en este caso 4-Acatl. En seguida se precisa más, "en la veintena de Izcalli". Y al final se añade "cuando celebraban una gran fiesta".

Aunque en otras literaturas ocurren también casos de acumulación de predicados respecto de un mismo sujeto, o de un complemento directo, indirecto o circunstancial, en la literatura náhuatl prehispánica esta forma de estructuración, con las características descritas, es rasgo bastante característico. Por otra parte, esta estructuración de predicados que se acumulan o convergen incluye muchas veces paralelismos y difrasismos. La coincidencia de estos elementos estilísticos en muchos de los *tlahhtolli* los hace reconocibles de inmediato como producciones de los pueblos nahuas prehispánicos. Cuando en las traducciones a otras lenguas se trata de transmitir hasta donde es posible las características de la expresión de dichos *tlahhtolli*, los paralelismos, reiteraciones, explicitaciones y en general la estructuración de las secuencias adquieren matices que pueden parecer extraños y aun exóticos. La realidad es que, por medio de tales formas de traducción, se hace el intento de comunicar al lector algo de lo que es característico en la sintaxis y la estilística de la antigua expresión en náhuatl.

### 3. Diferentes géneros de *cuícatl*

En el conjunto de composiciones del tipo de los *cuícatl* puede distinguirse un número bastante grande de especies o subgéneros. Para precisar las características de estos cabe seguir dos caminos diferentes.

Por una parte, el análisis de la temática de un *cuícatl* permite ya establecer a qué especie de composiciones pertenece. Así, puede reconocerse que se trata de un canto o poema guerrero, o de invocación a los dioses, o de recordación de héroes o personajes famosos, o de exaltación de la amistad, etcétera. Además varias de las indicaciones que, según vimos, acompañan a algunos *cuícatl*, ayudan también a precisar si eran éstos entonados con determinadas formas de acompañamiento musical. Hay asimismo en los manuscritos glosas y otras referencias que muestran que, en muchos casos, los *cuícatl* no sólo estaban acompañados por la música sino que también constituían el tema de determinadas danzas, bailetos y otras formas de actuación. De este modo, atendiendo al contenido de los cantos y a referencias como las citadas, se tiene un camino para distribuir al conjunto de los *cuícatl* en varias clases o subgéneros.

Por otra parte, se dispone de otras referencias y anotaciones en las que expresamente se nos dice, en términos del propio náhuatl, a qué clase de composiciones pertenece determinado *cuícatl*. Encontramos referencias con este tipo de información en textos como los que integran varios de los libros del *Códice Florentino*. Ello ocurre de modo especial al describirse en él las ceremonias de las fiestas que se celebraban cada veintena (*Códice Florentino*, libro II), o al hablar de los atributos y destinos que traía consigo el signo calendárico *Ce-Xóchitl*, 1-Flor (*Códice Florentino*, libro IV, fol. 18 r.), así como en otros lugares del mismo manuscrito. También hay referencias parecidas, aunque en mucho menor grado, al incluirse algún *cuícatl* en otros textos como los *Anales de Cuauhtitlan* o la *Historia Tolteca-chichimeca*. En paralelo con esas referencias están las ya citadas que acompañan a algunos *cuícatl* en *Cantares Mexicanos* o *Romances de los señores de Nueva España*. Dichas glosas, mucho más abundantes en el primero de los dos manuscritos, conllevan valiosas apreciaciones sobre la naturaleza de la composición a la que acompañan.

En resumen, puede afirmarse que, gracias a referencias y glosas, es posible enterarse de las distinciones que el propio pensamiento

prehispánico había establecido acerca de la naturaleza de sus diversas producciones poéticas. A continuación veremos cuáles eran las principales categorías en que se distribuían los *cuícatl*, empleando para ello la propia terminología adoptada por los antiguos *cuicapicqueh*, 'forjadores de cantos'. El hecho de que en su gran mayoría las varias clases de *cuícatl* estuvieran acompañadas de música y danza, obliga a tomar esto en cuenta para valorar la significación que tenían en su propio ámbito cultural y social todas estas composiciones.

### 3.1. *Las diversas formas de cuícatl desde el punto de vista de su acompañamiento con música y danza*

El análisis de la serie de capítulos que integran el libro II del *Códice Florentino* y asimismo las representaciones pictográficas incluidas en códices como el *Borbónico*, el *Magliabecchi*, el *Telleriano* y el *Matritense*, que registran las fiestas a lo largo de las dieciocho veintenas del año solar, pone de manifiesto la integración que existía entre el canto, la música y la danza, como acto ritual unitario y de suma importancia para todos los integrantes de la comunidad. Tan es esto verdad que encontramos en la terminología empleada al describir las fiestas y ceremonias, varias palabras en las que aparece compuesta la raíz de *cuícatl* con vocablos que connotan ideas relacionadas con la danza. Así, por ejemplo, al describirse en el *Códice Florentino* las celebraciones que tenían lugar en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, se nos dice que:

*Niman ic peoa in cuicanolo, mitotiaya in telpuchtequioaque...*

En seguida comienzan, se hace la danza con canto, bailan los guerreros jóvenes... (*Códice Florentino*, libro II, fol. 24 r.).

Otros vocablos de estructuración afín son los siguientes: *cuicano-coa*, "bailar al son del canto", *cuicomana*, "hacer la ofrenda de un canto", *cuicoyanoa*, "concertar un canto con la danza", *cuecuech-cuícatl*, descrito por Diego Durán como "baile consquilloso", cantos y danzas que, según el cronista, eran "bailes de mujeres deshonestas y hombres livianos" (Durán, 1867-1880, II, 230-231). Y acudiendo al mismo autor, cuando describe en general lo referente a las fiestas y celebraciones en las que la danza tenía un lugar principal,

encontramos que reitera la estrecha relación existente entre bailes y cantos:

Preciábanse mucho los mozos de saber bien bailar y cantar, y de ser guías de los demás en los bailes. Preciábanse de llevar los pies a son y de acudir a su tiempo con el cuerpo a los meneos que ellos usan, y con la voz a su tiempo, porque el baile de éstos no solamente se rige por el son, empero también por los altos y bajos que el canto hace, cantando y bailando juntamente, para los cuales cantares había entre ellos poetas que los componían, dando a cada canto y baile diferente sonada, como nosotros lo usamos con nuestros cantos, dando al soneto y a la octava, rima, y al terceto, sus diferentes sonadas para cantallos y así de los demás. Así tenían estas diferencias en sus cantos y bailes pues cantaban unos muy reposados y graves, los cuales bailaban y cantaban los señores y en las solemnidades grandes y de mucha autoridad, cantábanlos con mucha mesura y sosiego. Otros había de menos gravedad más agudos que eran bailes y cantos de placer... (Durán, 1867-1880, II, 230).

Tales diferencias en el ritmo, con la estrecha relación que existía entre canto, música y danza, permitían, como lo nota Durán, establecer una serie de distinciones en el conjunto de esas formas de expresión. Por necesidad nos limitaremos aquí a las principales y mejor documentadas en las fuentes.

En opinión del cronista Motolinía debe tenerse presente que, atendiendo a la finalidad de cantos y danzas, éstas se distribuían en dos clases. En cada una existían a su vez subgéneros que él mismo reconoce y de los que hablan también otros autores:

En esta lengua de Anáhuac la danza o baile tiene dos nombres: el uno es *macehualiztli* y el otro *netotiliztli*. Este postrero quiere decir propiamente baile de regocijo con que se solazan y toman placer los indios en sus fiestas, así como los señores principales en sus casas y en sus casamientos, y cuando así bailan y danzan, dicen, *netotilo*, bailan o danzan; *netotiliztli*, baile o danza.

El segundo y principal nombre de la danza se llama *macehualiztli*, que propiamente quiere decir merecimiento: *macehualo* quiere decir merecer; tenían este baile por obra meritoria, así como decimos merecer uno en las obras de caridad, de penitencia, y en las otras virtudes... Y estos bailes más solemnes eran

hechos en las fiestas generales y también particulares de sus dioses y hacíanlas en las plazas. En éstas no sólo llamaban y honraban e alababan a sus dioses con cantares de la boca, mas también con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para lo cual bien hacer, tenían e usaban de muchas memorativas, así en los meneos de la cabeza, de los brazos y de los pies, como con todo el cuerpo trabajaban de llamar y servir a los dioses... (Motolinía, 1971, 386-387).

Aun cuando otros testimonios confirman lo dicho por Motolinía, cabe citar, por otra parte, fuentes en las que la distinción entre *macehualiztli* y *netotiliztli* parece tener en ocasiones menor importancia. Un ejemplo lo tenemos en un texto de los informantes de Sahagún en el que describen lo que era propio del día *Ce-Xóchitl*, 1-Flor, dentro del *tonalpohualli* o calendario astrológico de 260 días. Se habla allí de las celebraciones que disponía el *huey tlahtoani* y se nos dice que consistían en varias formas de baile y canto al son de la música. Aun cuando inicialmente se emplea el término *macehualiztli*, "danzas de merecimiento", más abajo se usa el verbo *onmitotiz*, "allí hará el baile", en el que entra la misma raíz del vocablo *netotiliztli*, descrito por Motolinía como baile "con que se solazan y toman placer los indios". Cabe así suponer que, más allá de la distinción notada por Motolinía, ni lo estrictamente religioso faltaba en las danzas descritas como de regocijo y placer (*netotiliztli*), ni tampoco dejaba de haber animación y contento en aquellas de más directa connotación sagrada, las danzas de merecimiento (*macehualiztli*).

En las varias compilaciones de *cuicatl* tenemos ejemplos de las clases de cantos que se entonaban en celebraciones con *macehualiztli* o *netotiliztli*. Así, los llamados "Veinte himnos sacros", incluidos en un apéndice al libro II del *Códice Florentino*, constituyen muestras relacionadas con ceremonias en las que las *tlamacehualiztli* tenían lugar principal. Esto mismo se desprende del título que aparece antepuesto a los dichos himnos sacros:

*Nican mitoa in incuic catca in tlatlacateculo inic  
quinmauiztiliaya inin teupan ycan in çan quiiaoac.*

La traducción de este título, debida a Sahagún es ésta:

Relación de los cantares que se decían a honra de los dioses: en los templos y fuera de ellos (*Códice Florentino*, libro II, fol. 31 r.).

Estos himnos o *cuícatl*, dirigidos entre otros a Huitzilopochtli, *Huitznahuac Yaoultl*, “el Guerrero del sur”, Tláloc, Teteuinnan, “la Madre de los dioses”, Chimalpanécatl, “El que nace sobre el escudo”, Ixcozauhqui, “El de rostro amarillo”, el Señor del fuego, Xochipilli, Ayopechtli, Cihuacóatl, Xippe Totec y otras deidades, se hallaban esencialmente relacionados con las celebraciones que tenían lugar en cada una de las dieciocho veintenas a lo largo del año solar. Por consiguiente, estas composiciones eran auténticos *teo-cuícatl*, “cantos divinos o de los dioses”.

Diferentes designaciones encontramos, en cambio, para hacer referencia a la conjunción de cantos y danzas como las que, según refiere el *Códice Florentino*, disponía el *huey tlahtoani* en fechas determinadas. Veamos lo tocante a un día *Ce-Xóchitl*, 1-Flor. Las designaciones registradas concuerdan con algunas de las que aparecen en otras fuentes, sobre todo en *Cantares Mexicanos* y *Romances de los señores de Nueva España*. Veamos primero el testimonio del *Códice Florentino*:

Entonces el *tlahtoani* determinaba, pedía qué clases de cantos habían de entonarse [los que se conocían con los siguientes nombres], tal vez *Cuextecáyotl*, ‘canto al modo y usanza de los cuextecas’, *Tlaocancuextecáyotl*, ‘a la manera de los cuextecas embriagados’, *Huexotzincáyotl*, ‘al modo de los de Huexotzincó’, *Anahuacáyotl*, ‘al modo de los de Anáhuac, los de la costa’, *Oztomecáyotl*, ‘según la usanza de los mercaderes oztomecas’, *Nonoalcáyotl*, ‘como los nonohualcas’, *Cozcatécáyotl*, ‘según los de Cozcatlan’, *Metztitlanalcáyotl*, ‘a la usanza de los de Metztitlan’, *Otoncuícatl*, ‘canto otomí’, *Cuatacuícatl*, ‘como los cuacuatás’, *Tochcuícatl*, ‘cantos de conejos’, *Teponazcuícatl*, ‘al son del teponaztle’, *Cioacuícatl*, ‘cantos al modo de las mujeres’, *Atzocolcuícatl*, ‘como cantan las muchachas que tienen sólo un mechón de pelo’, o tal vez un *Ahuilcuícatl*, ‘canto de placer’, *Ixcuecucuechcuícatl*, ‘canto de cosquilleo’, *Cococuícatl*, ‘canto de tórtolas’, *Cuappitzcuícatl*, ‘cantos arrogantes’, *Cuateçoquicuícatl*, ‘cantos de sangramiento’, *Ahuilcuícatl*, ‘cantos de placer’... (*Códice Florentino*, libro IV, fol. 18 r.).

Atendamos ahora a las varias anotaciones y glosas en *Cantares*

*Mexicanos* y en *Romances de los señores de Nueva España*. También se registran allí casi todas las designaciones que, según el citado testimonio del *Código Florentino*, correspondían a los *cuícatl* de entre los que escogía el *tlahtoani* las composiciones que le parecían más adecuadas para cada celebración. En *Romances de los señores* hay anotaciones como éstas:

*De Atlixco* [anotación escrita así en castellano] (*Romances*, fol. 8 r.)

*Chalcáyotl tlahtocacuícatl*, 'Canto de señores al modo de Chalco', (fol. 9 r.).

*Huexotzincáyotl tlahtocacuícatl*, 'Cantos de señores al modo de Huexotzinco' (fol. 10 r.).

*Canto en alabanza de Axayacatzin, rey de México y de Nezahualpiltzintli de Tetzcuco y Chimalpopoca de Tlacopan* [anotación en castellano] (fol. 12 v.).

*Veve motecuzomatzin cuando lo de los huexotzincas* [así en castellano] (fol. 31 r.).

Mucho más abundantes son en *Cantares Mexicanos* las muestras de las varias clases de *cuícatl* que hemos visto mencionados en el texto del *Código Florentino*. De los descritos como *Cuextecáyotl*, 'al modo de los cuextecas', son dos las composiciones que se registran. La primera lleva el título de *Tlapapal Cuextecáyotl*, 'a la usanza multicolor de los cuextecas' (fol. 36 r.-37 r.). La segunda se describe como un *Yaocuíca Cuextecáyotl*, 'un canto guerrero a la usanza cuexteca', (fol. 65 r.-66 r.).

Y más adelante, en otras de las que hemos llamado unidades de expresión de los *cuícatl*, se proclama que los que combaten son cuextecas embriagados con el licor de la guerra:

El fuego, *aya* [la guerra] se agita con fuerza, está allí nuestra flor, *ah*, somos cuextecas, hemos venido gritando, en los escudos encuentra placer el dios...

...con licor florido se embriaga, *aya*, es allá el sitio donde bailan los cuexteca, *aya*, en Atlixco, *yyayaa*...

De los *Otoncuícatl*, 'cantos otomíes', hay asimismo varias muestras. Estas composiciones se designaban así, bien sea porque se tratara de cantos traducidos del otomí al náhuatl o porque se ento-

naban a la usanza de los otomíes o porque de algún modo estuvieron relacionados con el rango militar del *otómil*. En *Cantares Mexicanos* se incluyen varios ejemplos. El primero va precedido de la siguiente anotación: *Xopan cuícatl otoncuícatl tlamelauh cáyotl*, 'Canto de tiempo de verdor, canto otomí, a la manera recta', (fol. 2 r.-2 v.). Tema de este canto es la visita que dice realizar el que los entona, a Xochitlalpan, 'la tierra de las flores', donde se disipa la tristeza en la plenitud del día, la luz, el calor y los dones generosos de quien otorga la lluvia y cuanto hace posible la vida. Otra anotación, intercalada en el texto, indica que, a ese primer canto otomí, sigue otro de género semejante: *Oc ce*, al mismo tono, *tlamelauh cáyotl*, 'Otro al mismo tono, a la manera recta' (fol. 2 v.-3 r.). Viene luego otro *cuícatl* que ostenta el título de *Mexica otoncuícatl, otómil*, 'Otro canto otomí de tristeza' (fol. 4 v.-5 r.). La segunda anotación, redactada en castellano, se debe al parecer al indígena anónimo que transcribió estos cantos y va dirigida al fraile interesado en esta recopilación:

Cantares antiguos de los naturales otomís, que solían cantar en los combites y casamientos, buelto en lengua mexicana siempre tomando el jugo y el alma del canto, imágenes metafóricas que ellas decían. Como V. [vuestra] <sup>r</sup>[reverencia] lo entenderá mejor que no yo por mi poco talento, yban con razonable estilo y primor, para que V[uestra] R<sup>a</sup>[reverencia] apueche [aproveche] y entremeta a sus tiempos que conuiniere como buen maestro que es vuestra reven<sup>a</sup>[reverencia] (*Cantares Mexicanos*, fol. 6 r.).

Del contexto se desprende que esta anotación se refiere precisamente a los cantos que la anteceden y que se han descrito como *Otoncuícatl*. Garibay, en su *Historia de la literatura náhuatl*, dedica un capítulo a estudiar con detenimiento los que designa como "poemas otomíes" (Garibay, 1953-1954, I, 230-273).

Otro párrafo, esta vez en náhuatl, expresa que los cantos que luego se incluyen, tienen el carácter de *Huexotzincáyotl*, 'composiciones al modo de Huexotzinco'. Traduciendo aquí la parte principal de esta nota, nos enteramos de lo que, en opinión del recopilador, constituía la naturaleza de estos cantos:

Aquí empiezan los cantos que se nombran auténticos *Huexotzincáyotl*, 'a la manera de Huexotzinco'. Con ellos se decían los he-

chos de los señores huexotzincas que estuvieron gobernando. Se distribuyen en tres clases: *teuccuícatl*, 'cantos de señores' o *cuauhcuícatl*, 'cantos de águilas'; *xochicuícatl*, 'cantos de flores' e *icnocuícatl*, 'cantos de privación' (*Cantares Mexicanos*, fol. 7 r.).

Los cantos que en seguida se transcriben están distribuidos de hecho bajo los tres rubros indicados (fol. 7 r.-15 r.). Además de esta relativamente extensa compilación de cantos atribuibles al *Huexotzincáyotl*, encontramos también otros en *Cantares Mexicanos* que van precedidos de la misma palabra *Huexotzincáyotl*. Tal es el caso de los que aparecen en fol. 6 v., 28 r.-28 v., 79 r.-80 r. Como lo nota Garibay (1965, cxii), los *cuícatl* comprendidos bajo este rubro tienen gran calidad poética y son portadores de elevadas formas de pensamiento. Entre otros tenemos en este conjunto al que hemos descrito como "diálogo de flor y canto", en el que participaron varios *cuicapicqueh*, forjadores de cantos, reunidos en casa de Tecayehuatzin, señor de Huexotzinco, hacia finales del siglo xv. Objeto de dicho diálogo fue precisamente esclarecer el sentido de *in xóchitl*, *in cuícatl*, "flor, canto", la poesía y el simbolismo (León-Portilla, 1961, 126-137).

Las anotaciones que consignan la procedencia o forma de entonar propia de otros determinados cantos incluyen los siguientes rubros que, por limitaciones de espacio, únicamente enumeraré: *Chalcáyotl*, con tres muestras: (3 v.-4 v., 31 v.-36 r. y 72 v.-74 r.), *Matlatzincáyotl*. (53 v.), *Tlaxcaltecáyotl*, (54 v. y 83 r.), *Chichimecáyotl* (69 v.-72 v.), al igual que otros géneros cuyos nombres coinciden con los que se recogen en el texto del *Códice Florentino*. Entre ellos están los llamados *teponazcuícatl*, 'cantos al son del teponaztle' (26 r. y 31 r.-31 v.), los *teuccuícatl*, 'cantos señoriales' (73 r.-74 r.) y los *cococuícatl*, 'cantos de tórtolas', (74 v.).

De entre estas distintas formas de canto "determinaba y pedía el *tlahtoani* aquel que debía entonarse" (*Códice Florentino*, libro iv, fol. 18 r.). Como lo expresa ese mismo testimonio, los cantos de cualquiera de dichas clases no sólo se acompañaban con música sino que también suponían la actuación de la danza. En consecuencia la clasificación que hemos descrito, derivada de la tradición prehispánica, se nos muestra establecida no sólo atendiendo al origen de las composiciones sino también a los distintos modos de actualización de las mismas en las varias ceremonias, en su conjunción con música y baile.

Esto último implica que, para lograr una caracterización mucho más precisa de cada uno de los subgéneros mencionados, sería necesario poseer un adecuado conocimiento de las varias formas de acompañamiento musical, así como de los distintos ritmos y actuaciones propias de cada danza. Si bien existen algunos trabajos referentes a música y danza en el México prehispánico, como los de Vicente T. Mendoza (1956), Samuel Martí (1961) y Robert Stevenson (1965), muchas son las oscuridades que subsisten en esta materia. Queda abierto el campo para mayores precisiones, que podrán derivarse de una investigación mucho más pormenorizada de la documentación al alcance (códices, textos en náhuatl, crónicas), donde se proporcionan noticias sobre los múltiples cantos que se entonaban al son de la música y con el acompañamiento de la danza. A otra forma de clasificación —derivada también de la tradición prehispánica— vamos a atender ahora. En ella se toma en cuenta de manera especial la temática de los distintos *cuícatl*.

### 3.2. *Las distintas clases de cuícatl desde el punto de vista de su temática*

Se ha hecho ya referencia a los *teocuícatl*, ‘cantos divinos’, citando la existencia de una colección de éstos, los llamados “Veinte himnos sacros de los dioses”, incluida como apéndice al libro II del *Códice Florentino*. Podemos añadir ahora que hay en las fuentes otras muestras de este primer género de composiciones, cuya temática, de sentido eminentemente religioso, implicaba la exaltación de los atributos de los dioses, así como diversas maneras de impetración o súplica en busca de favores. Una significativa alusión a estos *teocuícatl* la ofrece el mismo *Códice Florentino* al tratar de las prácticas propias del *calmécac*, centros de educación superior. Se dice allí que:

[los estudiantes] aprendían allí los cantos, los que llamaban *teocuícatl*, ‘cantos divinos’, siguiendo lo inscrito en sus libros [*amoxotoca*] (*Códice Florentino*, libro III, fol 39 r.).

A los trabajos de Eduard Seler (1904, II, 959-1107) y de Garibay (1958) remitimos a quienes se interesen en un estudio particular de los veinte *teocuícatl* mencionados. En las compilaciones de *Cantares* se incluyen otros muchos que, por su carácter de acercamiento a la divinidad, deben relacionarse con este primer subgénero.

Consideraremos ahora otras clases o tipos de cantos desde el mismo punto de vista de su temática. Fijándonos en las anotaciones que hay en *Cantares Mexicanos* y *Romances de los señores*, puede decirse que es bastante amplia la variedad de asuntos sobre los que versan los cantos. Con base en las dichas anotaciones, y cifándonos a los subgéneros más definidos, enumeramos a continuación las siguientes clases o categorías:

*Yaocuicatl*, *cuauhcuicatl*, *ocelocuicatl*, 'cantos de guerra', 'cantos de águilas', 'cantos de ocelotes'.

*Xopancuicatl*, *xochicuicatl*, 'cantos de tiempo de verdor', 'cantos de flores'.

*Incocuicatl*, 'cantos de orfandad' y también poemas de reflexión filosófica.

*Cuecuechcuicatl*, *ahuilcuicatl*, 'cantos de cosquilleo', 'cantos de placer'.

A continuación describiremos el carácter de cada uno de estos tipos de *cuicatl*, haciendo referencia a los lugares en que se hallan muestras de los mismos.

### 3.2.1. *Yaocuicatl*, *cuauhcuicatl* y *ocelocuicatl*, cantos de guerra

Con estos tres nombres distintos se mencionaban las producciones en las que se recordaban las conquistas y luchas con otros pueblos. En ellas se enaltecían también los hechos de capitanes famosos o en general las victorias mexicas. También estos *cuicatl* estaban acompañados con frecuencia de actuación, música y danza en las conmemoraciones y fiestas. De ellos hay muestras no sólo en *Cantares Mexicanos* y *Romances de los señores*, sino también en otros manuscritos como *Unos anales históricos de la nación mexicana* y *Anales de Cuauhtitlan*. En *Unos anales históricos* se incluye, entre otros, un canto en el que se recuerda la guerra que sostuvieron tenochcas y tlatelolcas (*Unos anales*, fol. 25 r.). En *Anales de Cuauhtitlan* se evoca, en otro *yaocuicatl*, esta vez no una victoria de los mexicas, sino la derrota de estos a manos de los tecpanecas en Chapultepec (*Anales de Cuauhtitlan*, fol. 17).

De los muchos *yaocuicatl* reunidos en *Cantares Mexicanos*, aludiremos tan sólo a unos cuantos: el *meláhuac yaocuicatl*, 'genuino canto de guerra', incluido entre las composiciones entonadas a la

manera de Chalco (fol. 31 v.-33 v.); el *Cuauhácáyotl*, 'al modo de las águilas', en el que es figura central el ya mencionado joven príncipe Tlacahuepan que perdió la vida en la guerra (fol. 36 v.-37 r.); el conjunto de cantos que se incluye a partir del fol. 64 r. hasta el 66 v., entre ellos un *Yaoxochicuícatl*, 'Canto florido de guerra', así como otro *Yaocuicacuextecáyotl*, 'Canto de guerra al modo cuexteca'. Recordaré, como particularmente interesante, la composición atribuida a Aquiauhtzin, un forjador de cantos de Ayapanco, en las inmediaciones de Amecameca, intitulada *Chalcayaocihuacuícatl*, 'Canto guerrero de las mujeres de Chalco'. Esta producción, en la que se compara a la guerra con un asedio de tono sexual, será comentada con algún detenimiento al tratar de los *cuícatl*, obra de autores cuyo nombre y biografía nos son conocidos.

### 3.2.2. *Xopancuícatl*, *xochicuícatl*, 'cantos de tiempos de verdor', 'cantos de flores'

Como lo ha notado Garibay (1953-1954, I, 87), los dos términos que aquí se enuncian pueden considerarse equivalentes. Prueba de ello la tenemos en *Cantares Mexicanos*. En dos lugares distintos de este manuscrito aparece el mismo canto precedido una vez de la glosa *xopancuícatl* (fol. 68 r.) y la otra con la indicación de que es un *xochicuícatl* (fol. 64 v.). De manera general es posible describir la temática de estas composiciones, comparándola con la de las creaciones líricas de otras literaturas. Unas veces se canta lo bueno que hay en la tierra, la amistad y el amor, la belleza de las flores, el deleite mismo que cabe derivar de la poesía. En otras ocasiones los cantos de flores adquieren un tono triste, evocan amargura y aun la muerte. Tal vez más que en otras producciones, son aquí frecuentes las metáforas a las que nos hemos referido tratando genéricamente de los *cuícatl*. Encontramos así un frecuente empleo de vocablos que evocan realidades como las de las flores y sus atributos, las aves y mariposas, los colores portadores también de símbolos, aquello que produce placer como el tabaco, el agua espumante de cacao, endulzada con miel, o los objetos preciosos que son también símbolos, jades y turquesas, ajorcas y collares, plumas de quetzal, pinturas e instrumentos musicales.

Numerosas son las muestras de *xochicuícatl* o *xopancuícatl* en *Cantares Mexicanos*, *Romances de los señores*, y en otros manuscritos. Al género de *xopancuícatl* pertenecen varios de los *otoncuícatl*,

cantos otomíes, a los que hemos hecho ya referencia, y que se hallan en *Cantares Mexicanos* (fol. 2 r.-4 v.) De las numerosas composiciones a cuyo texto se antepone uno de los vocablos *xopancuicatl* o *xochicuicatl* en el mismo manuscrito de *Cantares Mexicanos*, mencionaremos aquí algunas: el *xopancuicatl*, descrito como canto admonitorio o con el que se hace llamamiento por razón de aquellos que no se distinguieron en la guerra (fol. 6 r.); el *xochicuicatl* que abarca múltiples unidades de expresión y que bien puede considerarse como un conjunto de poemas (fol. 9 v.-12 r.), un *toto-cuic*, 'canto de pájaros' que habla de Totoquihuatzin, señor de Tlacopan, y que en realidad constituye otro *xochicuicatl* (fol. 30 v.); así como el conjunto de cantares, unas veces precedidos del término *xopancuicatl* y otros de *xochicuicatl* en fols. 52 v.-53 r., 60 r., 64 v., y 68 r.-69 r.) Hay otros *cuicatl* en el mismo manuscrito que, aunque no van precedidos de uno u otro de los vocablos mencionados, pertenecen por su contenido a este subgénero de producciones. De *Romances de los señores*, citaremos tan sólo la composición que ostenta el título siguiente: *De Nezahualcoyotzin, xopancuicatl* (fol. 38 r.-38 v.), dirigida al sabio señor de Tetzco de quien, entre otras cosas, se dice allí:

*Amoxtlacuilot yn moyollo, tocuicaticaco ic tictzotzona in mohuehueh, in ticuicanitl Xopan cala itec, in tonteyahultiya, yao, yli yaha ilili lili iliya ohama hayya ohuaya ohuaya.*

Libro de cantos tu corazón, has venido a cantar, tañes tu atabal, tú eres cantor en el interior de la casa del verdor, allí alegras a la gente... (*Romances*, fol. 38 r.-38 v.)

Cantos en gran parte de tono lírico son estos que, en número relativamente grande, encontramos en los manuscritos. Y cabe añadir que entre las producciones que conocemos de las épocas colonial y moderna hay también algunas que merecen los calificativos de *xochicuicatl* o *xopancuicatl*.

### 3.2.3. *Icnocuicatl*, 'cantos de privación', (*meditación y búsqueda a la manera filosófica*)

Los cantos que pueden situarse bajo este rubro son tal vez el mejor de los testimonios sobre el desarrollo intelectual alcanzado en el ámbito del México antiguo. Debidos muchas veces a *cuicapic-*

*queh*, 'forjadores de cantos' o *tlamatinimeh*, 'sabios', algunos de nombre conocido, dan cabida en su temática a muchas de las cuestiones que han preocupado a quienes, en otros tiempos y lugares, fueron tenidos como filósofos. En los *icnociúcatl* que se conservan encontramos la expresión de preguntas acerca de la fugacidad de lo que existe, los enigmas del destino humano, la rectitud o maldad en el obrar del hombre en la tierra, la inestabilidad de la vida, la muerte, el más allá, la posibilidad de acercarse, conocer y dialogar con la divinidad, el Dador de la vida, el Dueño del cerca y del junto, el que es como la noche y el viento.

De las relativamente numerosas composiciones portadoras de este tipo de inquietudes, atenderemos a algunas que consideramos representativas. En varios casos los manuscritos nos han conservado los nombres de sus autores. La lista de éstos incluye a Tlaltecatzin de Cuauhchinanco, Tochiuitzin, Coyolchiuhqui, Nezahualcóyotl, Cuacuauhtzin de Tepechpan, Nezahualpilli, Ayocuan Cuetzpaltzin, Aquiauitzin de Ayapanco, Xayacamachan de Tlaxcala y Cacamatzin de Tetzco. Puesto que más adelante nos referiremos, aun cuando sea de manera sumaria, a las biografías de la mayor parte de ellos, nos limitamos aquí a considerar la temática de algunos *icnociúcatl* que se les atribuyen.

A Tlaltecatzin de Cuauhchinanco se debe un *icnociúcatl*, probablemente tan bien conocido que aparece tanto en *Cantares Mexicanos*, fol. 30 r.-30 v., como en *Romances de los señores*, fol. 7 r.-8 r. El asunto sobre el que clava allí su mirada Tlaltecatzin es la contrastante realidad de cuanto le es grato en la tierra y aquello que con certeza conoce: un día para siempre tendrá que marcharse a la región de los muertos. El deseo de que al menos ello ocurra sin violencia, pone término a la meditación. Ofrezco, ajustándome a las varias unidades de expresión que consigna el manuscrito, la versión castellana que he preparado de este texto:

Yo sólo me aflijo, digo, que no vaya yo, allá al lugar de los descarnados. Mi corazón es cosa preciosa, yo, yo sólo soy un cantor, de oro son las flores que tengo, *ye oo o iya iya*. Ya tengo, ya, tengo que abandonarla ya, contemplo mi casa, en hilera quedan las flores. ¿Tal vez grandes jades, extendidos plumajes, son acaso mi precio? *o o*. Con esto tendré que marcharme, alguna vez será, allá sólo iré, habré de perderme. *Ay yoo ahuiya*.

A mí mismo me abandono, mi dios, Dador de la vida, digo,

¡váyame yo!, como los muertos sea envuelto, yo cantor, sea así.  
¿Podrá alguien adueñarse de mi corazón? *Ayo*.

Sólo así habré de irme, con flores cubierto mi corazón, quedarán revueltos unos con otros los jades, las ajorcas preciosas, que fueron trabajadas con arte. En ninguna parte está su modelo sobre la tierra. Que sea así y que sea sin violencia. (*Cantares Mexicanos*, fol. 7 v.)

A la par que afloran en los *icnocuicatl* las inquietudes y preguntas en torno a lo inevitable de la muerte, encontramos también muestras de honda inquisición acerca del misterio de la divinidad. En *Romances de los señores*, (fol. 19 v.-20 r.) se incluyen varios *cuicatl* que bien pueden atribuirse a Nezahualcóyotl, y que tienen como tema central la duda y la angustia que no alcanzan a disipar el misterio de lo divino. En la versión que ofrecemos nos ceñimos también a las varias unidades de expresión que consigna el manuscrito.

¿Eres tú, eres tú verdadero? Alguno acaso desvaría. Dador de la vida. ¿Es esto verdad? ¿Acaso no lo es, como dicen? ¡Que nuestros corazones no tengan tormento! *yehua, ohuaya, ohuaya*.

Todo lo que es verdadero, dicen que no es verdadero. Sólo se muestra arbitrario el Dador de la vida. ¡Que nuestros corazones no tengan tormento! *yehua, ohuaya, ohuaya*.

Sólamente él, el Dador de la vida. Yo me afligía, ¿acaso nunca?, *ohuaya*, ¿acaso nunca? *ohuaya, ya*. ¿Acaso conozco la alegría al lado de la gente? *ohuaya, ohuaya*. (*Romances*, fol. 19 v.)

Con base en *icnocuicatl* como éstos, y aprovechando asimismo referencias incluidas en otros manuscritos, pude preparar un estudio acerca del pensamiento prehispánico expresado en lengua náhuatl (León-Portilla, 1956 y 1978). El análisis de algunas de estas formas de pensamiento, en las que hay planteamiento de problemas acerca del origen y destino del mundo y del hombre, así como sobre los misterios del más allá y de las realidades divinas, parece justificar la aplicación del concepto de filosofía a las elucubraciones de los *tlamatiméh*, sabios del México antiguo.

### 3.2.4. *Ahuilcuícatl, cuecuexcuícatl, 'cantos de placer', 'cantos de cosquilleo'*

De la existencia de este género de composiciones dan testimonio, entre otras fuentes, el ya citado texto del *Códice Florentino* que menciona expresamente los *ahuilcuícatl*, 'cantos de placer' y los *cococuícatl*, 'cantos de tórtolas', así como el bien enterado fray Diego Durán que alude al *cuecuexcuícatl* como baile cosquilloso y propio de "mujeres deshonestas y hombres livianos" (Durán, 1867-1880, II, 231). Además, en *Cantares Mexicanos* se transcriben algunas producciones que ostentan títulos que concuerdan o se relacionan con las designaciones que estamos considerando.

Encontramos un ejemplo de *cococuícatl*, 'canto de tórtolas', en los fols, 74 v.-77 r. del manuscrito de *Cantares*. Por el contexto cabe inferir que las tórtolas son allí mujeres de placer, o como se les conocía también, *ahuianimeh*, 'alegradoras'. Rasgos importantes es que, al lado de expresiones cuyo sentido puede calificarse de erótico, aparecen también reflexiones en torno a temas de frecuente recurrencia en los *icnocuícatl*, 'cantos de privación'. Así, por ejemplo, en el *cococuícatl* que nos ocupa, hay expresiones contrastantes como éstas:

*Aya noquich in acaxóchtli o ypan nomati, ymac non cuetlahuix  
nech ya cahuaz.*

*Xochicuahuítl cueponi a, on quetzalli xelihui a, ca ye comittotia  
nicnihuia, ca ca ye nopilohua, ho ho ma ye ic ayao ohuaya  
ninocaya.*

Mi hombre como flor silvestre roja me considera. En su mano habré de marchitarme, él me abandonará.

Abre sus corolas el árbol florido, se esparcen las plumas de quetzal. Yo solamente hago bailar a mis amigos, a mis sobrinos, *ho ho ma ye ic ayao ohuaya ninocaya*. (*Cantares Mexicanos*, fol. 76 r.).

Dignos de mayor estudio son estos *cococuícatl* y otros cantares afines, en los que, como Garibay lo ha notado (1968, 64-70), aparecen varias *ahuianimeh* dialogando de sus placeres y desgracias. Atenderemos ahora a otra muestra, en este caso una composición de autor de nombre conocido. Se trata del canto que ostenta el título de *In*

*chalca cihuacúicatl*, 'Canto de las mujeres de Chalco' que, en *Cantares Mexicanos* (fol. 72 r.-73v.) aparece acompañado de la siguiente anotación en náhuatl:

*In tlatlalil chalca in quimopapaquiltitico in ilatoani in Axayacatzin, çan oc o yehuatzin oquimmopehuili in çan cihuatzintin.*

Composición de los chalcas con la que vinieron a alegrar al señor Axayacatzin, sólo a él, que los conquistó, pero no a las mujercitas.

La noticia de quién fue el *cuicapicqui* forjador de este canto, la debemos al cronista Chimalpahin en su *Séptima Relación* (fol. 174 v.). Narra éste que quienes se presentaron ante el gobernante de Tenochtitlan fueron a entonar en su honor un canto compuesto por Aquiauhztzin de Ayapanco, vecino de Amecameca, nacido hacia 1430 y muerto después de 1490. Asunto de este canto es un reto dirigido a Axayacatzin que se ufanaba de sus proezas militares. Las mujeres guerreras de Chalco lo desafían en su canto para que muestre su hombría ante ellas que lo provocan al amor y al placer. Según el relato de Chimalpahin, los chalcas que entonaron esta composición en el palacio de Axayácatl alcanzaron la victoria, esta vez sin escudos ni flechas. Al decir de Chimalpahin, se regocijó tanto Axayácatl que:

... mucho deseó, se alegró con el canto de las mujeres de Chalco. Así una vez más hizo venir a los chalcas, a todos los nobles, les pidió que le dieran el canto...

Así lo ordenó Axayacatzin y así le entregaron el canto... En el año que ya se dijo [13-Caña, 1469] hizo propiedad suya este canto el señor Axayácatl... porque en verdad era muy maravilloso el canto de las mujeres guerreras de Chalco, y gracias a él tuvo renombre la ciudad de Amecameca que ahora sólo se muestra como un pequeño poblado. (Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 176 r.).

En las varias unidades de expresión que integran este poema se percibe claramente una secuencia de pensamiento. Antes que nada aparece la invitación que hace una mujer de Chalco a otras compañeras suyas. Las exhorta a buscar y cortar flores, pero precisamente "del agua y del fuego", evocación de la guerra. Asedio erótico será

esta vez la guerra. He aquí el reto: "Acompañante pequeño, tú, señor Axayácatl, si en verdad eres hombre, aquí tienes donde afanarte..." La mujer de Chalco emplea sus armas: "¿Acaso ya no seguirás, seguirás con fuerza? Haz que se yerga lo que me hace mujer..." El asedio continúa, "¿Acaso no eres un águila, un ocelote..."? Por fin Axayacatzin estará deseoso de lograr su placer. Con metáforas frecuentes en otros cantos, se expresa que el asedio se transforma en victoria, entrega, sueño y reposo. Las imágenes eróticas son expresivas por sí misma.

...He venido a dar placer a mi vulva florida, mi boca pequeña,  
*Yya cohuia.*

Deseo al señor, al pequeño Axayácatl. Mira mi pintura florida,  
mira mi pintura florida: mis pechos, *oohuia.*

¿Acaso caerá en vano tu corazón, pequeño Axayácatl? He aquí  
tus manitas, ya con tus manos tóname a mí. Tengamos placer,  
*ayyaha.*

En tu estera de flores, en donde tú existes, compañero pequeño,  
poco a poco entrégate al sueño, queda tranquilo niño mío, tú,  
señor Axayácatl, *yao, ohuaya.*

Muestras como las que hemos citado confirman la verdad de lo dicho por autores como fray Diego Durán que habló de la existencia de cantares, a su juicio deshonestos, como cosa de "baile cosquilloso".

### 3.3. *Los autores de los cuícatl*

En la mayoría de los casos nos es imposible identificar al autor de un *cuícatl* determinado. Por otra parte, sobre todo en el caso de los *teocuícatl*, los cantos o himnos sagrados, parece cierto que se debieron éstos a los conjuntos de sacerdotes y sabios que los habían ido transmitiendo y enriqueciendo de una a otra generación. En este sentido puede afirmarse que, como en el caso de otras literaturas antiguas, el afán por encontrar autores determinados cuyas biografías puedan reconstruirse, carece también de fundamento por lo menos respecto de muchas de las producciones que en lengua náhuatl han llegado hasta nosotros.

Hay una sección en el *Códice Matritense del Palacio Real* en la que, al describirse las funciones de los diversos sacerdotes, encon-

tramos dos importantes referencias acerca de los *cuícatl*. Por una parte se nos dice que había sacerdotes en los *calpulli*, 'barrios', que tenían por oficio enseñar al pueblo los *teocuícatl*, cuidando con esmero de que no sufrieran alteración. Dichos sacerdotes llevaban el título de *tlapixcatzin*, vocablo que puede entenderse como "el que guarda, conserva" (*Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 259 r.) La otra referencia menciona al sacerdote que se conocía como *Epcohua tepictoton*, 'Serpiente de Nácar', uno de los títulos de Tláloc, y de los *Tepictoton*, o figurillas pequeñas relacionadas asimismo con las deidades de la lluvia. Su oficio implicaba examinar y aprobar los diversos cantos que se componían:

El sacerdote tonsurado de *Epcohua Tepictoton*. Su oficio era el siguiente: disponía lo referente a los cantos. Cuando alguien componía cantos, se lo decía a él para que presentara, diera orden a los cantores, de modo que fueran a cantar a su casa. Si alguien componía cantos él daba su fallo acerca de ellos (*Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 260 r.)

A modo de complemento de esta información, recordaremos el testimonio ya citado de fray Diego Durán que reitera que "para los cuales cantares había entre ellos poetas que los componían, dando a cada canto y baile diferente tonada, como nosotros los usamos en nuestros cantos..." (Durán, 1867-1880, II, 230).

Ahora bien de entre esos "poetas que los componían", hay algunos cuyas biografías hasta cierto punto nos son conocidas. Esto sucede, como sería previsible, tratándose de *pipiltin*, varios muy famosos, que fueron asimismo forjadores de cantos. En dos trabajos distintos ofreció Garibay breve noticia sobre algunos de ellos, en su *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954, II, 373-390) y en un Apéndice a su edición de *Romances de los señores* (1964, 220-239). En uno y otro recoge los nombres de aquellos mencionados en los manuscritos como forjadores de cantos, con expresa atribución, en algunos casos, de una o varias composiciones. Por mi parte en *Trece poetas del mundo azteca* (1967) he elaborado las biografías y reunido las obras que se conservan de otros tantos personajes del México prehispánico.

Cinco de ellos pertenecen a la región tetzcocana: Tlaltecatzin de Cuauhchinanco, cantor del placer, la mujer y la muerte, que vivió

durante el siglo xvi; Nezahualcóyotl, del que se conservan más de treinta *cuícatl*, nacido en 1-Conejo (1402) y muerto en 6-Pedernal (1472); Cuacuauhtzin de Tepechpan, cantor de la amistad traicionada, que murió a mediados del siglo xv; Nezahualpilli, el sabio gobernante, sucesor de Nezahualcóyotl, nacido en 11-Pedernal (1464) y muerto en 10-Caña (1515) y Cacamatzin a quien tocó ya la venida de los españoles, nacido hacia 2-Conejo (1494) y muerto en 2-Pedernal (1520).

Cuatro son oriundos de México-Tenochtitlan: Tochihuitzin Coyolchihuiqui, hijo de Itzcóatl, señor de Teotlatzinco, muerto a mediados del siglo xv; Axayácatl el *huey tlahtoani* de Tenochtitlan, fallecido en 2-Casa (1481); Macuilxochitzin, poetisa, hija del famoso Tlacáel, que vivió asimismo en el siglo xv, y Temilotzin, capitán, defensor de Tenochtitlan y cantor de la amistad, cuya vida terminó ya después de la Conquista, en 1525.

Tres *cuicapicqueh* florecieron en la que ahora describimos como región poblano-tlaxcalteca: Tecayehuatzin de Huexotzinco, que organizó el conocido diálogo sobre el sentido de flor y canto, nacido en la segunda mitad del siglo xv y muerto a principios del siglo xvi; Ayocuan Cuetzpaltzin, famoso sabio oriundo de Tecamachalco, contemporáneo de Tecayehuatzin; Xicoténcatl de Tlaxcala, gobernante de una de las cuatro cabeceras que, siendo ya muy anciano, conoció la presencia de los españoles. Finalmente hay un poeta de Chalco, de nombre Chichicuepon, litigante desafortunado que perdió la vida en la defensa de sus tierras, y del cual se conserva un solo *cuícatl*.

Otros siete *cuicapicqueh* mencionaré aquí. Acerca de ellos tengo en preparación un trabajo y por ello me limito a sólo una breve alusión: Aquiauhtzin de Ayapanco, el autor del canto de las mujeres de Chalco; Moquiuhix de Tlatelolco, que perdió la vida frente a los mexicas en la guerra que sostuvo contra el soberano de Tenochtitlan en un año 7-Calli (1473); Totoquihuatzin de Tlacopan, cuya existencia transcurrió en el siglo xv, autor de poemas festivos y de honda reflexión; Xayacámach de Tizatlan, que habla de las casas de los libros de pinturas, un contemporáneo y amigo de Tecayehuatzin de Huexotzinco; Teoxímac de México-Tenochtitlan, forjador de varios *icnocuícatl* sobre la muerte de Tlacahuepan, a la que ya hemos aludido; Tettlepanquetzaltzin de Tlacopan que contempló ya los tiempos de la Conquista y a quien se deben también cantos de guerra, y Oquitzin de Azcapotzalco, testigo asimismo del enfren-

tamiento con los españoles, autor de varios *xopancuicatl*, cantos de tiempo de verdor.

#### 4. Diferentes géneros de *tlahtolli*

Como hemos visto, los *tlahtolli* poseen características que los distinguen de los *cuicatl*. Tales características son visibles en la estructuración de sus unidades de significación y de manera especial en muchos de los atributos de su estilística. Ahora consideraremos aquí las principales variantes o subgéneros que existen en el conjunto de los *tlahtolli*. Como en el caso de los *cuicatl*, tomaremos en cuenta la terminología derivada de la misma tradición prehispánica.

Desde un punto de vista general cabe establecer una primera forma de distinción dentro del gran conjunto de los *tlahtolli*. De un lado están todos aquellos que, valiéndonos de un término empleado en varias lenguas indoeuropeas, se sitúan en el campo de la *narrativa*. De otro lado, nos encontramos con una variedad de subgéneros que incluye, entre otros, a los *huehuehtlahtolli*, 'antiguas palabras', muchas veces de contenido didáctico o exhortatorio, exposición de antiguas doctrinas religiosas, morales o referentes al modo de comportarse en distintas circunstancias. Alejados asimismo de la narrativa hay también otros *tlahtolli* en los que se describen, con propósitos normativos o de mera información, distintas instituciones culturales, como la organización del comercio y los mercados, las responsabilidades de quienes ejercían determinadas profesiones, conocimientos acerca de los animales, las plantas, la farmacología, la medicina, el calendario y los destinos, etcétera. Aceptando esta distinción como válida, ya que está derivada de la temática misma de los *tlahtolli* de tradición prehispánica que han llegado hasta nosotros, pasamos a describir los subgéneros existentes en una y otra clase de *tlahtolli*.

##### 4.1. *Tlaquetzalli*, 'relato, narración'

Encontramos en el *Códice Matritense de la Real Academia*, (fol. 122 r.) un breve texto en el que precisamente se describe la figura ideal de quienes se ocupaban en repetir antiguas tradiciones o diversas formas de relato o narración. El nombre que recibían quienes practicaban este arte era el de *tlaquetzqui*. Dicho vocablo se deriva de la misma raíz que el verbo *quetza*, que connota la idea de 'levantarse, erguirse', o, con sentido transitivo, 'poner un objeto en alto,

erguirlo, ponerlo de manifiesto'. Así, el *tlaquetzqui*, siendo el que narra y repite tradiciones es, en cierto sentido, el que pone en alto, hace que se manifiesten los objetos y sujetos sobre los que habla. Otro derivado verbal de la misma raíz es *tlaquetzalli*, que Alonso de Molina traduce como 'fábula o conseja', y que en un sentido más amplio, podemos entender como 'relato, narración'.

El texto en que se conserva la descripción del *tlaquetzqui* deja entrever el aprecio que se tenía por lo que constituía su ocupación: transmitir leyendas, historias y toda suerte de consejas.

*Tlaquetzqui*, el narrador, tiene gracia, dice las cosas con gracia, es como un tolteca del labio y la boca. El buen *tlaquetzqui*, de palabras gustosas, de palabras alegres. Flores tiene en sus labios. En sus palabras las consejas abundan, de palabra correcta, brotan flores de su boca. Su *tlahtolli* es gustoso y alegre como las flores. De él es el *tecpillahtolli*, 'el lenguaje noble' y la expresión cuidadosa. (*Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 122 r.).

Los *tlaquetzqueh*, narradores del México antiguo, atraían la atención de la gente, poniendo en alto, tornando visibles por medio de sus narraciones, toda clase de historias, tanto acerca del actuar de los dioses como sobre las proezas de los antepasados, los guerreros, los sabios, los *pipiltin* y los supremos gobernantes. Interesante es notar que el vocablo *tlaquetza*, con el sentido de narrar o poner de manifiesto un recuerdo, mantiene su vigencia en varias de las formas dialectales habladas hasta hoy en distintas regiones de México.

En lo que toca específicamente al contenido de las *tlaquetzalli* o formas de narración, pueden precisarse varios subgéneros. En primer lugar están los *teollahtolli*, 'palabras divinas', en las que se recuerdan las acciones de los dioses, los orígenes del mundo y de los seres humanos. Por otra parte están los *in ye huecauh tlahtolli*, 'palabras acerca de las cosas antiguas', o también *itoloca*, 'lo que se dice de algo o de alguien', es decir los discursos o relatos de tema unas veces legendario y otras más plenamente histórico. Mencionaremos finalmente las que con un largo vocablo compuesto se conocían como *tlamachiliz-tlahtol-zazanilli*, que literalmente significa 'relaciones orales de lo que se sabe', es decir evocaciones de sucesos reales o imaginarios, transmitidas de boca en boca y que podríamos comparar con las fábulas, consejas y aun con ciertas maneras de cuentos. De hecho en los dialectos modernos del náhuatl el vocablo

*zazanilli* suele tener una connotación afín a la de 'cuento'. A continuación atenderemos a cada uno de estos subgéneros que tienen en común situarse en el campo de las *itlaquetzalli*, diversas formas de narración.

#### 4.1.1. *Los teotlahtolli, 'palabras divinas'*

Muy numerosos son los textos en náhuatl ejemplo de *teotlahtolli*, comparables en cierto grado con los relatos épicos, o las narraciones acerca de la génesis de cuanto existe y que encontramos como libros sagrados en otras culturas de la antigüedad clásica. Teniendo presente que los diversos pueblos mesoamericanos participaban de una herencia en común, no será extraño encontrar en los *teotlahtolli*, narraciones parecidas a textos redactados en otras lenguas. Así, por ejemplo, tanto entre los mayas como entre los nahuas, existen relatos semejantes sobre las edades cósmicas, el héroe cultural Quetzalcóatl, Kukulcán, las regiones a donde van los que mueren y sobre otros varios temas.

Ciñéndonos ahora al caso del náhuatl, encontramos que los *teotlahtolli* versan principalmente sobre los siguientes asuntos: orígenes divinos y cósmicos; héroes culturales; el quehacer de otros dioses y otros personajes.

##### a) *Teotlahtolli* referentes a los orígenes cósmicos y divinos

En los Códices *Matritenses* y *Florentino*, en los *Anales de Cuauhtilan* y en el manuscrito conocido como *Leyenda de los Soles*, se conservan narraciones que tienen esta temática. Algunas hablan de cada una de las edades o soles que han existido (por ejemplo *Anales de Cuauhtilan*, fol. 2), en tanto que otras tratan de episodios relacionados ya con la edad en que vivimos. Tal es el caso de los *teotlahtolli* incluidos en el *Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 161 v.-163 r. De esta última fuente proceden los relatos sobre la creación del quinto sol en Teotihuacan, el viaje de Quetzalcóatl a la región de los muertos en busca de los huesos de hombres de generaciones anteriores, y el nuevo hallazgo del maíz en el *Tonacatépetl*, el Monte de Nuestro Sustento.

##### b) Los héroes culturales

De gran interés son los *teotlahtolli* acerca del sabio sacerdote

Quetzalcóatl que, considerado algunas veces como un dios, advocación de la suprema divinidad, y otras como un héroe cultural, aparece desempeñando siempre un papel fundamental en el desarrollo de la *toltecóyotl*, 'el conjunto de creaciones de la cultura tolteca'. Entre los varios relatos que se conservan acerca de Quetzalcóatl mencionaré los incluidos en el *Código Florentino* (libro III, fol. 9 r.-23 r.) y en *Anales de Cuauhtitlan* (fol. 3-7). Estos *teotlahtolli* cuentan entre las más expresivas y hermosas muestras de la narrativa de los pueblos nahuas.

- c) Leyendas y relatos acerca de otros dioses y otros personajes de actuación legendaria

Bajo este rubro se incluyen muchos textos que hablan de los dioses de la lluvia, el viento, las sementeras, la guerra, etcétera. En el manuscrito ya mencionado de la *Leyenda de los Soles*, se recogen varios de estos relatos, como el que describe el juego de pelota que sostuvieron los *tlaloqueh*, 'dioses de la lluvia', con Huémac, el último señor de Tula. Personajes de actuación legendaria son, por ejemplo, Mixcóatl, tenido a veces como padre del sacerdote Quetzalcóatl, o el ya mencionado Huémac, de cuyas extravagancias habla, entre otras fuentes, la *Historia Tolteca-chichimeca*, fols. 4-7.

Atendiendo ya al aspecto estilístico, rasgo común de todas estas formas de *teotlahtolli* es el sentido del pormenor al que se deben múltiples descripciones para expresar un hecho o idea desde muy variados puntos de vista. Por otra parte, la narrativa indígena alcanza a veces sutiles abstracciones, expresadas a través de elementos concretos, flores y cantos, rostro y corazón, plumajes de quetzal, jades y piedras preciosas. Mucho de lo expuesto, al hablar en general de la estilística de los *tlahhtolli*, tiene aplicación en el caso específico de los *teotlahtolli*.

Como ya se dijo, pertenecen asimismo a este subgénero otros textos relacionados, aunque de manera distinta, con el universo de los dioses, el culto religioso y los destinos humanos. De las varias fuentes en que se incluyen producciones de esta índole destacan los "Primeros Memoriales" del *Código Matritense del Palacio Real*. Allí se hallan descripciones, aprendidas de memoria probablemente en los *calmécac* o escuelas sacerdotales, acerca de las fiestas, el ritual sagrado, los atributos de los varios sacerdotes de acuerdo con su jerarquía, los atavíos característicos de las principales deidades, la

indumentaria de los señores, sus manjares y bebidas, formas de pasatiempos, y otros aspectos siempre en relación con el mundo de los dioses o con el de los nobles, o *pipiltin*, que se ostentan como representantes de aquellos en la tierra.

El estudio de las diversas formas de *teotlahtolli* ayuda a comprender, entre otras cosas, la conciencia que tenían los propios nahuas de su vinculación con el universo de los dioses. Así como en los *icnocuícatl* se nos presentan las reflexiones e inquietudes propias de algunos *tlamatinimeh*, sabios, en los *teo-tlahtolli* se halla el sustrato de ideas sobre el cual los antiguos mexicanos habían cimentado y desarrollado su visión del mundo, creencias religiosas y principios que normaban su organización social, religiosa y política.

#### 4.1.2. *In ye huecauh tlahtolli*, 'relatos acerca de las cosas antiguas'

Además de esta designación se empleaban otros vocablos para conotar las narraciones que pueden considerarse de contenido histórico. Entre otros están los siguientes: *itoloca*, 'lo que se dice de algo o de alguien'; *tlahtóllotl*, 'suma y esencia de la palabra', entendida como conjunto de discursos dedicados a recordar al pasado. Relativamente abundantes son los textos en náhuatl de contenido histórico según la tradición prehispánica. De ellos puede decirse que muchas veces son la 'lectura' de lo que consignaban los viejos códices puesta por escrito, con el alfabeto latino, después de la Conquista. En otros casos se trata de tradiciones orales, sistemáticamente memorizadas, que fueron comunicadas a escribanos indígenas, con o sin la participación de algunos frailes interesados en las antigüedades prehispánicas.

Para valorar mejor cómo se desarrolló el proceso que culminó en la transcripción con el alfabeto del contenido de los *xiuhámatl* 'papeles de los años', me referiré a varios de los códices de contenido histórico, procedentes de la región central. Por tratarse de códices confeccionados en los años que siguieron a la Conquista en ellos puede verse cómo, poco a poco, el empleo de las letras se fue imponiendo sobre el de los jeroglíficos y las pinturas. Un primer conjunto de manuscritos está formado por aquellos que, al lado de pinturas, registran fechas, nombres y otros elementos básicamente por medio de glifos. Ejemplos son la *Tira de la Peregrinación*, el *Códice en Cruz* y los tres primeros *Mapas de Cuauhtinchan*. Los Códices que incluyen ya glosas en náhuatl, —desde palabras aisladas hasta textos

más amplios— son más numerosos. Entre ellos están el llamado *Mapa de Sigüenza*, el *Lienzo de Tlaxcala*, los *Anales de Tula*, los códices *Moctezuma*, *Azcatitlan* y *Mexicanus*, así como los que integran el grupo tetzcocano, los códices *Xólotl*, *Tlotzin*, *Quinatzin* y de *Tepechpan*. Tampoco faltan códices que ostentan glosas en español. Muestras de ello las tenemos en el *Telleriano-Remensis* y en el *Mendocino*.

Debemos mencionar también los manuscritos que, como el llamado *Códice Aubin*, la *Historia Tolteca-chichimeca*, el *Códice Cozcatzin* y el *Manuscrito Mexicano número 40*, conservados en la Biblioteca Nacional de París, registran los distintos años con sus correspondientes glifos e incluyen además pinturas, todo ello acompañado de amplio texto en náhuatl, escrito con el alfabeto latino. De hecho en estos cuatro documentos el texto en náhuatl constituye la porción principal de los mismos, extremadamente rica en contenido histórico.

Finalmente, encontramos otros testimonios que pueden describirse como “lecturas”, hechas y transcritas en náhuatl, del contenido de códices, de los que ni sus pinturas ni sus glifos (o sólo una mínima parte de ellos), se han preservado. Ejemplos de esta suerte de lecturas de códices, transcritas en náhuatl, son *Unos anales históricos de la nación mexicana*; el manuscrito de 1558, que ostenta el título de *Leyenda de los Soles*; buena parte del contenido de los *Anales de Cuauhtitlan*, así como varias secciones de los textos incluidos en los códices *Matritenses* y *Florentino*. Algo semejante puede afirmarse respecto de por lo menos algunas partes de las obras que escribieron en náhuatl los cronistas Fernando Alvarado Tezozómoc (*Crónica Mexicáyotl*, 1975), Cristóbal del Castillo (*Historia de los mexicanos*, 1908), y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (*Relaciones*, 1889 y 1965). Debemos añadir que hubo también traducciones al castellano de algunas de esas “lecturas en náhuatl” del contenido de códices indígenas, preparadas en fechas muy tempranas. Un ejemplo lo ofrece el texto que se conoce como *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, (García Icazbalceta, 1941, 209-239).

En realidad la secuencia de cambios que afectó las formas de transmisión de los relatos históricos, tenía ya un antecedente en la etapa de autonomía prehispánica. En los centros de educación anexos a los templos donde se estudiaba la *itoloca*, ‘lo que se dice acerca de algo o de alguien’, las pinturas e inscripciones jeroglíficas

de los códices eran el apoyo, con los puntos básicos de referencia, para la elaboración de 'comentarios', también especie de 'lecturas', que debían memorizarse sistemáticamente. Así desde mucho antes de la Conquista, la trasmisión de la historia se llevaba a cabo de doble manera: a través de los códices y de la tradición oral sistemática.

Las noticias de la *itoloca* versan, sobre todo, acerca de los siguientes temas: narraciones acerca del origen, esplendor y ruina de los toltecas; formas de vida de los distintos grupos chichimecas; establecimiento de señoríos en diversas regiones de la altiplanicie central, como en Cholula, Culhuacan, Chalco-Amecameca, Aculhuacan, Tlaxcala, Tecamachalco, Cuauhtinchan y otros en la zona poblana, y, por supuesto, en el Valle de México. Lugar especial ocupan la peregrinación de los mexicas, los enfrentamientos que tuvieron a lo largo de ella, su llegada a Tenochtitlan, la etapa de sujeción a Azcapotzalco, la victoria que alcanzaron sobre sus antiguos dominadores, la alianza con Tetzco y Tlacopan, así como el desarrollo y esplendor de Tenochtitlan y sus conquistas en regiones muy apartadas.

Paralelamente existen otras *itoloca* propias de algunos de los reinos o señoríos que se han mencionado, como en el caso de Culhuacan, del que recogió Chimalpahin su *Memorial breve*, o los *Anales Tecpanecas de Azcapotzalco*, o acerca del reino de Tetzco, sobre el cual dan noticias los códices y otros manuscritos que tuvieron allí su origen. Haré también referencia a un conjunto de manuscritos en náhuatl, conservados en el Archivo del Museo Nacional de Antropología de México: los *Anales antiguos de México y sus contornos*. (Colección antigua, 273-274). Estos textos y otros, como los *Anales de México y Tlatelolco*, también allí conservados, si bien fueron redactados después de la Conquista, constituyen en varios casos y en partes de su contenido, otras muestras de "lecturas en náhuatl" de algunos códices.

Los nahuas que, como otros pueblos mesoamericanos estuvieron preocupados por conocer las medidas del tiempo y sus destinos, tuvieron a su modo una honda conciencia histórica. Prueba de ella son los textos que, por los caminos que hemos descrito, escaparon a la destrucción y que permiten conocer los puntos de vista indígenas acerca de su propio pasado.

4.1.3. *Zazanilli, otras formas de consejas, narraciones y cuentos*

Hemos mencionado que el término *zazanilli* sigue empleándose en las variantes del náhuatl moderno con el sentido de 'cuento o relato'. En función de esta acepción, nos fijaremos en varios *tlahtolli* que son muestras de prosa imaginativa. Algunos de éstos aparecen insertos en otros géneros de composiciones. Como ejemplo pueden citarse varios breves relatos incluidos con propósitos didácticos en algunos *huehuetlahtolli*. Otros aparecen incluso en el contexto de los *teotlahtolli*, a modo de complemento o ilustración de lo que en ellos se expone. Más frecuente es encontrar este género de composiciones en textos que pertenecen a la *itoloca*, es decir a la historia. Muy probable es que tales *zazanilli* fueran preservados por el camino de la tradición oral.

Fernando Alvarado Tezozómoc, que "leyó" en náhuatl y transcribió en esta misma lengua el contenido de algunos códices —varios de carácter genealógico— para componer su *Crónica Mexicáyotl*, incluyó algunos de esos relatos. Aunque relacionados con sucesos históricos o legendarios, los *zazanilli* se presentan como consejas o narraciones más adornadas, que evocan con vivos colores, y a veces de modo fantástico, determinados sucesos. Como muestra, citaré el relato que se incluye en la *Crónica Mexicáyotl* sobre cómo el señor Huitzilíhuítl pudo hacer esposa suya a la princesa Miahuaxochitl, hija del señor Ozomatzintecuhtli, gobernante de Cuauhnáhuac. (Alvarado Tezozómoc, 1949, 90-95).

También en el caudal de textos que transmitieron a Sahagún sus informantes hay ejemplos de *zazanilli*. Tan sólo a tres aludiré. El primero es el relato sobre un coyote que agradeció a un hombre lo librara de una serpiente *cincóatl*, que estaba a punto de matarlo (*Códice Florentino*, libro XI, fol. 8 r.-8 v.) En otro se describen los atributos y peculiar comportamiento del animal llamado *ahwítzotl*, que habitaba cerca del agua y atrapaba a cuantos podía, ahogándolos, en una especie de sacrificio relacionado con los dioses de la lluvia (*Códice Florentino*, libro XI, fol. 33 v.- 34 r.) Finalmente, aludiré al *zazanilli* que nos pinta como hacían una cacería de *ozomatín*, es decir de monos (*Códice Florentino*, libro XI, fol. 15 r. 16 v.)

Relatos como estos pueden tenerse como antecedente prehispánico de los cuentos, abundantes en la narrativa de los nahuas contemporáneos. En unos y otros la percepción de los detalles y la forma

de hilar la trama, dan buen testimonio de la imaginación nativa, creadora de tan ricas formas de expresión.

#### 4.2. *Los huehuehlahtolli, testimonios de la 'antigua palabra'*

De entre las varias formas de composición literaria que integran el gran conjunto de los *ilahtolli*, son probablemente los *huehuehilahtolli* el subgénero en el que puede percibirse el mayor afán de preciosismo en la expresión. Con abundancia de metáforas y paralelismos, característica de los *huehuehilahtolli*, se comunicaban variados asuntos, tocantes todos a la sabiduría enraizada en la más antigua tradición. Por su preciosismo los *huehuehlahtolli* sólo son comparables con algunos de los *icnocuicatl*, entre ellos varios de los atribuidos a Nezahualcóyotl y a otros *tlamatinimeh* o sabios.

Una explicación de la elegancia como atributo del lenguaje propio de estos textos puede encontrarse hurgando en sus orígenes y en los fines a que se destinaban. Sahagún, a quien debemos la recopilación más copiosa de *huehuehlahtolli*, antepuso a la transcripción de los mismos en el *Códice Florentino* un prólogo muy esclarecedor a este respecto. Comienza en él por afirmar que todas las naciones "han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales..." De ello, nos dice, hay ejemplos "entre los griegos y latinos, españoles, franceses e italianos...". Ahora bien, gracias a su propia investigación, se siente además autorizado a manifestar que:

Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios, retóricos y virtuosos y esforzados eran tenidos en mucho: y de estos elegían para pontífices, para señores y principales y capitanes, por de baja suerte que fuesen. Estos regían la república y guiaban los ejércitos y presidían los templos... (*Códice Florentino*, libro vi, prólogo).

Obra de sabios, retóricos, virtuosos y esforzados, tenidos en mucho eran los textos que reunió Sahagún en este libro vi del *Códice Florentino*. Por ello mismo lo intituló con las siguientes palabras: "De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas, tocantes a las virtudes morales".

En los *calmécac* y en los templos era donde esta forma de retórica, tan apreciada en el ámbito no sólo de los pueblos nahuas sino en general en Mesoamérica, se perfeccionaba y se trasmitía a los jóvenes estudiantes. La regla trece de las que se observaban en el *calmécac* se refiere precisamente a esto:

*Cenca vel nemachtiloia in qualli tlahtolli*

Se les enseñaba cuidadosamente el buen lenguaje, los buenos discursos (*Códice Florentino*, Libro III, fol. 39 r.).

El aprendizaje en el *calmécac* de las formas cuidadosas de expresión, el *tecpillahtolli*, 'el lenguaje noble', así como la memorización sistemática de los *huehuetlahtolli*, transformaban a los estudiantes en el género de hombres descritos por Sahagún como "sabios, retóricos y virtuosos y esforzados". De este modo, sobre todo entre los miembros del estrato superior de los *pipiltin*, era cosa ordinaria encontrar personas que, además de expresarse con elegancia y precisión, pudieran pronunciar, cuando la ocasión lo requiera, el *huehuetlahtolli* más adecuado para tal circunstancia. Quienes transmitieron a Sahagún los *huehuetlahtolli* que transcribió, eran personas, algunos ya ancianos, que los habían memorizado en los *calmécac*, antes de la Conquista. Gracias a una anotación, añadida al final del libro VI del *Códice Florentino*, en el que se incluyen estos textos, conocemos el año en que se llevó a término la tarea de su compilación. La nota dice así:

Fue traducido en lengua española por el dicho padre fray Bernardino de Sahagún, después de treynta años que se escruió en la lengua mexicana, este año de mil y quinientos y setenta y siete (*Códice Florentino*, libro VI, fol. 215 v.).

Si en 1577 hacía treinta años que los *huehuetlahtolli* se transcribieron, debemos concluir que ello ocurrió en 1547, o sea sólo veintiséis años después de la toma de México-Tenochtitlan. Otros *huehuetlahtolli* se habían recogido antes, entre 1533 y 1536, gracias al trabajo de fray Andrés de Olmos. Dichos *huehuetlahtolli* han llegado también hasta nosotros, si bien con algunas interpolaciones para adaptarlos a los propósitos de evangelización de quienes no dudaron en emplearlos en la educación de los indígenas como textos de elevado contenido moral. Quizás por esto último —las adaptaciones

o interpolaciones introducidas por algunos frailes— no faltó en el mismo siglo xvi quien pusiera en duda la autenticidad de estas composiciones como derivadas de la antigua sabiduría indígena. Sahagún, en el prólogo que ya hemos citado, reaccionó con cierta indignación frente a tal crítica y reafirmó el origen prehispánico de los *huehuehtlahtolli*:

En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes deste y después deste son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían. (*Códice Florentino*, libro vi, prólogo).

Los *huehuehtlahtolli* incluidos por Sahagún en el libro vi del *Códice Florentino* suman treintinueve. A ellos hay que añadir otra veintena dispersa en varios lugares de los libros iii, iv, v, ix y xii del mismo códice. Otros dos *huehuehtlahtolli*, que nunca se transcribieron en el *Códice Florentino*, se conservan en los "Primeros Memoriales" (*Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 61 v.-65 v.) Por lo que toca a los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Andrés de Olmos, fray Juan Bautista Viseo publicó, hacia 1600, una transcripción de los mismos en náhuatl con versión resumida en castellano, en un volumen intitulado *Huehuehtlahtolli o Pláticas de los Viejos*. En él incluyó veintinueve composiciones.

A diferencia de los *huehuehtlahtolli* que dio a conocer Sahagún, en los que no hay indicios de interpolación u otro tipo de modificaciones, en el volumen editado por fray Juan Bautista las alteraciones son bastante frecuentes. De las veintinueve composiciones hay por lo menos cinco que pueden considerarse como elaboraciones posteriores, destinadas expresamente a la evangelización de los indígenas. No obstante esto, es indudable, por lo que toca a las otras, que se trata de textos procedentes básicamente de la tradición prehispánica. Como lo señala fray Juan Bautista al final de su edición, los dichos *huehuehtlahtolli* confirman que:

Casi universalmente todas las gentes destas Indias tienen natural elocuencia y así les es fácil orar y representar sus bienes y sus

males, como si todas las reglas y colores de la rethórica hubiesen aprendido y embebido en sí toda su vida, conforme al arte, mayormente los mexicanos... (Juan Bautista, 1600, 92 r.).

Además de estas dos colecciones de *huehuehlahtolli*, recogidas por Sahagún y Olmos, se conoce un tercer conjunto de composiciones, publicado por Garibay bajo el título de "Huehuetlahtolli, documento A" (Garibay, 1943, 31-53 y 81-107). Debe notarse, sin embargo, que estos textos, cuyo tema es en su mayor parte la expresión de diversas formas de saludo, despedida y diálogo, dejan entrever que se trata de producciones del periodo colonial, si se quiere inspiradas en ejemplos de la 'antigua palabra'. En opinión de Garibay la recopilación de las mismas se debió al jesuita Horacio Carocho, autor de un excelente *Arte de la lengua mexicana*, publicado en México, en 1645. Hasta donde sabemos, otros textos del *huehuehlahtolli*, entre ellos uno descrito como "desconocido", preservado en la Biblioteca Nacional de México (Georges Baudot, 1978, 68-87), son tan sólo copias, con variantes, de los recogidos por Olmos o Sahagún. En el caso particular del ofrecido como inédito por Baudot, puede verse que corresponde al que publicó fray Juan Bautista (c. 1600, fols. 35 r.-41 v.).

La temática de los *huehuetlahtolli* guarda relación estrecha con la condición o status de las personas a las que correspondía pronunciar una u otra de estas composiciones. Si bien Sahagún reconoce que incluso individuos "de baja suerte" llegaban a prepararse en el arte del hablar, el análisis de los *huehuehlahtolli* muestran que estos discursos, tan ricos en formas reverenciales, eran pronunciados por miembros del estrato de los *pipiltin* o por personas que disfrutaban de algún modo de especial prestigio en la comunidad. Así encontramos *huehuehlahtolli* que eran expresados por el *huey tlahtoani*, o por funcionarios reales, sacerdotes, jueces, capitanes y otros, o por algunos de los jefes de los *pochtecas* o mercaderes, grupo que había alcanzado un rango muy importante en la sociedad de los pueblos nahuas. Como habremos de verlo, es frecuente hallar en muchos de los *huehuehlahtolli* ideas dirigidas a inculcar en el pueblo que es destino de los *pipiltin* guardar y comunicar la antigua sabiduría, llevar sobre sus hombros a los *macehualtin*, (el pueblo), así como alimentar a los dioses con la sangre de los cautivos obtenidos en la guerra sagrada. Ideas como éstas, que con frecuencia aparecen en los *huehuehlahtolli*, además de confirmar que se trata de discursos pronunciados por

*pipiltin*, muestran que entre las finalidades de estos discursos se hallaba la de fortalecer el status de quienes integraban ese mismo grupo dominante.

En función del rango de las personas que pronunciaban los *huehuetlahtolli*, puede establecerse la siguiente clasificación:

Discursos dirigidos al pueblo por el *huey tlahtoani*, supremo gobernante, y las respuestas al mismo por parte de funcionarios reales.

Discursos, a modo de interpelaciones a los dioses o a un determinado dios, dichos por el *huey tlahtoani* o por otro funcionario real o por un sacerdote de alto rango.

Discursos pronunciados por funcionarios de alto rango, dirigidos al *huey tlahtoani* en diversas circunstancias, y respuestas en tales casos del propio *huey tlahtoani*.

Palabras del padre o la madre a su hijo o hija y las consiguientes respuestas de éstos últimos.

Otros discursos de los padres a sus hijos en circunstancias tales como las de su matrimonio, el nacimiento de un nieto, etcétera, y las consiguientes respuestas.

Discursos de las *ticitl*, médicas o parteras, al recién nacido, a los padres y parientes del mismo.

Discursos de los embajadores en determinados casos.

Palabras o alocuciones de los jefes de los *pochtecas* y de otros diversos mercaderes en varias ocasiones, y las consiguientes respuestas.

Discursos de los padres, sacerdotes y maestros, en relación con el ingreso de los niños a las escuelas, y las consiguientes respuestas.

Palabras que se pronunciaban cuando alguien moría, bien fuera el supremo gobernante, otros nobles, o personas de menor importancia.

Esta primera clasificación, atendiendo al carácter de quienes pronunciaban el *huehuetlahtolli*, muestra ya la gran variedad de circunstancias en que, como acto en cierta manera ritual, se escuchaba la antigua palabra. Atendiendo ahora al contenido semántico de estos discursos, adopto aquí la distribución propuesta por Josefina García Quintana en su estudio acerca de "El huehuetlahtolli —la

antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas” (García Quintana, 1976, 61-71):

*Religiosos*, pronunciados por los sacerdotes y dirigidos a los dioses.

*Rituales*, expresados por sacerdotes o por otros dignatarios al participar en una amplia gama de ceremonias religiosas.

*Palaciegos o de nobles*, cuya expresión podría estar a cargo del *huey tlahtoani*, funcionarios reales, sacerdotes, embajadores y otros principales. Su temática estaba esencialmente relacionada con la vida social y política, las normas jurídicas y la visión del mundo de los pueblos nahuas.

*De trabajo especializado*, como son los *huehuehtlahtolli* que pronunciaban las parteras, los médicos, los comerciantes y otro profesionales.

*Familiares*, todos aquellos que correspondían a padres y madres, dirigidos a sus hijos en una variedad de situaciones. García Quintana sitúa bajo este rubro “los que eran de uso cotidiano, tanto entre la nobleza como entre artesanos y macehuales, que incluían fórmulas de cortesía, palabras de consuelo, consejos, amonestaciones, etcétera” (García Quintana, 1976, 66).

*Literarios*, haciendo especial referencia al lenguaje noble y cuidadoso. Se trata de textos que de modo especial servían de modelos en la enseñanza.

*Populares*, los tocantes a la sabiduría popular, incluyendo augurios, abusiones y aun refranes.

*Cristianos*, producidos ya en la época colonial por los frailes, inspirados a veces en las antiguas composiciones, pero concebidos para la evangelización.

Como puede verse, es muy variada la temática de estas producciones literarias. La estimación en que los mismos nahuas tenían a ‘la antigua palabra’ se percibe en el empeño que pusieron en su preservación. Es interesante notar que fueron algunos *huehuehtlahtolli* los únicos textos de la tradición prehispánica que, al menos en parte y con las interpolaciones ya mencionadas, se publicaron en la edición que, hacia 1600, se debió a fray Juan Bautista. En algunos de los *huehuehtlahtolli* se insiste en el gran valor de los mismos como legado que son de los antepasados. Un ejemplo nos lo

ofrece el siguiente párrafo que alude a lo que es 'la antigua palabra'. En este caso habla el padre exhortando a su hijo a llevar una vida moral:

Tú que eres mi hijo, tú que eres mi muchacho, oye estas palabras, colócalas en el interior de tu corazón, inscribe allí esta palabra, estas dos palabras que nos dejaron dichas nuestros antepasados, los ancianos, las ancianas, los reverenciados, los admirados, los que eran prudentes en la tierra. He aquí lo que ellos nos dieron, lo que nos encomendaron, 'la antigua palabra', *in huehuehlahtolli*, lo que está atado, lo que se guarda, lo que está en la petaca de esteras... (*Códice Florentino*, libro iv, fol. 93 r.-93 v.).

Y así como se hace aquí estimación de 'la antigua palabra' en cuanto herencia de sabiduría, en otros casos aparece en el discurso el afán por justificar el destino de mando propio de los *pipiltin*. Consideremos, por ejemplo este párrafo en el que un *huehuehteuctlahto*, anciano funcionario real, se dirige al *huey tlahtoani*. Los *pipiltin* descienden de Quetzalcóatl. Por ello está determinado, es su destino, que sean ellos los señores, los que han de gobernar:

Oh señor, oh tú que gobiernas, señor nuestro. Aquí está la cola, el ala [el pueblo] que aquí toma, que aquí se apropia, que en verdad aquí se enriquece, se regocija, con lo que proviene, lo que cual centella se recibe, de tu preciosa palabra...

Aquí también se apropian de tu aliento, preciosa palabra, los nobles hijos de nuestros señores, los que son de su linaje, realidades preciosas, jades, ajorcas, los nobles hijos de él, sus hechuras, los descendientes de nuestro príncipe Quetzalcóatl, los que poseen su arte, su encantamiento. Por esto han venido a vivir, por esto nacieron. Lo que les corresponde, lo que es su merecimiento, es la estera, la silla del mando [el poder]. Son ellos los que llevan a costas, los que llevan la carga del mundo. Así luego vinieron a la vida, nacieron, fueron creados, cuando aún era el amanecer, se dispuso, se determinó que ellos fueran señores, que ellos gobernarán... (*Códice Florentino*, libro vi, fol. 67 v.)

Evocando la vinculación de los *pipiltin* con Quetzalcóatl, *To-piltzin*, 'nuestro hijo, nuestro príncipe', es decir el que es de nuestro linaje, la expresión del *huehuehlahtolli*, con su simbolismo y refina-

miento, reafirma que el destino de los herederos de la sabiduría del señor de los toltecas, es ejercer asimismo el gobierno. Como lo notó Sahagún, nada mejor que la lectura y el estudio de los *huehueltlah-tolli* para valorar cómo los antiguos mexicanos eran:

devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos muy crueles; para con los suyos humanos y severos... y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio... (Sahagún, 1956, II, 53).

#### 4.3. Otras formas de *tlahtolli*

Mencionamos, al referirnos en general a los *tlahtolli* que no se situaban en el campo de la narrativa, que existieron otras clases de expresión, conservadas en algunas de las fuentes que han llegado hasta nosotros. Lugar especial ocupan entre esos subgéneros los *in tonalli in tlatlahtolli*, 'conjuntos de palabras acerca de los destinos', pronunciadas a modo de diagnósticos con base en la interpretación del *tonalámatl*, 'libro de los destinos'. Otro subgénero es el de los *nahuallahtolli* (de *nahualli*, 'brujo, curandero, adivino', y *tlahtolli*, 'palabra, discurso'), el lenguaje esotérico empleado por hechiceros y magos para expresar sus conjuros o exorcismos.

Tanto el *nahuallahtolli* como los *in tonalli in tlatlahtolli*, estaban muy lejos de ser composiciones concebidas con un criterio de algún modo relacionable con lo que hoy calificamos de creación literaria. Al igual que la gran mayoría, si no es que la totalidad de las expresiones que hemos estudiado, también estas formas de *tlahtolli* respondían a requerimientos sociales y culturales hondamente enraizados en la visión del mundo y las creencias de los pueblos nahuas. Al hacer alusión aquí a estos subgéneros de *tlahtolli*, las palabras reveladoras de los destinos, y los conjuros y exorcismos, pensamos que es importante no pasarlos por alto, con base en dos razones que parecen válidas. La primera es que, de cualquier manera que se los considere, unos y otros constituyen formas de expresión, con estructuras y otras características que tuvieron vigencia en el ámbito cultural de los antiguos mexicanos. La segunda es que en tales expresiones cabe percibir, al menos desde nuestro punto de vista moderno, elaboraciones henchidas de símbolos y metáforas que, por su misma naturaleza, y aun haciendo abstracción de lo que buscaban sus autores, merecen hoy ser descritas como otros subgéneros literarios en el conjunto de los *tlahtolli*.

No siendo posible adentrarnos aquí en un análisis de una y otra forma de composiciones, referimos a los interesados a las fuentes y a algunos estudios acerca de ellas. Por lo que toca a los *in tonalli in tlailahtolli*, 'conjuntos de palabras acerca de los destinos', en el libro IV del *Códice Florentino* se encuentra la más amplia compilación obtenida por Sahagún de sus informantes. Aunque parezca extraño, poco es lo que se ha investigado en relación con esos textos que pueden tenerse como el diagnóstico hecho en base del *tonalámatl*. En lo que se refiere al *tonalpohualli*, 'cuenta de los destinos', incluida en los *tonalámatl* de la época cercana a la Conquista, deben citarse como muestras de tales códices, el *Borbónico* y el que se conoce como *Tonalámatl de Aubin*. Tal vez uno de los mejores comentarios acerca de los *tonalli* que correspondían a cada fecha a lo largo de la cuenta de 260 días (*tonalpohualli*), se encuentre en el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, compuesto por el doctor Jacinto de la Serna durante las primeras décadas del siglo XVII (Jacinto de la Serna, 1900, 328-398).

Respecto del *nahuallahtolli*, fuente muy importante es el *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*, por Hernando Ruiz de Alarcón, hermano del célebre dramaturgo, cura beneficiado de Atenco, que pudo reunir numerosos conjuros y exorcismos en una amplia región de lo que hoy es el noreste del estado de Guerrero. Como él mismo lo hace constar en su escrito, concluido en la ciudad de México en 1629, no fue su intento:

Hacer una exquisita pesquisa de las costumbres de los naturales desta tierra, que requeriría una obra muy larga y muchas divisiones, y no sé para que fuesse hoy provechoso semejante trabajo. Sólo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que en entrambos fueros puedan fácilmente venir en conocimiento de esta corruptela, para que así puedan mejor tratar de su corrección, si no del remedio... (Ruiz de Alarcón, 1900, 129).

Un estudio sobre este género de *tlaholli*, portadores de conjuros, exorcismos, invocaciones y encantamientos, ha sido preparado por Alfredo López Austin, "Términos del nahuallatolli" (López Austin, 1967, 1-36). Remitir a las fuentes, como en otros de los *tlaholli* estudiados, es la mejor recomendación a quienes se interesen en las palabras tocantes a los destinos o a las preocupaciones de hechiceros y magos.

Otros subgéneros de *tlahtolli*, alejados también de la narrativa, podrían ser aquí objeto de consideración. Me refiero a los que versan sobre los conocimientos propios de profesionales en diferentes especialidades. Ejemplos de él los son los textos acerca de la medicina (*Códice Florentino*, libros x y xi y *Códice Badiano*) o los que tratan de la *pochtecáyotl*, o el conjunto de actividades de los *pochtecas* o mercaderes (*Códice Florentino*, libro ix). En ambos casos se trata de composiciones de carácter expositivo, que ostentan muchos de los rasgos —como la acumulación convergente de predicados o atributos— ya descritos al tratar en general de la estilística de los *tlahtolli*. Cabe pensar que estos textos —al igual que otros sobre conocimientos jurídicos, doctrinas religiosas, etcétera— eran memorizados en las correspondientes escuelas.

### 5. Conclusiones

Las varias formas de *cuícatl* y *tlahtolli* aquí consideradas constituyen producciones, todas ellas, de la tradición prehispánica. En algunos casos sabemos, acerca de determinados cantares o relatos, que fueron compuestos en el siglo xv o a principios del xvi, es decir durante la época inmediatamente anterior a la Conquista. En el campo de los *cuícatl* cuando se trata de obras de autores conocidos, puede precisarse más la fecha de su composición. Además de los cantares debidos a los *cuicapicqueh* que vivieron a lo largo del siglo xv, encontramos, por ejemplo, el caso de Tlaltecatzin de Cuauhchinanco cuya existencia, como ya se dijo, transcurrió en el siglo xiv.

Respecto de otras producciones, como algunos *teocuícatl*, es verosímil que, entre los llamados “Veinte himnos sacros”, haya algunos de considerable antigüedad, compuestos tal vez desde los días de la hegemonía de Culhuacan si no es que antes, en la etapa tolteca. Otro tanto puede pensarse acerca de algunos *huehuetlahtolli* que, modificados si se quiere durante el periodo mexica para adaptarlos a los intereses de México-Tenochtitlan, pueden haberse originado desde varios siglos antes de que se entronizara el primer *huey tlahtoani* del pueblo de Huitzilopochtli.

Por otra parte, es cierto que en el rescate de casi todas estas composiciones participaron indígenas supervivientes durante los años que siguieron a la Conquista. En este sentido puede afirmarse que, entre los más tempranos empeños llevados a término en la etapa colonial, en relación con lo que hoy llamamos literatura náhuatl,

destacan las recopilaciones, transcripciones y en algunos casos traducciones al castellano, fruto de los esfuerzos de los mencionados indígenas, entre ellos antiguos sacerdotes, sabios ancianos y jóvenes estudiantes como los que asistían al colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Esos indígenas, unas veces solos y otras conjuntamente con algunos frailes, se preocuparon por diversas razones de salvar del olvido estos testimonios de su cultura espiritual.

En diversas formas, además de esta tarea de rescate, el hombre nativo continuaría concibiendo y expresando otros *cuícatl* y *tlahtolli*. Sin embargo, la temática de unos y otros iba a ser ya muy distinta. Primeramente vendría el testimonio de su asombro ante los hechos nunca antes contemplados que les tocó presenciar. De ello nos hablan los cantos tristes de la Conquista y los textos de la 'visión de los vencidos'. Más tarde algunos cronistas como Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin y otros, iban a escribir en náhuatl obras acerca del pasado de su pueblo con apoyo en cuantos documentos y tradiciones pudieron reunir. Otros, trabajando al lado de los frailes, serían autores de cantos religiosos, obras para ser representadas e historias de tono piadoso en relación con los propósitos de evangelizar a los naturales de la tierra.

La expresión escrita en lengua náhuatl habría de continuarse luego por motivos muy diversos. En muchos casos serían ya sólo producciones en torno a asuntos de índole jurídica, social o económica. Sin embargo, incluso en algunos de tales documentos, el antiguo estilo, la conocida forma de retórica, el nativo arte del bien decir, afloran de manera espontánea. Creaciones, que hoy se nos presentan con un valor en cierto modo literario, se produjeron casi por instinto, multitud de veces para hacer defensa de agravios y contra toda suerte de violaciones de los propios derechos.

Lo expuesto sobre la producción en los tiempos anteriores al contacto, cuando se habló el náhuatl en su forma clásica, y como *lingua franca* en una amplia extensión de Mesoamérica, deja ya entrever la riqueza de esta literatura en la variedad de sus géneros, descritos aquí en función de la propia terminología de tradición prehispánica. Si mucho de esta literatura se perdió, las muestras que tenemos —afortunadamente nada escasas— permiten acercarnos a las preocupaciones y quehaceres, visión del mundo y cultura de uno de los pueblos cuya huella es más perceptible en el ámbito de la civilización de Mesoamérica. Entre otras cosas esto explica por qué, tanto

en México, como en otras naciones del Nuevo y Viejo Mundo, va en aumento el interés por conocer, estudiar y apreciar mejor estas producciones, diferentes, pero por humanas, de significación universal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Méxicáyotl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.
- Anales antiguos de México y sus contornos*, Archivo del Museo Nacional de Antropología, México, Colección Antigua, 273-274.
- Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1945.
- Anales de Tula*, kommentar von Rudolf Van Zantwijk, Akademische Druck und Verlag Anstalt, Graz, 1978.
- Aquino Ch., Zenaido, *In lacal hual quimictic in sierpe* (Un hombre que mató a una sierpe), México, 1973.
- 1973 *In quinami quiapanuc se xucuatulon* (El gordo que se fue a buscar una esposa), México.
- 1973 *Se lacal monamictia* (Costumbres al casarse), México.
- 1973 *In ome compadres* (Los dos compadres), México.
- Baudot, Georges, "Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1978.
- Cantares Mexicanos*, manuscrito preservado en la Biblioteca Nacional, 1904 reproducción fotográfica dispuesta por Antonio Peñafiel, México.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de los mexicanos* (Fragmentos de la Obra general), edición de Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, 1908.
- Códice Aubin, Historia de la Nación Mexicana*, edición, introducción, 1963 versión paleográfica y traducción de Charles E. Dibble, Madrid.
- Códice Borbónico*, kommentar von Karl A. Novotny, Akademische Druck und Verlag Anstalt, Graz, 1974.

- Códice Cozcatzin*, Bibliotheque National de Paris, Ms. mexicain, 41-45.
- Códice en Cruz*, edición y comentario por Charles E. Dibble, México, 1942
- Códice Florentino*, reproducción facsimilar, dispuesta por el gobierno mexicano del manuscrito preservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana, Colección Palatina 218-220, Florencia, 3 v.
- Códice Matritense del Palacio Real*, (texto en náhuatl de los informantes de Sahagún), edición facsimilar dispuesta por Francisco del Paso y Troncoso, v. 6 y 7, Fototipia de Hauser y Menet, Madrid.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, (textos en náhuatl de los informantes de Sahagún), edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, v. 8, Fototipia de Hauser y Menet, Madrid.
- Códice Mendoza* (Códice Mendocino), manuscrito mexicano del siglo xvi que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. Prefacio de Ernesto de la Torre Villar, San Ángel Ediciones, México.
- Códice Moctezuma*, Museo Nacional de Antropología, México, 35-26.
- Códice Telleriano-Remensis, Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. Estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, v. 1, 151-337.
- Codex Tlotzin et Codex Quinatzin en Recherches Historiques et Archaeologiques*, edición de E. T. Hamy, Paris.
- Códice Xólotl*, edición y estudio de Charles E. Dibble, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Códices Xólotl y Quinantzin*, edición y notas de Alma Lilia Roura en "Atlas de Planos técnicos e históricos", *Memoria de las Obras del Sistema de drenaje profundo*, 3 v., México.
- Coloquios de los Doce*, Coloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco embiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los Indios de la Nueva Espanya, en Lengua Mexicana y Española, edición xiclográfica dispuesta por Zelia Nutall, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, México, 101-154.
- Cruz, Sor Juana Inés de la, *Obras Completas*, México, 1969
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón, *Si-*

- 1889 *xième et Septième Relations de Chimalpahin*, publiées et traduites par Rémi Simeón, Bibliothèque Linguistique Américaine, Paris.
- 1958 *Memorial Breve acerca de la fundación de Culhuacan*, Aztekischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher, Stuttgart.
- 1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducción e introducción de Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México.
- Chino L., Porfirio, *Tlajtoli de Vicente Guerrero ijcuac nemiya* (Historia de Vicente Guerrero cuando vivía), México, 1975.
- Dibble, Charles E., "Writing in Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, part 1, University of Texas Press, Austin, 322-331, 1971.
- Diccionario de la Real Academia Española*, decimonovena edición, Madrid, 1970.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 v., y atlas publicados por José F. Ramírez, 1867-1880 México.
- Edmonson, Munro S., "Narrative Folklore", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, edited by Manning Nash, University of Texas Press, Austin, 357-368, 1967.
- García Quintana, Josefina, "Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, tlazopilli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1978.
- Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la Literatura Náhuatl*, 2 v., Editorial Porrúa, México, 1953-1954.
- 1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1964 *Romances de los señores de Nueva España, Poesía Náhuatl I*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1965 *Cantares Mexicanos, Poesía Náhuatl II*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

- 1968 *Cantares Mexicanos*, 2a. parte, en *Poesía Náhuatl*, III, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Glass, John B., "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, v., University of Texas Press, Austin.
- 1977
- González Casanova, Pablo, "Ciclo legendario del Tepoztécatl", en *Estudios de filología y lingüística náhuatl*, edición preparada por Ascensión H. de León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
- 1976
- Historia Tolteca-chichimeca*, traducción del náhuatl por Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1976
- Horcasitas, Fernando, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*. Nota preliminar de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1968
- 1969 "Proclama en náhuatl de don Carlos María de Bustamante a los indígenas mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1974
- 1980 *El Teatro Náhuatl*, época novohispana, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- "Las danzas de Coatetelco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- y Sara O. de Ford, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- 1979
- Huehuetlatolli*, en fray Juan Baptista, *Huehuetlatolli o pláticas de los c. 1600 viejos*, México..
- Karttunen, Frances y James Lockhart, "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1980
- León-Portilla, Ascensión H. de, "Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literaturas nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1980

- León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas* 1961 *y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1963 *Aztec Thought and Culture*, University of Oklahoma Press, Norman.
- 1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1968 *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.
- 1972 *Nezahualcóyotl. Poesía y pensamiento*, Gobierno del Estado de México, Texcoco.
- 1977 "Una denuncia en náhuatl, 1595", *Tlalocan*, v. VIII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- 1978 *Trece poetas del mundo azteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1978b *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- 1980 "Carta de los indígenas de Iguala a don Luis de Velasco", *Tlalocan*, v. VIII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- López Austin, Alfredo, "Términos del nahuallatolli", *Historia Mexicana*, 1967 El Colegio de México, México, v. XVII, núm. 1, México, 1-36.
- Lienzo de Tlaxcala, Antigüedades mexicanas*, publicada por la Junta 1892 *Colombina de México en el Cuarto centenario del descubrimiento de América*, 2 v., México.
- Mapa de Tepechpan*, edición y estudio de Francisco Xavier Noguez, 1978 2 v., Toluca, Estado de México.
- Martí, Samuel, *Canto, danza y música precortesianos*, Fondo de Cultura 1961 Económica, México.
- Martínez, Apolonio, *Égloga cuarta de Virgilio*, traducida al mexicano 1910 de la Huasteca potosina a los cien años de la Independencia de México, San Luis Potosí.

- Mendoza, Vicente T., *Panorama de la música tradicional de México*, 1956 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
- Molina, Alonso de, *Aquí comienza un vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana. Compuesto por el muy reuerendo padre fray Alonso de Molina: Guardiã dl couẽto de Sant Antonio de Tetzcuco de la ordẽ de los frayles menores*. En casa de Joaquín Pablos, México.
- 1571 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, compuesto por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la Orden del bienaventurado nuestro Padre Sanct Francisco. Dirigido al muy Excelente Señor don Martin Enriquez, Visorrey desta Nueva España*. En casa de Antonio de Spinosa, México.
- 1571 *Arte de la lengua mexicana y castellana, compuesta por el muy Reuerendo padre fray Alonso de Molina de la orden de señor Sanct Francisco*. En casa de Pedro Ocharte, México.
- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla. Porrúa, México.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias por Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Nicholson, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", 1971 *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, part 1, University of Texas Press, Austin, 305-446.
- Nowotny, Karl A., "Die notation des Tono in den Aztekischen Cantares", 1956 *Baessler-Archiv*, Neue Folge iv/2 [xxxix. Band.]
- Paredes, Ignacio, *Compendio del arte de la lengua mexicana del padre Horacio Carocho*, México.
- Romances de los señores de la Nueva España*, en Ángel Ma. Garibay K., 1964 *Poesía Náhuatl 1*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*, Museo Nacional de Arqueología, México.

- Santos V., Leodegario, *In tlacatl aquin oquipolo se cuacue* (El hombre que perdió un buey), México, 1975.
- 1975 *In quenin oquiahuiltihque in tecutli* (Cómo se burlaron de un señor), México.
- Seler, Eduard, "Die religiösen Gesänge der alten Mexicaner", *Gesam-1902- melte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alter-1923 tumskunde*, 5 v., Berlin, II, 959-1107.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento 1900 de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Museo Nacional de Arqueología, México.
- Stevenson, Robert, *Music in Aztec and Inca Territory*, University of 1968 California, Berkeley and Los Ángeles.
- Tira de la peregrinación, Antigüedades de México, basada en la reco- 1964 pilación de Lord Kingsborough*. Estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, v. 2, 7-29.
- Tira de Tepechpan*, Códice Colonial procedente del Valle de México, 1978 edición y comentarios de Xavier Noguez, 2 v., México.
- Unos anales históricos de la nación mexicana*, edición facsimilar en *Cor- 1945 pus Codicum Americanorum Medii Aevi*, edición preparada por Ernest Mengin, Copenhagen.

## SAHAGÚN'S "DOCTRINAL ENCYCLOPAEDIA"

ARTHUR J. O. ANDERSON

"The prologue 'To the Prudent Reader' with which Sahagún preceded the text of the *Coloquios* shows us that the plan of the work was vast", Nicolau D'Olwer writes;<sup>1</sup> "it was to be part of a sort of doctrinal encyclopaedia..." The plan was to follow his *Coloquios y doctrina christiana*, which he was arranging and compiling in 1564, with, in order, a catechism or *doctrina*, a chronicle of evangelism in New Spain, and "an explanation or commentary (*una declaración o postilla*) of all the epistles and gospels in the scriptural texts for all the Sundays (*dominicas*) of the year... very suitable in language and subject matter to the abilities of the Indians..."<sup>2</sup> The compilation of the chronicle was abandoned even as its place in the scheme was announced, since Motolinía had already written one. The commentary or *Postilla* was planned to be a major work so large as to need a volume to itself, and for various reasons consideration of it has become so complicated as to be a stumbling-block for the bibliographer.<sup>3</sup> Whether it is what is sometimes known as the Beltrami Codex that Biondelli published in 1858,<sup>4</sup> the *Sermionario* and *Santoral* written in 1540 and corrected and expanded in 1563,<sup>5</sup> or a different and now lost collection of *Epistolas y Evange-*

<sup>1</sup> Luis Nicolau D'Olwer: "Fray Bernardino de Sahagún", *Historiadores de América*, IX, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952, p. 61.

<sup>2</sup> Fray Bernardino de Sahagún: "Colloquios y doctrina christiana", in Walter Lehmann, tr. and ed.: "Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft", in Gerdt Kutscher, ed.: *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*, III, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1949, p. 52-53.

<sup>3</sup> Wigberto Jiménez Moreno: *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p. 16.

<sup>4</sup> Ed. Bernardinus Biondelli: *Evangeliarium, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum, ex antiquo codice mexicano nuper reperto depromptum*, Milán, 1858.

<sup>5</sup> *Ayer MS 1485*, Newberry Library, Chicago, Illinois.

*lios dominicales*,<sup>6</sup> there still exist what appear to be the complete text of the twenty-six *Additiones* to the *Postilla* (1568? 1577?) with an incomplete copy of the same in whose title appears the statement that it is the *declaraci3n breue de las tres virtudes theologales*, and a part of the *Apendiz* (1579), which originally contained seven *tenonotzaliztli* or admonitions, of which only the fifth (incomplete), sixth, and seventh remain.<sup>7</sup>

These Nahuatl writings of Sahagún were a part of the body of devotional works that such missionaries as Sahagún, Olmos, Molina, Mendieta, and probably most of the regular clergy then in New Spain considered essential for the effective conversion of recently or still pagan populations then and for a long time to come speaking their native languages. During the two decades between 1560 and 1580 Sahagún succeeded in writing or compiling a great deal of such material before the ecclesiastical and crown policies that had at first encouraged such activities in the end stifled them. While it had still seemed possible that strict application of these policies of suppression might be mitigated in New Spain, the *Cantares* (published in 1583 as the *Psalmodia*), the *Coloquios* and *Doctrina*, the *Sermonario*, and the *Postilla* with its *Additiones* and *Apendiz* were completed, as well as the *Ejercicio cotidiano*, to mention works that today exist complete or in part and can be assigned dates with some certainty. Sahagún's colleagues appear to have encouraged him consistently in these efforts, if the *Informe de la Provincia del Santo Evangelio al Visitador Lic. Juan de Ovando*, published as the *Códice franciscano*,<sup>8</sup> is an indication. This report, written, García Icazbalceta thinks, by Mendieta, names both Frs. Alonso de Molina and Bernardino de Sahagún as the best *nahuatlato*s:

<sup>6</sup> Luis Nicolau D'Olwer and Howard F. Cline: "Sahagún and His Works", in Howard F. Cline and John B. Glass, eds.: "Guide to Ethnohistorical Sources", Part Two, in vol. 13 of Robert Wauchope, gen. ed.: *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, p. 204-205; Charles E. Dibble and Norma B. Mikkelsen: "La olografía de Fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1971, IX, p. 232; Jiménez Moreno: *Fray Bernardino*, p. 16, 18.

<sup>7</sup> These make up *Ayer MS 1486*, Newberry Library, Chicago, Illinois. I am indebted to Mr. Wayne Ruwet of the College Library, University of California, Los Angeles, for a copy of this MS. — See also Nicolau D'Olwer and Cline: "Sahagún", p. 205, and Jiménez Moreno, *Fray Bernardino*, p. 16-17.

<sup>8</sup> Ed. Joaquín García Icazbalceta, México. Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. x-xi, 61. My free translation.

...they are the ones who can translate anything into the Mexican language and can write in it, as they have done for many years and do today without tiring. It would be a great service to God, to His Majesty, and to the natives if the Viceroy were ordered and the Prelates of the Order were advised that while these two monks are still alive (for both are now old) they be accorded all the assistance and favor possible to devote themselves to writing in the aforesaid Mexican language, for to do so will greatly enlighten those who in the future are to undertake to preach and to administer the Sacraments to the natives of New Spain; for I realize that none will understand the secrets and qualities of the aforesaid language as well as these two, who have achieved it from the natural speech of the old natives, which the younger ones are already beginning to corrupt.

Sahagún's evaluation of his own efforts appears in his prologue to Book x of the *General History of the Things of New Spain*:

Although preaching is considered to be evangelical and apostolic, it must appear very clear that the preaching of Catholic preachers should be of vices and virtues, encouraging the one and discouraging the other. And the most constant should be the urging upon [people] of the theological virtues and dissuading them from the vices at variance with them. (And of this there is much material in the first six Books of the [*General*] *History* and in the *Postilla* dealing with the epistles and the gospels for all the Sundays of the year which I prepared...).<sup>9</sup>

For these works it can be said that Sahagún developed his own literary style. Dibble and Mikkelsen, in their studies,<sup>10</sup> are impressed by differences that they attribute, in the *Sermonario* and *Santoral*, to the absence of most of the parallel structures and figures of speech usual in the later *Huehuetlatolli* and in Book vi of the *General History*, and, in the *Postilla*, as due to Sahagún's "maintaining a degree of independence between the *History* and his 'Doctrina.' The limited use of Nahuatl literary style in the 'Postilla' is consistent with views he expresses elsewhere" concerning the need

<sup>9</sup> Index and preliminary volume of the *Florentine Codex*, in press; translation by Charles E. Dibble.

<sup>10</sup> Dibble and Mikkelsen: "La olografía", p. 232; Charles E. Dibble: "The Nahuatlization of Christianity", in Munro S. Edmonson, ed.: *Sixteenth-century México: the Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New México Press, 1974, p. 230-232.

to avoid names and terms recalling the paganism to be extirpated. "Perhaps", Dibble continues, "he equated many of the metaphors with the *cantares* at the end of Book 2, which he recorded but failed to translate..."

It certainly was not that Sahagún (or he and his alumni of the Royal College of Santa Cruz) were unequal to the task of reproducing the literary forms of preconquest Aztec masters. If the occasion demanded the old florid style, if rhapsodizing was called for, it was forthcoming, as it occasionally was in the *Psalmodia*. Some examples follow.

The canticle to be sung *In die sancti Bernardini* begins thus:

Ma ticmauiçoca in quetzalueuetl	Let us praise the quetzal-cypress
in tizinitzcanpuchotl in quimoxo-	The trogon-ceiba tree that God
altilia in totecuió Dios	our Lord made bud
in ichoatl in sant Francisco	He who is Saint Francis

Nouian cemañoac motecealhui-	All over the world their cover
lia immalacaio	
imecauhio in isquich ipilhoa sanc-	Their shadow protects all chil-
ta iglesia...	dren of the holy Church... <sup>11</sup>

*In die Penthecostes* is celebrated with a canticle that begins thus:

Ma oalmoquetza ma oncaoani in	Let our golden upright drum be
toteocuitlaueueuh	set erect. Let is be famed
ma ic onauialo	Let there be joy with it
ma ontlagomilini in tochalchiuh-	Let our two-toned drum of jade
teponaz	reverberate in precious sound
ma netotilo	Let there be dancing
ma onnetlamachtilo...	Let there be gladness... <sup>12</sup>

For the *Dominica in Septuagesima* a song of lamentation or *tlacolcuicatl* opens the canticle:

Tla xiccaquica	Hear this
in antepilhoa	You who are children
in anchristianome	You who are Christians

<sup>11</sup> Fray Bernardino de Sahagún: *Psalmodia Christiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1583, fol. 89 v.

<sup>12</sup> *Ibid.*, fol. 92 v.

onteuxihaoachpixaui onquetzal- maquitzetzeliui in ichoquiz in itlaocul in tonantzi sancta igle- sia	The weeping of our holy mother Church rains gently down in precious turquoise drops Her pity rains down like wrist bands emplumed with fine plu- mes
no yoã xicchocaca ma icnotlamati in amoiollo In qualti iecti tepilhoa in iquac choca tlaocua innaoa intaoa ca no yoan icnoia in iillo...	You must weep for her too Let your hearts become sad When parents weep tears When pity they show The hearts of good children as well show their ruth... <sup>13</sup>

An the celebration *In die stigmatum beati Francisci* begins thus:

Vel ontlauiastoc in nepapan su- chitl centlalmotecatoc in closuchitl	The various flowers lie truly gleaming Magnolias lie all spread about the ground
in cacaoasuchitl in mecasuchitl Alleluia	With lexarza flowers With vanilla flowers Aleluya
In cacaoasuchitl in tlapalizquisuchitl õtlatlatzcati- mani oncucuepunto Alleluia alleluia...	Lexarza flowers Bourreria flowers are sparkling Each one lies bursting open Aleluya aleluya... <sup>14</sup>

But such examples are rare. For most of the *Psalmodia* the literary style, as Garibay has pointed out, makes it evident that it is Sahagún, not an Indian, who speaks.<sup>15</sup> As for the twenty-six additions to the *Postilla*, Dibble's study of them establishes that their language has "no indication that he incorporated the richness of metaphor contained in Book 6" of the *General History*, which he may have recently been translating into Spain;<sup>16</sup> "rather, it compares

<sup>13</sup> *Ibid.*, fol. 32 v.

<sup>14</sup> *Ibid.*, fol. 172 v.

<sup>15</sup> Angel M. Garibay K.: *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1954, vol. II, p. 100.

<sup>16</sup> Dibble: "Nahuatlization", p. 230. The *Postilla*, according to Sahagún's own statement in the Prologue to Book II of the *General History*, was begun when he first presented his *minuta* or *memoria* to informants in Tepepulco, presumably in 1558. It was reorganized in 1576-1578. If the *Addiciones*, however, were written in 1579, as may be inferred from internal evidence, Sahagún's memory

in this regard to the 1540 manuscript... In fact, he yielded less to the Nahuatl literary style than did Olmos in the Christian sermons of the Huehuetlatolli..."

It is true that the style of composition in the *Additiones* to the *Postilla*, compared with that of the examples just given and with native poetry, is stark. Such parallel constructions as are to be found are formulae rather than ornaments — *moteupoa in njs in noiollo* (my face, my heart are afflicted); *qualli iectli* and *in aqualli in aiectli* (good, righteous and their opposites); *cenca ic tipapaquiz, timoiollaliz, timotlamachtiz* (you will greatly rejoice, you will be consoled, you will delight), and others of similar pattern. In the *Ejercicio cotidiano*, which may not have been intended as a part of Sahagún's doctrinal encyclopaedia but was written (or rather, rewritten) in the same epoch (1574) and is therefore mentioned with those writings, there is a little further relaxation of Sahagún's literary austerity and of his stricter scruples. God is referred to as *totecuiyo ipalnemohuani* (our Lord through Whom there is life) as well as *teotl dios*. The holy Virgin is addressed with a pretty figure of speech: *huel titlaçochalchihuitl titeoxihuitl* (you are indeed as precious jade, as fine turquoise). And in connection with the descent of the Holy Ghost we are given a description reminiscent of a figure of speech (*machiotlatolli*) in Chapter 43 of Book VI— *omatzayan in ilhuicatl* (the heavens split open). But for the most part the parallelism formulae are used as in the *Additiones*.

In content, these manuscripts are quite different. The *Ejercicio cotidiano*,<sup>17</sup> with, after an untitled prologue, seven sections each with its scriptural quotation and its translation and commentary, its meditations, prayers, and exhortations, revolves about the life of Christ, the qualities and sorrows of the Holy Virgin and St. Joseph, the importance of the Three Kings and of St. John the Baptist, the nature of God and the Trinity, the place of the church and its commandments, and the like, and emphasizes the last supper, the Passover, and communion though not the crucifixion itself. It would be interesting to compare it with similar devotional works current in Europe in late medieval or early renaissance times. As it is in

of the contents of Book VI, translated into Spanish in 1577, could have been fresh. But they may have been written in 1568, as Nicolau D'Olwer and Cline, with a query, suggest, Nicolau D'Olwer and Cline, "Sahagún", p. 204-205.

<sup>17</sup> *Ayer MS 1484*, Newberry Library, Chicago, Illinois. I am indebted to Dr. Charles E. Dibble, OAA, for a copy of this MS.

the manuscript, it is in beautifully correct and legibly written Nahuatl, and what Sahagún says of it (in Spanish) at its close suggests that he must have felt some pride in its production:

I found this exercise among the Indians. I do not know who produced it nor who gave it to him. It had many errors and incongruities. But in truth it may be said that it was rewritten rather than that it was corrected. In this year of 1574. Fray Bernardino de Sahagún.

Both the twenty-six additions to the *Postilla* and the *Apendiz* are more complicated works, although in both literary style and content the *Additiones* can be compared with the *Ejercicio*. Both of these works promote what Sahagún considers most important in the passage already quoted from Book x of the *General History*: they urge the theological virtues (faith, hope, and charity), and attack "the vices at variance with them", as the subtitle of the *Additiones* indicates — *declaraciõ breue de las tres virtudes theologales*.

A prologue and twenty-five subsequent chapters make up the twenty-six "additions", and the instructions and exhortations, with occasional, very brief biblical quotations and their translations, present quite detailed explanations of what is meant by each of the theological virtues and end with powerful descriptions of Hell, Heaven, and death and the Last Judgment. It is notable that the translations of holy writ usually incorporate so much explanatory comment that they often cannot be taken as true translations. The rendition of the following example, "*Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, etc.*" is fairly typical:

quitoznequj. In tinopiltzin yn otimoquatequj, yn noujc otimonetolti: in ie tinomaceoal, in ie tinopiltzin: yzca in motequiuh, in monaoatil in ticmonemjlitiz: yn jxqujch cahujtl tinemjz. Cenca motech monequj, yn ticmotlaçotiliz in moteouh yn motlatocatzin, much ica moiollo. . .

This is, you who are My son, who have been baptized, who were promised to Me, who already are My vassal, who already are My son, here is your task, your obligation that you are to adopt as a way of life all the time that you are to live. It is very necessary for you that you love your deity, your Lord, with all your heart. . .<sup>18</sup>

<sup>18</sup> *Ayer MS 1486*. The quotation is from Chapter 5 of the *Additiones*; there is no foliation.

Some real complications are in the *Apendiz* of seven "admonitions", of which, as has been noted, the first four and the beginning of the fifth are lacking. The sixth and seventh of these admonitions were written with Book VI of the *General History* in mind, as is stated in the heading introducing the seventh:

Nican vmpeoa ynic chicontlamantli tenonotzaliztli ynic yehuatzin tonantzin sancta yglesia Romana quinmonochilia y nican nueua España tlaca, yn itechpa ie uecauh tlamaniliztli ynic quinnetoltiaia inpilhuan ynic vmpa calaquizque yn i calmecac, anoço vncan in telpochcalli, yn iuh ycuiliuhtoc yn ipan yc umpohualli Capitulo ynic chiquacentel amoxtli, yn itechpa tlatoa in Rethorica, yoã philosophia, yhuan theologia in quipiaia nican nueua España tlaca...

Here begins the seventh admonition by which the holy Roman Church admonishes the natives of New Spain concerning the ancient customs when they promised that their children would enter the *calmecac* or there into the *telpochcalli*, as it lies written in the fortieth chapter of the Sixth Book, which tells of the rhetoric, and the philosophy, and the theology which the natives of New Spain guarded...<sup>19</sup>

The sixth admonition makes use of the twenty-second chapter, without its being so noted in the heading of the section, which merely states:

...Itech omocuc in tenonotzaliztli, injc iehoanti veuetque quinnotzaia intelpuchhoa, in jpampa in teixpa nematcanemjiztli.

...It has been taken from the admonitions with which the old men admonished their older boys for the purpose of [their] living prudently in the presence of others.<sup>20</sup>

For the purpose to which Sahagún put these extracts from Book VI, he followed advice given in the chapter heading of Chapter 19 of that book, which reads: "This discourse especially should be memorized, if it is to be used for instruction, for it is a very good discourse; but that which is not necessary is to be changed. It is especially useful

<sup>19</sup> *Ibid.* (*Apendiz*).

<sup>20</sup> *Ibid.*

for the older boys, for the older girls." <sup>21</sup> One notes, however, the remark, referring to the *Apendiz*, that these works are exclusively for the use of priests and preachers. <sup>22</sup> Chapter 22 is quoted consecutively, almost completely, with a few brief omissions (some of which are obviously due to hasty copying), and with some additions suitable to the instruction of young Christians. Chapter 40 is also quoted consecutively and almost completely. Omissions are fewer; there are numerous errors and one or two substitutions as in Chapter 22. The second person plural replaces the singular number of Book vi.

So in this admonition he writes:

...ca ypampa y namechilhuia y, huel muchi intlatol in vehuetque ca in quallito, ca in tlaiequi quinelo huani yn amo quallj, namechmelahuilizquia...

...for this reason I tell you this, that [in] indeed all the discourses of the old men that were well said, that were righteous, they were wont to mingle what was evil, which I would explain to you... <sup>23</sup>

And in his seventh admonition he prefaces its long attack upon *calmecac* and *telpochcalli* as inventions of Lucifer with the following statement:

...ypampa ...yn amelahuilozque <sup>24</sup> yhuã annemachtilozque, namechpohuiliznequi yn ixquich y nicmati yn oncã muchihuaya ynic vncã calaquia in calmecac in telpuchcalli ca onechilhuitehuaque in vevetque yn oncã omo huapauhque yn oncã onenque in muchi vncã oquittaque auh ca yn

...because ...you are to be informed and warned, I wish to narrate to you all that I know that was done there when they entered the *calmecac* [or] the *telpochcalli*. The old men who had been taught there, who had lived there, as they departed told me all that they had seen there.

<sup>21</sup> Fray Bernardino de Sahagún, "Rhetoric and Moral Philosophy", *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Book vi, Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, trs. and eds., Santa Fe, The School of American Research and the University of Utah, 1969, p. 99.

<sup>22</sup> Manuel Ballesteros Gaibrois: *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, Institución "Fray Bernardino de Sahagún", CSIC, 1973, p. 79; *Ayer MS 1486* (note at end of Prologue).

<sup>23</sup> *Ayer MS, 1486*.

<sup>24</sup> Read *ann-*.

iquac omoquatequique in ye And when they were baptized,  
 otechztinco<sup>25</sup> pachiuque. to.<sup>o</sup> when they approached our Lord  
 dios, oncah pohuilique y namech- God, then they narrated what I  
 pohuiliznequi ynic amo amotla- wish to narrate to you, so that  
 pololtitinemizque<sup>26</sup> yn itechpa yn you may not live in forgetfulness  
 itlamaniliz catca yn ipā in cal- of what their customs were in the  
 mecac yhuan in telpochcallj. *calmecac* and in the *telpochcalli*.<sup>27</sup>

At the end of this passage on *calmecac* and *telpochcalli* he repeats: "I wish to tell you, concerning their customs, what was good, what was evil, in what they did" (*namechnolhuiliznequi in quenami yntlaniliz in tlein quallj in tlein aquallj in quichihuaya*).<sup>28</sup>

What survives of the fifth admonition contains no overt reference to Book VI of the *General History*, but the weeping, penances, and vigils of small children, admiration of prehispanic priests for their chaste lives, and belief in the Tlalocs and their work, found in Chapter 20, are denounced. So are beliefs in the blessed state of small children dying young (if unbaptized), in their "Tree of our Sustenance" (*tonacaquahuil*), and in the blessed state of the "good in heart" after death (if unbaptized), as described in Chapter 21. It seems quite likely that the missing first through fourth admonitions must also have contained ideas taken from Book VI.

As to other subject matter in this *Apendiz*: to continue with the fifth admonition, the rest of that section develops a long discussion extolling chastity and virginity and denouncing the sensual (especially sexual) pleasures. The seventh, after the attack upon the ancient *calmecac* and *telpochcalli* as inventions of Lucifer (that is, Tezcatlipoca), for the purpose of denying happiness to children (for Tezcatlipoca's pleasure) and training them to honor the devil, denounces the dances (*netotiliztli*) for the same reason, and then the sort of ritual sadness (*tlavcuyaliztlj yn choquiztlj yn elçiçiviliztlj*) cultivated and praised by preconquest Aztecs (in contrast with spiritual sadness, *tevyutica tlavcuyaliztli*, as preached by St. Paul). Likewise evil, excessive joy (*amo qualli* or *tpc papaquiliztlj*) is similarly contrasted with spiritual joy (*teviutica papaquiliztlj*). The sixth admonition, as has been noted, is largely composed of the warnings against sloth;

<sup>25</sup> Read *itech.* or *oitech.*

<sup>26</sup> Read *ammo.*

<sup>27</sup> *Ayer MS 1486.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

unbecoming deportment; bad habits of speech; undue familiarity with strangers, one's superiors, and women; gossip and loose talk; procrastination; unbecoming dress; and unbecoming, unpleasant eating habits and unduly trusting and indiscriminating acceptance of hospitality, familiar to us in Chapter 22 of the *General History*. These are sometimes interrupted by brief instructions on Christian prayer and exhortations to chastity and continence.

We have considered the sections of the *Apendiz* out of their numerical order because the sixth ends with a discussion so uniquely different as to merit quoting at length. The admonitions against unbecoming behavior in public break off with this statement:

<p>yn ipampa ye amotlā cate in castilteca quezquj camatzintli na- mechcaquitiz: ynic amo yntech antlapoltizque.</p>	<p>Because there are Castilians among you, I shall inform you in a few words how not to lose good judgment among them.<sup>29</sup></p>
---	---

The passage in the manuscript has lines drawn through it as if someone had decided not to use it, but since the text is there and is no more illegible than the rest of the manuscript, and since it follows immediately after the undeleted text just given, it may well have been used, even though it seems, perhaps, somewhat uncharacteristic of Sahagún.

The text, which draws his sixth admonition to a close, follows.

<p>Tla xicmocaquiticā yn anotla- çopilhuā<sup>30</sup> ca yn yehuātin in cas- tilteca in Españoles<sup>31</sup> yn innacayo yn iyeliz quinenehuilia in castilla miztli ca chicahuac ca temamauh- ti ca tequani yn ixq'chtin yolque cenca quimacaci, auh yn ame- huantin yn amoyeliz yn amona- cayo yuhquima tochtli ynacaiio yyeliz intla yehuatl in tochtli yc mochichihuaznequiz in tlein qui- qua, auh y miztli ahuel quimo-</p>	<p>Listen, you who are my beloved children. In body [and] in nat- ure the Castilians, the Spaniards resemble Castilian mountain lions. They are strong, terrifying, man- eating. All animals fear them. But you in your nature, in your bodies, are as rabbits' bodies [and] natures are. If the rabbit wishes to array itself in the way [the mountain lion does, it will need (?)] what [the mountain lion]</p>
---	---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Read *anno*.

<sup>31</sup> The tilde is omitted in the MS.

nacayotiz ca çan xihuitl yn quiqua, auh y miztli quiqua ca tenacayo auh intla yehuatl yn tochtli ȳtla nemiznequi y mimizti ca quiquazque, ça ño amiuhque yn amehuantin, yntla amiuhque yc amochichihuazque<sup>32</sup> yn iuh mochichihua yn Españoles intla iuh annemizque yn iuh nenemi in Españoles yntla noce yuh antlatotznequi yn iuh tlatohua, çan mochitevetzquiti ynic nequi auh macihuj yn amoyeliz yhuã yn iyeliz yn Españoles<sup>33</sup> nonoqua quiztica y in yehuatl in xp̄ianone-miliztli quicetilia yn amanima yca in español ynic xp̄iano ychcaco-netl mochihua, auh in yndios ynic xp̄iano çan no ychcaco-netl mochihua yc mocetilia yn amanima, auh ca motlaçotli<sup>34</sup> motlacamati yehica ca neneuhque ca ym otlamanixti ychcacocone ca motlaçotla motlacamati in qualli xp̄iano ȳdio quitlaçotla in qualli xp̄iano castiltecatl auh ynin tetlaçotlaliztli yc techmonahuatilia yn dios ynic titocentalizque auh in yehuatl indio yn amo ytech ca in xp̄ianoyotl, yuhqui tochtli yxpampa yehua yn Español in Español in amo qualli xp̄iano, çan iuhqui miztli ca quimacaci momauhtia yxp̄a moqualocamati yn indio: ca in yehuatl in xp̄ianoyotl techcetilia in ticemanahuac titlahca ca

eats. But it cannot become a mountain lion in body, for it only eats herbs and the mountain lion eats men's flesh. And if the rabbit wishes to live like mountain lions, [the mountain lion] will eat [the rabbit]. You are also like that if you will array yourselves as Spaniards are arrayed. If you will live as Spaniards live, or if you wish to speak as they speak, it all makes them laugh, as they wish. But although your nature and Spaniards' nature go their separate ways, a Christian life makes your souls one with the Spaniard. As a Christian he becomes a lamb; and the Indian as a Christian also becomes a lamb. Thus your souls become as one. And they love each other, they are happy; because both resemble lambs they love each other, they are happy. The good Indian Christian loves the good Spanish Christian, and by this love God commands us to come together. The Indian, if Christianity is not in him, is like the rabbit; he flees from the Spaniard. The Spaniard who is not a good Christian is just like the mountain lion. The Indian fears him, is terrified before him, thinks he is to be eaten. Christianity unifies us people of the world whose natures go many

<sup>32</sup> Read *anno*.

<sup>33</sup> The tilde is omitted in the MS.

<sup>34</sup> Read *motlaçotla*; probably the verb is to be regarded as reciprocal in meaning rather than just reflexive.

in toye[liz]<sup>35</sup> cenca miyecan [different] ways. quiztican.

Yn onamechilhuj yn anotlaço-pilhuā<sup>36</sup> ypampa oniquito ynic amo cenca anquimocuitlahuizque yn innechichihual in castiltecā, amo no yn ītlaqual, amo no ymauh, amo no anquitlaehecal-huizque yn iuh tlaohua, amo no anquitlayehccalhuizque yn iuh nemi ca çan yēhuatl oc cenca amotech moneq̄ yn ipan oamech-huapauhque yn amocolhuā in iuh tlapac omihto yn itechpa in xp̄ianonemiliztli ma xiquintlayeyecalhuia yn qualtin xp̄ianome y yecnemiliceque y huel quimone-miliztia yn itenahuatiltzī dios yn amo tlahuana yn amo ychtequi yn amo teca mocacayahuā. G. Yn itechpa yn amonechichihual yn oniquito ca amomocamixatizque, amoça[ra]uellastizque amosombrerotizque, amoçapatotzizque<sup>37</sup> ynin ca amo quimatehuaque in huehuetque, ynin amechvelnextia yn ixpantzinco d. yhua yn imixpan talticpac tlahca, çan ye ixquich y notlatol y intechpa inematcanemiliz yn amonacayo.

This I have said to you who are my beloved children because I have said that you are not to concern yourselves much about the array of Spaniards, nor their food, nor their drink; nor are you to imitate the way they speak, nor are you to imitate the way they live. Only this is especially necessary for you: what your grandfathers trained you in, as is said above. As to the Christian life, imitate the good Christians, those of righteous life who live according to God's commandments, who do not get drunk, who do not steal, who do not mock one. As to your array, as I have said, you are to wear shirts, you are to wear knee pants (*zaragüelles*), you are to wear hats, you are to wear shoes. The things that the old men did not know of as they departed are the things that ornament you before God and before the people of the world. This is all my discourse about prudence as to your bodies:

The texts we have dwelt upon in greater detail, those of the *Apendiz*, may well be those of greatest interest in this sampling of

<sup>35</sup> Lacuna in the MS; missing letters are restored in brackets.

<sup>36</sup> Read *anno*.

<sup>37</sup> This is a puzzling passage. In view of the passage on how to wear capes and sandals taken from Book VI and the admonition not to imitate Spaniards, should it be read *amo ammocamisatizque*, etc. (you are not to wear shirts, etc.)? Or is the first *amo* meant for *anno* (*ammocamisatizque*, etc. —You are to wear

Sahagún's doctrinal encyclopaedia. From Mendieta<sup>38</sup> and even more so from Sahagún himself,<sup>39</sup> we know of the importance he placed upon the Royal College of Santa Cruz and the indoctrination and education of the youths sent there. The twenty-six additions to the *Postilla* and the *Ejercicio cotidiano* are obviously written for the indoctrination of adults (although occasionally reference is made to adolescents, even young ones). But the instruction in the *Apendiz* is all of a type suited to young people (mostly boys) of an age suitable for admission as students in the Royal College of Santa Cruz. Of the subject matter taught, even as late as the 1570s, we know something, for the general curriculum is well known. As for other details we are not fully informed, aside from such data as Sahagún gives and such generalizations as the remark made in the *Códice franciscano*<sup>40</sup> that "besides Latin... they learn the Castilian language and much good behavior and good habits". From the summaries of the subject matter in the sections of the *Apendiz* that still survive, and from the passage quoted above, it is hard to avoid theorizing that they were meant to orient or guide the young Aztec students, and to have been developed in the Royal College for that purpose.

shirts), and is the statement thus positive, not negative?— *Zaragüelles* seems to be the proper reading; the word is not entirely legible.

<sup>38</sup> Fray Gerónimo de Mendieta: *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Porrúa, 1980, p. 414-418.

<sup>39</sup> Fray Bernardino de Sahagún: "Author's Account Worthy of Being Noted", index and preliminary volume of the *Florentine Codex*, in press.

<sup>40</sup> *Códice franciscano*, p. 63-64.

## ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS Y LA LEYENDA DE LOS SOLES

MERCEDES DE LA GARZA

Estos dos textos, procedentes, el primero, de los años comprendidos entre 1531 y 1537, y el segundo de 1558, contienen el mito cosmogónico náhuatl, la historia de Ce Ácatl Topiltzin y la historia de los mexicanos.

En un análisis comparativo meramente formal hemos encontrado que en ambos textos aparecen los mismos elementos, y la narración de los acontecimientos míticos e históricos sigue la misma secuencia, con escasas diferencias. Por ello creemos que se trata de la misma leyenda prehispánica relatada de dos maneras. Esto podría llevarnos a pensar que un texto procede del otro, pero las diferencias estilísticas, la forma de estructurar los diversos elementos y varios acontecimientos que una obra menciona y la otra no, hacen muy improbable esta vinculación; más bien nos sugieren que ambos pudieran proceder de códices. Si esto es así, la concordancia notable entre los dos textos, las fechas en que fueron escritos y la independencia de uno respecto del otro, son una confirmación de la autenticidad de la leyenda.

### *Comparación*

La *Historia* se inicia hablando de las fuentes que el autor ha usado para escribir su obra: la relación de los viejos, de los sacerdotes y de los señores, y textos que esos informantes le mostraron, y que estaban untados con sangre humana.

En seguida empieza el relato del mito cosmogónico hablando de la pareja de dioses creadores: Tonacateuctli y Tonacacihuatl o Cachequecatl (Xochiquetzal), dioses eternos, "de cuyo principio

no se supo jamás”<sup>1</sup> y cuya morada estaba en el treceno cielo. Estos dioses engendraron cuatro hijos: Tlatlahqui Tezcatlipuca o Camaxtle o Moyocoya (iii), Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl o Yohualli Ehécatl y Omitecutli o Maquizcóatl o Huitzilopochtli, que nació sin carne y estuvo así 600 años. Se señala que tenían muchos nombres porque cada pueblo les ponía uno diferente.

La *Leyenda* carece de esta parte, iniciándose directamente con la narración del origen de los Soles.

La *Historia* continúa diciendo que el mundo fue creado por dos de los cuatro dioses primigenios: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. En este texto los dioses se convierten alternativamente en Soles, y éstos se suceden por la lucha de ambos dioses. En la *Leyenda* no participan los dioses en la sucesión de los Soles, o no se menciona que los Soles fueran dioses; los nombres de los diversos Soles serán los signos con que éstos terminan. Pero hay varias coincidencias importantes en las características de cada Sol, como veremos en el siguiente esquema:

### HISTORIA DE LOS

#### MEXICANOS

#### LEYENDA DE LOS SOLES

1er. Dios: Tezcatlipoca.	Nombre: Nahui ocellotl (4 tigre).
SOL Habitantes: gigantes.	Habitantes: hombres (?).
Alimento: bellotas de encina.	Alimento: chicome malinalli.
Duración: 676 años.	Duración: 676 años.
Destrucción: los hombres son devorados por Tezcatlipoca, que se convierte en tigre.	Destrucción: los hombres son devorados por los tigres.

2º Dios: Quetzalcóatl.	Nombre: Nauhuécatl (4-Viento).
SOL Habitantes: hombres (?).	Habitantes: hombres (?).
Alimento: piñones de piñas.	Alimento: matlactomome cohuatl (12-Culebra).

<sup>1</sup> *Teogonía e Historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed. preparada por Ángel Ma. Garibay, México, Editorial Porrúa, 1973, p. 23. (Sepan Cuantos... 37).

Duración: 676 años.  
 Destrucción: los hombres  
 son llevados por el viento  
 y se convierten en monos.

Duración: 364 años.  
 Destrucción: los hombres son lle-  
 vados por el viento y se con-  
 vierten en monos.

3º SOL Dios: Tlatocatecuhtli (Tla-  
 loctecuhtli).  
 Habitantes: hombres (?).  
 Alimento: acicintli.

Duración: 364 años.  
 Destrucción: lluvia de fue-  
 go.

Nombre: Nahui quiyahuitl (4-  
 Lluvia).

Habitantes: niños.  
 Alimento: chicome técpatl (7-Pe-  
 dernal).

Duración: 312 años.  
 Destrucción: lluvia de fuego; los  
 hombres se vuelven gallinas.

4º SOL Dios: Chalchiuhtlicue.  
 Habitantes: hombres (?).  
 Alimento: Cincocopi.  
 Duración: 312 años.

Destrucción: inundación;  
 los hombres se vuelven  
 peces; se hunde el cielo  
 en *tochtli*.

Nombre: Nahui atl (4-Agua).

Habitantes: hombres (?).  
 Alimento: nahui xóchitl (4-Flor).  
 Duración: 676 años.

Destrucción: inundación durante  
 52 años; los hombres se vuelven  
 peces. Se hunde el cielo.

Como vemos, en ambos relatos se habla de un alimento especial que los hombres comían; se señala la duración de cada Sol, y la causa de su destrucción, cuya coincidencia es notable en los dos textos. En cuanto a la duración, aunque sólo coincide en el primer Sol, resulta el mismo número de años para los cuatro Soles:

	<i>Historia</i>		<i>Leyenda</i>	
1º	676		676	
2º	676		364	
3º	364	2028	312	2028
4º	312	+600	antes del 1º	676
		2628		

El autor de la *Leyenda* dice que en 1558 hacía 2513 años que se había creado el mundo por el Sol. Así, el Quinto Sol llevaría existiendo 485 años.

Con la destrucción del Cuarto Sol, según la *Historia* se mueren todos los hombres, y según la *Leyenda*, el dios Titlacauan llama a Tata y a su mujer Nene y les dice que agujeren un ahuéhuatl y ahí se metan cuando se hunda el cielo. Les da a comer una mazorca de maíz. Esta idea de que se salva una pareja aparece también en el *Códice Vaticano*. La *Leyenda* dice que después de la catástrofe salió la pareja del ahuéhuatl y vio un pescado; entonces hizo fuego y asó pescados, por lo cual se enojaron los dioses Citlalinicue y Citlalatónac. Entonces bajó Tezcatlipoca, les cortó el cuello, les remendó su cabeza en su nalga y los hizo perros.

En vez del relato anterior, la *Historia* narra la reconstrucción del mundo: los dioses hacen cuatro caminos para entrar por el centro de la tierra y alzar el cielo. Para que les ayuden, crían cuatro hombres: Cuatémoc, Itzcóatl, Itzmali (Itzcalli) y Tenexuchitl; Tezcatlipoca y Huitzilopochtli se hacen árboles: Tezcacuahuitl y Quetzalhuexotl, y entre todos alzan el cielo y las estrellas, por lo que Tonacatecuhtli los hace señores del cielo y las estrellas. Los dioses vuelven a dar vida a la tierra. Tezcatlipoca cambia su nombre por el de Mixcóatl y saca lumbre por primera vez en el segundo año después del diluvio.

En este punto encontramos otra vez la coincidencia entre las dos fuentes: es Tezcatlipoca el creador del fuego en el mundo nuevo. Dice la *Leyenda* que cayó el tizón y se estancó el cielo en 1-*Tochtli* (25 años había sido de noche). Lo ahumaron los perros (Tata y Nene) y después hizo fuego Tezcatlipoca y así ahumó otra vez el cielo en 2-*Ácatl*.

La *Historia* narra en seguida el nacimiento de Cinteutl, hijo de Piltzintecuhtli, y en cuanto a los nuevos hombres, simplemente dice que en el octavo año los dioses crearon a los macehuales. En la *Leyenda*, por el contrario, encontramos el más completo relato de la creación del hombre del Quinto Sol: los dioses se reunieron en consejo para decidir quién habitaría en el mundo, y deciden que Quetzalcóatl forme al hombre; el dios baja al inframundo a buscar los huesos de sus antepasados, regresa con ellos, los muele en un barreño ayudado por Cihuacóatl, y luego se sangra el falo sobre ellos y forma al hombre. Se narra asimismo el origen del maíz en el Tonacatépetl, alimento que Quetzalcóatl da a los hombres creados por él.

Tanto la *Historia* como la *Leyenda* hablan en seguida de la creación del Quinto Sol, pero la *Historia* añade antes lo siguiente: en el primer año de la segunda trecena (después del diluvio) los dioses se unen para decidir que se hiciese un Sol que comiese corazones y bebiese sangre, para lo cual harían la guerra. Durante tres años hacen la guerra, y Tezcatlipoca forma cuatrocientos hombres y cinco mujeres para que el Sol coma. En el décimo año de la segunda trecena muere Xuchiquetzal en la guerra.

Luego, refiere así la creación del Sol: en el vigésimo sexto año después del diluvio quiso Quetzalcóatl que su hijo fuese Sol; no tenía madre. La Luna sería el hijo de Tlalocatecuhtli y Chalchiuhtlicue. Ambos ayunaron y se sacrificaron; luego Quetzalcóatl arrojó a su hijo en una hoguera y salió convertido en Sol. Entonces Tlalocatecuhtli arrojó a su hijo a las cenizas de la misma hoguera y salió convertido en la Luna. El Sol empieza a alumbrar y la Luna camina tras él sin alcanzarlo nunca, y “andan por el aire sin que lleguen a los cielos”.<sup>2</sup>

La versión de la *Leyenda* es muy semejante: el Sol se crea en *naollin* (4 movimiento), en Teotihuacan. El personaje que sería el Sol se llamaba Nanahual, y el que sería la Luna, Nahuítépatl. El primero se arroja en el fuego, y el segundo en la ceniza, convirtiéndose respectivamente en el Sol y la Luna. Tonacatecuhtli y Tonacáhuatl reciben en el cielo al Sol, que se detuvo cuatro días en el signo *naollin*. Al preguntar al Sol por qué no se movía, éste respondió al gavilán Itztlotli, enviado por los dioses: “Porque pido su sangre y su reino”.<sup>3</sup> Es la misma idea que expresa la *Historia* cuando dice que el Sol comería corazones y bebería sangre.

Continúa la *Leyenda* diciendo que Tlahuizcalpantecuhtli se enoja y decide flecharlo, pero no le acierta; entonces el Sol dispara a Tlahuizcalpantecuhtli sus “saetas de cañones de plumas” y le tapa la cara con los nueve cielos juntos.

Y coincidiendo con la idea de la muerte de Xuchiquetzal en la guerra, que se expresa en la *Historia*, la *Leyenda* relata que se reunieron Titlacahuan, Huitzilopochtli y las mujeres Xochiquetzal, Yalpaliicue y Nochpaliicue, y hubo en seguida mortandad de dioses en

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>3</sup> *Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca*, trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 122. (Primera Serie Prehispánica, 1).

Teotihuacan. Luego se va la Luna al cielo y Papáztac le quebranta la cara con una taza con figura de conejo.

En un orden diferente en los dos textos, se refieren después iguales acontecimientos míticos. Siguiendo la secuencia de la *Historia*, señalaremos las coincidencias:

*Historia*: un año después de que fue hecho el Sol, Camaxtle, uno de los cuatro dioses, fue al octavo cielo y crió cuatro hombres y una mujer para que hubiese guerra y hubiese así sangre y corazones para el Sol. Pero cayeron en el agua y volvieron al cielo y no hubo guerra. *Leyenda*: la madre de los cuatrocientos Mixcoua engendra en una cueva cinco hijos, cuatro hombres y una mujer. Se metieron éstos en el agua, luego salieron y les dio de mamar Mezitli, señor de la tierra.

*Historia*: al año siguiente, Camaxtle o Mixcóatl dio con un bastón en una peña y salieron de ella cuatrocientos chichimecas u otomíes ("serranos"), que fueron los pobladores de esa tierra antes de la llegada de los mexicanos. *Leyenda*: Iztacchalchiutlicue engendra cuatrocientos mixcoua.

*Historia*: en los once años siguientes, Camaxtle hizo penitencia con púas de maguey, sacándose sangre de la lengua y las orejas: origen de este sacrificio. Hizo una peña para que bajasen los cuatro hijos e hija y mataran a los chichimecas para proveer al Sol de sangre y corazones. *Leyenda*: el Sol llamó a los cuatrocientos mixcoua y les entregó flechas para que los proveyeran de sangre y corazones. Luego llamó a los cuatro hombres y a la mujer para que matasen a los cuatrocientos mixcoua.

*Historia*: inventó Camaxtle el vino de maguey y otros vinos; los chichimecas sólo entendían de borracheras. *Leyenda*: los chichimecas, que fueron llamados por el Sol, sólo se dedicaron a divertirse con mujeres y a beber; andaban siempre borrachos.

*Historia*: los cinco hermanos mataron a los chichimecas, y de éstos sólo quedaron tres: Xiuhnel, Mimich y Camaxtle, el dios que se hizo chichimeca. *Leyenda*: describe detalladamente la matanza de los cuatrocientos mixcoua por los cinco hermanos. Sólo quedaron vivos Xiuhnel y Mimich.

En el cuarto año de la cuarta trecena cayó del cielo un venado de dos cabezas, al cual Camaxtle dio por dios a los pobladores de

Cuitláhuac. Durante cuatro años le dieron de comer conejos, culebras y mariposas. *Leyenda:* bajaron dos venados, cada uno de dos cabezas. Xiuhnel y Mimich los persiguieron. Los venados se convirtieron en mujeres y los dos hombres se acostaron con ellas. Una de las mujeres es Itzpapálotl, y al quemarla brotaron los pedernales azul, blanco, amarillo y rojo.

*Historia:* Camaxtle hace la guerra y vence, gracias a que se llevó al venado de dos cabezas. *Leyenda:* con el pedernal blanco, Mixcouatl hace la guerra y vence.

*Historia:* en el primer año de la sexta trecena, los chichimecas le quitan el venado a Camaxtle; lo perdió porque se encontró con una de las cinco mujeres creadas con los cuatrocientos chichimecas, que quedaron vivas cuando ellos murieron. Era pariente de Tezcatlipoca, y Camaxtle tuvo con ella un hijo llamado Ce Ácatl. *Leyenda:* Mixcouatl vivió treinta y nueve años. Su mujer fue Chimalman y tuvieron un hijo llamado Ce Ácatl. (Se refiere con detalle la historia del encuentro de la pareja y el nacimiento del hijo).

*Historia:* después de que fue mancebo, Ce Ácatl hizo siete años de penitencia, solo, por los cerros. En el trigésimo sexto año después del diluvio Ce Ácatl empezó a guerrear y se convirtió en el primer señor de Tula. *Leyenda:* Ce Ácatl acompañó a su padre conquistando; hizo la guerra en muchos lugares (menciona todos ellos); luego su padre es muerto, él lo desentierra y le hace un templo; luego mata a los asesinos, sus tíos. (Se mencionan después todas sus conquistas).

*Historia:* Ce Ácatl vivió hasta el segundo año de la novena trecena siendo señor de Tula. Vino Tezcatlipoca y le dijo que debía ir a morir en Tlapalla, hacia Honduras. (Ahí lo tienen por dios). Él respondió que el cielo y las estrellas le habían dicho que debía ir cuatro años después; así, terminados los cuatro años se fue y se llevó a todos los macehuales de Tula; dejó algunos de ellos en Cholula, en la provincia de Cuzcatán y en Cempual; él llegó a Tlapalla y el mismo día enfermó y murió. Tula estuvo despoblada y sin señor durante nueve años. *Leyenda:* Ce Ácatl dejó a su pueblo de Tollan. Murió en 4-*Tochtli* en Tlapalan, después de haber enfermado. Luego lo quemaron. En Tollan ya no hay gente ninguna. Después se hicieron reyes Huémac, Nequámetl, Tlatlacatzin y Huitzilpopoca.

Mientras que en la *Historia* se inicia en este momento el relato de la venida de los mexicanos, en la *Leyenda* se añade algo sobre

Huémac: un juego de pelota que realiza con los Tlaloques, y el informe que recibe del fin de los toltecas por la llegada de los mexicanos.

En el relato de la peregrinación de los mexicanos, encontramos que la *Historia* nos presenta una narración detallada de los diversos acontecimientos del viaje, mencionando todos los sitios que los mexicanos tocaron; mientras que la *Leyenda* sólo señala escuetamente algunos sitios, las fechas y el lapso que permanecieron en cada lugar. Sin embargo, la coincidencia que se da, sobre todo en la secuencia de los sitios, nos muestra que el autor de la *Leyenda* verosímilmente tuvo a la vista el mismo relato que el de la *Historia*.

Como en la parte anterior, haremos un resumen de la *Historia*, mencionando la *Leyenda* cuando ésta coincida con aquélla.

Ciento treinta años después del diluvio, los mexicanos poblaban Aztlán, al occidente de Nueva España. Aztlán tiene en medio un cerro del que sale un río; al otro lado del río está Culhuacán. De ese sitio salieron los mexicanos guiados por los caudillos Xuihtzin, Tecpatzin y Cuatlicue. *Leyenda*: los mexicanos salieron de Colhuacan, de Aztlán, hace cincuenta y ocho años, en 1-*Técpatl*.

El autor menciona una pintura del camino que recorrieron. Dice que conocían ya la manera de hacer el templo de Huitzilopochtli. Con ellos salieron los de Culhuacán, cuyo dios era Cinteutl, hijo de Piltzintecuhtli; los de Xuchimilco, con su dios Quilaztli; los de Cuicatláhuac, con su dios Amimitl; los de Chalco, con su dios Tezcatlipuca Nappatecutli; los de Tacuba, Coyohuacan y Azcapotzalco, con su dios Ocotecuhtli (fuego); los de Tezcuco, Tlaxcala y Huexotzinco. Todos partieron en 1-*Técpatl*.

Después de un año llegaron a dos sierras y ahí estuvieron dos años, haciendo el primer templo a Huitzilopochtli. Luego llegaron a un valle con muchos árboles y le llamaron Cuauhitlihcacan. Estuvieron ahí un año.

Llegaron a Chicomóztoc, donde estuvieron nueve años; luego fueron a un llano enfrente de Pánuco, al que llamaron Coatlicamac, y estuvieron ahí tres años. Llegaron a Matlahuacala, hicieron un templo a Huitzilopochtli y se quedaron tres años, llegaron a Ocozacán, hicieron un templo y se quedaron cinco años.

En seguida fueron a Cuauhtépec y se quedaron nueve años. Entonces resucitaron las cinco mujeres que hizo Tezcatlipoca y que fueron muertas cuando se formó el Sol, e hicieron penitencia. Después de cuatro años, una de ellas, Coatlicue, se puso unas plumas en el pecho y nació Huitzilopochtli. Resucitaron también los cuatrocientos hombres y quisieron quemar a Coatlicue porque estaba preñada. Huitzilopochtli nació armado y mató a los cuatrocientos, que después fueron venerados.

De ahí van los mexicanos de Chimaloc, después de treinta y tres años de su salida de Aztlán. Ahí estuvieron tres años. Llegan a Xicoc, donde estuvieron tres años y construyeron otro templo (habían transcurrido treinta y seis años desde su partida). Después van a Tlemaco, junto a Tula, construyen un templo y se quedan dos años, al cabo de los cuales van a Atlitlalaquian, cerca de Tula, donde hacen otro templo y permanecen otros dos años. Por fin llegan a Tula, matan a todos sus habitantes y se adueñan de la ciudad, construyendo su templo.

La *Leyenda* menciona Xicócoc y la llegada a Tula, de la siguiente manera: "Cuando se fueron los toltecas, en 1-*Técpatl*, al mismo tiempo se movieron hacia acá los mexicanos, de allá de Xicócoc, y (pasaron) treinta y siete años hasta que llegaron a Chapoltépec". \*

De Tula, los mexicanos van a Atotoniltenco (un año), a Tequizquiac (cuatro años), a Apazco y Zumpango (tres años), a Tlilac (siete años) y a Cuauhtitlán. En este sitio, los chichimecas tomaron a una mujer de los mexicanos y la llevaron a Michuacan, y de ella proceden todos los de Michuacan. Se quedaron en Cuauhtitlán un año.

De ahí pasaron a Ecatepec (un año) y a Nepopohualco. Entonces tres mexicanos: Nahuatlzin, Tenantzin y Chiautótol se fueron a poblar Malinalco, mientras los demás hicieron un templo en Chimalpan. Volvieron a Cuauhtitlán, donde permanecieron cuatro años; luego fueron al cerro de Huizachitlan y al cerro de Tenayucan, donde construyeron un templo y sacrificaron a una mujer. De ahí pasaron al cerro de Tepeaquilla y se quedaron nueve años. Fueron después a Peñolcillo (Tepeyac), que divide los barrios de México y Santiago (Tlatelolco) y se quedaron cuatro años.

\* *Ibidem*, p. 127.

Pasaron a Chapultepec, a Tlachtonco, a Acuezomac, a Huehuetlan, a Izcocan (camino de Coyohuacan), a Teculhuacan, a Tepetocan y a Huitzilopochco, que se llamaba Ciavichilat, en lengua chichimeca. El dios de este sitio era Opochtli, dios del agua, y "como Huitzilopochtli era izquierdo como este dios del agua, le dijo que debía ser su hijo, y fueron amigos, y mudóse el nombre al pueblo do se toparon. . ."<sup>5</sup>

Fueron a Culhuacán, donde el señor era Achitómetl; de ahí pasaron a Quexumale (tres años), a Cupulco, a Tlacuchcalco, y regresaron a Chapultepec. Ahí tomaron a Copil, hijo de la mujer que se llevaron los chichimecas, de donde descienden los de Michoacán, y lo sacrificaron sacándole el corazón. Estuvieron en Chapultepec quince años.

La *Leyenda* menciona también Chapultepec, diciendo que ahí se quedaron cuarenta años; y añade que "los tomaron en alquiler" el colhua, el xaltocameca, el cuauhtitlanense, el acolhua, el tenayo, el azcapotzalca, el cuauhuaca, el mazateca, el xiquipilca, y otros. Añade que moraron en Colhuacán y en Tizaapan veinticinco años.

Huitzilíhuítl fue hecho gobernante cuando fue sacrificado el hijo de la mujer que llevaron a Mechuacan. Tuvo dos hijas: Tuzcaxoch y Chilamxoch, y reinó nueve años, y otros veinticinco, en paz, en Chapultepec, donde construyeron un gran templo a Huitzilopochtli. Pero se unieron todos los chichimecas y les hicieron la guerra. Los mexicanos que sobrevivieron huyeron entre los cañaverales de la laguna y Huitzilíhuítl fue muerto por los de Culhuacán.

*Leyenda:* Los acolhuas alcanzaron a Huitzilíhuítl y lo mataron. Fueron robados el hijo y la mujer de los mexicanos. Algunos mexicanos, que escaparon por el tular, fueron a establecerse en Acocolco, donde estuvieron seis días.

Los mexicanos morían de hambre escondidos en los cañaverales, y entonces se sometieron a los de Culhuacán y entregándoles la manta y el maxtle de Huitzilopochtli. Estuvieron veinticinco años sirviendo a los de Culhuacán, hasta que tuvieron que huir porque sacrificaron a una doncella de Culhuacán.

Se van acercando a Tenuchtitlan, y Huitzilopochtli les dice que pronto llegarían al lugar de su residencia. Al llegar, el dios se aparece

<sup>5</sup> *Teogonía e Historia...*, p. 47.

a Teunuche y le dice que han llegado a su casa, y les pide el sacrificio de un hombre de Culhuacán. Llamaron a este lugar Cuauhmixtitlan y luego Tenuchtitan, porque hallaron una tuna surgida de la piedra, cuyas raíces nacían de la parte donde fue enterrado el corazón de Copil.

En las dos obras viene la relación de los reyes mexicas. Encontramos una coincidencia en cuanto a la secuencia de reyes y los sitios que conquistan, aunque la *Leyenda* presenta sólo una breve síntesis. (Sin embargo, esta obra a veces cita más lugares conquistados que la *Historia*). Haremos aquí la correlación, omitiendo los datos que sólo refiere la *Historia*.

*Historia*: Acamapichtli, de Culhuacán, descendiente de una señora mexicana, conquistó Xochimilco, Mizquic, Cuitlatlahcan; gobernó veinte años. *Leyenda*: Acamapichtli conquistó Xochimilco, Cuitláhuac, Cuauhnánuac y Mízquic; gobernó veintiún años.

*Historia*: Huitzilhuitl conquista Cuauximalpan, Ayacapixtla, Cuauhximilco, Tequizquiac, Xaltocan, Tezcucó, Tepepan. Gobernó veintiún años. *Leyenda*: Huitzilhuitl conquistó Xaltocan, Acolman, Otompan, Chalco, Tetzucó, Tollantzinco, Cuauhtitlan y Toltitlan. Gobernó veintiún años.

*Historia*: Chimalpopoca conquista Tulancingo. Se suicida. Gobernó once años. *Leyenda*: Chimalpopoca conquistó dos pueblos y gobernó diez años.

*Historia*: Sube al trono Itzcóatl, hermano de Chimalpopoca. Gobernó trece años. Pelearon contra Ezcapuzalco y Tlatilulco; conquistaron Cuauhtitlán. *Leyenda*: Itzcohuatzin, hijo de Acamapichtli, gobernó trece años y conquistó Azcapotzalco, Tlacopan, Atlacuihuayan, Coyohuacan, Mixcóhuac, Cuauhtitlán y muchos otros sitios.

*Historia*: En el año 118 de la fundación de México sube al trono Motecuzoma el viejo. Conquistó Cuaixtlahuacan, Cuetlaxtlan. Gobernó veintinueve años. *Leyenda*: Ilhuicaminatzin Motecuzomatzin gobernó veintinueve años. Conquistó Coaixtlahuacan, Chalco, Tezoztlán, Cuetlaxtlan y varios lugares más.

*Historia*: Sube al poder Axayacatzin, hijo de Motecuzoma. Conquistó Cuetlaxtlan y Matlacingo. Gobernó doce años. *Leyenda*: Axayacatzin conquistó Matlazincó, Xiquipilco, Tlacotépec y varios sitios más. Gobernó doce años.

Al mencionar los sitios conquistados por Axayácatl se interrumpe el relato de la *Leyenda de los Soles*. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* continúa narrando la historia de los mexicanos hasta la llegada de los españoles y la conquista de Tenochtitlan.

# EL DESARROLLO ECONÓMICO Y LA EXPANSIÓN DEL IMPERIO MEXICA: UNA PERSPECTIVA SISTÉMICA

MICHAEL E. SMITH

## INTRODUCCIÓN

Con el reciente incremento de información acerca de las culturas tardías prehispánicas del México central, han sido varias las aplicaciones de modelos antropológicos e históricos para mejorar nuestro conocimiento de las mismas. Dos grandes tipos de datos —documentales y arqueológicos— han sido utilizados para objetivos distintos. Los datos documentales han formado la base de los modelos sincrónicos de la organización social, política y económica al tiempo de la conquista española. Por ejemplo, Palerm (1972) y Carrasco (1978:64-74) utilizan el modelo de Marx sobre el modo de producción asiático para caracterizar la economía general de los mexica y Berdan (1975, 1978a), aplica los modelos de Polanyi sobre redistribución, reciprocidad e intercambio mercantil a la esfera distributiva de la misma economía. Los datos arqueológicos, por otra parte, han sido utilizados muchas veces en modelos diacrónicos de la evolución y desarrollo de sistemas económicos y políticos prehispánicos. Sanders y Price (1968), por ejemplo, emplean teorías de Julian Steward y Elman Service en su estudio sobre la “Evolución de la civilización” en Mesoamérica.

Aunque esta división de temas —estudios sincrónicos enfocados en datos documentales y estudios diacrónicos basados en datos arqueológicos—, refleja la índole de los dos tipos de datos, resulta un conocimiento más completo sobre procesos, tanto diacrónicos como sincrónicos, si los dos tipos de datos son unidos. En este artículo, propongo que la síntesis de datos arqueológicos y documentales,

de procesos sincrónicos y diacrónicos, está mejor realizada en la aplicación de dos enfoques analíticos: la teoría de sistemas y el análisis regional. Éstos no son modelos o teorías específicos (la frase "teoría de sistemas" es incorrecta, pero se utiliza aquí a causa de su preponderancia en la literatura), por el contrario, son enfoques o perspectivas que pueden incorporar muchos modelos más específicos. Siendo así, la teoría de sistemas y el análisis regional no se substituyen por modelos como el modo de producción asiático o teorías de la evolución cultural, sino más bien, se colocan en un contexto más amplio y sugiere factores adicionales que pueden ser importantes para el conocimiento de las civilizaciones de Mesoamérica antigua y su desarrollo.<sup>1</sup>

### *Teoría de sistemas*

La "teoría de sistemas" se refiere a una perspectiva o enfoque general adoptado por las ciencias y la ingeniería. Los conceptos y métodos de la teoría de sistemas en su aplicación al estudio de fenómenos complejos, fueron desarrollados en la biología (Bertalanffy, 1968) y las ciencias sociales (Buckley, 1967; Bateson, 1972) para tratar con procesos que no podían explicarse con modelos sencillos de causalidad lineal. Aunque la teoría de sistemas hoy comprende una diversidad grande de modelos y conceptos (como equilibrio, regulación, corriente de información y energía, etcétera), aquí el énfasis está en la noción de *feedback* (retroalimentación), un concepto central en la perspectiva sistémica. Se pueden encontrar discusiones de la teoría de sistemas y su aplicación a la antropología, la historia y las ciencias sociales en Bertalanffy (1968), Buckley (1967), Wilden (1972), Bateson (1972) y Maruyama (1963, 1977b).

Se entiende mejor el concepto de *feedback* en contraste con la noción de causalidad lineal; la distinción es importante porque una razón primaria para este artículo, es presentar una alternativa sistémica a unos modelos bien conocidos de causalidad lineal del

<sup>1</sup> Quiero dar las gracias a Cynthia M. Heath-Smith por unas pláticas muy provechosas sobre las ideas de este artículo y por los comentarios y sugerencias que hizo sobre el texto. Se presentó una versión preliminar de este artículo en el 78 Congreso del American Anthropological Association en Cincinnati, Ohio, en noviembre de 1979. Frances Berdan me envió útiles comentarios sobre esa versión anterior. Aproveché las ideas sobre algunos de los temas discutidos aquí, de un manuscrito todavía no publicado de Johanna Broda (Broda s.f.), proporcionado por Druzo Maldonado, quien me ayudó con la gramática de este artículo.

desarrollo cultural en el centro de México. Una relación de causalidad lineal está ilustrada en la figura 1A; se dice que "X causa a Y". Es una relación determinada. Y no influye a X, y si ciertas condiciones especificadas se obtienen, se sabe exactamente lo que pasará: cuando ocurre X, Y resulta. Se representa una relación de *feedback* entre dos elementos en la figura 1B. No se puede decir que "X causa a Y", o que "Y causa a X"; los dos elementos se influyen uno al otro, por conducto de interacción recíproca. Tal relación no es determinada; no se puede necesariamente predecir Y, cuando X es conocida.

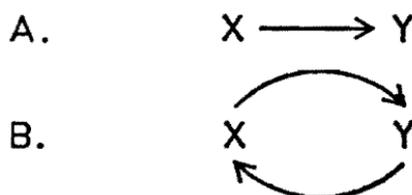


Fig. 1 Causalidad lineal (A) y *feedback* (B).

La teoría de sistemas incluye dos tipos de *feedback*: negativo y positivo. El *feedback* negativo es llamado desviación-contrarrestante ("deviation-counteracting", Maruyama, 1963), porque las desviaciones de un nivel fijo son contrarrestadas o disminuidas. Un termostato es el ejemplo clásico de *feedback* negativo: la temperatura es mantenida a un nivel establecido y no se permite la subida o la bajada de la temperatura. El *feedback* negativo o morfogénesis, es llamado desviación-amplificadora ("deviation-amplifying", *ibid.*), porque las desviaciones de un nivel original son incrementadas progresivamente y el sistema se va rápidamente del nivel original. Ejemplos sociales contemporáneos de *feedback* positivo son la inflación y la carrera armamentista entre los EE.UU. y la URSS. Propongo, más adelante que el desarrollo social prehispánico en el valle de México fue basado también en las relaciones de *feedback* positivo.

En la investigación de sistemas complejos, como las sociedades, algunos autores prefieren explicaciones que reducen las partes constitutivas a unos pocos factores claves que son relacionados por la causalidad lineal o el determinismo (otro término para una relación de causalidad lineal). En cambio, otros autores prefieren explicacio-

nes sistémicas que utilizan el concepto de *feedback*. Las diferencias entre estos dos tipos de explicaciones está caracterizada por Maruyama (1977a, 1977b) como una distinción de epistemología, mucho más profunda o básica que el nivel de modelos o teorías. De este modo, algunos autores piensan que el mundo funciona como de una manera de causalidad lineal y buscan factores claves y la dirección de la causalidad, mientras que otros autores piensan que la función del mundo es sistémica y creen que las explicaciones de causalidad lineal son inadecuadas en todas las situaciones, excepto en las más sencillas. Yo sigo la perspectiva sistémica y mis conclusiones son diferentes a las de Logan y Sanders (1976), por ejemplo, quienes dicen que en el valle de México prehispánico, "population pressure is the primary cause of increasingly complex social and political patterns" (p. 32). Yo contesto a este enfoque de causalidad lineal con dos proposiciones: 1) El aumento de la población misma es un proceso complejo que, en tanto influye el desarrollo cultural, es a su vez influido por ese desarrollo, y por esta razón no se puede decir simplemente que la población causa el desarrollo (ver Cowgill, 1975; Blanton, 1975; Hassan 1974). 2) Cualquiera que sea el papel del incremento de la población, el desarrollo cultural es un proceso complejo y no-determinado, y no se puede explicar con modelos de causalidad lineal (ver Bateson, 1972; Buckley, 1967; Wilden, 1972), se necesita una perspectiva sistémica.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> No es compatible la teoría de sistemas, ni con una perspectiva completamente materialista, ni con una perspectiva completamente idealista. Por ejemplo, una declaración de que los factores tecnológicos y económicos determinan factores sociales e ideológicos, es un ejemplo de la idea de la causalidad lineal y no puede ser parte de un enfoque sistémico. El concepto de *feedback* implica que la ideología, por ejemplo, influye a la tecnología, tanto como la posterior influye a la anterior. Sin embargo, esto no significa que los dos factores sean de igual importancia para crear el cambio social. Veo los factores materiales como los más importantes en el cambio social, pero no se pueden ignorar los factores ideológicos. Ésta es la perspectiva de Anthony Wilden (1972), un científico social con la idea sistémica quien se llama a sí mismo un "materialista". Por otra parte, otros materialistas como Marvin Harris (1979) utilizan los modelos no-sistémicos de la causalidad lineal. Parece que mucha de la controversia sobre las ideas de Marx sobre el desarrollo histórico, pertenecen a la cuestión, referente a que si ¿fue el materialismo de Marx de índole sistémica, o causal y determinista? Estoy de acuerdo con Sahlins (1977) en que Marx fue pensador sistémico, aunque Sahlins no utiliza el lenguaje de la teoría de sistemas (ver también Wilden, 1972 sobre Marx y el enfoque sistémico).

### *El análisis regional*

El análisis regional se refiere a un enfoque reciente que aplica ciertos conceptos claves de la geografía (como distancia, región, organización espacial, etcétera) a problemas antropológicos e históricos (ver C. Smith, 1976a). Hay dos niveles importantes. El primer nivel, el más general del análisis regional, pertenece al reconocimiento explícito de los aspectos relativos al espacio de sistemas sociales. Por ejemplo, el estado mexica fue una unidad geográfica y las declaraciones sobre la organización política en el valle de México, tal vez no sean aplicables a otras provincias fuera del valle (como Morelos o Puebla), o bien las declaraciones sobre la sociedad urbana mexica, posiblemente tampoco se apliquen a la sociedad rural mexica. El análisis regional hace explícitos los factores geográficos, e insiste en que se les tengan en consideración los modelos de la organización y desarrollo social. El segundo nivel, el nivel más específico del análisis regional, pertenece a ciertos conceptos y modelos bien definidos de geografía y antropología sobre la organización social y económica de una región. Región es una unidad geográfica que consiste en unos asentamientos relacionados con vínculos económicos, sociales, y políticos. Arqueólogos e historiadores han definido las regiones, en gran parte, en términos fisiográficos: valles de ríos, cuencas entre montañas, etcétera. Por otra parte, geógrafos y antropólogos definen cada vez más las regiones en términos económicos: las cercanas, o zonas de acción recíproca, de un centro económico o político que se llama el lugar central (C. Smith, 1976b). El valle de México es una región en términos fisiográficos y en la época mexica fue también una región económica, con su centro en Tenochtitlan.

En los estados agrarios, los sistemas de mercados son generalmente factores importantes en la integración regional. Muchas investigaciones con el enfoque de análisis regional en la antropología, han estudiado las estructuras de sistemas de mercados y las relaciones entre factores sociales y económicos dentro de esas estructuras (ver C. Smith, 1974, 1976a). La "teoría de lugares centrales" es un modelo geográfico utilizado en el estudio regional de sistemas de mercados; he aplicado este modelo al valle de México, en otra parte (M. Smith, 1978, 1979, 1981). Se pueden encontrar ejemplos de otros modelos desde la perspectiva regional en C. Smith (1976a) o Johnson (1977).

Una región, en su definición económica, es un ejemplo de un sistema y se puede analizar con la perspectiva sistémica, mencionada arriba. Esta convergencia entre el análisis regional y la teoría de sistemas, es examinada por Carol Smith (1976b); ella registra los siguientes aspectos de la perspectiva regional:

- 1) We assume no causal priority with respect to the natural, economic or political features of the region — we regard these as interactive variables and wish to describe their interrelationships.
- 2) We concentrate on the evolution of regional systems...
- 3) We are concerned to incorporate sociocultural variables (such as political power, social classes and ethnic group divisions) in our definitions, and as more than exogenous features. In other words, we use spatial models as frameworks, not as determinate theories. (C. Smith, 1976b:9).

### *Bosquejo histórico*

Este apartado trata de hechos en el centro de México entre aproximadamente 1300 y 1520 d.C. Los arqueólogos se refieren a esta época como el periodo postclásico tardío, o la fase Azteca tardía en el valle de México (Sanders, Parsons y Santley, 1979: 471-474) y hasta ahora no ha sido posible dividirla en sub-fases. Entre los años de 1350 y 1519 d.C., la población del valle de México aumentó, aproximadamente, de 160 000 o casi 1 000 000 de habitantes (Sanders, Parsons y Santley, 1979:186). Esta explosión demográfica fue acompañada por un aumento tremendo de urbanización, de una situación con pocos asentamientos con más de 5 000 personas (*ibid.* 151) hasta lo que fue, probablemente, la región más urbanizada en todo el mundo en 1519. La capital mexicana de Tenochtitlan tuvo una población de 150 000 a 200 000 habitantes en 1519 (Calnek, 1972) y hubo, por lo menos, cinco ciudades más en el valle con más de 10 000 habitantes. La organización política del valle de México evolucionó, de una serie de pequeñas ciudades-estados<sup>3</sup> en guerra continua, a un régimen de paz regional con aumento de la centralización política de la capital mayor. La economía del valle se expandió mucho; de poca producción agraria y pequeños mercados locales, a producción intensiva de agricultura y un sistema

<sup>3</sup> Uso la palabra "ciudad-estado" para las unidades básicas políticas de la época postclásica en el centro de México. Como explica Broda (s.f.), esta palabra es más apropiada que otras que se encuentran, como "señorío", o "kingdom".

complejo de mercados que integraron todo el valle con mucho intercambio, tanto de comercio de mercados como de intercambio a larga distancia (M. Smith, 1978).

La expansión del imperio mexica empezó unas décadas después de la iniciación de estos procesos. Las primeras conquistas hechas por los mexica (al servicio de los tepanecas) fueron en ciudades-estados dentro del valle de México. Después de la derrota tepaneca en 1428, se logró la estabilidad política regional y las conquistas continuaron primeramente fuera del valle. En 1519, el imperio mexica se extendió por todo el centro de México, hasta la costa del Pacífico en Chiapas y Guatemala. La cronología de esta expansión y la manera de qué *tlatoani* conquistó cada región, está bien documentado (ver por ejemplo Gibson, 1971) el patrón geográfico, tipos de bienes tributados y de qué regiones, han sido estudiados. En resumen, las provincias cercanas dieron bienes voluminosos de alimentos, mientras que las provincias más lejanas del valle se especializaron en bienes de lujo, menos voluminosos (Berdan, 1975; Broda, 1978:118).

En las páginas que siguen, se establecen estos procesos y hechos, desde una perspectiva sistémica y regional. Primeramente, se considera el desarrollo socioeconómico dentro del valle de México y se presenta un modelo sistémico de este desarrollo, que identifica los procesos dinámicos mayores. No es un modelo completo y final; es tentativo y exploratorio. Mi objetivo no es producir un modelo sistémico completo (se necesitaría cuantificación de los procesos), sino por el contrario, sugerir una alternativa a los modelos de causalidad lineal como los de Logan y Sanders (1976). Después, se consideran los procesos de expansión fuera del valle; empero, no se puede entender ni el desarrollo dentro del valle ni la expansión fuera del valle, sin referencia de ambos. Aquí se separan los dos aspectos solamente para la presentación.

#### DESARROLLO SOCIOECONÓMICO EN EL VALLE DE MÉXICO

En esta discusión, identifiqué cinco procesos socioeconómicos que veo como los más importantes en el desarrollo cultural del valle de México en la época postclásica tardía. Estos cinco procesos son: la urbanización y aumento de complejidad social; el aumento de la población; la centralización política; la intensificación agrícola y el aumento de intercambio y comercio. Además, se escogen cuatro

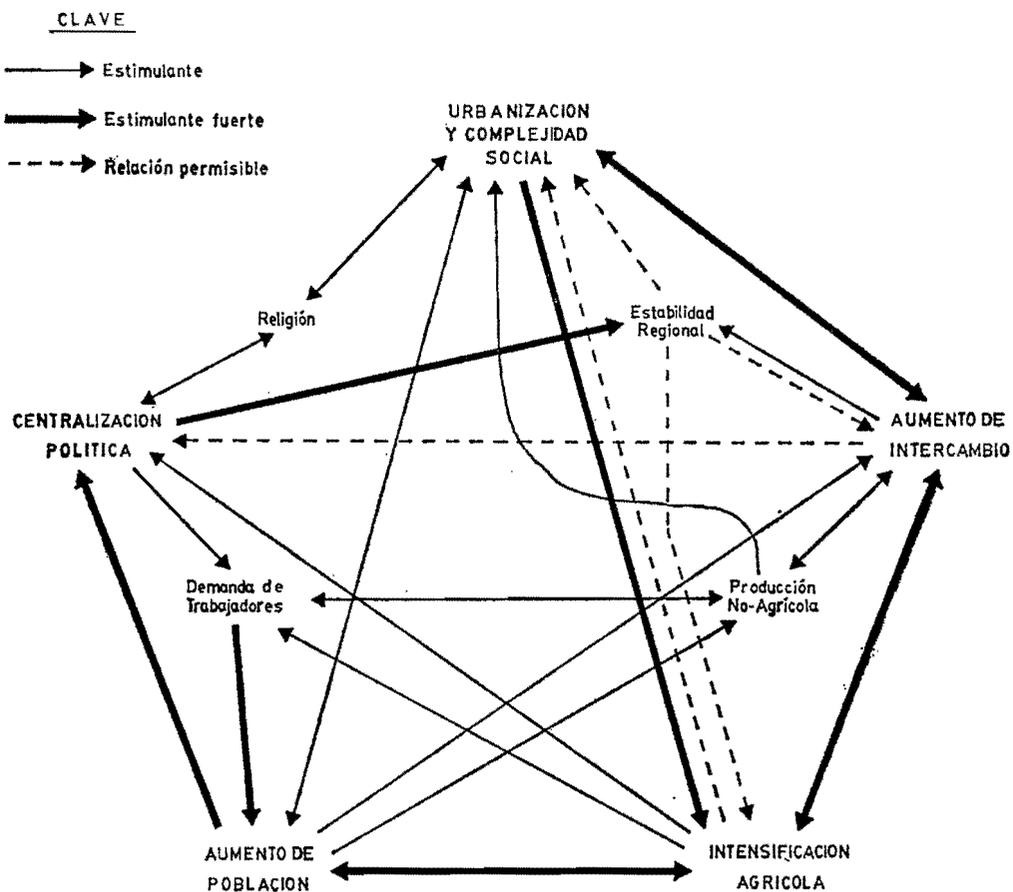


Fig. 2 Modelo sistémico de los procesos del desarrollo socioeconómico en el Valle de México (época Postclásica).

procesos menores: el desarrollo de la religión; el aumento de producción no-agrícola; el aumento de demanda para los trabajadores y el desarrollo de paz y estabilidad regional en el valle de México. Se presentan estos procesos en figura 2.

La figura 2 es un diagrama sistémico que ilustra los procesos y relaciones que considero los más importantes en el desarrollo socio-económico en el valle de México, en la época postclásica tardía. No es un modelo sistémico completo de estos procesos. Tal modelo sería construido solamente por principios teóricos y comparativos, con cuantificación de los procesos. Se evaluaría este modelo teórico con el técnico de simulación, en que se comparan los resultados teóricos predichos con los datos empíricos. Empero, no creo que nuestro conocimiento sea suficientemente avanzado para formular y evaluar tal modelo teórico. En consecuencia, este artículo presenta un modelo compuesto, formulado de datos empíricos así como de factores teóricos. Debido a que es compuesto y no completamente teórico, mi modelo es menos general y menos poderoso de lo que sería un modelo sistémico completo. Sin embargo, el uso de datos empíricos sobre el valle de México en la selección de qué procesos se consideran y de qué relaciones se subrayan, hace más realista la formulación.

En la construcción del modelo, he tomado en cuenta los principios generales de la teoría de sistemas discutidos por Bateson (1972), Wilden (1972) y Buckley (1967). Con esta estructura, utilizo principios de la evolución cultural de Flannery (1972), Adams (1975) y Wheatley (1971). Mis ideas sobre el aumento de la población y sus implicaciones sociales derivan del trabajo de Cowgill (1975) y Blanton (1975). Sobre los procesos económicos en estados pre-industriales, estoy influido por C. Smith (1974, 1976a, 1976b, 1977) y Godelier (1972). Además, en el modelo se utilizan ideas de Boserup (1965), Wittfogel (1957), Jacobs (1969) y Simon (1973). Es difícil incluir los factores regionales en un diagrama no-espacial como en la figura 2. Se discuten estos factores en el texto. Se excluyen procesos de expansión imperial y relaciones entre el valle de México y las provincias exteriores, sólo para dar claridad a la presentación; sin embargo, éstos se discuten en la parte final del artículo. En las secciones que siguen, se presentan los cinco procesos socioeconómicos.

### 1. *Urbanización y aumento de complejidad social*

La urbanización y el aumento de complejidad social son dos

aspectos del mismo proceso socioeconómico y aquí se examinan juntos. Aunque el periodo postclásico tardío no mostró la aparición inicial de urbanización en Mesoamérica, el desarrollo urbano en el valle de México, en este tiempo, fue mucho más extensivo y diferente que la urbanización más temprano de Teotihuacan. Teotihuacan fue la única ciudad verdadera en el centro de México durante la época clásica, pero en el postclásico tardío, hubo muchas más ciudades, grandes y pequeñas, en todas partes del centro de México, especialmente en el valle de México (M. Smith, 1977:905).

Parece que la urbanización en el valle de México fue estimulada por el aumento de población, la centralización política, el intercambio económico intensificado (primeramente en la forma de comercio de mercados) y los factores religiosos. Empero, la falta de datos arqueológicos sobre asentamientos urbanos postclásicos tardíos (debido a su continuidad en la época colonial como lugares centrales españoles) impide el análisis de estos factores y de sus papeles en el desarrollo de la urbanización. El modelo sistémico de Jane Jacobs (1969) sobre el desarrollo de ciudades, se concentra en la producción no-agrícola y los resultados morfogenéticos del "export multiplier effect" y del "import-replacing multiplier effect". Estos procesos de *feedback* positivo trabajan juntos para efectuar el cambio de un pueblo a una ciudad y para estimular el desarrollo urbano de una ciudad. Se ha mostrado que su modelo explica bien el crecimiento de Teotihuacan en la época clásica (Patterson, 1973:76-83; Sanders, Parsons y Santley, 1979:398), pero no se puede evaluar su aplicabilidad a Tenochtitlan debido a la carencia de datos sobre patrones de producción no-agrícola. Huexotla es uno de los muy pocos casos en que la ciudad arqueológica no está cubierta por la ciudad colonial o moderna. Hay datos sobre el asentamiento urbano en la época mexicana (Brumfiel, 1976, 1980) e indican que no hubo artesanías especializadas en la zona urbana. Si Huexotla es representativa de las ciudades pequeñas en el valle de México, podemos inferir que el modelo de Jacobs no se aplica a esas ciudades menores. Sin embargo, la economía de Tenochtitlan seguramente fue muy diferente a las de los asentamientos urbanos más pequeños (Sanders, Parsons y Santley 1979:180), y quizás los datos arqueológicos o históricos que se encuentren, apoyen o contradigan el modelo de Jacobs para el desarrollo urbano de Tenochtitlan.

Price (1978b:104) y Evans (1980) han argumentado recientemente que la determinante mayor en el desarrollo urbano de Tenochti-

tlan fue su ubicación cerca de las zonas muy productivas de chinampas. Discuto esta interpretación en otra parte (M. Smith, 1980) y sólo querría decir aquí que veo la producción intensiva agrícola como factor permisible, a veces necesario, en el desarrollo urbano, pero no como factor dinámico que alienta el proceso de urbanización (ver figura 2). Argumento que el comercio en los mercados predominaba sobre la agricultura intensiva, en el crecimiento de la capital mexicana (M. Smith, 1980), pero querría subrayar también los papeles de aumento de población, centralización política, y conceptos religiosos en el desarrollo de Tenochtitlan.

Paul Wheatley (1971), muestra la importancia de la religión en el crecimiento de las ciudades pre-industriales. Las creencias y prácticas asociadas con los centros ceremoniales, contribuyen a la integración de fuerzas económicas y políticas y de esta manera, fomentan el desarrollo urbano. Millon (1973:49ff) hace énfasis en el papel de tales factores religiosos en el crecimiento de Teotihuacan, que sin duda también contribuyeron al desarrollo urbano de Tenochtitlan. Sabemos que la capital mexicana funcionó no sólo como lugar central secular, sino también como centro ceremonial sagrado (León-Portilla, 1978). Es muy probable que la religión contribuyera al crecimiento urbano de dos maneras: 1) por las atracciones del centro ceremonial y 2) por las conexiones de la religión con la organización política y económica de Tenochtitlan (Broda, 1976; Townsend, 1979).

Mientras que es muy difícil evaluar las contribuciones de los varios factores que generaron el desarrollo urbano en el postclásico tardío, los resultados de ese desarrollo son más fáciles de entender. El aumento de la urbanización estimuló la centralización política y el aumento de la población, pero creo que los efectos más importantes fueron en la esfera económica. El crecimiento de las necesidades alimenticias urbanas requirió un aumento en la producción agrícola por lo que se puede ver la urbanización como estímulo mayor en la intensificación de la agricultura. Además, este crecimiento de necesidades alimenticias fue una carga grande en los mecanismos de intercambio mexicanos. Al menos, el 40% de los alimentos que entraban a Tenochtitlan en 1519, se movieron dentro del sistema de mercados (Parsons, 1976:250) y el crecimiento de esta demanda, a través de los años, generó un sistema complejo y extensivo de mercados, que Christaller (M. Smith, 1978, 1979, 1981), conformó al modelo de lugares centrales. Se discute en otra parte (M. Smith,

1978:110ff; 1979:122; 1980; 1981) el proceso en que las necesidades alimenticias urbanas de los mexicas, crearon la estructura del sistema regional de mercados mexicas; se encuentran ejemplos comparativos del mismo proceso en otros estados agrarios en Appleby (1976) o C. Smith (1977). Además, la urbanización estimuló el desarrollo del sistema de tributo, discutido abajo.

Un aspecto mayor de la urbanización y el aumento de complejidad social en el valle de México, fue un sistema complicado de estratificación social. El antropólogo M. G. Smith (1966), divide los sistemas pre-industriales de estratificación en dos tipos: uno más primitivo que se basa explícitamente en la fuerza para mantener las divisiones de clases y otro tipo más desarrollado que se basa más en el consenso o acuerdo de la población. Él clasifica el sistema mexica de estratificación como ejemplo del tipo anterior, pero investigaciones recientes indican que eso es probablemente incorrecto. Cancian (1976), muestra que en el tipo más avanzado de estratificación pre-industrial, lo que M. G. Smith llama "consenso", es generalmente un producto de la ideología de la clase superior y no necesariamente representa un verdadero acuerdo de todas las clases sobre la división de la riqueza y el poder. Dice Cancian:

There is reason to believe that people in advantaged positions in a society will articulate an ideology which implies shared norms supporting the extant social relationships [i. e. la estructura de clases existente-M.S.], while people in disadvantaged positions in a society will hold contrary views about the nature of society. (Cancian 1976:242).

Hay pocos datos sobre las perspectivas de las clases bajas (*macehualtin*, *mayerque*, etcétera), pero hay muchas más pruebas de que la clase dominante mexica creó activamente una ideología que no sólo justificó el sistema existente de estratificación, sino que incluyó a las clases bajas en la justificación. Por ejemplo, Broda (1976), demuestra cómo los ritos del templo mayor reflejaban los grados complejos del sistema de estratificación y Townsend (1979), discute la manera en que el arte monumental de Tenochtitlan incorporó y retrató una cosmología, justificando la estructura del estado mexica. De esta manera, el sistema de estratificación social proporciona más eslabones entre los procesos del aumento de la complejidad social, tanto de la religión como de la centralización política. Además,

la estratificación a través de su manifestación en reglas suntuarias (e.g. Davies, 1973:99; Broda, 1976) influyó en los patrones de consumo económico, creando una demanda más grande de los bienes exóticos de lujo para el uso exclusivo de la clase alta. De este modo, la estratificación, compleja y rígida en aumento, estimuló también el desarrollo del intercambio a larga distancia para obtener esos bienes de lujo.

## 2. Aumento de población

La población del valle de México aumentó de 160 000 a casi 1 000 000 de personas en los últimos 200 años antes de la conquista española (Sanders, Parsons y Santley, 1979:186). Esto fue un aumento en promedio medio por año de 10.83 personas por 1 000, un número moderado en el mundo actual, pero una proporción alta en extremo para poblaciones pre-industriales (Cowgill, 1975: 510ff; Hassan, 1976:68f).<sup>4</sup> No veo este aumento de población como un factor independiente que causó el desarrollo socioeconómico (Logan y Sanders, 1976:32; aunque ver Sanders, Parsons y Santley, 1979:385, 395ff para una discusión más sistémica). Dado que el aumento de población estimuló la urbanización, la centralización política, y la intensificación económica (Boserup, 1965), estos procesos, en sus momentos, indujeron el aumento de la población. Los tres procesos requirieron cada vez más trabajadores (tanto para la mano de obra como para la burocracia) y esta demanda de trabajadores (figura 2) es un factor mayor en la estimulación de la po-

<sup>4</sup> Se calculó este número con la fórmula para el aumento exponencial de población, dada en Cowgill (1975:521). Los cálculos de población son los de Sanders, Parsons y Santley (1979:186). 160 000 personas para la fase Azteca temprana (1150 a 1350 d.C.), y 1 000 000 de personas para la fase Azteca tardía (1350 a 1519 d.C.), porque el cálculo posterior se basa tanto en fuentes documentales, como datos arqueológicos, pertenece a la fecha 1519 y no a la fase total de 169 años. Siendo así, utilizo las fechas finales de las dos fases en la fórmula para el aumento de población. Sin embargo, parece que cuando Sanders, Parsons y Santley (1979:184) dicen que la proporción de aumento es de 0.7% (o 7 por 1 000 por año), utilizan en la fórmula la fecha media de la primera fase (o 1250 d.C.) y 1519 para la fase tardía, porque estas fechas producen una proporción de 6.81 personas por 1 000 por año (o 0.681%). Si se le calcula con las fechas medias de las dos fases (1250 y 1435 d.C.), se produce una proporción de 9.96 personas por 1 000 por año. Cualquiera de las fechas que se utilicen, la proporción es muy alta para poblaciones pre-industriales. Hay que añadir que no fue constante la proporción del aumento en el valle de México, ver Sanders, Parsons y Santley 1979: 183-219, para discusión de los patrones de población en regiones más pequeñas.

blación en ciertas sociedades en desarrollo (Blanton, 1975; White, 1973).

Existen en la historia ejemplos de estados agrarios (pre-industriales) en desarrollo, cuyos líderes fomentaron claramente el aumento de la población rural por motivos económicos y militares. Cowgill (1979), analiza dos de estas sociedades —la Grecia arcaica y China en la época de “estados de guerra”— y parece que también existió este fomento de aumento de población rural en el valle de México. Por ejemplo, Calnek (1976:288) habla de “state initiatives designed to induce outsiders to settle and marry within the city”, y Price (1978:106-109) discute el fomento de la agricultura intensiva. Brumfiel (1976, 1980), encontró datos arqueológicos de crecimiento de producción agrícola entre las fases Azteca temprano y Azteca tardío en la región de Huexotla y ella concluye que el aumento fue resultado de programas estatales de desarrollo (1976:222ff). Se pueden ver todos estos ejemplos como fomentos indirectos de aumentos de población rural por el estado mexicana. Además, las atracciones económicas, políticas, sociales y religiosas, habrían servido como estímulos para la migración de regiones cercanas al centro de México. Para el sistema socioeconómico en el valle de México, esta migración fue otro tipo de aumento de población estimulado por los otros procesos de desarrollo.

### 3. *Centralización política*

El proceso de centralización política que ocurría en el valle de México en la época mexicana conformó al modelo de Richard N. Adams (1975) para el aumento de complejidad y poder político. Dice Adams (1975:210) que “the centralization of one unit usually occurs as part of the coordination of that unit with other units”. Al mismo tiempo que se coordinaban las tres confederaciones (mexica, acolhua, tepaneca) sus actividades militares y tributarias se hacían cada una más centralizadas internamente y las tres capitales —Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba— tomaban más poder sobre las otras ciudades-estados. Los mayores estímulos en este proceso de centralización política, fueron el aumento de población y el crecimiento de producción agrícola. Éstos elevaron el nivel de energía utilizada en el valle de México, fomentando la evolución política (Adams, 1975:121, 137ff, 211). Fue significativo también el papel de la religión en el proceso de centralización política, “as a device

that enhances and extends allocated power" (Adams, 1975:235; ver Broda, 1976, s.f., o Townsend, 1979 sobre el papel de la religión a este respecto).

En los últimos años prehispánicos, estos mismos procesos —coordinación y centralización política— ocurrían también en un nivel más alto, como predice el modelo de Adams (1975). Encuentros militares de la Triple Alianza con los imperios independientes fuera del valle de México (Tlaxcala, Michoacán, etcétera, ver Davies, 1968), producían una fuerza centralizada dentro de la Alianza y Tenochtitlan extendía su poder y control relativo a sus dos co-capitales. En 1519, sin embargo, este proceso no se había desarrollado mucho, y la centralización política en este nivel todavía fue incipiente.

En base a los efectos mayores de la centralización política en el valle de México, registro como los más importantes: 1) el aumento de urbanización, pero primeramente en las tres capitales; 2) aumento de población, a través del incremento de la demanda de los trabajadores para conquistas y expansión política y 3) el establecimiento de un clima pacífico en el valle de México que, en general, fue conducente al desarrollo económico y social. Las ciudades-estados, en continua guerra en la fase Azteca temprano, fueron incorporadas en las tres confederaciones. Alrededor de 1428, con la derrota de los tepanecas, fue establecida la paz general en el valle (Bray, 1972; M. Smith 1978:8), aunque hubo todavía unas batallas más. Ésta propiciaba un escenario en que se podía intensificar la agricultura con más eficacia y permitió el desarrollo de la red de mercados regionales que integraron todo el valle en un solo sistema económico y social. Esta integración de todo el valle de México en la época mexica está reflejada en la arqueología de la época. Los artefactos de la fase Azteca tardío son uniformes en todo el valle; en fases anteriores hay más diversidad regional, con muchas tradiciones locales (Sanders, Parsons y Santley, 1979:162).

#### 4. *Intensificación agrícola*

Las formas más importantes de la intensificación agrícola en la época mexica, fueron la construcción y expansión del sistema de chinampas en la laguna Xochimilco-Chalco (Armillas) y el aumento de producción de alimentos en las partes no-lacustres del valle de México (Brumfiel, 1976; 1980). Debido a la cantidad de tra-

bajo agrícola en esta época (e.g. Armillas, 1971; Calnek, 1972; Corona Sánchez, 1978; Parsons, 1976; Sanders, Parsons y Santley, 1979; 222-281), no hay mucho que discutir aquí; sólo quisiera poner énfasis en la intensificación agrícola dentro del contexto de mi modelo sistémico. Los incentivos primarios para la intensificación de la agricultura fueron: aumento de población y urbanización, junto con el mejoramiento y extensión de mecanismos locales y regionales de intercambio. Veo la centralización política no como un estimulante directo a la intensificación, sino como un mecanismo o estructura por medio de la cual se hicieron funcionar los otros procesos. Por ejemplo, la centralización produjo la paz y estabilidad regional en el valle de México, que permitieron la producción con más eficacia.

Por otra parte, el aumento de producción agrícola que resultó de los programas de irrigación, terrazas, chinampas, etcétera, contribuyó directamente a la centralización política (pero sin todas las implicaciones que propone Wittfogel, 1957, basado en esta única relación) y al aumento de población, debido al mecanismo de las demandas incrementadas por los trabajadores requeridos y por los técnicos de agricultura intensiva (ver Boserup, 1965 sobre la correlación positiva entre el nivel de intensificación de agricultura y la demanda para el trabajo). Como se expresó arriba, veo la intensificación agrícola como un factor permisible y aún necesario, en el proceso de urbanización, pero no como factor dinámico o como estimulante directo.

##### 5. *Aumento de intercambio*

En relación al intercambio, todos los procesos discutidos arriba fomentaron un aumento de intercambio en todo el valle de México (entre el valle y las provincias externas). Este aumento se efectuó en varios mecanismos económicos (como tributo, redistribución, reciprocidad, ver Berdan, 1975, 1978a) y fue el comercio de mercados el que respondió más a los procesos generales de desarrollo socioeconómico. El mercado de Tenochtitlan jugó un papel importante local, al menos en el tiempo de Huitzilihuitl (1391-1415; Durán, 1967, 1: 49; ver también Calnek, 1978:100). Con la paz y estabilidad regional, lograda después de la guerra tepaneca de 1428, prosperaron los mercados en el valle, y emergió un solo sistema abierto e integrado de estos, (M. Smith, 1978, 1979, 1980, 1981). Dado el

crecimiento de la sociedad mexicana en esta época, no es sorprendente el rápido desarrollo del sistema de mercados. Eisenstadt (1969), en su discusión de unos ejemplos de imperios pre-industriales en desarrollo, muestra que el aumento de complejidad socioeconómica y la aparición de una gran cantidad de recursos económicos, crean problemas de distribución, regulación e integración (1969:95). Para la resolución de estos problemas, Eisenstadt (*ibid*, 97) concluye que la institución de regulación más importante es el sistema de mercados:

The most important of such autonomous "regulative" mechanisms were market exchange and monetary mechanisms, usually country-wide [todo el Valle de México en este caso—M.S.], that controlled the flow of major unembedded economic resources among different groups and sectors. (*ibid*: 97).

El sistema de mercado mexicano tuvo una estructura jerárquica (M. Smith, 1979:116f; 1981) y Herbert Simon (1973) y otros autores muestran que se necesitan tales estructuras jerárquicas para manejar la transferencia, tanto de información como de energía, (incluyendo bienes y personas) en sistemas complejos.

Los procesos más influenciados por el desarrollo del sistema de mercados fueron la urbanización, la producción agrícola y la producción artesanal. El sistema de mercados llegó a ser la mayor institución en la integración regional en el valle de México. Aunque fueron unidas políticamente las ciudades-estados a través de las tres confederaciones y la Triple Alianza, quedaron débiles los vínculos prácticos entre las ciudades-estados (con la excepción parcial de relaciones de tributo).

Podría parecer que lo arriba citado, está en oposición a los argumentos de Broda y de otros referentes a que en la economía mexicana el tributo fue más importante que el comercio de mercado; por ejemplo, "intercambio y mercados jugaban un papel subordinado en esta economía" (Broda, 1979:58; ver también Broda s.f.). Sin embargo, desde la perspectiva regional, el comercio de mercado fue mucho más importante que el tributo dentro del valle de México, al mismo tiempo que el tributo fue mucho más importante entre el valle y las provincias exteriores. Parsons (1976:250) estima que cerca de 16 555 toneladas métricas de alimentos de la zona de chinampas Xochimilco-Chalco, entraban a Tenochtitlan a través del sistema de

mercado cada año. Esto fue el 55% de los alimentos requeridos para una población de 150 000 en Tenochtitlan, o el 41% para una población de 200 000 (*ibid*). Usando el estudio de Molins Fábrega (1954/55:365) sobre el *Códice Mendoza*, estima también Parsons (1976:251) que el sistema de tributo proveía otras 16 000 toneladas de alimentos a Tenochtitlan. Empero, de esa cantidad, venían solamente 5 580 toneladas de provisiones (35%) de provincias dentro del valle de México; la mayoría (10 420 toneladas, o el 65%) venían de provincias fuera del valle. De esta manera, dentro del valle de México, el sistema de mercados proveía a Tenochtitlan casi tres veces más en alimentos, que el sistema de tributos. Antes de que se puedan discutir problemas como la importancia relativa de mercados y tributos, hay que especificar la región geográfica que se considera.<sup>5</sup> Se discute más ampliamente el sistema de tributo en la sección que sigue.

#### DESARROLLO DENTRO DEL VALLE Y EXPANSIÓN EXTERNA

No se hizo caso de los procesos de expansión del imperio mexica en las páginas previas con el fin de dar más claridad a la exposición. Sin embargo, la comprensión de procesos de desarrollo en el núcleo del imperio, queda incompleta sin una consideración de la expansión en la periferia. Asimismo, no se puede comprender la expansión sin el conocimiento de los procesos de cambio en el valle de México. Fueron enlazados los dos procesos por varias relaciones de *feedback* positiva que se consideran más adelante. Se discuten primeramente las relaciones económicas y luego los factores políticos y religiosos.

El imperio mexica fue precedido por el imperio tepaneca, creado por Tezozómoc de Azcapotzalco en los años de 1370 (Davis, 1980: 219). Muchas de las conquistas de este imperio fueron hechas por los mexica en nombre de los tepaneca y después de la guerra de 1428, siguieron los mexica el rumbo de expansión empezado por

<sup>5</sup> No quiero decir que en la economía mexica, el comercio de mercados fue más importante que el tributo. Hay que comparar las dos instituciones con muchos factores sociales, políticos, económicos y geográficos y en muchos detalles más que utilizan estudios como los de Chapman (1957), ver Berdan (1975) para unas comparaciones de esta índole. Sólo sugiero que si el valle de México es la región de análisis, entonces circulaban en él más bienes, por medio de los mercados, que por medio del tributo. Sin embargo, si toda Mesoamérica es el área de análisis, entonces el sistema del tributo fue mucho más importante que los sistemas regionales de mercados.

Tezozómoc. Por estas razones, se pueden considerar juntas las conquistas de los dos imperios —tepaneca y mexica— como componentes de un solo proceso de expansión del centro del valle de México hacia las regiones fuera del valle.

El patrón geográfico de la expansión mexica indica que las márgenes del valle de México señalaron un umbral importante para las implicaciones socioeconómicas de conquista (Broda, 1978; s.f.). Las primeras regiones conquistadas fueron los pueblos dentro del valle. Se incorporaron estas ciudades-estados al estado mexica por la integración política y ritual de sus jefes (Rounds, 1979) y a la economía regional mexica a través del sistema de mercados (M. Smith, 1978). Sin embargo, fuera del valle de México, se hicieron pocos esfuerzos por incorporar en la sociedad mexica a los pueblos conquistados política o ideológicamente, en tanto que continuaban con el pago del tributo, no intervenían mucho en la organización política, social o económica local (Davies, 1973:110ff).

Los dos mecanismos de articulación económica entre el valle de México y las otras partes de Mesoamérica en la época mexica fueron: el sistema de tributos y el intercambio de productos que hacían los pochteca a larga distancia. Estos traficaban primero en regiones más allá de los territorios conquistados, pero también comerciaban con áreas dentro del imperio (Carrasco, 1978, 1980). Estuvieron íntimamente ligadas sus actividades en la acumulación de información para el estado, en las conquistas y la expansión imperial (Acosta Saignes, 1945; Berdan, 1975:144-160; Carrasco, 1978, 1980). Con la expansión del imperio, se obligó a pagar tributos a los territorios donde anteriormente traficaban con los mexica, (Acosta Saignes, 1945; Chapman 1957:122; Berdan 1975:265ff). Como consecuencia, se pudo volver a la circulación local en el sistema de mercados en el valle de México, de una parte de los bienes utilizados anteriormente por los pochteca en el intercambio con esas regiones.

Desde el punto de vista de las mercancías, la transición de intercambio a tributo en una región, después de su conquista por los mexica, se efectuó una transformación de una corriente de bienes en ambas direcciones, a una corriente de bienes en una sola dirección de la periferia al valle de México. Se mantenía importación de alimentos y materias primas al valle de México con una conversión de exportaciones de bienes (primeramente fabricadas) a exportaciones de gente —el ejército y los administradores— requeridos

para establecer y mantener los pagos de tributos. Con esta conversión de exportación de bienes a exportación de gente, se quedaba más mercancía fabricada para uso dentro del valle de México. En el contexto sistémico de una población en aumento y la urbanización en desarrollo, tal conversión fue muy adaptable.<sup>6</sup>

La mayoría de los análisis de tributos e intercambio mexica, dan énfasis al destino de los bienes en la nobleza y la burocracia del valle de México (por ejemplo Chapman, 1957; Broda, 1978a). Me gustaría seguir un enfoque diferente en que se acentúen las conexiones entre estos dos mecanismos de distribución y el sistema de mercados en el valle. Los pochteca traficaban en los mercados mexicas (M. Smith, 1978:84-86), con plata, cobre, vainilla, taba-

<sup>6</sup> Si es válida la proposición que se refiere a que con la conquista mexica de una provincia, disminuyó la cantidad de bienes que salieron del valle de México para tal provincia, entonces hay que reconsiderar una interpretación arqueológica muy común que relaciona la conquista mexica con la cerámica mexica. Cuando se sabe por fuentes documentales que un área fue conquistada por los mexica y cuando aparece la cerámica azteca en el área, la interpretación usual es que la fecha de conquista en las fuentes señala la primera aparición de la cerámica del valle de México en el área (ver por ejemplo Vargas, 1975:223f, 233 para el valle de Toluca o Noguera y Piña Chan, 1956/57:152 para Morelos). Hay que dudar de esta conclusión por varios motivos. Primero, se sabe que en Mesoamérica, el intercambio precedía a la conquista (Acosta Saignes, 1945; Carrasco, 1978). El valle de México comerció con áreas provinciales antes de conquistarlas e incluyó probablemente en este comercio, la alfarería. Segundo, las fuentes históricas indican que, al menos en los casos de Morelos, el valle de Toluca y el área Puebla-Tlaxcala, existían relaciones sociales y económicas muy estrechas entre estas áreas y el valle de México, mucho tiempo antes de las conquistas de esas áreas por los mexica (ver por ejemplo, Davies, 1980). No me parece razonable decir que hubo una época de relaciones sociales y económicas con intercambio, que no incluyera importación de cerámica del valle de México, seguida por otra época de relaciones de dominación política y tributo, pero con importación de cerámica mexica.

Por estas razones, la presencia de la cerámica azteca fuera del valle de México, no se puede usar para señalar la conquista de un área, ni tampoco se puede utilizar la fecha histórica de la conquista, para fechar la aparición de la cerámica azteca en estas áreas. Siguiendo el razonamiento de este artículo, se contaría con una disminución en la cantidad de cerámica mexica importada, después de sus conquistas. Las únicas excepciones serían ciertos pueblos que tenían población mexica y que llevaban alfarería del valle de México para uso doméstico. Empero, Davies (1976) dice que los mexica no mantuvieron guarniciones permanentes de soldados en las provincias. Desgraciadamente, ninguna de las cronologías de cerámicas postclásicas del centro de México son ya suficientemente definidas o detalladas para evaluar esta proposición con datos concretos. Estoy estudiando la cerámica postclásica de la cultura tlalhuica en Morelos con el fin de establecer una cronología detallada para investigar éste y otros problemas arqueológicos relacionados con la expansión imperial mexica y sus impactos locales.

co, yuca, etcétera, (e.g. Sahagún, 1979:475-476, lib. VIII, cap. 19). No son tan claros los datos sobre el tributo, pero unos autores creen que una proporción significativa de bienes de tributo se distribuían en el sistema de mercados del valle (e.g. Litvak, 1971:112-119; Brumfiel, 1976:191ff; ver también M. Smith, 1978:86-89). Por esta razón, los procesos de conquista militar y pago de tributos en las provincias, junto con el intercambio de los *pochteca*, contribuían a la expansión del sistema de mercados en el valle de México. Por otra parte, el aumento del comercio en los mercados fue un estimulante más para el intercambio a larga distancia. Además, contribuían directamente los participantes de los mercados del valle de México en las conquistas y expansión del imperio, con la preparación de provisiones de guerra para el ejército mexicana (Sahagún, 1979:475-476; Tezozómoc, 1975:615).

Aparte de estas relaciones económicas entre el desarrollo dentro del valle de México y la expansión imperial exterior, hay que mencionar otras interacciones. Primero, la demanda para el personal en los ejércitos, aparte de su papel en la absorción del trabajo excedente del valle de México, contribuyó también al aumento de población. Se adquirió posición y prestigio en el servicio militar (e.g. Soustelle, 1961:203ff) y para la clase común, la demanda de soldados pudo haber sido un estimulante en el aumento de población rural. Berden dice que:

La expansión del imperio hasta regiones lejanas reduciría la necesidad de que los *macchualtin* de las comunidades cercanas tributaban en especie. En el momento de la conquista española, tributaban en especie pero prestaban sus obligaciones al estado principalmente en forma de trabajo en las obras públicas y el servicio militar. (Berdan, 1978b:187).

1º Esta conversión de tributo de bienes de trabajo, fue también estimulante en el aumento de la población como un resultado de ese aumento.

2º Los bienes obtenidos por el tributo incluían, tanto bienes de lujo como bienes de subsistencia. De esta manera, el tributo reforzaba y fomentaba la estratificación y diferenciación social en el valle de México.

3º Las guerras y las conquistas mexicas no fueron actividades so-

lamente seculares y utilitarias, sino que tenían un componente ceremonial y religioso importante (Soustelle, 1961:95-102), en que se necesitaban bienes exóticos y cautivos humanos como ofrendas a Huitzilopochtli. Se creyó que en reciprocidad de estos sacrificios, los dioses los proveían de más conquistas y victorias. Este proceso de *feedback* positiva está expresada por Davies así:

This process was a never ending one: the gods offered victory; this in turn provided food for the gods, who, thus assuaged, offered not peace by further conflict. (Davies, 1973:203).

Hay que recordar que fue primeramente la nobleza y los líderes del estado mexica quienes se aprovecharían de la expansión imperial (López Austin, 1974:541), tanto en riquezas como en el poder político en aumento. La clase dominante se esforzó mucho en la justificación social de las conquistas y expansiones por medio de la mitología y grandes ritos, incluyendo el sacrificio humano (Broda, 1976, s.f.), y por el arte monumental de Tenochtitlan (Townsend, 1979).

#### CONCLUSIONES

En este artículo, hago hincapié en la necesidad de los enfoques sistémicos y regionales para el análisis del desarrollo socioeconómico en el centro de México en la última época prehispánica. El desarrollo espectacular de la sociedad en el valle de México entre 1300 y 1519 d.C., fue un proceso morfogenético que puede ser comprendido solamente por la investigación de interacciones recíprocas de varios factores: el aumento de población, la centralización política, la urbanización, la intensificación agrícola y el aumento de intercambio, como los procesos regionales más importantes en este desarrollo, con el incremento de la religión, el acrecentamiento de la producción no-agrícola, el aumento de demanda de trabajadores y el crecimiento de paz y estabilidad regional, jugando también papeles importantes. La expansión del imperio mexica fuera del valle de México, afectó a la mayoría de estos procesos y asimismo, fue un factor importante en el desarrollo socioeconómico. De manera semejante, el desarrollo regional en el valle de México estimulaba la expansión política fuera de él. Por esto, hay que considerar el núcleo y la periferia del sistema socio-económico-político mexica como dos aspectos íntimos de una sola trayectoria social.

El modelo descrito aquí no es la última palabra sobre este fenómeno de desarrollo y necesita muchas adiciones y modificaciones para explicar mejor los procesos importantes. Empero, la presentación de tal modelo, muestra claramente que las explicaciones del desarrollo cultural mexicana, que usan solamente un factor primordial para causar los cambios sociales (e.g. aumento de población —Logan y Sanders, 1976, o la irrigación— Wittfogel, 1957) no respetan la complejidad de la sociedad postclásica del valle de México. El uso de los dos enfoques de la teoría de sistemas y el análisis regional, nos permite reconocer y utilizar esa complejidad en nuestros modelos. En vez de la causalidad lineal (o determinismo), estos modelos subrayan las influencias recíprocas entre los procesos mayores del desarrollo socioeconómico y de esta manera logran un mejor conocimiento de la dinámica de la sociedad prehispánica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel  
 1945 "Los pochteca: ubicación de los mercaderes en la estructura social tenochca". *Acta Antropológica* 1 (1).
- Adams, Richard N.  
 1975 *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin: University of Texas Press.
- Appleby, Gordon  
 1976 "The role of urban food needs in regional development, Puno, Peru", *Regional Analysis*, T. 1 (Economic Systems). Carol A. Smith, ed., p. 147-178. New York: Academic Press.
- Armillas, Pedro  
 1971 "Gardens on swamps". *Science* 174: 653-661.
- Bateson, Gregory  
 1972 *Steps of an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- Berdan, Frances F.  
 1975 Trade, Tribute and Market in the Aztec Empire. Tesis Doctoral, University of Texas.  
 1978a "Tres formas de intercambio en la economía azteca". *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pedro Carrasco y Johanna Broda, eds., p. 77-95. México, (Nueva Imagen.)  
 1978b "Replicación de principios de intercambio en la sociedad mexica: De la economía a la religión". *ibid*, p. 175-193.
- Bertalanffy, Ludwig von  
 1968 *General Systems Theory*. New York: Braziller.
- Blanton, Richard E.  
 1975 "The cybernetic analysis of human population growth". *Population Studies in Archaeology and Biological Anthropology: A Symposium*. Alan C. Swedlund, ed., p. 116-126. Society for American Archaeology, Memoir 30.
- Boserup, Esther  
 1965 *The Conditions of Agricultural Growth*. Chicago: Aldine.
- Bray, Warwick  
 1972 "The city state in central Mexico at the time of the Spanish conquest". *Journal of Latin American Studies* 4(2): 161-185.

Cancian, Frank

- 1976 "Social stratification". *Annual Review of Anthropology* 5: 227-248.

Carrasco, Pedro

- 1978 "La economía del México prehispánico". *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pedro Carrasco y Johanna Broda, eds., p. 13-74. México, (Nueva Imagen.)
- 1980 "Markets and merchants in the Aztec economy". *Journal of the Steward Anthropological Society* 11 (2):249-269.

Chapman, Anne C.

- 1957 "Ports of trade enclaves in Aztec and Maya civilizations". *Trade and Market in the Early Empires*. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, eds., p. 114-153. Chicago: Henry Regnery Co.

Corona Sánchez, Eduardo

- 1978 "El sistema de chinampas y las formaciones de estado en la cuenca de México". *Los procesos de cambio, XV Mesa Redonda*. t. 3: 253-263. México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Cowgill, George L.

- 1975 "On causes and consequences of ancient and modern population changes". *American Anthropologist* 77:505-525.
- 1979 "Teotihuacan, internal militaristic competition, and the fall of the classic Maya". *Maya Archaeology and Ethnohistory*. Norman Hammond y Gordon R. Willey, eds., 51-62. Austin: University of Texas Press.

Davies, Nigel

- 1968 *Los Señoríos Independientes del Imperio Azteca*. México, INAH.
- 1973 *The Aztecs: A History*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- 1976 "The military organization of the Aztec empire". *XL Congreso Internacional de Americanistas*, Roma, 1972, 4:213-221.
- 1980 *The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*. Norman: University of Oklahoma Press.

Durán, Fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España, y Islas de la Tierra Firme*. 2 v. Ángel M. Garibay K., ed., México, Porrúa.

- 1978 "Civilizing the Aztecs". *The Evolution of Social Systems*. J. Friedman y M. J. Rowlands, eds., p. 373-398. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Broda, Johanna
- 1976 "Los estamentos en el ceremonial mexicana". *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. Pedro Carrasco y Johanna Broda, eds. p. 37-66. México, INAH.
- 1978 "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexicana". *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pedro Carrasco y Johanna Broda, eds., p. 113-172. México, (Nueva Imagen.)
- 1979 "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial". *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*. Enrique Florescano, ed., p. 54-92. México, Fondo de Cultura Económica.
- s.f. "Aspectos socio-económicos e ideológicos de la expansión del estado Mesica". *Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica*. Madrid, Universidad Complutense. En prensa.
- Brumfiel, Elizabeth M.
- 1976 Specialization and Exchange at the Late Postclassic (Aztec) Community of Huexotla, México, Tesis doctoral, University of Michigan.
- 1980 "Specialization, market exchange, and the Aztec state: A view from Huexotla". *Current Anthropology* 21 (4):459-478.
- Buckley, Walter
- 1967 *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Calnek, Edward E.
- 1972 "Settlement pattern and chinampa agriculture at Tenochtitlan". *American Antiquity* 37(1): 104-115.
- 1976 "The internal structure of Tenochtitlan". *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. Eric R. Wolf, ed., p. 287-302. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1978 "El sistema de mercado de Tenochtitlan". *Economía política e ideología en el México prehispánico*. Pedro Carrasco y Johanna Broda, eds., p. 95-112. México, (Nueva Imagen.)

Eisenstadt, S. N.

1969 *The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of the Historic Bureaucratic Societies*. New York: The Free Press.

Evans, Susan T.

1980 "Spatial analysis of Basin of Mexico settlement: Problems with the use of the central place model", *American Antiquity* 45 (4): 866-875.

Flannery, Kent V.

1972 "The cultural evolution of civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics* 3: 399-426.

Gibson, Charles

1971 "Structure of the Aztec empire", *Handbook of Middle American Indians*, t. 10, p. 376-394, Austin: University of Texas Press.

Godelier, Maurice

1972 *Rationality and Irrationality in Economics*. New York: Monthly Review Press.

Harris, Marvin

1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

Hassan Fekri A.

1974 "Population growth and cultural evolution", *Reviews in Anthropology* 1: 205-212.

1978 "Demographic archaeology", *Advances in Archaeological Method and Theory* 1: 49-103.

Jacobs, Jane

1969 *The Economy of Cities*. New York: Vintage.

Johnson, Gregory A.

1977 "Aspects of regional analysis in archaeology", *Annual Review of Anthropology* 6: 479-508.

León-Portilla, Miguel

1978 *México-Tenochtitlan: Su espacio y tiempo sagrados*. México, INAH.

Litvak King, Jaime

1971 *Cihuatlán y Tepeacoacuilco: provincias tributarias de México en el Siglo XVI*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Logan, Michael H. y William T. Sanders  
 1976 "The model". *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. Eric R. Wolf, ed., p. 31-58. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Austin, Alfredo  
 1974 "Organización política en el altiplano central de México durante el postclásico", *Historia Mexicana* 23: 515-550.
- Maruyama, Magoroh  
 1963 "The second cybernetics: Deviation-amplifying mutual causal processes", *American Scientist* 51(2): 164-179.  
 1977a "Epistemologies and esthetic principles". *Journal of the Steward Anthropological Society* 8(2): 155-167.  
 1977b "Heterogenistics: An epistemological restructuring of biological and social sciences". *Cybernetica* 20: 69-86.
- Millon, René  
 1973 *Urbanization at Teotihuacan*, México, t. 1, The Teotihuacan Map. pte. 1, Text. Austin: University of Texas Press.
- Molins Fábrega, Miguel  
 1954/ "El Códice Mendocino y la economía de Tenochtitlan". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 14(1): 303-335.
- Noguera, Eduardo y Román Piña Chan  
 1956/ "Estratigrafía de Teopanzolco". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 14 (2): 139-156.
- Palerm, Ángel  
 1972 "La teoría de la sociedad oriental aplicada: Mesoamérica". *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*. p. 160-195. México, Secretaría de Educación Pública.
- Parsons, Jeffrey R.  
 1976 "The role of chinampa agriculture in the food supply of Aztec Tenochtitlan". *Cultural Change and Continuity: Essays in Honor of James B. Griffin*. Charles Cleland, ed. p. 233-257. New York: Academic Press.
- Patterson, Thomas C.  
 1973 *America's Past: A New World Archaeology*. Glenview, Illinois: Foresman.
- Price, Barbara J.  
 1978 "Demystification, enriddlement, and Aztec cannibalism: A materialist rejoinder to Harner". *American Ethnologist* 5(1): 98-115.

Rounds, J.

- 1979 "Lineage, class and power in the Aztec state". *American Ethnologist* 6(1): 73-86.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1979 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Ángel M. Garibay K., ed. México, Porrúa.

Sahlins, Marshall

- 1977 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley

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

Sanders, William T. y Barbara J. Price

- 1968 *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization*. New York: Random House.

Simon, Herbert A.

- 1973 "The organization of complex systems". *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*. H. H. Pattee, ed., p. 1-27. New York: Braziller.

Smith, Carol A.

- 1974 "Economics of marketing systems: Models from economic geography". *Annual Review of Anthropology* 3: 167-201.

1976a (ed) *Regional Analysis*. 2 t. New York: Academic Press.

- 1976b "Regional economic systems: Linking geographical models and socioeconomic problems". *Regional Analysis*, t. 1 (Economic Systems). Carol A. Smith, ed. p. 3-67. New York: Academic Press.

- 1977 "How marketing systems affect economic opportunity in agrarian societies". *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. Rhoda Halperin y James Dow, eds., p. 117-146. New York; St. Martin's Press.

Smith, M. G.

- 1966 "Pre-industrial stratification systems". *Social Structure and Mobility in Economic Development*. Neil J. Smelser y Seymour M. Lipset, eds., p. 141-176. Chicago: Aldine.

Smith, Michael E.

- 1977 "State systems of settlement: Response to Crumley". *American Anthropologist* 79(4): 903-906.

- 1978 *The Aztec Marketing System in the Valley of Mexico: A Regional Perspective*. Tesis de Maestría, University of Illinois.
- 1979 "The Aztec marketing system and settlement pattern in the Valley of Mexico: A central place analysis". *American Antiquity* 44 (1): 110-125.
- 1980 "The role of the marketing systems in Aztec society and economy: Reply to Evans". *American Antiquity* 45 (4): 976-883.
- 1981 *El sistema de mercado Azteca y patrones de asentamiento en el Valle de México: Un análisis de lugares centrales*. Cuicuilco 5. En prensa.
- Soustelle, Jacques
- 1961 *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. Stanford: Stanford University Press.
- Tezozómoc, Fernando de Alvarado
- 1975 *Crónica Mexicana*, México, Porrúa.
- Townsend, Richard F.
- 1979 "State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan". *Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, no. 20.
- Vargas P., Ernesto
- 1975 "La cerámica", *Teotenango: El antiguo lugar de la muralla*. Román Piña Chan, ed. t. 1, p. 189-265. México, Gobierno del Estado de México.
- Wheatley, Paul
- 1971 *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago: Aldine.
- White, Benjamin
- 1973 "Demand for labor and population growth in colonial Java". *Human Ecology* 1: 217-236.
- Wilden Anthony
- 1972 *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock.
- Wittfogel, Karl A.
- 1957 *Oriental Despotism*. New Haven: Yale University Press.

## IDENTIFICACIÓN DE TOPILTZIN QUETZALCÓATL DE TULA <sup>1</sup>

CARMEN AGUILERA

En la lámina 89 del *Libro de la vida que los yndios antiguamente hazian y supersticiones y malos ritos que tenian y guardavan*, mejor conocido como *Códice Magliabecchiano*; se encuentran cuatro figuras, dos arriba y dos abajo, sin ninguna glosa o texto que ayuden a su identificación. Tres de las figuras han sido reconocidas por los autores a los que se alude luego, por sus atavíos más característicos: abajo, a la derecha, Xiuhtecuhtli, dios del fuego, con su bastón azul de serpiente, su divisa de espalda y el pectoral escalonado. Arriba, a la izquierda, Tláloc, dios de la lluvia, con su máscara y anteojeras azules, sus colmillos, bastón en forma de rayo en la mano izquierda y en la derecha un elemento del que manan corrientes de agua. Arriba, a la derecha, Quetzalcóatl como dios del viento, con su gorro cónico, su pectoral de sección de caracol y su escudo con este mismo dibujo.

La cuarta figura (fig. 1), es decir la de abajo, a la izquierda, ha sido identificada como Huitzilopochtli, por Zelia Nuttall y como Tezcatlipoca por Eduard Seler, pero en este trabajo propongo una identificación diferente. El primer paso es dejar sentado que el penacho que porta la figura es un *quetzalapanecayotl* como el del Museo de Viena, según lo estableció Nuttall (1904, I, 17). Ambos son penachos radiales de plumas largas de quetzal que salen de una base rígida semicircular con bandas de colores —los mismos, en términos generales en los dos— primero la franja con los elementos geométricos sobre un fondo azul, enseguida una banda roja, más arriba

<sup>1</sup> Agradezco al doctor Miguel León-Portilla y al lingüista Leonardo Manrique Castañeda su cuidadosa revisión del manuscrito y su asistencia en el análisis de la terminología náhuatl.

una franja verde, para terminar con una amarilla, antes del penacho propiamente dicho.



Fig. 1 Topiltzin Quetzalcóatl, lámina 89 del *Códice Magliabecchiano*, tomada de la lámina 21 de Seler, 1960, II, 368.



Fig. 2 Topiltzin Quetzalcóatl, lámina 26 del *Códice Borbónico*.

En el frente del penacho de Viena, al centro y colocado un poco más alto, hay un trapecio invertido de cuya base mayor parten varias plumas de quetzal que por ello sobresalen del penacho. Un elemento equivalente está representado de frente en la figura que se estudia del *Códice Magliabecchiano* y del resto del penacho se dibuja sólo la mitad, sobre un rostro de perfil. El trapecio presenta círculos blancos y remata arriba, como el de Viena, en plumas de quetzal que sobresalen del penacho. Como se aprecia, ambos penachos son iguales en sus elementos esenciales y las mínimas diferencias deben atribuirse a que se compara un objeto real de gran tamaño, con una representación bidimensional muy pequeña en donde no es posible dibujar, ni por espacio ni por convención, todos los detalles.

Nuttall identifica a la figura del *Códice Magliabecchiano* que porta el *quetzalapanecayotl* con Huitzilopochtli (Nuttall, 1892, 457) porque la figura tiene en su mano un bastón azul y en la otra una bandera de plumas de quetzal; sin embargo, ese bastón no es insignia priva-

tiva de Huitzilopochtli —así lo prueba el que aparezca también en manos de Xiuhtecuhtli en la misma página— y de la bandera, la señora Nuttall no dice más, ni menos prueba que es un identificador de esta deidad. Probablemente la autora también tenía en mente los datos de su trabajo anterior sobre el penacho de Viena (Nuttall, 1904, I). Como éste tuvo un pico de oro dice, con razón, que el atavío era la representación de un ave, pero al encontrar que Huitzilopochtli llevaba un yelmo de ave y un penacho de pluma rica (Durán, 1967, II, 80 y Clavijero, 1964, 156), concluye que el *quetzalapanecayotl* es el atavío característico de Huitzilopochtli, sin tomar en cuenta —como apunta Seler (1960, II, 413)— que el yelmo de esta deidad es el colibrí, como lo dice Durán en el pasaje arriba citado y que, como se ve en las ilustraciones de códices que ella misma presenta (Nuttall, I, 1904, lám. III, núms. 14 y 17) lleva no un penacho sino sólo un manojo de plumas en la coronilla.

Estas justas observaciones de Seler forman parte, junto con otras igualmente correctas y algunas un tanto injustificadas, de su intento por demostrar que Zelia Nuttall se equivoca al decir que el *quetzalapanecayotl* era un tocado. Pienso que Seler no logra demoler la argumentación de Nuttall, que el penacho de quetzal se llevaba en la cabeza, pero que este autor tiene razón en que había también un atavío que se dibuja prácticamente igual al penacho y que era llevado como divisa de espalda.

Seler por su parte identifica la figura del *Códice Magliabecchiano* con Tezcatlipoca (1960, II, 415-416) aduciendo dos argumentos para validar su acerto: las huellas en círculo alrededor de la figura y la descripción del penacho de Tezcatlipoca. Quizá Seler recordaba la línea de huellas de pie bajo su imagen en el “mes” de Teotileco en el *Códice Telleriano-Remensis* que ilustra un trabajo suyo (Seler, 1892, 390) pero una línea no es un círculo. Huellas de pie humano se encuentran en esta última forma en torno a un escudo y una macana en la lámina 19 de la *Tira de la Peregrinación* y que por ser estos objetos, armas, las huellas parecen significar el fragor guerrero. El mismo significado tendrán las huellas alrededor de la figura armada en el *Códice Magliabecchiano*.

Seler hace corresponder el penacho de esta figura con la descripción del tocado del traje de Tezcatlipoca que Motecuzoma II envió

a Cortés al saber de su llegada a Veracruz (*Florentino*, 1980, 12, 6r). Hay que reconocer que la descripción del mismo: *ihuitzoncalli coztic teocuitlatica cicuilallo* que Seler traduce como “penacho de plumas sembrado de estrellas de oro” se ajusta en términos muy generales al penacho de la figura del *Códice Magliabecchiano*, pues el trapecio, que en párrafos anteriores se ha destacado, lleva en efecto, estrellas de oro, si bien ya resulta curioso que en la descripción en náhuatl no se haga referencia alguna a las porciones muy notables de plumas de quetzal.

Ahora bien, si como se señaló en el segundo párrafo de este trabajo, la identificación del *quetzalapanecayotl* como el tocado que porta la figura del *Códice Magliabecchiano* es correcta, entonces este penacho no puede ser un *ihuitzoncalli* como cree Seler. El *Códice Florentino* además señala en párrafos contiguos que el *quetzalapanecayotl* era el tocado de Quetzalcóatl y el *ihuitzoncalli* el de Tezcatlipoca. Una traducción más literal de este atavío apunta también hacia una forma diferente, la palabra está compuesta de *ihuitl* pluma, *tzontli* penacho, tocado o atavío de cabeza y *calli* casa, objeto ahuecado o algo circundado de material, como las paredes de un casa o abrigo, lo cual da por traducción “tocado de plumas ahuecado”. Garibay en su traducción de estas líneas dice que el *ihuitzoncalli* era un casquete de plumas (1956, iv, 87) que da más la idea de *calli*.

Seler encuentra en el *Códice Borbónico*, en la parte de las fiestas (láminas 26, 28 y 36) una figura con un penacho de plumas verdes (fig. 2) que es claramente un *quetzalapanecayotl* y lo identifica, de nuevo creyendo que el penacho es el *ihuitzoncalli*, con Tezcatlipoca, aunque la figura no porta ni el espejo humeante, ni ningún otro nomenclador de esta deidad. Añade que ésta lleva el mismo atavío en todo el *Códice Borbónico* (Seler, 1960, II, 416) identificando a cada figura con este atavío, como si fuera Tezcatlipoca; pero sin tomar en cuenta sus advocaciones en la primera parte del código (láminas 6, 13, 17) en donde esta deidad porta, además del espejo humeante, un tocado que parece un copete alto, oscuro, cubierto con círculos blancos (fig. 3).



Fig. 3. Tezcatlipoca como Tlamazíncatl, lámina 6 del *Códice Borbónico*.



Fig. 4 Omácatl, folio 266v. de los *Primeros Memoriales*.

Esta especie de sombrero es el *ihuitzoncalli* que porta Omácatl, que es una advocación de Tezcatlipoca, en los *Primeros Memoriales* (1905, stampa x) (fig. 4). No hay duda de que es este tocado ya que en el código está escrito en náhuatl, con caracteres latinos, el nombre del atavío, mientras que la figura al lado lleva un copete alto de la misma forma que el de Tezcatlipoca en las láminas 6, 13 y 17 del *Códice Borbónico*; si bien el *ihuitzoncalli* de Omácatl está pintado de amarillo, los discos son azules y están colocados en franja doble al centro y no esparcidos por todo el "sombrero". Así resulta que la figura abajo a la izquierda en la lámina 89 del *Códice Magliabecchiano*, no es Tezcatlipoca, porque las huellas de pie humano a su alrededor no le identifican como tal, ni por el tocado que no es el *ihuitzoncalli*, sino el *quetzalapanecayotl*.

Una vez que Seler cree que esta figura es Tezcatlipoca, procede a identificar una a una las otras figuras de la lámina 89 del *Códice Magliabecchiano*, con los dioses mencionados en el libro 12 del *Códice Florentino*: Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Tláloc y Ehécatl-Quetzalcóatl, suponiendo que no es una mera casualidad que en ambos documentos figuren los mismos cuatro dioses y así, la primera

serie es la representación gráfica de la segunda. Al buscar las correspondencias, fuerza otra identificación: si la concordancia de Tláloc y Ehécatl es evidente y si Tezcatlipoca es la figura abajo a la izquierda, el último personaje, es decir el de abajo a la derecha, que lleva atavíos de Xiuhtecuhtli, no puede ser más que Quetzalcóatl. Ahora bien, si es Quetzalcóatl y está ataviado como Xiuhtecuhtli, entonces: “el dios de Tollan está reemplazado por Xiuhtecuhtli (dios del fuego) con el cual efectivamente es idéntico en esencia y de cuyos atributos participa, pues la máscara de culebra (*xiuhcouaxayacatl*) labrada en mosaico de turquesa, del dios de Tollan, evidentemente se debe equiparar con el disfraz de culebra de turquesa (*xiuhcouanaualli*)” (Seler, 1960, II, 416).

No cabe duda de que, como dice Seler, algunos dioses comparten algunos atavíos, lo que parece indicar que comparten también ciertas funciones o atributos, pero esto de ninguna manera hace de ellos la misma deidad. Por ejemplo: Xiuhtecuhtli y Huitzilopochtli, en el *Códice Florentino* llevan la divisa de espalda de Xiuhcóatl y son dioses diferentes. Menos aún se pueden hacer equivaler atavíos distintos como la máscara de turquesa del dios de Tollan, con la divisa de espalda de Xiuhcóatl, que —además— tampoco es el *nahualli*.

Lo que extraña es que Seler, gran conocedor del náhuatl, no haya reparado en que la lista de atavíos de Quetzalcóatl en el *Códice Florentino* (1980, 12, 6r.) es la descripción puntual de la figura que él creyó ser Tezcatlipoca. Para fortuna de esta investigación, tres folios más adelante se repite en el texto nativo, una descripción muy semejante de los atavíos de la misma deidad, incluyendo tres no mencionados en la primera ocasión; lo cual permite hacer una lista única que se presenta enseguida:

<i>Yehuatl in iilatqui Quetzalcoatl</i>	Los atavíos de Quetzalcóatl
1. <i>coaxayacatl, xiuhlica tlachihuali</i>	máscara de serpiente hecha con [mosaicos de] turquesa,
2. <i>quetzalapanecayotl</i>	[penacho de] plumas de quetzal propio de los apanecas,
3. <i>chalchiuhcozcapetlatl nepantla mantiuh teocuitlacomalli</i>	collar de petatillo de piedras verdes, en medio del cual viene extendiéndose un disco de oro,
4. <i>chalchiuhcoanacochtli</i>	orejera de serpiente de piedra verde,

5. *xicolli* chaleco,
6. *contzinapanque in tilmatlitoca tzitzilli* le ciñeron sus caderas con su manta llamada turquesa basta,
7. *ihuan centetl chimalli, teocuitlatica nenepaniuhqui anozo teocuitlatica epnenepaniuhqui, quetzalo nozouhqui* y un escudo sobrepuesto con bandas de oro o sobrepuesto con oro y bandas de nácar, ensartado con plumas de quetzal,
8. *ihuan quetzalpanio* y bandera de plumas de quetzal
9. *ihuan tezcacuitlalpilli quetzalloy auh inin tezcacuitlalpilli iuhquin xiuhchimallo, tlaxiuhzacutli, xiuhlica tlatacutli, tlaxiuhzalolli* y espejo de los lomos, con sus plumas de quetzal. Y este espejo de la espalda [era] como redondel de turquesa, engrudado con turquesa, con turquesa engrudado, pegado con turquesa,
10. *ihuan chalchiuhcucuextli teocuitlacoyollotoc* y [ajorcas de] caracolillos de piedra verde con sus cascabeles de oro,
11. *niman ye yehuatl xiuhatlal, zan-motquitica xihuatl iuhquin coatzontecomatica, coatzontecoma* luego el lanzadardos de turquesa [es] sólo de turquesa, como con cabeza de serpiente, tiene cabeza de serpiente,
12. *itzcatli* sandalias de obsidiana.

Comparando los atavíos que menciona el *Código Florentino*, con los de la figura 89 del *Código Magliabecchiano* se tiene:

1. *Máscara de serpiente hecha con [mosaico de] turquesa*

La figura del *Código Magliabecchiano* no la lleva puesta, ni tampoco la representación de Topiltzin Quetzalcóatl en el *Atlas* de Durán, aunque aquí la máscara aparece a sus pies (Durán, 1967, tratado 20, lámina 1). Esta era otra que la divisa de espalda de Xiuhtecuhtli. El texto náhuatl llama a la máscara *xiuhcoaxayacatl* en la segunda ocasión (Florentino, 1980, 12, 9r.) que puede traducirse como “máscara de Xiuhcóatl” o como “máscara de serpiente [hecha] de turquesa”; en la primera lista (Florentino, 1980, 12, 6r.) se le dice explícitamente *coaxayacatl xiuhlica tlalchihualli* o sea “máscara de serpiente hecha [en mosaico] de turquesa”, esto

es, la máscara no tenía forma de Xiuhcóatl, sino que tenía, conforme a la descripción detallada del texto en español (*Florentino*, 1980, 12, 6r), “una máscara labrada de mosaico de turquesa, tenía esta máscara labrada de las mismas piedras, una culebra doblada y retorcida cuyo doblez era el pico de la nariz, luego se dividían la cola de la cabeza y la cabeza, con parte del cuerpo, iba por sobre el un ojo a manera que hacía ceja y la cola por sobre otro ojo y hacía otra ceja”, tal como se dibuja a los pies de la imagen de Topiltzin Quetzalcóatl en el *Atlas* de Durán.

## 2. [*Penacho de*] *plumas de quetzal propio de los apanecas*

En la figura del *Códice Magliabecchiano* se aprecian todos los elementos del *quetzalapanecayotl*: penacho radial así como el elemento trapezoidal al frente, con estrellas y manojo de plumas. Este dibujo es la prueba decisiva que aporta Nuttall (1892, 457) para sostener que este atavío se llevaba en la cabeza. Con la figura del *Códice Magliabecchiano* al frente se puede decir que el penacho tiene efectivamente forma de abanico (Anderson y Dibble, 1955, XII, 11) y no es “un travesaño para el pecho hecho de plumas de quetzal” (Garibay, 1956, 86). La etimología de la palabra probablemente se refiere a que este penacho de plumas de quetzal era distintivo de la gente que habitaba un lugar o región en donde se atravesó o atravesaba el agua, lo que hace pensar en Panouayan o en las albuferas y canales de las costas del sureste de México, que probablemente era el Anáhuac, pues hacia allá envió Topiltzin Quetzalcóatl a sus aves de pluma rica, cuando finalmente salió de su ciudad (*Florentino*, 1980, 3, 20r).

## 3. *Collar de petatillo de piedras verdes, en medio del cual viene extendiéndose un disco de oro*

En la figura del *Códice Magliabecchiano* se aprecian dos, o quizá tres hilos del collar. Los dos distales están formados por cuentas y canutillos de piedra verde que iban alternados en los diferentes hilos para formar una especie de petatillo y quizá estos hilos además estaban unidos entre sí para formar un cuello ancho. Este efecto de petatillo sería más aparente mientras más hilos formaran el collar. El texto español relativo a este atavío dice: “llevaba [Quetzalcóatl] por joyel una medalla de oro redonda y ancha y estaba asida con

nueve sartales de piedras preciosas que echadas al cuello cubrían los hombros y todo el cuello" (*Florentino*, 1980, 12, 6r. y v.).

#### 4. Orejera de serpiente de piedra verde

La figura del *Códice Magliabecchiano* lleva una orejera discoidal azul. La traducción que encabeza este inciso es, como el náhuatl, posible entenderla en dos formas distintas, según se haga el corte en un sitio o en otro de las tres raíces. *Chalchihcoanacochtli* se puede dividir:

- a) *chalchihcoa* y *nacochtli* "serpiente de piedra verde" y "orejera" y
- b) *chalchihuh* y *coanacochtli* "piedra verde" y "orejera de serpiente" cuyas glosas serían respectivamente:  
 "orejera de /quien es/ serpiente de piedra verde" y  
 "orejera de piedra verde /en forma/ de serpiente".

La orejera en la figura del *Códice Magliabecchiano* no tiene forma de serpiente; pero dado que la versión en español de este atavío es "unas orejeras de *chalchihuitl* anchas que tenían dentro unas culebritas de chalchihuites" se sugiere que la primera versión es la correcta.

#### 5. Chaleco

Esta prenda es muy antigua en Mesoamérica, se sabe que los toltecas usaban "ropas de colores llamadas *xicolli*" (Durán, 1967, II, 77); probablemente era característico de Quetzalcóatl, el sacerdote por excelencia, pues hasta tiempos mexicas este era un atavío propio de sacerdotes. El chaleco en la figura que se trata muy probablemente fue dejado sin pintar por el tlacuilo; pero se puede reconstruir su diseño gracias a una figura que comparte con ésta la mayoría de sus atavíos, por lo que es muy probable que ambas representen al mismo personaje.<sup>2</sup> El chaleco de esta figura, que aparece

<sup>2</sup> Las dos figuras comparten el penacho de quetzal, el chaleco, la manta de caderas con borde rojo y discos, el lanzadardos de turquesa, el espejo de turquesa con su colgajo, el braguero sin diseño, las ajorcas de piel de jaguar y las sandalias de obsidiana. Paso y Troncoso no indentifica a esta figura en sus Comentarios al *Códice Borbónico* y Seler dice que es Tezcatlipoca. Si la figura del *Códice Magliabecchiano* y las del *Borbónico* son la representación

tres veces en el *Códice Borbónico* (láminas 26, 28 y 36) es negro con un diseño de cuadretes grandes formados por franjas con cuadritos azules y un punto al centro. Este diseño parece la convención para representar la laminilla de turquesa. Al centro de los cuadretes aparecen rombos grandes también azules. El *xicolli* en ambas figuras termina en una franja con un diseño que se discute en el siguiente inciso.

#### 6. *Le ciñeron sus caderas con su manta llamada turquesa basta*

Anderson y Dibble (1955, 15) y Garibay (1956, iv, 89) pensaron que esta tilma iba sobre la espalda como es usual para esta prenda, a pesar de que el texto náhuatl dice que le ciñeron el *tzintli*, las partes bajas del torso, con la manta llamada *tzitzilli* de la cual no se dan otros detalles. Afortunadamente, enseguida de los atavíos de Quetzalcóatl, el *Códice Florentino* lista los de Tezcatlipoca y entre estos aparece de nuevo esta manta: *ihuan centel tilmatl xiuhltalpilli motocaiyoaya tzitzilli quihualnacazhuitzana inic mocuitalpia* “y una manta *xiuhltalpilli* llamada *tzitzilli*, le vienen a levantar sus esquinas puntiagudas de manera que se atan a la espalda”. El texto español también dice en donde se llevaba esta prenda: “esta manta se ponía por la cintura atada por las esquinas al cuerpo”. Curiosamente Garibay tradujo *nacaztli* (“puntas”) como “orejas” y en consecuencia interpretó que la manta “se alza hasta las orejas y allí se ata” (1956, iv, 89).

Seler también pensó que la manta *xiuhltalpilli* se portaba en la espalda. Nota que en los *Primeros Memoriales* Huitzilopochtli se atavía con una de estas ropas *xiuhltalpilli inic motzinilpiticac* “están atadas sus caderas con *xiuhltalpilli*”; pero separa el texto de una sola línea —como generalmente se listan los atavíos de este documento— y decide que son dos, el *xiuhltalpilli* que, al no tener mayor explicación, cree que se porta en la espalda, y el *motzinilpiticac* que supone así llamado porque cubre las caderas (Seler, 1960, II, 426). Pero la primera palabra se refiere al nombre de la prenda, mientras que la segunda determina el lugar en que se lleva. La figura del dios relativa a este texto no lleva manta, pero Painal en el mismo manuscrito “está liado con *xiuhltalpilli*” *xiuhltalpilli quimilhuiticac*

del mismo personaje y, si la identificación que de ellas se hace en este trabajo es correcta, se abren otras posibilidades de interpretación a las láminas 26, 28 y 36 del *Códice Borbónico*.

que en la imagen cubre sus caderas, y es una manta azul con diseño de malla.

Este autor probablemente tenía en mente la figura de Yacatecuhtli también en los *Primeros Memoriales*. El texto dice que lleva una tilma *xiuhlalpilli*, y la figura se cubre, desde el cuello a las piernas, con una manta. Como en el texto ya mencionado relativo a Huitzilopochtli se especifica que el *xiuhlalpilli* se lleva en las caderas —pues se emplea la raíz *tzintli*— y en la figura de Painal este se lía también las caderas, se concluye que esta prenda se podía llevar en la espalda o en las caderas.

Seler encontró cómo era el *xiuhlalpilli*. Al hablar de Yacatecuhtli el *Códice Florentino* (1980, 1, 9r.) dice que era “una manta azul y sobre el azul una red negra a manera que el azul se parece por las mallas de la red”. La versión en español para la manta de Tezcatlipoca dice: “una manta rica, la tela de ella de un azul claro y toda labrada encima de muchas labores de un azul muy fino, llamábase esta manta *tzitzilli*” (1980, 12, 7r.). Las dos versiones dicen que era una manta de tela azul y encima una malla; Alvarado Tezozómoc también la describe: “esta manta es a manera de una red azul y en los nudos de ella, en las lazadas, una piedra rica apegada a ella sutilmente” (1949, 151).

La última cita confirma lo que se dice en la descripción del *xiuhlalpilli* de Tezcatlipoca sobre el de él se llamaba *tzitzilli*. Según lo que se ha venido diciendo, *xiuhlalpilli* (“algo que se anuda de turquesa” o “algo azul que se anuda”) sería el nombre genérico de una manta azul que llevaba encima una malla, y *tzitzilli*, “turquesa basta”, (Rémi-Siméon, 1977, 732), sería el nombre específico del *xiuhlalpilli* que tenía “en las lazadas, una piedra rica”. Por supuesto, aquí no cabe la acepción más conocida de *tzitzilli* “tintinear metálico” que hizo traducir a Garibay esta manta como “campaneante resonador” (1956, iv, 89).

Otra deidad que porta *tzitzilli* es Tláloc, la tercera deidad que con sus atavíos lista el *Códice Florentino* en el libro de la Conquista. Además aquí su descripción aclara el nombre del borde que en general lleva esta prenda: *tENCHILNAUACAYO* “borde rojo con anillos”, que se aprecia en las mantas de Painal y Yacatecuhtli en los *Primeros Memoriales*. En los textos respectivos no se da el nombre de esta bordura; pero las mantas de Omácatl (fig. 4) y Tlacochoalco

Yáotl en el mismo manuscrito lo tienen y allí se dice que es *tenchil-nahuayo*, lo cual confirma el nombre de esta orilla.

La figura del *Códice Magliabecchiano* lleva una prenda de cadenas que es un rectángulo doblado en diagonal, con las dos puntas juntas colgando al frente y otras dos anudadas atrás, tiene el borde rojo con anillos, que es el mismo que va en la orilla del chaleco; pero la parte central, igual que en esta última prenda, está en blanco, en vez de llevar el color azul y el diseño de malla. Esta omisión puede deberse, al igual que en el caso del chaleco, a olvido, premura del artista o a lo pequeño de la superficie de que éste disponía para dibujar o a que ya estaba tan aculturado que no recordaba cada detalle del atavío; pero si la prenda de la figura del *Códice Magliabecchiano* coincide en forma, manera de atarse al cuerpo y en el borde, y además si todos los atavíos de Quetzalcóatl que lista el *Códice Florentino* corresponden uno a uno a los de esta figura, lo más probable es que esta prenda sea el *tzitzilli*.

7. *Y un escudo sobrepuesto con bandas de oro o sobrepuesto con bandas de nácar y oro, ensartado con plumas de quetzal*

Es difícil tener una imagen de este escudo sólo por el sucinto texto náhuatl que muy probablemente estaba hecho para recitarse en los colegios a la vista de la representación pictórica del objeto. Garibay tradujo: "y un escudo de travesaños de oro o [bien] con travesaños de concha nácar: tiene plumas de quetzal en el borde" (1956, iv, 86-87) y Anderson y Dibble: "un escudo con [bandas de] oro cruzándose, o con [bandas de] oro cruzando [otras bandas de] conchas de mar [con] plumas de quetzal extendidas en la orilla inferior (1955, 11).

La versión en español de este texto dice: "Llevaba una rodela grande bordada de piedras preciosas con unas bandas de oro que llegaban de arriba a abajo por toda ella y en los espacios que hacían estas bandas, las cuales eran como mallas de red, iban puestos unos sapitos de oro, tenía esta rodela unos rapacejos en lo bajo." El redactor de este texto parece que recordaba en términos generales el objeto y aclara cómo era el dibujo del material sobrepuesto. A primera vista es difícil ver que alguna o las tres versiones del escudo se pareciera a su representación en el *Códice Magliabecchiano*; pero en vista de que casi todos los atavíos de Quetzalcóatl mencionados en el *Códice Florentino* concordaban con los de la figura en

el *Códice Magliabecchiano* había gran posibilidad de que la descripción del escudo coincidiera con su representación. Así se inició un proceso de verificación en donde la traducción del pasaje en náhuatl se afinaba a la vista del diseño y en donde el texto a su vez, aclaraba particularidades del diseño del escudo. El hecho de que esto pudiera hacerse, prueba la identidad casi total entre el objeto y su descripción.

La descripción náhuatl del escudo tiene tres frases que corresponden a las tres partes que se aprecian en la representación de esta arma. Las dos primeras corresponden al diseño del disco: el escudo en el código está dividido por un eje vertical en dos partes, la derecha tiene fondo azul y la izquierda fondo negro, pero el texto sólo menciona lo que va encima. El lado derecho está “sobrepuesto con bandas de oro”, en el dibujo sobre este lado se ven dos bandas curvadas amarillas —que es el color convencional para representar el oro—. En el lado derecho está “sobrepuesto con bandas de nácar y oro”. Aquí se aprecia la malla de red que menciona el texto en español, en donde las bandas son blancas como es el nácar. En medio de la malla aparecen unas formas ovoides blancas que podrían corresponder al oro que menciona el texto náhuatl, o a los sapitos de oro de que habla el texto español. Como se aprecia, las dos frases iniciales del texto corresponden con variantes, debidas muy probablemente a lo breve que debía ser el texto, a la figura dibujada del escudo, excepto que entre las dos frases primeras del texto náhuatl aparece la partícula disyuntiva *anozo* que indica había un diseño u otro; pero que aquí, implica coexistencia de ambos. Esto puede deberse a equívoco del autor, lo cual es poco probable y más bien sería que éste no recordaba exactamente cómo era el diseño del escudo, o bien tenemos aquí una nueva acepción de la palabra indicando conjunción más que disyunción. La tercera frase, referente al fleco de plumas de quetzal no presenta dificultad para su traducción, excepto que en la representación gráfica del escudo este fleco es de plumas amarillas y azules separadas por una banda roja, lo cual, hay que admitir, es una variante de notar entre el fleco del escudo de Quetzalcóatl y el de la figura del *Códice Magliabecchiano*.

#### 8. *Y bandera de plumas de quetzal.*

La figura del *Códice Magliabecchiano* lleva, como dice el texto, una bandera de plumas de quetzal formada por dos elementos, el

asta azul con un manojito de estas plumas y la bandera propiamente dicha, extendida horizontalmente sobre el escudo y que termina en un fleco de plumas de quetzal.

9. *Y espejo de los lomos con sus plumas de quetzal. Y este espejo de la espalda [era] un redondel de turquesa, engrudado con turquesa, con turquesa engrudado, pegado con turquesa*

Este atavío que se dice espejo, pintado de azul para figurar la turquesa y con su colgajo de plumas de quetzal se ve en la parte de atrás de la figura del *Códice Magliabecchiano*. Se sabe que éste era un atavío tolteca pues se presenta al Touenyo al mismo tiempo que el *quetzalapanecayotl* (Florentino, 1980, 3, 12v). Este forastero, adopción de Tezcatlipoca, se casa con la hija de Huémac; pero sólo adquiere la legitimidad de su rango, cuando le hacen entrega los toltecas de estos atavíos. Los llamados atlantes de Tula llevan en la espalda un disco que era también un atavío chichimeca, y que probablemente era este atavío: "cuando caminaban, iban en rencla o iban siguiendo al guía, el cual y los demás llevaban cada uno un espejo colgando de la cinta a las espaldas, en que iban mirando los que iban detrás (Florentino, 1980, 11, r.)

10. *Y [ajorcas de] caracolillos de piedra verde con sus cascabeles de oro*

En el primero de los textos del *Códice Florentino* relativos a los atavíos de Quetzalcóatl se dice en el español que este era un atavío que se llevaba en los tobillos; pero Anderson y Dibble piensan que este se llevaba al cuello (*Florentine Codex*, 1955, xn, 11). La figura del *Códice Magliabecchiano* no lleva ajorcas de piedras verdes, sino unas bandas pintadas de un amarillo claro al que sólo faltan las manchas para parecer de piel de jaguar, como las que lleva Ehécatl Quetzalcóatl en la misma lámina.

11. *Luego el lanzadardos de turquesa [es] sólo la turquesa, como con cabeza de serpiente, tiene cabeza de serpiente*

En su estudio sobre esta arma Seler encuentra que la usan Xiuh-tecuhtli, Tezcatlipoca, Mixcóatl y Tlahuizcalpantecuhtli (1960, II, 368) pero como identifica a la figura de la lámina 89 del *Códice Magliabecchiano* con Tezcatlipoca, no menciona a Topiltzin Que-

tzalcóatl. Los llamados atlantes de Tula llevan el lanzadardos que al parecer era el arma por excelencia de los toltecas, ya que lo porta su señor y dios. Sólo que él esgrime el *xiuhatl* lanzadardos, cubierto con mosaico de turquesa, para denotar su calidad de atavío de deidades, el *xiuhatl* de Topiltzin Quetzalcóatl tanto en el *Códice Magliabecchiano* como en el *Códice Borbónico* tiene forma de serpiente, el animal en que generalmente se convierte esta arma. En el *Códice Borbónico* la serpiente lleva los discos que representan estrellas así que se puede decir que este es el lanzadardos de *xiuhcóatl*, "serpiente de mosaico de turquesa". Huitzilopochtli nace con esta arma que, encendida, es usada para aniquilar a su hermana Coyolxauhqui.

## 12. Sandalias de obsidiana

Se llaman así las sandalias que llevan en la talonera, según se dibujan, triángulos formados por una línea negra o roja en zigzag. Los triángulos representan las puntas de proyectiles muy posiblemente del dorso de *itzcóatl* la "serpiente de obsidiana" según lo dice el *Códice Florentino* (1980, 9, 54v.). Mas no es que las sandalias tuvieran pintadas figuras de serpientes con puntas de obsidiana (Seler, 1960, II, 433). Estas sandalias las llevan deidades guerreras y las relacionadas con el fuego, la luz y el calor (Aguilera, 1978, 106). La figura del *Códice Magliabecchiano* porta estas sandalias, en un primer nivel de interpretación, ya que es un guerrero.

El *Códice Florentino* enumera doce atavíos de Quetzalcóatl y a excepción de la *máscara de serpiente hecha con [mosaico de] turquesa* y probablemente de las *orejeras de piedra verde [en forma de] serpiente*, cada uno de los diez restantes corresponden a los de la figura en la lámina 89 del *Códice Magliabecchiano*, así que no hay duda que ésta es una representación de Quetzalcóatl, y dado que el código mismo dice que estos atavíos se enviaron a Cortés porque se pensaba que éste era el señor de Tula que volvía (*Florentino*, 1980, 12, 6r.), se trata de Quetzalcóatl como señor y dios de Tula en atuendo guerrero. Los estudiosos que examinaron la figura en el *Códice Magliabecchiano* no la reconocieron como tal ya que es más común su representación de Ehécatl dios del viento, como también aparece en la misma página.

Además de los diez atavíos iguales a los que menciona el *Códice*

*Florentino*, el Topiltzin Quetzalcóatl del *Códice Magliabecchiano* exhibe otros ocho elementos que deben ser parte complementaria para la caracterización del personaje en esta advocación. Se trata de la barba, la pintura facial, la pintura corporal, el braguero, las ajorcas, los brazaletes, las muñequeras y los dardos. Si la identificación como Topiltzin Quetzalcóatl es correcta, estos elementos deben ser también característicos de Quetzalcóatl o, por lo menos, no discrepar flagrantemente.

En la figura del *Códice Magliabecchiano* apenas se nota la barba, pero su presencia reitera la identificación dada ya que este rasgo es un indicador conocido para Quetzalcóatl (Durán, 1967, II, 77), aunque no exclusivo de él. En segundo lugar la pintura del rostro —dibujado de perfil— es amarilla hacia adelante de una línea que baja a través del ojo y oscura hacia atrás, con pintura roja cubriendo los labios. De igual manera está iluminado el rostro de Ehécatl-Quetzalcóatl en las láminas 89 y 62 del *Códice Magliabecchiano*, por lo que esta parece ser una pintura característica de esta deidad en sus aspectos de dios del viento y como dios-gobernador de Tula. Las partes visibles de sus brazos y piernas están pintadas de oscuro, como también lo están en las otras representaciones citadas arriba, color que correspondía a Quetzalcóatl en su carácter de sacerdote. En contraste, no parece tener ninguna significación diagnóstica el braguero simple cuyas puntas se aprecian en la figura abajo de la prenda de caderas.

El quinto elemento son las ajorcas amarillas con borde rojo, que probablemente tuvieron las manchas oscuras que las harían de piel de jaguar como las lleva el Ehécatl-Quetzalcóatl de la misma lámina y la representación del Topiltzin Quetzalcóatl del *Códice Borbónico*. Estos atavíos son denominados *ocelotzitzile* [ajorcas de piel de] jaguar con cascabeles" (*Primeros Memoriales*, 1905, 261v.) y se mencionan como atavíos de Quetzalcóatl. Las ajorcas, junto con los brazaletes, la muñequera y los dardos (sexto, séptimo y octavo elementos) forman parte de las armas ofensivas o protectoras del atuendo del guerrero, en cuyo carácter está dibujado el personaje del *Códice Magliabecchiano*.

En conclusión se puede decir que la figura abajo a la izquierda en la lámina 89 del *Códice Magliabecchiano* representa una imagen, hasta ahora no reconocida, de Topiltzin Quetzalcóatl, el señor y sacerdote máximo de los toltecas. No como deidad de la creación,

la fertilidad, la vegetación o el viento, sino como guerrero vencedor ya que porta el *quetzalapanecayoil* o penacho de quetzal que simboliza, entre otras cosas, la victoria (Aguilera, 1981).

Quiero terminar haciendo notar que el estudio de esta figura es una muestra de las dificultades de la investigación iconográfica. Aquí me he conformado con aislar, identificar y nombrar los elementos (con lo que esto implica de reconocimiento de sus materiales y técnica de manufactura) así como su nombre en náhuatl, y las convenciones de representación, cuestiones previas que deben resolverse antes de entrar al análisis iconográfico propiamente dicho, es decir, el de resolver qué significa y en qué ocasión está representado el personaje y/o deidad que se ha estudiado.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Carmen

- 1978 *Coyolxauhqui. Ensayo iconográfico*, Cuadernos de la Biblioteca (Serie: investigación 2), Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.
- 1981 *Simbolismo mexicana del quetzal*, Notas 5, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.

Clavijero, Francisco Javier

- 1964 *Historia antigua de México*, Porrúa, México.

Códice Borbónico

- 1980 *Códice Borbónico*, Siglo XXI, México, con Comentario de Francisco del Paso y Troncoso.

Códice Florentino

- 1980 *Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Códice Florentino*, Gobierno de la República Mexicana, México.

Códice Florentino

- 1950- *Florentine Codex*, Monographs of the School of American
- 1969 Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 13 partes.

Códice Magliabecchiano

- 1970 *Códice Magliabecchiano*, CL. XIII 3 (B. R. 232), Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz, Austria.

## Códice Tira de la Peregrinación

2a. mi- *Tira de la Peregrinación*, Sala de Testimonios Pictográficos, tad del BNAH, México.

s. XVI

## Durán, Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, Editora Nacional, México, 2 v. y Atlas.

## Garibay K., Ángel María

1956 "Vocabulario", *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, v. 4, 319-373.

## Nuttall, Zelia

1892 "Sur le quetzal-apanecayotl. Ou coiffure mexicaine en plumes. Conservée a Vienne", *VIII Congrès International des Americanistes*, Ernest Leroux, Paris, 453-462.

1904 "Mexican Standard of Headdress", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, v. 1, Harvard University, Cambridge, Mass., 3-52 más tres láminas.

## Sahagún, Bernardino

1905 *Primeros Memoriales*, Hauser y Menet, Madrid, v. VII.

## Seler, Eduard

1892 "Uitzilopochtli, dieu de la guerre des aztèques", *Congrès International des Americanistes*, Ernest Leroux, Paris, 387-406.

1960a *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz, Austria. 5 v. e índice.

1960b "Der altmexikanische Federschmuck des Wiener Hoffmuseums", *Gesammelte Abhandlungen...*, v. II, 397-419.

1960c "Ein Kapitel aus den in aztekischer Sprache geschriebenen ungedruckten Materialien zu dem Geschichtswerke des P. Sahagun", *Gesammelte Abhandlungen...* v. II, 420-508.

1960d "Altmexikanische Wurbretter", *Gesammelte Abhandlungen...* v. II, 368-396.

## HUÉMAC: EL FIERO DE CINCALCO

JANICE DEWEY

Los viajes o tránsitos a mundos sobrenaturales que encontramos en la literatura, las artes e historia cultural, forman en sí una enorme metáfora para la función de la psique humana. El mero momento o acto de creación es por su misma naturaleza una transformación de un estado a otro, y el buen poeta ejerce su facultad innata de poder trascender el límite de la realidad profana porque sí... porque la poesía *es* un viaje fuera de “lo natural” del mundo que pertenece a todos nosotros los no poetas. Y en la mitología universal, los cuentos de hadas, la realidad onírica, el mundo de eros y las filosofías trascendentalistas se formula también un cosmos de imágenes de otra conciencia. La psique humana que Freud dividió en dos y denominó “conciencia/subconciencia” con mentalidad todavía décimonona es descrita como enemigo fatal o razón negativa por lo irracional o “histérico” del ser humano. No obstante, Carl Jung en un campo y Claude Levi-Strauss en otro aportan al estudio del mito y del inconsciente humano unas nuevas interpretaciones positivas. Nuestra psique es una fuente inagotable de escenas tan vivas como las que llenan las páginas de la literatura indígena nahua.

El estudio de las crónicas indígenas de la conquista de Mesoamérica por los españoles en el siglo xvi, nos abre otra vez la puerta a esa otra realidad o estado no profano, mediante numerosas descripciones de pasajes al “cielo” o al “infierno”, que integran una visión del mundo de raíz única. Las creencias religiosas mesoamericanas presuponen una fuerte vinculación psíquica con un mundo del “más allá”, poblado de deidades y hechiceros sumamente poderosos, enérgicos y peculiares.

La historia del último rey de Tollan, Huémac —el que tiene las manos grandes—, nos demostrará otra vez esta concepción de lo sobrenatural con imágenes vívidas y a veces humorísticas. Para

comprender la historia de Huémac, es necesario reunir varias fuentes que incluyan menciones de este rey tolteca. A continuación se esbozarán las múltiples versiones de esta "crónicanova" mesoamericana titulada *Huémac: el fiero de Cincalco*.

Los *Anales de Cuauhtinchan* o *Historia Tolteca-Chichimeca*, ofrecen un testimonio acerca del origen de Huémac y una versión de su muerte. Comienza nuestra historia en el año 2-Ácatl, cuando los toltecas-chichimecas y los nonohualcas-chichimecas, se disgustan y se van en busca de Huémac. "Los toltecas lo habían encontrado siendo niño, lo habían tomado y lo habían criado y educado. Seguramente era la ofrenda del dios Tezcatlipoca, su hechura y su vestigio, para que los toltecas-chichimecas y los nonohualcas-chichimecas se destruyeran y se enfrentaran."<sup>1</sup> Debe recordarse que se creía que Tezcatlipoca, con sus poderes de hechicero, había causado la ruina de Tollan por haber tocado a Quetzalcóatl. Huémac, cuando era ya un joven, ordenó a los nonohualcas que custodiaban su casa, que le llevaran a una mujer que tuviera caderas de cuatro palmas de anchas. Le llevan una pero Huémac les dijo: "No son tan anchas como yo quiero. Sus caderas no tienen cuatro palmas."<sup>2</sup> Los nonohualcas se disgustaron con esta respuesta y se prepararon para luchar en contra de Huémac. Los toltecas se irritaron por estas peleas entre sí y gritaron "¡Muera Huémac!" El rey huye y todos lo persiguen, él se va a esconder en la cueva de Cincalco en donde se apoderan de él, lo hacen salir, lo flechan y matan allí en la cueva. Los habitantes de Tollan se han vuelto sus enemigos por lo que deciden dejar la ciudad, después de ocultar todas las pertenencias de Quetzalcóatl.

Esta es la primera mención del origen de Huémac y de la caída de Tollan, debido a la codicia del rey por las caderas anchas.

En los *Anales de Cuauhtitlan*, que forman la primera parte del *Códice Chimalpopoca*, descubierto por Lorenzo Boturini Benaduci, en la primera mitad del siglo XVIII, encontramos otra versión de la vida y muerte del rey. En esta obra, Huémac tendrá otras mujeres y otra muerte. Los varios capítulos citados siguen el ciclo calendárico nahua. En el año 9-Tochtli, muere Tlilcoatzin, rey de Tollan, y entonces se entroniza Huémac, que era ministro de Quetzalcóatl.

<sup>1</sup> Miguel León-Portilla, *De Teotihuacan a los aztecas: Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1977, p. 72 (Lecturas Universitarias 11.)

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 73.

Se había casado con Coacueye, mujer valiente a quien instruyó el diablo en el lugar llamado Coacueyecan. Su espalda se hizo tan ancha como una brazada. El diablo Yáotl y Tezcatlipoca se transformaron en diablasas y Huémac “tuvo parte” con ellas, y en ese instante dejó de ser ministro de Quetzalcóatl.<sup>3</sup>

Año 7-Tochtli. Los toltecas se “sieteaconejaron”, se murieron de hambre y tuvieron otras aflicciones. Los demonios le pidieron a Huémac a sus hijos legítimos, y va a dejarlos a Xochiquetzalyyapan. “Allí por primera vez comenzó la gran matanza que estuvo habiendo de hombres en sacrificio.”<sup>4</sup>

Año 13-Ácatl. El diablo Yáotl empezó la guerra y hubo muchos agujeros en Tollan. Uno de éstos fue que un tolteca encontró a una mujer otomí aderezando hojas de maguey en el río, la cogió y la desolló vistiéndose con su piel. “. . . durante su poder y en su tiempo, Quetzalcóatl. . . nunca jamás quiso los sacrificios humanos, etcétera, y que después en donde quiera, cuando estaba reinando Huémac, había todo lo que comenzaron los diablos.”<sup>5</sup>

Año 1-Tecpatl. “. . . se desbarataron los toltecas en tiempo de Huémac, cuando reinaba. Al irse, pasaron por Cincoc. Ahí en Cincoc sacrificó Huémac al ídolo de su gente, que se ofreció como víctima y tenía por nombre Ce Cóatl. Quería entrar en la cueva que hay en el camino de Tlamacazcatzincó, y no pudo. Luego partió y pasó por Cuauhnéec. Ahí parió la mujer de Huémac, nombrada Cuauhnene; por lo cual hoy se llama ahí Cuauhnéec.”<sup>6</sup>

Año 7-Tochtli. “Este año se suicidó Huémac en Cincalco Chapoltepec.” En este año 7-Tochtli se acabaron los años de los toltecas: 7 años anduvieron pasando por todas partes, de pueblo en pueblo, hasta que fueron a asentarse. Desde que poblaron los toltecas, son 339 años. En este año 7-Tochtli Huémac se dio la muerte; se ahorcó de desesperación en la cueva de Chapoltepec. Primero se entristeció y lloró, y cuando ya no vio a ningún tolteca, que detrás de él se acabaron, se suicidó.”<sup>7</sup>

<sup>3</sup> *Códice Chimalpopoca, Anales de Cauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 15.

Cabe mencionar aquí otro capítulo en nuestra "crónicanovela" que es bastante humorístico. En la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, dice que un nigromántico llamado Titlacauan se volvió "toueyo" y apareció como un indio forastero, que andaba totalmente desnudo como "solían andar aquellos de su generación". Pasó por Tollan vendiendo ají verde y se sentó enfrente del palacio de Huémac, de donde salió su hija que era una mujer muy hermosa y se enamoró del "toueyo" y de su órgano genital. A causa de esto se enfermó, hinchósele el cuerpo y Huémac preguntó a las mujeres que cuidaban a su hija el motivo de su enfermedad, a lo que le contestaron que el "indio toueyo, que andaba desnudo y vuestra hija vio y miró el miembro genital de aquel toueyo, y está mala de amores". Para que su hija sanara, Huémac permitió que se casara con el indio. Sin embargo, trató de desaparecer a su yerno enviándolo con los pajes, enanos y cojos a pelear contra los de Zacatepec y Coatepec, para que sus enemigos lo mataran. Ante el enemigo de Coatepec dejan solo al indio que era fuerte e inteligente y logra salir victorioso. A su regreso Huémac lo recibe como héroe y valioso guerrero, y acepta a su yerno de miembro mágico.<sup>8</sup>

Continuaremos con la versión de la *Leyenda de los soles*, acerca del reino tolteca y el fin de Huémac. "En Tollan ya no hay gente alguna. Se hizo rey el llamado Huémac."<sup>9</sup> "Jugó Huémac a la pelota, y jugó con los 'tlaloque' (dioses de la lluvia)."<sup>10</sup> Deciden que el que ganara recibiera los chalchihuites (jades) y plumas de quetzalli (también "algo precioso"). Huémac gana y le entregan elotes —mazorcas de maíz verde— y las hojas de maíz verde en que el elote crece. Él los rechaza y dice: "¿Por ventura eso es lo que gané? ¿acaso no chalchihuites? ¿acaso no plumas de quetzalli?"<sup>11</sup>

Los tlaloque le entregan el premio establecido, pero también deciden causarle problemas a Huémac. "...ahora padecerá trabajos el tolteca, pero no más cuatro años."<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, notas y apéndices de Angel Ma. Garibay, México, Editorial Porrúa, 1956, v. II, p. 281-284.

<sup>9</sup> *Códice Chimalpopoca*, p. 125.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 126.

Los trabajos fueron:

- 1) Heló y se perdieron los frutos de la tierra.
- 2) En Tollan hizo tanto calor que se secaron los árboles, los nopales y los magueyes.
- 3) Por el calor todo se hizo pedazos incluso las piedras.
- 4) Los toltecas murieron de hambre.

Al cumplirse los cuatro años aparecen los tloaque en Chapoltépec, y anuncian que “se acabará el tolteca” de acuerdo con una serie de acontecimientos. Un sacerdote de Tláloc surge del fondo del agua de Chapoltépec y manda un mensaje a Huémac junto con una “brazada de elotes”: los dioses quieren a la hija de Tozcuecux para que la sacrifiquen. “Entre tanto la comen, irá el tolteca comiendo un poco de ella, pues ya se acabará el tolteca y ya se asentará el mexicano.”<sup>13</sup> Huémac recibe el mensaje de Tláloc, se aflige y llora pero cumple lo que le piden. Envía a sus mensajeros a pedir a la doncella mexicana llamada Quetzalxotzin, que todavía era una niña, y después de cuatro días de ayuno la sacrifican. Meten su corazón y otros alimentos en una “calabacilla” que traía su padre y le dijeron “Aquí está lo que han de comer los mexicanos, porque ya se acabará el tolteca”.<sup>14</sup> Luego, durante cuatro días “llovió muy recio” y en seguida brotaron las hierbas y el zacate. “Sembró el tolteca, y cuando llegamos a los veinte y los cuarenta (días), se hizo redonda la mata del maíz y temprano se dio el mantenimiento humano... En 1-Técpatl desapareció el tolteca; entonces entró Huémac en Cincalco; algunos se volvieron, otros se fueron hasta diseminarse por todos rumbos”.<sup>15</sup>

¡Y todo esto por un juego de pelota! por no cumplir su palabra con los tloaque. Es interesante notar aquí lo que menciona Octavio Paz en su ensayo *Posdata*: “Creación y destrucción son nociones antitéticas para los hombres pero idénticas para los dioses todo es juego”.<sup>16</sup> No se podría resumir mejor esta interacción entre los dioses de la lluvia y Huémac.

En la crónica de fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, (terminada hacia 1581),

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>16</sup> Octavio Paz, *Posdata*, México, Siglo Veintiuno, 1973, p. 119.

se estudia la psique de Moctezuma a raíz de sus planes para escapar y reunirse con Huémac en la cueva de Cincalco. El episodio es casi un cuento intercalado en la historia de la conquista, lleno de aquella fantasmagoría tan viva y típica del mundo mítico. Moctezuma se imagina una vida en el paraíso y se prepara y adereza. A continuación se imagina un viaje al mundo sobrenatural, pero de una realidad totalmente convincente para el rey mexicana.

Moctezuma pide a sus hechiceros le traigan diez pieles de hombres y pide a dos de sus corcobados que habían hallado ya el lugar en donde se había de esconder, el cual se llamaba "Cicalco" (según Durán), y que era muy "ameno y recreable, y donde los hombres vivían para siempre sin morir... que era lugar de aguas muy cristalinas y claras y de mucha fertilidad de todo género de bastimentos y frescuras de rosas y flores",<sup>17</sup> pero antes, él quería que fueran en su nombre a saludar a Huémac, señor de aquel lugar, y le entregaran las pieles de los sacrificados y le dijeran que quería servirle, ya que los agüeros le predecían un porvenir fatal.

Los mensajeros van en busca de la cueva y se topan con un hombre con un báculo en la mano, llamado Totec, quien los lleva a Cicalco. Así tienen el primer encuentro con Huémac "... el cual tenía una fiera figura".<sup>18</sup> El señor de la cueva manda el siguiente mensaje a Moctezuma":

¿a qué quiere venir acá? ¿piensa que en este lugar hay joyas y piedras preciosas y plumas y mantas ricas, como las que él goza allá en el mundo? Decidle que se engaña; que goce de lo que goza y se esté quedo; que lo que está determinado, que no lo puede huir, y decidle que estos que están en mi compañía, que también fueron hombres como él y que gozaron de lo que él goza y ahora padecen lo que veis: miradlos y consideradlos cuán diferentes figuras tienen aquí de las que allá tenían; que no piense que aquí tenemos ningún contento y alegría, sino todo trabajo y miseria, y que a este lugar no venimos nosotros de nuestra voluntad, sino traídos por fuerza y estamos con la voluntad del muy alto; que ¿cómo puede él venir acá?<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 1965, v. I, p. 518.

<sup>18</sup> *Ibidem*, v. I, p. 519.

<sup>19</sup> *Ibidem*, l. I, p. 519.

Nuevamente Moctezuma envía a sus emisarios a la cueva con diez pieles cada grupo y regresan con el mismo mensaje de Huémac. A los tres grupos de vasallos que le llevan malas noticias (o mejor dicho, de noticias que el rey no quería aceptar), Moctezuma los hizo matar. El cuarto grupo que envió "al demonio", éste le mandó decir que Moctezuma hiciera una penitencia de 80 días, y comiera únicamente "semilla de bledos (planta comestible) deshecha con agua", no se podía vestir con ropa real, tenía que apartarse de sus mujeres y una vez cumplido con todo esto, Huémac le avisaría lo que había que hacer.<sup>20</sup> Después de cumplir Moctezuma con la penitencia, Huémac, por medio de los principales del rey, le manda decir que en cuatro días aparecería en el cerro de Chapultepec y que cuando lo viera Moctezuma, tomara una canoa para ir al lugar que se llamaba "Tlachtonco". Durán nos dice a este respecto:

...con mucho secreto se metió en una canoa, y estando en vela, vido encima del cerro de Chapultepec una cueva tan encendida, que con su luz se parecían las casas de la ciudad y los cerros y los árboles, como si fuera de día, y entendiendo ser aquel, Uemac, que venía por él, mandó a sus corcobados que remasen a toda priesa, y llegado que fue a Tlachtonco, él y sus corcobados se vistieron de ropas reales y el Montezuma se puso sus braceletes y calcetas de oro y sus plumas en la cabeza y collares al cuello de oro y ricas piedras, y sentóse en un asentadero de aquellos y junto a él todos sus corcobados, a esperar a Uemac, empero, como lo que estaba ordenado no se podía huir el Texiptla del templo, que era la semejanza del dios que estaba durmiendo, oyó una voz que decía, 'despierta, Texiptla, mira que tu rey Montezuma se huye y se va a la cueva de Uemac'. El Tepixtla despertó, y abriendo los ojos vido una claridad, como si fuera de día, y tornándole a decir cómo Montezuma se huía y que estaba esperando a Uemac en el lugar que llamaban Tlachtonco, que lo fuese a volver a su ciudad y le dijese, que mirase lo que hacía y le reprendiese una liviandad tan grande.

El Texiptla, saliendo solo del templo y hallando una canoa vera del agua, saltó en ella y con el remo que en ella estaba, a toda priesa empezó a remar y llegó luego al lugar de Tlach-

<sup>20</sup> *Ibidem*, v. I, p. 520.

tonco, y entrando dentro halló a Montezuma y a sus corcobados cabel, todos como he dicho, muy bien vestidos y aderezados, y llegándose a Montezuma, le dijo: ¿qué es esto, señor poderoso? ¿qué liviandad tan grande es ésta, de una persona de tanto valor y peso como la tuya? ¿adónde vas? ¿qué dirán los de Tlaxcala, y los de Vexotzinco y los de Cholula y de Tliliuquitepec, y los de Mechuacan y Meztitlan? ¿en qué tendrán a México; a la que es el corazón de toda la tierra? Cierto, gran vergüenza será para tu ciudad y para todos los que en ella quedamos, que suene la voz y se publique tu huida. Si te murieras y te vían morir y enterrar, es cosa natural, pero huirte, ¿qué diremos? ¿qué responderemos a los que nos preguntaren por nuestro rey? Respondelles hemos, con vergüenza, que huyó. Vuélvete señor, a tu estado, y asiento y déjate de semejante liviandad, y mira a la deshonra que nos haces a todos. Y echándole mano de las plumas que tenía en la cabeza, se las quitó y hizo levantar.<sup>21</sup>

Montezuma, avergonzado, contempla el cerro de Chapultepec ya totalmente apagado y en secreto regresa a México. Deprimido se esconde por cuatro días hasta que Texiptla entra a la casa real para consolarlo y recordarle la grandeza de sus antepasados. Texiptla guarda el secreto de la huida de Montezuma y se hace íntimo amigo del rey. Montezuma; “tomó con él tanta amistad y mostróle tanto amor, que casi eran un corazón y una voluntad, todo fundado por interés de que le guardase aquel secreto...”<sup>22</sup> Durán nos dice en cuanto al secreto de Texiptla “...jamás lo descubrió, aunque creo lo hacía más por el temor de ser muerto y destruida de su generación toda”.<sup>23</sup>

En la obra de Hernando Alvarado Tezozómoc, la *Crónica mexicana* (1598), el episodio de Cincalco es mucho más largo y detallado que en Durán y sólo mencionaré lo que se diferencia de él.

El título: “...Huémac, que está en el paraíso y deleite de Cincalco”.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Ibidem*, v. I, p. 521-523.

<sup>22</sup> *Ibidem*, v. I, p. 524.

<sup>23</sup> *Ibidem*, l. I, p. 524.

<sup>24</sup> Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Editorial Leyenda, 1944, p. 505.

Moctezuma quiere servir de barrendero y en todo lo que se le ordene.

Los mensajeros encuentran al viejo Tótec en la cueva de Cincalco por un camino que iba hacia abajo.

Los acontecimientos de los varios viajes que hacen los enviados de Moctezuma a la cueva difieren en:

Primer viaje: Huémac quiere saber cuál es la pena que aflige a Moctezuma. Como obsequio le envía "chilchotes" (ají verde), jitomate, cempoalxóchitl (flor de 20 flores) y elotes.<sup>25</sup> Moctezuma después de oír a sus mensajeros, ordena a Petlacalcatl los lleve a la cárcel para darles muerte más tarde.

Segundo viaje: los enviados de Moctezuma se topan en la cueva con el ciego Ixtepetla quien los conduce ante Huémac, éste les pregunta a qué iban y le responden que su señor quería saber el significado de la nube blanca que echaba humo a medianoche, y Huémac les responde que Moctezuma "piensa que [Cincalco] es como allá en el mundo de la manera que reina... que cuando estaban en el mundo tenían alegría, descanso y contento; ahora es todo tormento... decidle a Moctezuma que si viese este lugar, de puro temor huyera hasta meterse en dura piedra... id y contádselo".<sup>26</sup>

Tercer viaje: los mensajeros se encuentran a Acuacuah, esta vez Huémac les dice que Moctezuma provocó lo que ha de venir sobre él, por ser soberbio y cruel con sus súbditos a quienes les quita la vida. Ordena que Moctezuma haga penitencia, y les habla de su encuentro con él en Tlachtonco, encima de Chapultepec.

Cuarto viaje: después de la penitencia, cuando todo está listo para el encuentro con Huémac, los enanos y corcobados empiezan a llorar y Moctezuma los consuela diciéndoles: "...para siempre viviremos a placer y contento, y no habrá memoria de muerte".<sup>27</sup> Los que velan y ayunan en el mundo infernal se llaman Tzoncoztli y es uno de ellos el que sale al encuentro de Moctezuma en Tlachtonco (en Durán se llama Texiptla), y repite más o menos lo mismo que dice Durán, que escaparse es una gran bajeza y vergüenza. Pero el encuentro con Tzoncoz es confuso comparado con lo que narra Durán. Tzoncoz anda con Moctezuma hasta su muerte.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 507.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 511.

### Conclusión

Entonces, ¿por qué se metió Moctezuma con Huémac? ¿Es posible que el rey mexica entendió la congruencia entre la caída y derrota del mundo de Tollan y lo que pronosticaban para él y los mexicas? ¿Es que estaba viviendo los hechos de un consciente colectivo ya programado, o sea, la experiencia de un "dejà vú" antes de que le pasara? Los paralelos con el rico desplazamiento de imágenes psíquicas que todos nosotros experimentamos con los sueños o con la imaginación despierta son insistentes también. Nosotros también somos capaces de viajar al mundo sobrenatural encarnados en una deidad como el fiero Huémac.

### BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Editora Nacional, 1965.
- León-Portilla, Miguel, *De Teotihuacan a los aztecas: Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1977. (Lecturas Universitarias 11.)
- *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 1976.
- Paz, Octavio, *Posdata*, México, Siglo Veintiuno, 1973.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956.

## SOBRE LA INVESTIGACIÓN DE LAS PLANTAS PSICOTRÓPICAS EN LAS ANTIGUAS CULTURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

XAVIER LOZOYA

Uno de los aspectos más apasionantes del estudio de los pueblos que habitaron en el territorio mesoamericano, antes de su descubrimiento y colonización por el europeo, es el uso que aquéllos hicieron de la abundante flora local. De entre los cientos de plantas con propiedades biodinámicas que nos legaron las culturas del pasado, las llamadas plantas 'psicotrópicas' han atraído la atención de muchos científicos, produciéndose interesantes y valiosos estudios que han sentado las bases de una fructífera rama de investigaciones botánicas, químicas y farmacológicas.

Al pasar del tiempo, estos estudios han generado una tendencia en la literatura botánica y etnográfica que invita a reinterpretar —a la luz de una *cultura de los enteógenos*—,<sup>1</sup> las diversas prácticas, documentos, monumentos y obras de arte de los pueblos mesoamericanos. Empresa ésta llena de atractivos, pero donde la persistencia de un solo enfoque tiende a convertirla en un campo sumamente polémico. El creciente interés por este tema se refleja en nuestro medio por la aparición de importantes obras tales como: *Las plantas alucinógenas* (1982) de R. E. Schultes (en su versión en español); *Alucinógenos y cultura* (1980) de P. T. Furst (primera edición en inglés 1976); *El camino a Eleusis* (1980) de G. R. Wasson; la segunda edición de *La botánica y química de los alucinógenos* (1980) de R. E. Schultes y A. Hofmann y de *El hongo mágico* de G. R. Wasson, obra que aparecerá editada próximamente en español. A todos estos libros

<sup>1</sup> Este término (enteógeno-Dios dentro de nosotros) de reciente cuño entre los investigadores de la etnofarmacología se propuso como sustituto de "alucinógeno", "psíquedélico", "psicotrópico", etcétera, como designación que llena por completo las necesidades expresivas y de sentido cultural que evocan las sustancias que actúan sobre el sistema nervioso alterando el estado de percepción y conciencia.

habría que añadir el alto número de trabajos científicos, publicados en los últimos años en diversas revistas especializadas en fitoquímica, farmacología y botánica sobre el mismo tema.

Sin detrimento de los importantes hallazgos que todo este cúmulo de estudios ha producido y mucho menos de la labor realizada por los estudiosos de este tema, cabría señalar ciertas dudas que surgen respecto a algunas de las conclusiones obtenidas en el estudio de testimonios arqueológicos particularmente de las culturas de México. A través de la identificación de vegetales con propiedades psicotrópicas en diversos elementos arqueológicos, se busca la evidencia que fundamente una hipótesis general sobre el fenómeno "enteógeno" en las culturas mesoamericanas del pasado y su ulterior repercusión en el uso de los psicotrópicos en la actualidad. Y en este proceso no sólo se dan por establecidas evidencias de flora psicotrópica en obras y monumentos del pasado, sino que sirven de punto de partida para reconstruir todo el marco cultural que pueda definir a los pueblos mesoamericanos, desde el final del paleolítico hasta los actuales huicholes, pero con una sola hebra de hilo denominada "chamanismo extático". Según esta hipótesis de La Barre,<sup>2</sup> el uso mágico-religioso de las plantas alucinógenas entre los indígenas americanos, representa la supervivencia de un antiquísimo estrato chamánico paleolítico y mesolítico, cuyo antecedente directo, sería una forma arcaica de cultos chamánicos euroasiáticos realizados con el hongo *Amanita muscaria*. Este culto se transmitió con el hombre que pobló el continente americano en su éxodo por el norte ártico. Según la misma hipótesis, mientras profundas transformaciones religiosas y socioeconómicas produjeron la erradicación del "chamanismo extático" en la mayor parte de Euroasia, un conjunto muy distinto de circunstancias —aunque no se señalan cuáles— favoreció la supervivencia de tales prácticas chamánicas en el Nuevo Mundo, manifiestas en todas las culturas indígenas del pasado y el presente. Hipótesis compleja que pretende basarse en el hallazgo de plantas psicotrópicas en restos arqueológicos de todo el continente y se apoya —en gran parte— en la identificación botánica de estas plantas, en cuanto testimonio arqueológico va descubriéndose.

Novedosa e interesante concepción que utiliza como eje de análisis la presencia y uso de plantas psicotrópicas para explicar el desarrollo

<sup>2</sup> W. La Barre, "Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply." *Economic Botany*, 1970, v. 24, p. 368-373.



FIG. 1. Detalle del mural de Tepantitla que ilustra el Tlalocan. Planta clasificada como *Turbina corymbosa*, el ololiuhqui según P. T. Furst.



FIG. 2a. Detalle del mural de Tepantitla que ilustra el Tlalocan. De la mano de una de las deidades surge un torrente de agua con plantas clasificadas como lilas acuáticas (*Nymphaea*) o también consideradas hongos (*Psilocybe*) según diferentes autores.



FIG. 2b. Detalle del mural de Tepantitla que ilustra el Tlalocan. En una isla al centro de la laguna donde se halla un gran sapo, aparecen representadas plantas que han sido clasificadas como lilas acuáticas del género *Nymphaea* según W. A. Emboden. Nótese la *Datura*, probable floripondio o toloache que se ilustra con la figura humana sentada a su pie y la papaverácea, cuyas cabezuelas surgen del sembradío en la parte inferior del canal.

cultural de los pueblos de la época precolombina. Sin embargo, en ocasiones pareciera que en el entusiasmo por corroborar una hipótesis se fuerzan un tanto las evidencias arqueológicas. Así, por ejemplo, tenemos por un lado que la clasificación de las plantas es en la actualidad una disciplina (la botánica) sumamente laboriosa, en donde aparecen lineamientos y reglas cada vez más elaborados y estrictos para identificar botánicamente en forma adecuada un vegetal. No en balde las modificaciones taxonómicas han proliferado a medida que se han ido perfeccionando el procedimiento y las reglas normativas que se basan en el sexo de la planta, las características de las flores, hojas, tallos y frutos, para lograr la identificación del material vegetal. Sin embargo, nos encontramos con que en algunos casos de identificación de plantas en pinturas y esculturas prehispánicas, se han manejado criterios bastante laxos como el que plantea Furst,<sup>3</sup> cuando al hablarnos de la identificación de la supuesta planta psicotrópica floreciente que parece erguirse por encima de la deidad central del mural teotihuacano de Tepantitla, nos dice: "fue identificada por mí mismo como nada menos que las semillas de la Virgen: *Turbina corymbosa* —el *ololiuhqui*—, claramente reconocible para el ojo especializado del botánico, a pesar de un recubrimiento de elementos mitológicos y de la adaptación de características naturales a las convenciones estéticas de Teotihuacán" (Figura 1). Argumento que resulta poco sostenible porque se basa en algo así como el "ojo clínico" del cual presumimos tanto los médicos. Si la identificación botánica de una planta se apoya fundamentalmente en el estudio de las características morfológicas de sus componentes, es evidente la influencia, distorsión o desventajas que pueden provocar los estilos artísticos por la forma en que se encuentre representado el vegetal. Creo que se requiere de información complementaria que apoye o descarte la presencia del *ololiuhqui* en el mencionado mural, pero sobre todo, que fundamente las razones de encontrarse —si así lo aceptamos— en la visión teotihuacana del Tlalocan. Otro ejemplo respecto a esta problemática, lo encontramos en el mismo mural teotihuacano con otras plantas ahí pintadas y que han suscitado una seria polémica entre Emboden<sup>4</sup> por un lado y Heim y Wasson<sup>5</sup> por

<sup>3</sup> P. T. Furst, *Alucinógenos y cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 135-137.

<sup>4</sup> W. A. Emboden, "Transcultural use of narcotic water in lilies in Ancient Egyptian and Maya drug ritual." *Journal of Ethnopharmacology*, 1981, 3 p. 39-83.

<sup>5</sup> R. Heim, y R. G. Wasson, *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Ed. Museo de Historia Natural, París, 1958, Serie 7, t. 6.

el otro, ya que estos dos últimos investigadores, buscando evidencias enteogénicas en el mismo sitio, reconocieron en el fresco las imágenes de hongos alucinógenos *Psilocybe*, aunque extrañamente pintados de color azul pálido con tallos de color naranja y los señalaron como prueba de la presencia de flora psicotrópica usada con fines rituales por los teotihuacanos. Su oponente, Emboden, arguye que tales imágenes son representaciones de lilas acuáticas del género *Nymphaea* y no hongos *Psilocybe*, reconociendo además varios de estos vegetales en otras partes del fresco, por ejemplo en la laguna de la parte central del mural donde, rodeando a un gran sapo, los lirios emergen directamente del agua. Los argumentos de Emboden se basan en que la ecología del Tlalocan no permitiría la presencia de hongos, dada la abundante cantidad de agua, y en donde al dios de la lluvia sus tributarios le ofrecen: “botones de lilas acuáticas narcóticas y sagradas”. Visto así, lo que los otros autores consideraron conchas marinas y hongos alucinógenos, en la interpretación de Emboden serían hojas y botones florales de lilas acuáticas. En su argumento, este investigador sostiene que la representación del gran sapo en la laguna es un elemento que se halla en continua asociación con las lilas narcóticas. Al contrario de Furst, este autor enfatiza que los dibujos que le interesaron de las plantas ahí representadas son tan naturales y obvios que además de proporcionar el medio ecológico acuático en el que se dan, sería imposible confundirlos con hongos. Sin embargo, lo interesante de esta polémica es que para Emboden estos lirios acuáticos, ricos en nufarina y nufaradina, poseen también acción de tipo psicodisléptico capaz de inducir estados de alucinación y su presencia en el fresco obedecería a “motivos rituales y prácticas chamánicas”. Aunque volvemos a preguntarnos ¿cuáles y por qué? (Figura 2 a-b).

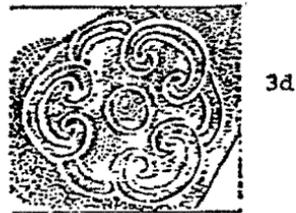
Otro caso que ejemplifica mi objeción a algunos de los procedimientos de identificación de plantas alucinógenas en elementos arqueológicos, es el presentado por Wasson en su reciente trabajo titulado “Xochipilli, príncipe de las flores”<sup>6</sup> al re-



3a

<sup>6</sup> G. R. Wasson. “Xochipilli, ‘príncipe de las flores’: una nueva interpretación”. *Revista de la Universidad de México*, 1982, Nueva Epoca, v. XXXVII, n. 11, p. 10-19.

ferirse a la escultura procedente de Tlalmanalco y depositada en el Museo Nacional de Antropología. Para este autor la figura nos muestra a un dios que: “está absorto por *temicxoch*, las ‘flores del sueño’ como dicen los nahuas al describir la sobrecedora experiencia que sigue a la ingestión de un enteógeno”. A partir de esta hipótesis Wasson propone entonces que los elementos ornamentales de la figura son plantas psicotrópicas. La *Turbina corymbosa*, el *ololiuhqui* sería la representación que aparece en la figura 3a, mientras que el *picietl*, tabaco o *Nicotina rustica*, estaría representado en el antebrazo izquierdo de la misma escultura (figura 3b). Me pregunto si, con los elementos que proporcionan estas figuras, es posible establecer el género y la especie de una planta, sobre todo porque el propio Wasson, señala que otra representación floral, la que aparece en la pantorrilla de la figura, es “una flor que no permite identificación” (figura 3c).



En su interés por establecer que todos los elementos ornamentales de la escultura son representaciones de plantas psicotrópicas, considera a la figura 3d, la representación de los hongos alucinógenos y nos dice que:

En el refractario medio de piedra, los hongos reproducen admirablemente la forma convexa del sombrero de la planta viva. Los márgenes vueltos hacia adentro son una de las características que distinguen a esta especie. Me parece... que las representaciones de hongos... son más bien un glifo para cualquiera de las muchas especies de hongos enteogénicos...

En otra parte de su trabajo, decide descubrir la *Quararibea funebris*, la flor del *cacahuaxóchitl*, la llamada *poyomatli* que —nos dice— “ocupaba una situación única en la cultura de la aristocracia

nahua" y agrega que "el escultor... entregado a la tarea de tallar en el cuerpo de Xochipilli las flores que tenían un papel importante, no la pudo dejar de lado" aunque —dice Wasson— "hallándose poco familiarizado con la flor en su habitat natural, hizo lo mejor que pudo (!)". Y nos remite al *Códice Florentino* para comparar la ilustración que ahí existe de esta misma flor, con la que se halla en la escultura y señala que "el escultor, poco antes de la Conquista, y el dibujante de Sahagún, poco después de ella, parecen haber hecho su mejor esfuerzo... aunque quedaron por debajo de la meta que se proponían alcanzar". Wasson insiste en que en ambos casos se trata de la misma flor del *cacahuaxóchitl* (figura 3e); pero señala que "debemos admitir que los dos artistas dibujaron mal las flores", porque la presentan como si estuviera marchita. Y el argumento final consiste en declarar que "como el árbol crece en Veracruz y Oaxaca y no en el Valle de México, no podían representarla *in situ* sino a partir de lo que habían oído de ella y de los botones secos y prensados que llegaban al Valle de México en fardos llevados por comerciantes" (!)

Por último, y faltando algún *toloache* o *Datura*, en Xochipilli que pudiera rebautizarlo como la síntesis escultórica de todos los alucinógenos mexicanos, Wasson escribe:

El lector habrá advertido que entre las flores de la estatua no aparece la *datura* (o estramonio). Esta escultura manifiesta hábitos de los príncipes y los nobles entre los nahuas y la *datura* no se encuentra entre los enteógenos de la aristocracia.

Los argumentos así forzados en la búsqueda de la fundamentación de una hipótesis resultan difíciles de aceptar. No rebato la existencia pasada y actual de plantas cuyos componentes químicos —entendidos hoy a la luz de las investigaciones neuroquímicas y fisiológicas— son capaces de alterar los estados de conciencia; pero no forcemos los argumentos hacia la elaboración de una "cultura de los enteógenos" para explicar todo el marco de referencia de las cosmovisiones indígenas de siglos atrás y mucho menos si tal procedimiento nos lleva a enlazar poesía, música, religión, escultura, pintura, etcétera, desde la sola perspectiva de la "experiencia enteógena". Creo, que tal proceder será sencillamente parcial y, más que acercarnos al conocimiento y comprensión del pensamiento prehispánico, nos encerrará en una visión todavía más incompleta de la que tenemos.

Un ejemplo de lo que trato de proponer en la búsqueda de un enfoque más integral, lo proporcionan las fuentes sobre medicina indígena que nos legó el pasado. Me referiré brevemente a la información que sobre las mismas ya mencionadas plantas psicotrópicas podemos obtener de obras como la de Sahagún y sus informantes, procurando obtener la visión que aquellos hombres tenían de sus plantas.

Procuraré invertir los términos del análisis, esto es, veamos qué nos dicen de estas plantas los informantes indígenas de Sahagún y busquémolas después en el ámbito físico y artístico en el que pudieran estar expresadas.

Me baso en la traducción que directamente del náhuatl hiciera López Austin,<sup>7</sup> sobre los varios y dispersos textos que de medicina y herbolaria contiene la obra sahaquntina y transcribo la información de nueve plantas hoy conocidas por nosotros como 'psicotrópicas':

### 1. *Ololiuhqui o coatl xoxouhqui*

Sus hojas son angostas en forma de cordel muy menudas. Es medicina contra la gota,<sup>8</sup> sólo se pone por encima. Embriaga a la gente hace girar el corazón de la gente. El que aborrece a la gente (se) lo hace tragar en el agua, en la comida, para enloquecer a la gente. Pero apesta, algo escuece la garganta. El que lo come o lo bebe ve muchas cosas espantosas, lo que por el ve es la serpiente, la fiera.

### 2. *Tlápatl*

Son dos clases. El nombre del otro es también *toloatzin*.

<sup>7</sup> Alfredo López Austin. "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los primeros memoriales de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, v. x, 129-153; "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas". *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, v. VIII, p. 51-122; "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales". *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, v. IX, p. 125-230; "Descripción de medicinas en textos dispersos del Libro XI de los *Códices Matritenses y Florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, v. XI, p. 45-135.

<sup>8</sup> López Austin aclara que "gota" se está aplicando como traducción del término *coacihuiztli*, el cual literalmente significa "envaramiento de la serpiente". "Serpiente" también ha sido interpretada como "dolor" de manera que el término podría referir la falta de movimiento o entorpecimiento de un músculo acompañada de dolor.

Es redondillo, de color índigo. Su piel es verde. Sus hojas son anchas. Sus flores son blancas. Sus frutos son muy lisos. Sus semillas son negras, hediondas. Y en donde está la gota muy diluido se unta para que cure. El *tlapatl* es algo alto. Sus flores y su fronda están en la parte superior. Se lo unta el que tiene gota o el que tiene muy hinchado su cuerpo. Daña el corazón de la gente; hace que la gente abandone la comida; perturba el corazón de la gente; embriaga a la gente. El que lo come ya no desea la comida, hasta que muere. Y si sólo come poco, para siempre estará perturbado su corazón, enloquecerá, para siempre lo poseerá el *tlapatl*, ya no será un hombre cuerdo. Se dice de quien nada toma en consideración del que vive soberbio, del que vive presuntuoso: "anda comiendo *mixitl*, *tlapatl*", "anda ingiriendo *mixitl* anda ingiriendo *tlapatl*".

### 3. *Tzitzintlátal*

Es el mismo *tlapatl*, pero su fruto está muy lleno de espinas. También es semejante su olor.

### 4. *Mixitl*

Es de buen tamanillo. Sus hojas son muy redondas, muy verdes. Está lleno de semillas. Se pone allí donde está la gota. No es comestible; no es potable. Amortece a la gente, enmudece a la gente ata la garganta de la gente, impide a la gente la palabra, hace morir de sed a la gente, amortece los testículos a la gente, hiende la lengua. No se nota que se bebió, si se bebe. El que lo bebe se amortece si cierra los ojos, para siempre cerrará los ojos. Si ve, para siempre ve. Se paraliza, enmudece.

### 5. *Toloo*

Es medicina para las calenturas con frío, intermitentes. Y donde está la gota allí se pone la medicina. En donde se unta calma, empuja saca de lugar el mal. Se bebe muy diluida. No debe olerse la medicina. Tampoco se debe aspirar su vapor.

### 6. *Nanácatl*, *teunanácatl*

Es la medicina para la fiebre acuática, la gota. Es medicina para las calenturas intermitentes con frío. Embriaga a la gente hace girar el corazón de la gente desatina a la

gente. Solo dos, tres son comestibles. Acongoja a la gente, hace huir a la gente. Se dice del soberbio; del presuntuoso, se dice de el "anda ingiriendo hongos". En la llanura en los zacatales se da. Es de cabeza circularcilla; es alargadillo de pie. Es amargo y picante a la garganta.

### 7. *Picietl*

Las flores son amarillas se maceran con piedras se muelen se mezclan con cal; con ellas se estrega el que está muy cansado y el que tiene gota y también se mastican. Solo en los labios se ponen. Emborrachan a la gente desmayan a la gente, embriagan a la gente.

### 8. *Péyotl*

Este péyotl es blanca. Y solamente allá se da en la región de los dardos en la llanura que se llama rumbo de los muertos (norte). Es medicina para las calenturas intermitentes con frío. Solo algo, solo una poquita se come, se bebe. Del que come este o quizá lo bebe se posesiona, como los hongos. También ve muchas cosas espantosas o quizá el péyotl le provoca risa. Quizá por un día, quizá por dos días se posesiona de él; pero también lo deja. Sin embargo, le daña su corazón perturba, embriaga, se posesiona de la gente.

### 9. *Yiauhitli*

Es pequeñito, como la *tepecempoalxuchitl*. Si alguno le truena el rayo o se hace malvado arde junto con él. Con ella algo se alivia. Bebe su agua el que tiene calenturas con frío, intermitentes. Se desmenuza en agua. Con él se sahuma a la gente y con él la gente es lavada.

Veamos ahora algunas de las enfermedades en su terminología para el tratamiento de las cuales se empleaban las plantas antes mencionadas. Me baso en los mismos textos sahuaguntinos y en la obra de Martín de la Cruz: <sup>9</sup>

#### *Tlancuaalahuiztli:*

Acumulación de materia viscosa en las rodillas. Quizá se

<sup>9</sup> M. de la Cruz, y J. Badiano. *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, 1964, Ed. IMSS.

punza. Viene a salir un hilo de baba. Encima se bizma con polvo de hojas de *toloa*. Algún tanto mejora.

*Xommiquiliztli, in cepoa:*

Adormecimiento de los pies, se entumescen... se unta axin lleno de polvo de *tzitzilápatl*.

Contra aguaduras. Las aguaduras... deben cortarse con estilete o navajita, exprímase después de cortadas... y aplíquese un unguento... de hojas de *toloa*.

Enfermedad de las articulaciones... *tzitzilápatl*... prepárese cataplasma de... además la parte que está entorpecida por la rigidez tiene que ser punzada... cuando el artrítico no siente gran dolencia no hay necesidad de punzarle la parte enferma.

*Icxicocolli:*

Enfermedad de los pies. Se punza con obsidiana. Se bizma con polvo de semillas de *cóatl-xoxouhqui*.

*Quechnenetiliztli, quechcoacihuiztli:*

Envaramiento, entumecimiento del cuello. Si empeora la enfermedad se bizma el cuello con el compuesto de *teconaxóchitl*, *coyoxóchitl*, *quimichpatli*, *tzitzicaztli*, tabaco, *xoxouhqui* todo lo que se pone como medicina en las partes del cuerpo donde hay envaramiento, endurecimiento.

Resulta particularmente interesante que todas las plantas arriba mencionadas poseen características comunes respecto a su uso y propiedades según lo refieren los informantes de Sahagún. Son empleadas al exterior aplicadas como emplastos, polvos, cataplasmas o fricciones para padecimientos que traducimos como gota, envaramiento de la serpiente, dolor, rigidez muscular, fiebre acuática, fiebre intermitente con frío, acumulación de materia viscosa en las extremidades, adormecimiento de los pies, artritis, aguaduras, enfermedad de las articulaciones, enfermedad de los pies con entumecimiento, etcétera.

Los conceptos de "enfermedad acuática" o "fiebre acuática" y de *coacihuiztli*, gota, envaramiento, entorpecimiento del movimiento con dolor, son percibidos en la medicina indígena como el resultado de una acción húmeda, fría, donde el agua como factor inductor del

padecimiento o como elemento que se acumula en el cuerpo juega el papel fundamental. Es decir, todos estos padecimientos parecieran integrar una unidad conceptual en aquella medicina, donde el agua, el frío y la humedad se hallan muy relacionados y que nos recuerda la aparición de cuadros hidrópicos, gotosos, inflamatorios y, ¿por qué no?, reumáticos y artríticos. Todavía hace poco, la medicina occidental sostenía una idea semejante sobre el enfermo reumático, asociando la etiología de su enfermedad con enfriamiento y acción del agua o la humedad.

Por otra parte, en la mencionada información respecto a estas plantas no se escapa su acción sobre el sistema nervioso central, cuando nos refieren efectos de embriaguez, enloquecimiento, y el muy característico término de "hacer girar el corazón de la gente", ya que hay que recordar que los mexicas creían que el corazón era uno de los órganos donde residía la conciencia. En los textos se percibe un dejo de antelación al calificar negativamente los efectos producidos por la ingestión de tales productos, posiblemente actuando por precaución ante Sahagún y lo que representaba. Sin embargo, la información confirma que conocían claramente la diferencia entre ingerir o untar alguno de estos medicamentos.

Vayamos ahora a la información sahguntina para analizar dentro del marco de la cosmovisión mexicana, quiénes merecían ingresar al Tlalocan y cuáles eran las características del mítico lugar. En el apéndice al Libro Tercero de su *Historia general de las cosas de Nueva España*,<sup>10</sup> Sahagún escribió:

De los que iban al paraíso terrenal.

La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vainas y flores; y así decían que en el paraíso terrenal que se llama Tlalocan había siempre jamás verdura y verano.

Y los que van allá son los que *matan los rayos ó se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos*;

<sup>10</sup> Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1977.

Y el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables, no los quemaban sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quijadas, sobre el rostro; y mas, poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados, y mas, en el colodrillo poníanles otros papeles, y los vestían con papeles y en la mano una vara.

De lo anterior se desprende la íntima relación que debió de existir entre los conceptos de enfermedad acuática y el mundo de Tláloc con sus ritos, mitos y exigencias. Las enfermedades acuáticas son enfermedades de Tláloc. En el reino de la lluvia, donde con Chalchiuhtlicue, diosa hermana de los tloques servidores del Dios, proporcionan al mundo las delicias del agua y su consecuente acción sobre todo el reino vegetal; pero también los males acuáticos y padecimientos de frío. Los sentidos religioso, ritual y médico se conjuntan, y las plantas que utiliza el enfermo de padecimientos acuáticos, de males que le producen "acumulación de agua", "envaramiento" de algún miembro, hidropesía, gota, reumatismo, son las plantas de Tláloc. Destino en el que las ha colocado la deidad, acuática por excelencia y en cuyo jardín del Tlalocan posiblemente se hallen estos remedios útiles para las enfermedades enviadas al hombre en vida terrena.

No obstante la distancia histórica y cultural entre las ideas recogidas por Sahagún hacia el final del siglo XVI entre los mexicas, y la información que nos ofrece el mural de Tepantitla, perteneciente a la cultura teotihuacana, encontramos manifestaciones plásticas de algunos de los conceptos que hemos señalado, lo que indudablemente nos habla de su notable persistencia en aquellas culturas.

Así, las plantas presentes en el mural teotihuacano guardan una directa relación con el mundo de Tláloc; su presencia obedece al vínculo inseparable entre religión y medicina. Algunas de ellas poseen elementos que constituyen glifos cuya significación escapa a nuestro conocimiento; pero simbolizan un conjunto de ideas mucho más elaborado que la sola representación naturalista de la planta. Forman parte de un proceso de sincretismo de varios conceptos que posteriormente, en culturas ulteriores alcanzarán gran complejidad simbólica y lingüística, como se verá en las plantas que fueron incorporadas a los códices. Seguramente que varias de las plantas hoy denominadas 'psicotrópicas' se hallan presentes en el mural del Tlalocan por su directa vinculación medicinal y religiosa con Tláloc,

algunas medianamente reconocibles... quizá; pero debemos insistir en que es la base ideológica de una cultura la que da valor a la experiencia en el uso de tales plantas y no a la inversa. El Tlalocan no es el sitio de las plantas psicotrópicas, no es el fresco de la constatación alucinante de la flora mexicana, es la representación de un concepto que integra conocimientos, mitos, realidades y experiencias que conforman una cosmovisión propia.

Que muchas —si no es que todas— culturas del pasado y del presente en el mundo incluyan en su bagaje el descubrimiento y utilización de plantas alucinantes es un hecho en el que podríamos estar de acuerdo, pero que sean esas plantas el centro generador de todas las manifestaciones culturales de un grupo social dado, es una inaceptable significación del proceso.

## CUATRO POEMAS EN NÁHUATL DE XALITLA, GUERRERO

ALFREDO RAMÍREZ C.

Presentación de LEONARDO MANRIQUE

Gentilmente, su autor me ha pedido presentar estos cuatro poemas nahuas. He aceptado porque creo que es conveniente destacar su significación, pero me atemoriza el que alguien con tan poco espíritu poético —como lo soy yo— no logre hacerles justicia. Así pues, véase en las líneas que siguen más la buena voluntad que el acierto.

Con toda intención me he referido arriba a los cuatro *poemas nahuas*, porque esto es lo primero que debe señalarse. En efecto, son producto del sentimiento de un joven que nació, se crió y aprendió a hablar en una comunidad nahua. No están pensados en español sino en mexicano, no corresponden a la cultura occidental sino al sentir de un grupo aborigen, aunque éste haya recibido la influencia de otra cultura. Si para beneficio de quienes no leemos el náhuatl fueron vertidos también al español, estas traducciones son un reflejo inadecuado de lo que los poemas dicen en el idioma en que fueron concebidos.

No son tampoco producto del antiguo universo —natural, social y cultural— de los mexicas. Surgen de uno de los numerosos y diversificados pueblos mexicanos contemporáneos, son algo vivo y palpitante; con todo lo que tengan de individual y propio de Alfredo Ramírez Celestino, recogen y nos muestran a la vez el sentimiento de sus coterráneos, de indios mexicanos que viven del trabajo de la tierra, para quienes las lluvias —distintas cada año— significan una relativa abundancia o la angustia de grandes extrañeces agravadas por el aparato comercial de la sociedad mayor que las engloba.

Ni por asomo quiero hacer crítica literaria, ya que no es ése un

terreno del que sepa algo; deseo más bien poner en letras algunas de las reflexiones a que me ha movido la lectura de estos poemas.

Tal vez otros las compartan, otros pueden creerlas necias, al fin y al cabo esa es la cualidad de la poesía: despertar diversas emociones en cada uno de nosotros. Así pues, ¿la angustia de Alfredo Ramírez es sólo suya o de su pueblo? ¿Encuéntrense paralelos entre su quehacer poético y la continua poesía mexicana? Si hay tales paralelos—los percibo— ¿Son de forma? ¿Son de fondo? ¿De ambos a la vez? ¿Cuánto pierden sus poemas al pasarse a otra lengua...?

**LOS POEMAS EN NAHUATL Y SU TRADUCCIÓN  
AL CASTELLANO**

## XMOQUIXTILI' UN MITL

Momiu yezcuepontiu,  
 in mitl cuica' yeztli'  
 aman xquita' quen yezuetzi'  
 maca xcauli' mayezuetzi',  
 tlamo yeztlamiz  
 pampa yehua'  
 ica yeztli nemi'  
 uan un yeztli' monemiliz.

¿Tleca' xtichoca'?  
 uan mixayo'  
 manocuepa' yeztli'.

Timotlamitoc  
 uan moyezio'  
 no' tlantoc.

Zan xquita' tonahli'  
 uan xquita' cuacalaqui',  
 uan cuaquiza',  
 aman in motonal  
 uan xcauli' mitl  
 maya' ipan tonahli'  
 uan maquiyezquixtiti'  
 pampa in tonahli'  
 motonal  
 uan tiquitaz  
 cuacalaquiz tonahli',  
 chichiliuiz chichiliuiz,  
 uan un chichiltic tlin tiquitaz,  
 iyezio' tonahli'  
 uan moztla'  
 occe tonahli' yez.

## SÁGATE ESA FLECHA

A tu flecha le está brotando sangre,  
ahora vé cómo le escurre sangre,  
no dejes que la sangre escurra,  
si no, la sangre se acabará,  
porque ella  
con sangre vive  
y esa sangre es tu vida.

¿Por qué no lloras?  
y tus lágrimas  
ojalá se vuelvan sangre.

Tú te estás acabando  
y tu sangre  
también se está terminando.

Sólo ve al sol  
y ve cuando se oculta,  
y cuando aparece,  
ahora éste es tu día  
y deja a la flecha  
que se vaya hacia el sol.

Ojalá que a él le saque sangre  
porque este día  
es tu día  
y tú verás  
cuando se oculte el sol,  
se enrojecerá,  
y ese rojo que tú verás,  
será la sangre del sol  
y ya mañana otro día será.

## NAU OUAC

Noxaloauac  
 xocquipia atl,  
 aman, ¿canon natliz?  
 aman, caznamiquiz

Tlayaca quimamati' ce ameyahli',  
 ¡Xalitecos xnechihlican!  
 ¿Canon unca un atl?  
 Tlamo namiquiz.

Pampa aman naamictinemi'  
 uan nitlayocoxtinemi'

Zan ipampa un atl,  
 un atl tlin techmaca tonemiliz,  
 un achipactli quen ce tezcatl,  
 can zan notehua' ueltimeotaz,  
 ueltiquitaz mixco',  
 un mixco iuan mixayo'.

Aman mixayo chachapaca',  
 ipan un achipactli'  
 aman xnezi' catleua' mixayo'  
 uan catléua' achipactli'.

Aman uelticoniz mixayo',  
 un mixayo'  
 tlinpeyahuin ipan moxayac.

Aman xconi' mixayo',  
 pampa un atl tlin tehua'  
 tictetemotinemi' ouac,  
 maau ouac XALITECO.

## MI AGUA SE SECÓ

A mi arena se le secó su agua,  
ya no tiene agua  
ahora, ¿en dónde beberé?  
ahora, quizás moriré de sed.

Si alguien sabe de algún manantial,  
¡hombres de las tierras arenosas, díganme!  
¿En dónde se encuentra esa agua?  
Si no, moriré de sed.

Porque ahora ando sediento  
y algo se me anda desgranando: el corazón.

Sólo por culpa de esa agua,  
esa agua que nos da la vida,  
esa agua limpia como un cristal,  
donde tú mismo te podrás ver,  
podrás ver tu rostro,  
ese rostro con tus lágrimas.

Ahora tus lágrimas caen repetidamente  
sobre esa agua limpia,  
ahora no se ve cuáles son tus lágrimas  
y cuál es el agua limpia.

Ahora podrás beber tus lágrimas,  
esas lágrimas  
que resbalan sobre tu cara.

Ahora bebe tus lágrimas,  
porque esa agua que tú  
andas buscando, se secó,  
tu agua se secó, hombre de las tierras arenosas.

## AQUINON QUIXMATI' AQUINON

¿Tleca onimitzixmat  
 tlin tlatlacohli' ticpia'?  
 Xnicmati' tlin nicchiua',  
 no nemiliz tlantoc.

¿Tleca oninemico  
 tla xuel itla nicchiua'  
 ipan in tlalticpactli'?

In tlalticpactli'  
 can san notepua'  
 xticmati' tlin ticchiua'  
 uan monemiliz umpaca  
 uan xticnequi' tihquixtiz.

Pampa timumuui  
 mamitzihlican tlin melac,  
 aman monemiliz nozotinemí',  
 yoten ica uiztli' icxopalhuan.

Aman nochi' uiuitzio  
 ipan moyecmacopa'  
 unca ce uiztli'  
 ca xuelmitznemitia'  
 ¡un uiztli' aquinon yez!  
 ¿tleca' onimitzixmat?

## QUIÉN CONOCE LA FAZ DE QUIÉN

¿Por qué conocí tu faz,  
por qué tienes que retorcerte en la lumbre?  
No sé lo que hago,  
mi vivir se está terminando.

¿Por qué vine a vivir  
si no puedo hacer algo  
sobre esta tierra?

Este mundo  
donde tú mismo  
no sabes lo que haces,  
pero tu vivir está ahí  
y no quieres sacarlo.

Porque tienes miedo  
a que te digan la verdad,  
ahora tu alma en vida se anda espinando,  
las plantas de sus pies ya se llenaron de espinas.

Ahora todo es espinoso,  
sobre tu mano derecha  
hay una espina  
que no te deja vivir,  
¡esa espina, quién será!  
¿por qué conocí tu faz?

## TITZATZIN CUAITLA TICNEQUIN

Aman nocniu tzatzi',  
 quinequi' mayaca quicaqui',  
 aman yehua' tlayocoya',  
 pampa can tzatzi',  
 xaca quinanquilia';  
 san quicaquin nahui' tepante  
 uan yehuame xquinanquilian.

Aman yehua' tzompachiui'  
 uan tlayocoya',  
 maca' xtlayocoya'  
 uan maca xmoyolpacho',  
 xquita' moui',  
 moui' yecaztoc  
 uan moui' moui'.

Uan xaca nenemi'  
 ipan moui'.

Aman nocniu  
 xnenemi'  
 uan maca xmilacatzó'  
 uan maca xmoxipilteui'.

Xnenemi', nocniu,  
 pampa otlí' quemantica' ueyac  
 uan quemantica pitentzin,  
 ¿aquinon quimati'?  
 XACA

Pampa' nochime tlacame  
 quipian inoui'.

## GRITAMOS CUANDO ALGO QUEREMOS

Ahora mi hermano grita,  
quiere que a él alguien lo escuche,  
ahora a él se le desgrana algo: el corazón  
porque donde él grita,  
nadie lo escucha;  
sólo escuchan cuatro paredes  
y ellas no le responden.

Ahora él queda cabizbajo  
y se le desgrana algo: el corazón,  
que no se te desgrane el corazón  
y no te oprimas el corazón,  
ve tu camino,  
tu camino está hacia adelante  
y tu camino es tu propio camino

Y nadie camina  
sobre tu camino.

Ahora mi hermano  
anda  
y no tambalees  
y no tropieces.

Camina, hermano mío,  
porque el camino a veces es largo  
y a veces, es corto,  
¿quién sabe?  
Nadie.

Porque todos los hombres tienen  
sus propios caminos.



## UN DISCURSO EN NÁHUATL

LIBRADO SILVA GALEANA

El autor de este discurso, maestro Librado Silva Galeana, hablante de náhuatl, oriundo de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, D.F., pronunció el discurso que aquí se publica el 25 de junio de 1982, en ocasión del homenaje que hicieron al doctor Miguel León-Portilla colegas, alumnos y amigos durante la semana del 21 al 25 de junio, en el Aula Magna de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán (UNAM), estado de México. La traducción al castellano del discurso se debe también al maestro Silva Galeana.

Totlazotemachticatzin Miguel León-Portlila:

Otiquitaque ipan to hueytemachtilcalama la *Gaceta de la Universidad* omitsmilhuiquixtilizquiani ipanin hueytemachtilcal yeyantli.

Tehuan, mo icnoicnuitsitsihuan, miecpan tihuitse motloctzinco timismo nonochilia ipanon tequitl ticchihua ipampan ammo polihuiz in tomacehualatol, inin tlatolli tlein ipan otihuepaqui, nochipa timitsmotilia cuallicatzin, yectlacatsintli, muchipa titechmo palehuilia; otovolnonotsqui: matiacan itloctsinco in tlatoani, ma ticmolnamiquilian ticmotlzotlalia ihuan tikhuelita itequictsin.

Miec tlamati temachticatsitsintin yu mo tlatoltiqui motequictsicacopa. Inon tequitl tehuan tic tocyotia in centlaca itlazochihual. Icanin mo tlachihualtzin yu titechmo ixpanhuili, yu titechmo ititili to nel nelhuayotl. Mo tequitsin yu mo yecteneuh.

Ixpanin mati ayocmo onca occe tlatolli tiquihtozqueh, nozo tehuan ticnequi timichmolhuilizqueh tlein nicanca:

In nahualatolli ca itic in tlamatliztli otechmo cahuilique in to cualtsitsihuan. Inin tlamatiliztli nemi ammo miqui. In nahualatolli yoli ihuan hueliz ocachi cualli mitoz ayocmo huelyoli. Mota ipan Mexico imilla, ye huèca nemi ihuan ammo quinequi polihuiz nozo tehuan ammitla tikchicticati ipampan ammo molcahuaz.

Icuac tiquita tlein quichihua tlatoque tlaca, quen quinyectlalia huehue caltin, huehue tlachihualoni cenca miec techyolcocoa tiquimita tohuehuetlatolhuan m'olcactoque, ammitla mo chihua ipampan quinmatizque occequi tlaca, ammo mo cemmana ica campan oc mo maticati.

Estimado doctor Miguel León-Portilla:

Nos enteramos a través de la *Gaceta de la Universidad*, que iba usted a ser objeto de un homenaje en este recinto universitario.

Nosotros, los más humildes de sus amigos, que en distintas ocasiones hemos acudido a usted para hablarle de nuestros trabajos en la lucha por la preservación del náhuatl, nuestra lengua materna, y que siempre hemos hallado en usted a un hombre generoso y solidario, pensamos que debíamos agregar nuestro granito de arena en este homenaje que fuera el testimonio de nuestro reconocimiento y admiración.

A distintos maestros les ha incumbido la tarea de analizar su obra. Esa, que nosotros llamaríamos la obra amorosa de un hombre que ha dedicado su vida al esclarecimiento y explicación de nuestras raíces ancestrales. Mediante tales análisis su labor intelectual ha quedado justamente valorada y ha recibido los honores que merece.

Ante esto, aparentemente no habría nada que agregar, nosotros, sin embargo, queremos decir lo siguiente:

La lengua náhuatl forma parte de la herencia cultural de nuestros antepasados; pero, a diferencia de otros aspectos de nuestro patrimonio cultural, no es una cosa muerta. La lengua náhuatl vive, o tal vez estaría mejor decir sobrevive, está presente en vastas zonas del México rural. Es un testimonio del pasado que se resiste a desaparecer y su creciente descomposición una prueba de nuestra negligencia, de nuestro abandono por evitar su desaparición.

Cuando vemos que se toman medidas para la restauración o reconstrucción de nuestros monumentos arqueológicos o de cualquier otro tipo de edificaciones de importancia histórica no podemos menos que extrañarnos al contemplar que las lenguas prehispánicas sobreviven en el más completo olvido. No se hace nada ya no para difundirlas sino ni siquiera para preservarlas en los lugares en donde siguen siendo un medio importante de comunicación.

Nosotros pensamos que de entre la multiplicidad de formas que asume el legado cultural de un pueblo es la lengua el testimonio más importante, la que nos enseña hasta qué alturas pudo haberse elevado el espíritu de un conglomerado humano.

Tehuan tichantia ipan centi Milpan altepetl, Distrito Federal ihuitstampa. Ti tequitoque ipan macehualatol cemmanaliztli. Yu tic itaque ammo coza ohuitic mochihuazqui yancuic tlatoltin ken "huecacaquiliztli", "tepuztlahuilanalli", "tlalitictepuztlahuilanqui".

Tochantlaca coza papaqui icuac quimita amame nahualatol tla-cuilolli, tepuztlacuilolli, papaqui quimita tlacatsitsintin quizaloe ihuan quin cemmana amame omocuiloqui ipanin tlatolli.

Yu nezcaliliz cente papaquiliztli ipampan tlein toaxca, tlein tech ixpanhuilia tonelhuayo, tlein yu tic ilcahuazquia.

Tlamicatsin Miguel León Portilla:

Motemachtil ihuan nelhuayotocatequitzi mic mo huelita. Tehuan tipapaqui tehuatsin timo tequitilia ipanin to macehualatol, ihuan ticmo cemmanilia tlein omocuilo ihuan mocuiloa macehualcopa.

Xinechmocaahuili nitla centlamiz nimitsmolhuiliz quen quitoa nochan tlaca: ma totatzin mitsmo maquili mic xihuitl nemiliztli, ihuan nehuatl nic centlalia: ipampa to tlalnantlamatiliz ihuan impampan to papaquiliz mo chihuaz aquihuan ococ titlatoa Cuactemotsin itlatoltsin.

LIBRADO SILVA GALEANA

Mexico, 25 metstli junio, 1982.

Nosotros, habitantes de un pueblo de Milpa Alta, al sur del Distrito Federal, llevamos a cabo una tarea de difusión de la lengua náhuatl. En la realización de esta labor hemos tenido experiencias muy importantes por ejemplo, dada la peculiaridad de la lengua en la construcción de oraciones mediante raíces, la relativa facilidad con que la gente forma vocablos nuevos como teléfono, autobús, tren subterráneo, etcétera.

Cuando les hemos mostrado a nuestras gentes los textos que han sido escritos y publicados en náhuatl o en forma bilingüe han quedado sorprendidos al ver su lengua en letra impresa, les da gusto saber que hay personas e instituciones que se interesan por estas cosas, que estudian y difunden textos que han sido escritos en esta lengua.

Ha renacido un entusiasmo por lo nuestro, por lo que nos identifica, por lo que hemos estado a punto de olvidar.

Doctor Miguel León-Portilla:

Su tarea de maestro e investigador ha sido fructífera y es altamente reputada. A quienes nos honramos con su amistad nos enorgullece saber que un hombre de su valía intelectual está dedicado al estudio de nuestra lengua y a la difusión de lo que en ella se ha escrito y se escribe.

Permítame terminar diciendo lo que en ocasiones parecidas acostumbra decir las gentes de mi pueblo: que el Señor le conceda muchos años de vida y, agrego yo, para bien de la cultura patria y para felicidad y orgullo de quienes hablamos la venerable lengua de Cuauhtémoc.

LIBRADO SILVA GALEANA

25 de junio de 1982.



## LAS FECHAS CALENDARICAS COMPLETAS EN LOS TEXTOS DE IXTLILXÓCHITL \*

HANNS J. PREM

Si bien las relaciones históricas de la parte central de México, escritas después de la Conquista, al referirse a los acontecimientos de la época prehispánica, citan con abundancia los años en cuestión —indicaciones que, por cierto, en muchos casos difieren entre sí—, muy raras veces concretan el día exacto según la posición en el Tonalpohualli. Una excepción a este respecto constituyen las obras de dos autores de origen indio, a saber: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Domingo Chimalpahin, que con frecuencia señalan el día concreto de la fecha. Mientras que las *Obras históricas* de Ixtlilxóchitl se encuentran fechas calendáricas completas, es decir, fechas expresadas a la vez por el nombre del día en el Tonalpohualli, el día del mes indígena y el calendario europeo; los datos calendáricos correspondientes en los textos de Chimalpahin se limitan a su obra desaparecida *Compendio de la historia mexicana* (Glass, 1975), y, en forma menos completa, en la *Crónica mexicáyotl*, también atribuida a él (Glass, 1975:5).

Ya que las informaciones primarias autóctonas de las que disponían los citados autores no podían contener, de por sí, referencias contemporáneas al calendario europeo, era evidente, desde un principio, que al menos esta parte de las fechas indicadas en sus obras tenían que haber sido calculadas *a posteriori* por los autores mismos. Éstos dedicaban un interés patente, especialmente en los textos de

\* El presente estudio, junto con algunos otros, de los cuales hasta ahora se ha publicado "Comentario a las partes calendáricas del Codex Mexicanus 23-24". *Estudios de Cultura Náhuatl* 13, forma parte de una serie de trabajos preliminares para una reinvestigación del sistema calendárico de México central. Versión española: Isabel Ruhl (Bonn-Bad Godesberg).

Ixtlilxóchitl, al dar la máxima prolijidad a sus indicaciones de fecha, como queda ilustrado en el siguiente ejemplo:

En el año matlactli omome toxtli, conejo número doce (y a la nuestra 1374 de la encarnación, al año del pontificado de Gregorio undécimo, y a los veinte y ocho del imperio de Carlos IV emperador romano, y en España, Enrique II, al quinto año de su reinado)... (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, 1:435).

Mientras que evidentemente los equivalentes al calendario europeo dentro de las indicaciones completas de fecha apenas tienen valor como fuente para la cronología prehispánica, no se ha aclarado todavía el peso que hay que atribuir a cada uno de los elementos que componen el sistema calendárico indígena. Si bien, por todo lo que sabemos, no era costumbre emplear las fiestas de los meses como referencia calendárica en las crónicas iconográficas (durante mucho tiempo se discutía incluso el que existiesen siquiera determinados signos iconográficos para dichas fiestas) y aun cuando no se puede comprobar un sistema calendárico para contar los días individuales de los meses del calendario indígena, por otro lado, había que tener en cuenta la posibilidad de que alguna de las fuentes disponibles a los dos autores mencionados hiciera una excepción de esta regla general. Y habrá sido en base a esta suposición el que muy a menudo las fechas calendáricas completas se emplearan para apoyar determinadas teorías calendáricas.

En lo que se refiere concretamente al *Compendio* de Chimalpahin, se ha comprobado que las fechas completas y sus equivalentes europeos (esto último vale también para la *Crónica mexicáyotl*), se calcularon según una fórmula tan simple como totalmente incompatible con el calendario del centro de México, a saber (Glass, 1975:5):

$$1 \text{ cipactli} \triangleq 1. \text{ Tititl} \triangleq 18 \text{ de enero.}$$

Aquí presentamos solamente un cuadro que muestra las diez fechas del *Compendio*, como están contenidas en las citas reunidas por Glass (1975), de las cuales siete se repiten en la *Crónica mexicáyotl*, así como las seis fechas adicionales que se encuentran en ésta. Demuestran que para la mayoría de las fechas es válida la ecuación citada.

En sólo cuatro casos (fechas 4, 6, 13 y 15 del cuadro 1) se encuentran faltas en el cálculo de la ecuación calendárica.

CUADRO 1

Nº	Año	Xihuitl	$\frac{Icip + \dots d}{= D}$	D	$\frac{I.Tiuitl + \dots d}{= M}$	M	$\frac{18i + \dots d}{= F}$	F
1	1369	A7cal	+ 33d	8oce	+ 33d	14. Itzc.	+ 33d	20 ii
2	1393 <sup>1</sup>	A5cal <sup>1</sup>	+ 4d	5coa	+ 4d	5. Tiuitl	+ 4d	22 i
3	1418	A4toc	+ 184d	3coa	+ 184d	5. HTecui.		
4	1428	A1tec	+ 168d	13atl	+ 155d	16. Etzalc.	+ 155d	22 vi
5	1441	A1cal	+ 124d	8coa	+ 124d	5. Toxcatl		
6	1469	A3cal	+ 218d	11qui	+ 205d	6. Micc.t.	+ 205d	11 viii
7	1481	A2cal	+ 135d	6coz	+ 135d	16. Toxcatl	+ 135d	2 vi
8	1486	A7toc	+ 87d	10tor	+ 87d	8. Tozozt.		
9	1502	A10toc	+ 86d	9maz	+ 86d	7. Tozozt.	+ 86d	14 iv (15 iv <sup>2</sup> )
10	1520	A2tec	+ 240d	7cip <sup>3</sup>	+ 240d	1. Ochpan.	+ 240d	16 ix <sup>3</sup>
11	1415	A1aca	+ 184d	3coa			+ 184d	21 vii
12	1418	A4toc	+ 103d	13cue	+ 103d	4. Htozo.		
13	1427	A13aca	+ 168d	13atl			+ 155d	22 vi
14	1428	A1tec	+ 195d	1coz	+ 195d	16. HTecui.		
15	1440	A13tec	+ 184d	3coa			+ 123d	22 v
16	1460	A7tec	+ 350d	13ozo	+ 350d	11. Atemoz.		

Notas:

1. La *Crónica mexicáyotl* da: año 1591 Xihuitl A3aca.
2. La *Crónica mexicáyotl* da: el 15 de abril.
3. En la *Crónica mexicáyotl* se encuentran dos días, 5 u 8ecc, correspondientes al 16 de septiembre, que no se menciona en el *Compendio*.  
Las fechas N° 1, 5 y 8 faltan en la *Crónica mexicáyotl*. La fecha N° 4 (del *Compendio*) falta en esta forma en la *Crónica mexicáyotl*, donde para el mismo acontecimiento (entronización de Itzcóatl) se asigna un año Altec.

Mucho menos transparente está la sistemática inherente a los datos de fecha indicados por Ixtlilxóchitl. A este respecto, Kubler y Gibson mantienen el siguiente criterio (1951:57):

The historical writings of Ixtlilxóchitl contain unsystematic references to calendar, from which Ixtlilxóchitl's conception of the pre-Conquest calendar may be in part reconstructed.

Un estudio más detenido de estos textos, permite, sin embargo, reconstruir el modo de cálculo empleado por Ixtlilxóchitl en base a las fechas calendáricas que se encuentran en sus obras, pudiéndose deducir así, indirectamente, datos bastante precisos sobre las nociones que este autor debía tener del calendario del centro de México. Estas fechas se recogen en el cuadro (No. 2), habiéndose omitido solamente aquellas que tienen un carácter muy fragmentario.

El cuadro da una relación de las diferentes fechas, por orden numérico, desglosando sus elementos según la siguiente clasificación marcada con letras mayúsculas:

- A Nombre del año (signo y número del día del portador del año)
- D Nombre del día (signo y número del día en el Tonalpohualli)
- M Día del mes (nombre del mes y día en el mismo) en el Xíhuitl
- F Fecha en el calendario europeo.

Por razones de espacio, los nombres de los días y de los meses, se han abreviado en el cuadro en forma fácilmente inteligible, representando la letra H el Huey en el nombre del mes. Las columnas marcadas con letras minúsculas se refieren a los elementos de la fecha expresados según la numeración correlativa de los días:

- y posición del nombre del año (A) en el Tonalpohualli, contado a partir de 1 cipactli = 1.
- z posición del nombre del día (D) en el Tonalpohualli, contado a partir de 1 cipactli = 1. Para evitar números negativos dentro del sistema de cálculo, z se aumentó en un Tonalpohualli = 260 cuando z era inferior a y.
- w posición del día del mes (M) en el Xíhuitl, empezando con 1 Tlacaxipehualiztli = 1. Los nemontemi no se han tenido en cuenta.

CUADRO 2

Nº	A	y	D	z	M	w	F	x	E		
1	11	aca	193	1 cip	261	9. Toxc	69	1503 v 24	144 (146)	5	Ahuítzotl muerte
2	11	tec	258	13 coa	325	8. Atem	288 (328)	1465 i 1	1 (41)	5	Nezahualp. nacimiento
3	13	aca	13	1 olin	157	5. Mica	145	1427 viii 11	223	5	Nezahualc. regresa
4	13	aca	13	1 cue	144	12. HTec	132	1427 vii 27	208 (210)	1	Nezahualc. huida
5	13	aca	13	1 cue	144	12. HTec	132	1427 vii 20	201 (210)	5	" "
6	13	aca	13	10 xoc	140	8. HTec	128	1427 vii 23	204 (206)	1	Chimalpop. muerte
7	13	aca	13	4 oli	17	5. Tlac	5	1427 iii 24	83	1	Tezozómoc funeral
8	13	aca	13	13 aca	13	1. Tlac	1	1427 iii 20	79	1,3	Tezozómoc muerte
9	13	aca	13	11 coz	196	4. Tlac	4 (184)	1427 iii 20	79 (262)	5	" "
10	4	toc	108	10 coz	296	? . Ochp	180+ (189)	1418 ix 21	264 (267)	3	Ixtlilxo. muerte
11	4	toc	108	10 coz	296	9. Ochp	189	1418 ix 24	267	5	" "
12	4	toc	108	10 coz	296	9. Mica	149 (189)	1418 viii 16	228 (267)	1	" "
13	4	toc	108	13 coz	156	18. Xilo	348 (49/309)	1415! iv 22	112 (127)	2	" "
14	4	toc	108	5 coa	265	18. Mica	158	1418 viii 24	236	5	Zihuaquequenotzin
15	4	toc	108	5 coa	265	17. Tecu	117 (158)	1418 vii 10	191 (236)	1	" "
16	4	toc	108			Tecu	100+	1418 vi 25	176	1	Tezozómoc traición
17	1	aca	53	12 tec	298	2. ?	? (246)	1415		5	Tepaneca entrada
18	1	toc	248	1 maz	287	20. Tozo	40	1402 iv 28	118	5	Nezahualc. nacimiento
19	11	cal	63	1 maz	287	5. HPax	225	1369 x 30?	303	1	" "
20	1	aca	53	13 tec	78	6. Atem	286	1363 xii 30	364	3	Tezozómoc guerra
21	1	aca	53	13 tec	78	6. Teco (=Tozo)	26	1359 iv 15	105 (104)	1	" "
22	1	tec	118	1 oli	157	29! . Izca	349 (40)	1004 iii 30	89 (118)	2	Tula destrucción

Anotaciones al cuadro 2

Nº del renglón

- 2 w: 2 meses indígenas (40 días) de menos  
F: 1 de más en número del año  
El día del mes falta en el cuadro de O'Gorman (en Alva Ixtlilxóchitl 1975, I:110)
- 5 Falta la indicación en O'Gorman (*ibid.*, p. 108)
- 11 D y M no se indican en el citado texto de O'Gorman (*ibid.*, p. 106)
- 12 w y x: 2 meses indígenas de menos
- 13 w y x: 2 meses indígenas de más
- 15 w y x: 2 meses indígenas de menos
- 19 F: 4 de menos en el número del año
- 21 F: 4 de menos en el número del año
- 22 F: 8 de menos en el número del año, mes no indicado por O'Gorman (*ibid.*, p. 96)

La correlación de años se basa en la ecuación clásica 1 ácatl = 1519.

En los renglones Nº 1, 4, 5, 6 y 21 son correctos los valores de w y equivocados los correspondientes a x; en los renglones Nº 2, 9, 10, 12, 13 y 15 son incorrectos ambos valores.

E = fuente (orden cronológico de las *Obras históricas* de Ixtlilxóchitl, o sea, según fecha de redacción, en consonancia con el cuadro de O'Gorman (*ibid.*, p. 88 ss.)

- x posición del día en el año del calendario cristiano, empezando con el primero de enero. No se han tenido en cuenta los días intercalados del bisiesto.

El método de cálculo empleado por Ixtlilxóchitl puede expresarse, para todos los años, por las siguientes fórmulas:

$$w = 1 + z - y \qquad x = w + 78$$

El número 78 se debe a que, según la opinión de Ixtlilxóchitl, en todos los años el primer día del mes Tlacaxipehualiztli caía en el 20 de marzo. Ello significa que el día 0 de cada año del calendario indígena (del cual partimos en el presente trabajo para facilitar el cálculo), caía en el día 78 del año cristiano (o sea, el 19 de marzo). Y así Ixtlilxóchitl confirma expresamente esta fecha como principio del año (1975, 1:350): “En el año 1427, a veinte días del mes de marzo ... al primer día del año ... en el primer día de su primero mes, llamado tlacaxipehualixtli...”

Puesto que la fórmula de cálculo es válida para todo el año indígena, hay que llegar a la conclusión de que Ixtlilxóchitl colocaba los nemontemi inmediatamente antes del mes Tlacaxipehualiztli. En su conjunto, el modo de cálculo de Ixtlilxóchitl no es tan esquemático como el de Chimalpahin, ya que, contrario a éste, Ixtlilxóchitl, muy acertadamente, tiene en cuenta que durante el transcurso de un *Xiuhmolpilli*, el primer día de cada Xíhuitl, caía en cincuenta y dos diferentes posiciones del Tonalpohualli. Desde un punto de vista realista, la única falla del sistema de cálculo de Ixtlilxóchitl consistía en la suposición —mantenida implícita o explícitamente por muchos autores, especialmente de la época colonial—, de que era posible una combinación constante entre el calendario indígena y el europeo. Tal combinación sincronizada, sin embargo, sólo sería posible si Xíhuitl y Tonalpohualli conjuntamente, y siempre en el mismo ritmo y simultáneamente con el calendario europeo, hubieran hecho intercalaciones introduciendo un día (no denominado ni contado en el calendario indígena). Incluso en el supuesto de que el calendario indígena se hubiese ajustado de vez en cuando a la posición del sol, o de que se hubieran realizado hasta operaciones regulares para evitar mayores discrepancias estacionales, habría que rechazar la absoluta uniformidad de los mecanismos de intercalación. Por consiguiente, tampoco pueden reconocerse como válidos los equivalentes del calendario europeo señalados por Ixtlilxóchitl.

Los cálculos de Ixtlilxóchitl se basan en fechas calendáricas expresadas por nombres de meses y de días, ya existentes en las fuentes por él utilizadas, como puede derivarse de un estudio de los errores de cálculo e incorrecciones. El número de valores erróneos de  $x$  (en el cuadro figuran los valores correctos en paréntesis), es bastante superior que en el caso de  $w$ . En consecuencia, habrá que suponer que para calcular  $x$  —es decir, el equivalente del calendario cristiano— era necesario realizar un mayor número de operaciones de cálculo. Puesto que los errores de  $w$  se traspasan a los valores de  $x$ , pero no al revés, queda comprobado el orden de cálculo a través de  $w$  a  $x$ . Esta conclusión queda confirmada por las fechas N<sup>o</sup> 20 y 21, en las que, partiendo del mismo día del Tonalpohualli, se calcularon dos valores diferentes para  $M$  y  $F$ , ambos perfectamente posibles. Un análisis de fechas adicionalmente transmitidas en otras fuentes confirma esta conclusión: las fechas 18 y 19 dan el mismo día del Tonalpohualli (que se comunica de manera idéntica además por Chimalpahin [*Séptima Relación*], en los *Anales de Cuauhtitlán* y en el *Códice en Cruz*). Alva Ixtlilxóchitl, no obstante, las coloca en dos años distintos y con esto necesariamente tiene que llegar a tener meses diferentes para cada una de las fechas.

No se ha podido constatar una acumulación específica de errores de cálculo en las *Obras históricas* de Ixtlilxóchitl, lo cual corrobora la suposición de que los cálculos de las fechas fueron realizados por él mismo, o sea, que no existían con anterioridad en alguna de las fuentes utilizadas por él.

El presente trabajo tenía la finalidad de determinar el valor que como fuente hay que atribuir a las fechas calendáricas completas que contienen las *Obras* de Ixtlilxóchitl. Al haber podido comprobar que tanto el equivalente europeo, como el día del mes del calendario indígena, han sido el resultado de un cálculo posterior, hay que negar el valor cronológico de estos datos. Sin embargo, por otra parte, resulta que Ixtlilxóchitl debe haber tenido a su disposición las fechas expresadas según los días en el Tonalpohualli como base para sus cálculos, a no ser que éstas se descartaran como meras invenciones arbitrarias. Y mientras que esta alternativa no quede comprobada, el autor atribuye un elevado valor de fuente a las fechas calendáricas citadas en las obras de Ixtlilxóchitl.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de  
1975 *Obras históricas*. Ed. por Edmundo O'Gorman. México, UNAM.
- Glass, John B.  
1975 *Compendio de la historia mexicana*, Domingo Chimalpahin. Extracts from a lost manuscript. Lincoln Center (Conemex Associates).
- Kubler, George and Charles Gibson  
1951 *The Tovar Calendar*. New Haven (Yale University Press).



# LAS ESCULTURAS DE TEOTENANGO\*

CARLOS ÁLVAREZ A.

## I. *Introducción*

Las esculturas que integran este trabajo fueron recobradas durante las cinco temporadas de excavaciones arqueológicas en Teotenango (1971-1975) bajo la dirección del doctor Román Piña Chan y auspiciadas por el gobierno del Estado de México.

El material constituye una parte del *corpus* presentado como tesis de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, por el autor.

Este estudio intenta establecer la secuencia de estilos escultóricos en Teotenango.

Primeramente se hace una breve descripción del sitio arqueológico y de las fases cronológicas que se determinaron como resultado de las excavaciones, haciendo mención de los materiales y de los rasgos más característicos de cada fase.

Más adelante se presentan: a) La descripción y el análisis iconográfico, con algunos antecedentes de las esculturas; b) Las técnicas de elaboración y los materiales empleados, y c) La secuencia de estilos escultóricos y su periodificación.

Por último, se hacen comparaciones con otras regiones y la interpretación.

\* Quisiera hacer patente mi más sincero agradecimiento al doctor Román Piña Chan por haberme permitido realizar este estudio con los materiales del proyecto Teotenango; al maestro Carlos Navarrete por su incansable apoyo y atinadas sugerencias durante la elaboración del trabajo, así como a los demás colaboradores del proyecto.

### a) *Situación de la zona arqueológica*

La porción oriental del cerro de Tenango está ocupada por la ciudad prehispánica, limitada en el lado oeste por una muralla de considerables dimensiones.

El asentamiento se realizó sobre un terreno muy accidentado, por tres lados presenta acantilados muy escarpados, de una altura variable entre 70-100 metros. Fue necesario nivelar el terreno artificialmente mediante terrazas gigantescas sobre las que se construyeron los edificios, templos, palacios, conjuntos habitacionales, plazas, reservas de agua, juego de pelota, etcétera, aprovechando los diferentes desniveles del cerro.

La ciudad originalmente estaba limitada en todo su perímetro por una muralla como se puede observar en el mapa colonial de Tenango; de este hecho deriva su nombre Teotenango: "Lugar de la Verdadera Muralla o de la Muralla Sagrada".

Actualmente se conserva de dicho muro, el arranque en el lado noroeste del sitio, la porción oeste en su totalidad y una considerable parte del lado sur. La muralla en el lado oeste está acompañada de otra de menor altura, dejando un foso central (localmente es denominada por los campesinos "cerca cuata") y corre en la parte más elevada del extremo oriental del cerro, en dirección norte-sur. Es importante agregar que además de ésta, existe otra muralla que se inicia en el lado norte del centro ceremonial, cerca de la estructura de la serpiente y corre sobre el borde del cerro, rodeando toda la meseta hasta el extremo oeste y regresa por el lado sur hasta la muralla de la ciudad.

Desde el punto de vista arquitectónico en los basamentos de los templos se siguió el estilo de talud y cornisa que puede sobresalir ligeramente del talud o levantarse verticalmente del mismo; cada basamento tiene tres cuerpos escalonados al frente y una escalinata central con alfardas, en la parte posterior presenta un alto muro inclinado que se integra a los cuerpos del basamento, de manera semejante a los edificios de los fines de Teotihuacan como Xochicalco, Calpulalpan y Tepeapulco. El juego de pelota es cerrado y hundido con dos plataformas paralelas que forman la cancha dando al conjunto una planta en forma de I.

Las estructuras habitacionales por lo general presentan patios centrales alrededor de los que se encuentran los cuartos, que algu-

nas veces presentan pilastras y dinteles de piedra para formar el claro de las puertas, así como hogares o tlecuiles. Como otros elementos arquitectónicos se pueden mencionar caños de desagüe, anillos de piedra para el juego de pelota, temascales, altares, cuartos de adobe y esculturas labradas en las grandes rocas del cerro que se integran a los edificios.

Como se verá posteriormente durante el periodo chichimeca-matlatzinca, el sistema del norte fue abandonado, conservándose como lugar de habitación, enterramientos y sistema defensivo; se construyen los conjuntos del sur y de la cañada, al mismo tiempo que se edifica la muralla en el lado oeste del sitio; aunque la arquitectura continuó siendo del mismo estilo y técnica constructiva. Hasta ahora no se han encontrado en Teotenango estructuras de franco estilo mexicana, pese a que se sabe que existió una guarnición militar a partir de la conquista mexicana (Piña Chan; 1975:563).

La información completa acerca de la distribución de las diferentes ocupaciones y las características de cada fase, puede ser consultada en *Teotenango: El Antiguo Lugar de la Muralla. Memoria de las Excavaciones Arqueológicas*, Dirección de Turismo, Gobierno del Estado de México, 1975.

#### b) *Periodificación*

Debido a las excavaciones realizadas en la zona arqueológica de Tenango y en otros sitios cercanos del valle de Toluca, fue posible, a grandes rasgos, trazar la historia de Teotenango, que permanecía desconocida hasta 1975.

Como resultado del estudio de los diversos materiales arqueológicos obtenidos en los trabajos, se determinaron cinco etapas o periodos básicos para el desarrollo cultural de la región. Piña Chan dio un nombre en lengua matlatzinca para cada fase, basándose en el *Diccionario* de Cazes. Los nombres de las fases son: *Rawi Tawi*, 1-Agua; *Tenowi Hani*, 2-Tierra; *Roxu Hupi*, 3-Viento; *Rokun Howi Chhuta'a*, 4-Fuego y *Rokuta Tuwi*, 5-Muerte. Las características principales de cada uno de estos periodos se enuncian a continuación:

En realidad es poco lo que se conoce del periodo 1-Agua. Arquitectónicamente está representado por la subestructura del Ojo de Agua, sitio cercano al cerro de Tenango. Se trata principalmente de

estructuras habitacionales hechas de piedras irregulares y adobe con aplanado de lodo; estructuras semejantes a estas se pueden encontrar en Los Cerritos, Ocoyoacac y Almoloya del Río (Reyes; 1975:130).

Los tipos cerámicos encontrados, característicos de este periodo son: naranja delgado representado por tazones de soporte anular de los finales de Teotihuacan; rojo plomizo teotihuacanoide representado por vasos de soporte de botón y dos tipos de café pulido que constituyen el antecedente en Teotenango del estilo Coyotlatelco (Vargas; 1975:100).

Como se puede observar este periodo corresponde a los finales de la cultura de Teotihuacan y está representado por varias pequeñas aldeas agrícolas asentadas en el valle. Se le ha dado una temporalidad de 650-750 d.C. Esta fase se puede considerar como pre-teotenanca, debido a que no se conocen evidencias de este periodo en el cerro Tetepetl.

Al periodo 2-Tierra corresponden los edificios visibles del sitio Ojo de Agua y es durante esta fase que se inicia la construcción del sistema del norte, aprovechando el extremo noroeste del cerro para edificar las primeras estructuras ceremoniales de piedra cortada y decoradas con los elementos talud y cornisa, reminiscencias del talud y tablero teotihuacanos. Este periodo se caracteriza por un predominio de estructuras habitacionales construidas con piedras, lodo y adobes, con tlecules y temascal, iniciándose el estilo arquitectónico de talud y cornisa propio de Teotenango (Reyes; 1975:130).

Los tipos cerámicos correspondientes a la fase 2-Tierra son: rojo sobre café que en ocasiones presenta decoración negativa y un tipo sellado que aparece en relación a cerámica Coyotlatelco en varios sitios del centro de México (Vargas; 1975:232).

Este periodo está caracterizado por la cerámica Coyotlatelco y algunas variantes que constituyen los antecedentes de la cerámica del siguiente periodo. Por esto se le atribuye una temporalidad de 750-900 d.C.

El periodo 3-Viento corresponde al esplendor del sistema del norte; durante este periodo se aprecia un aumento de población y de los excedentes de mano de obra y producción que tributan las aldeas vecinas (Reyes; 1975:143).

El sistema del norte se expande en varias direcciones configurán-

dose los conjuntos A, B, C y E, además de parte del conjunto D, cubriendo en algunos casos estructuras de épocas anteriores. Como ejemplos característicos de este periodo se pueden mencionar los basamentos para templos, de planta en forma de T con tres cuerpos al frente, decorados con talud y cornisa o muro vertical sobre el paño del talud y escalinata central, presentando en la parte posterior un cuerpo con muros inclinados hasta la parte alta del edificio, el juego de pelota, plataformas para recintos habitacionales distribuidos alrededor de patios centrales y la estructura de la serpiente, que mide 120 metros de largo; es importante agregar que cerca de esta estructura se encontraron algunos de los mejores ejemplos escultóricos de Teotenango (Reyes; 1975:139).

La cerámica matlatzinca temprana continúa con la tradición Coyotlatelco y recibe influencias del estilo Mazapa. Dentro de los tipos correspondientes a este periodo se pueden mencionar: rojo sobre café temprano que algunas veces presenta negativo, rojo sobre café medio o matlatzinca medio, con decoración de líneas paralelas que recuerda la cerámica Mazapa, rojo sobre blanco con negativo, que recuerda la cerámica de Michoacán, anaranjado matlatzinca, que es semejante a la cerámica naranja tolteca, representado por cántaros con asas (Vargas; 1975:22).

A esta fase se le atribuye una temporalidad de 900-1162 d.C.

Durante el periodo 4-Fuego se observan dos momentos interesantes: a partir de 1162 d.C. se continúa la construcción de algunos edificios importantes, durante un corto lapso de tiempo, como la ampliación de la estructura de la serpiente, el anexo de la serpiente, la muralla, etcétera y alrededor de 1250 d.C. se inicia el abandono del sistema del norte, cambiándose el centro de poder a los sistemas de la cañada y del sur. Durante este periodo se observan algunos cambios trascendentes que se relacionan posiblemente con la llegada de las últimas migraciones de grupos chichimecas que se asientan en la región de Teotenango, estos grupos con el tiempo, adoptan la lengua e imponen un régimen militarista a los teotenancas.

El sistema del norte se convierte en zona habitacional y lugar de entierros. Las casas se construyen en las plazas, aprovechando las estructuras como resguardo del viento y reutilizando, en gran parte, las piedras labradas de los muros de revestimiento. Como ejemplo se pueden mencionar las habitaciones al frente de la estructura 3b, las

habitaciones sobre la cancha del juego de pelota y los cuartos del callejón C-D, etcétera (Reyes; 1975:143).

La cerámica de esta fase está caracterizada por el estilo matlatzinca, que alcanza su máximo desarrollo, y cerámica anterior a la azteca IV. Los principales tipos son los siguientes: rojo sobre café tardío que es continuación del matlatzinca medio, rojo pulido brillante que también aparece en el siguiente periodo, negro sobre rojo guinda, policromo negro y blanco sobre rojo, negro grafito sobre rojo que es de inspiración mexicana y negro sobre anaranjado, azteca III o Tenochtitlan (Vargas; 1975:223).

A este periodo corresponden la mayor cantidad de cinceles, aspecto de importancia para este estudio, aplanadores, plumadas y hachas, como herramientas de construcción; malacates de barro para hilar; desbastadores de piedra; puntas de proyectil, cuchillos, navajas de obsidiana, etcétera (Ohi; 1975:48).

El periodo 5-Muerte se inicia a partir de la conquista mexicana y dura hasta la llegada de los españoles en 1550 d.C.

En el sistema del norte solamente se encuentra la estructura I C, como representativa de este periodo (Reyes; 1975:142).

La cerámica está caracterizada por la del grupo conquistador que convive con el remanente de población matlatzinca. Los principales tipos son los siguientes: anaranjado azteca, negro pulido azteca, negro sobre rojo guinda, negro sobre anaranjado azteca IV o Tlatelolco y varias combinaciones del policromo mexicana (Vargas; 1975:223).

Como artefactos representativos se pueden mencionar dos agujas y cascabeles de cobre, así como artefactos de hueso y piedra (Ohi; 1975:101).

## II. *Las esculturas*

### a) *Descripción y análisis iconográfico*

La escultura al igual que toda obra de arte, es la expresión concreta de una cultura en un determinado tiempo y lugar; refleja aspectos materiales y espirituales del mundo en el que fue creada (De la Fuente; 1972:79).

En las páginas siguientes se estudiarán las esculturas completas y

los fragmentos que aparecieron durante las exploraciones de la zona arqueológica.

Para su estudio las esculturas fueron divididas en cuatro grupos fundamentales y cuatro lotes o subgrupos de esculturas menores, éstos fueron denominados así, debido a que sus características no integran un tipo o grupo claramente definido.

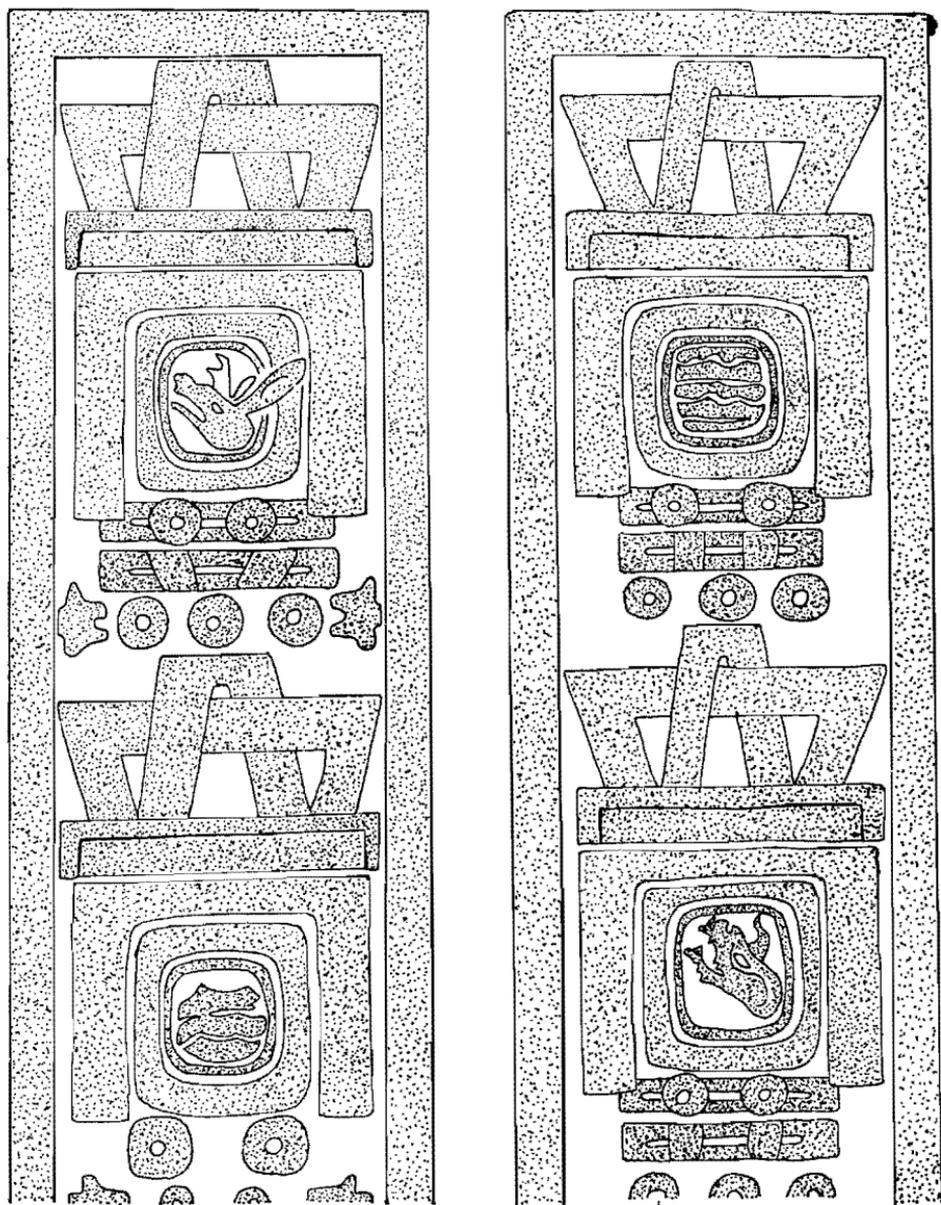
El grupo A está formado por esculturas en alto y bajorrelieve, bien trabajadas y con motivos relacionados con la religión y el calendario.

1. *Estela de Teotenango*. Está labrada en bajorrelieve por ambos lados y ligeramente mutilada en su parte inferior, pero los numerales son legibles.

En la cara anterior, de arriba a abajo, se leen: el jeroglífico *Mazatl* (venado) enmarcado parcialmente y con el glifo del año en su parte superior, compuesto por un triángulo y un rectángulo entrelazados, debajo del jeroglífico aparece el numeral trece, formado por dos barras y tres círculos, acompañados de elementos florales a ambos lados; a continuación y con la misma distribución descrita anteriormente, el jeroglífico *Atl* (agua) con el glifo del año y el numeral cuatro, formado por cuatro círculos, los dos inferiores más pequeños y con adornos florales; es posible que estos elementos florales en la parte inferior de los glifos, tengan la función de indicar la cara anterior de la estela y el inicio de la inscripción jeroglífica. En la cara posterior, de arriba hacia abajo, se repite el jeroglífico *Atl*, con el glifo del año y el numeral trece; a continuación, debajo de éste, aparece el jeroglífico *Coatl* (serpiente), también con el signo del año y el numeral trece, representado mediante barras y círculos, en la misma forma que en la cara anterior (fig. 1).

Esta estela fue descubierta en el siglo pasado, en un solar cercano a la Capilla del Calvario, en Tenango del Valle. Pocas menciones se conocen acerca de dicha escultura, Manuel María Herrera y Pérez, publicó: "El Monolito de Tenango del Valle", en el periódico *La Voz de México*, en 1881. Alfredo Chavero habla de la estela en "La Piedra del Sol", publicada en los *Anales del Museo Nacional*.

Para Romero (1963:132) el jeroglífico *Atl* puede ser también "sangre"; para Caso (1967:162) el jeroglífico 13-*Coatl* puede ser equivalente a 13-Ojo de Reptil; pero es indudable que, los jeroglí-



30 cm

Fig. 1 Estela de Teotenango.

ficos 4-*Atl*, 13-*Mazatl*, 13-*Coatl* y 13-*Atl*, se relacionan con el calendario, tal vez con los días o portadores de los años, aunque hubiera un error en la repetición del glifo *Atl* y el numeral cuatro. También es evidente que la estela guarda relaciones con el estilo de Xochicalco y con el del final de Teotihuacan, dado que el glifo del año aparece en esa forma en ambos centros ceremoniales y también los demás jeroglíficos corresponden al estilo de Xochicalco (nahua-antiguo), en donde se encuentran numerales de puntos y barras. Seler (1904: 142) hace referencia a la forma especial de representar las fechas y el signo del número cinco.

Es importante aclarar que en la *Memoria de las Excavaciones*, los numerales de los jeroglíficos fueron leídos como: 2-*Atl*, 7-*Mazatl*, 7-*Coatl* y 7-*Acatl*, siguiendo la lectura de Romero; 1963, debido a que en 1975 no poseía suficientes elementos de comparación.

2. *Lápidas Trapezoidal*. Fue encontrada en la estructura 2D o edificio de la serpiente y está labrada en bajorrelieve en sus dos caras. En una de éstas, se observa la representación de un felino sedente con el hocico abierto, del que sale una vírgula o voluta a manera de lengua; y del cuello cuelga un collar de cuentas circulares, con un medallón o pectoral casi ovalado. En la esquina superior aparece el jeroglífico 2-*Tochtli* (conejo) y en la esquina inferior una voluta doble (fig. 2).

En la otra cara, se representa una mariposa con el ala extendida y decorada con dos círculos con ojos estelares en el centro, también se aprecia un diseño igual sobre el cuerpo del insecto; la cabeza y las patas están demasiado exageradas, pareciéndose a las de un ave de rapiña, tal vez *Cozacacuauhtli* o zopilote real; del cuello le cuelga un collar de cuentas que termina en dos listones. Agregándose a la composición el jeroglífico 13-Ojo de Reptil y dos rectángulos con una perforación en el centro, situados junto al marco inferior; es importante mencionar que sobre la superficie del grabado se aprecian restos de color rojo y presenta una esquina superior ligeramente destruida (fig. 3).

Se puede agregar que los elementos del marco inferior, también aparecen en la estela del Nevado de Toluca que se presentará al final de este grupo (fig. 4) (lám. 3b).

Existen dos posibles interpretaciones para este grabado; en la



Fig. 2 Lápida trapezoidal.

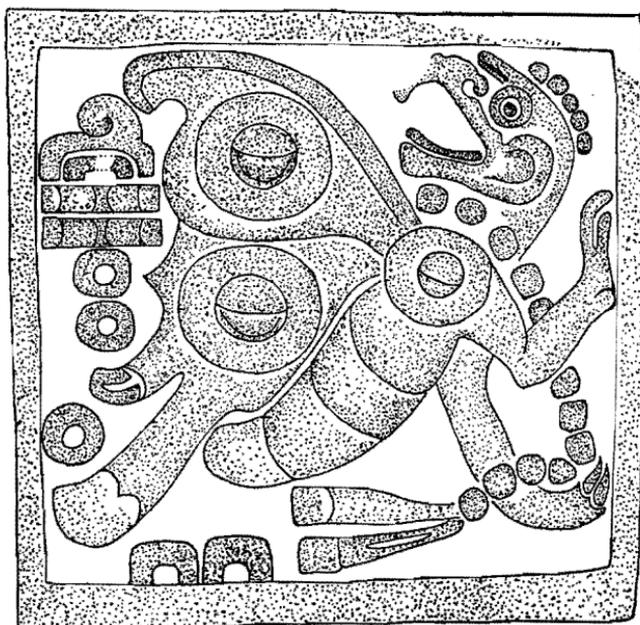
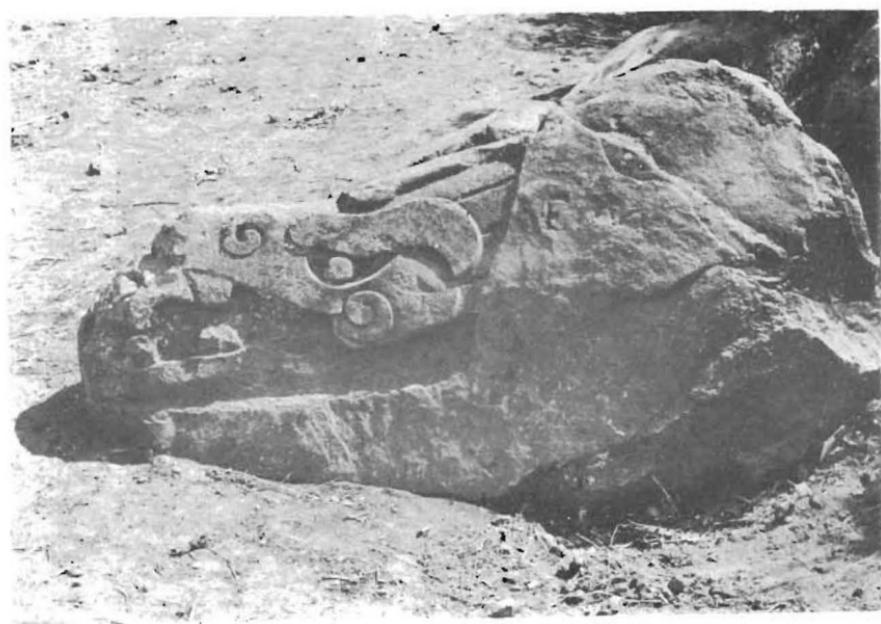


Fig. 3 Lápida trapezoidal.



LÁM. 1. Cabeza de serpiente.



LÁM. 2. Máscara de alabastro.



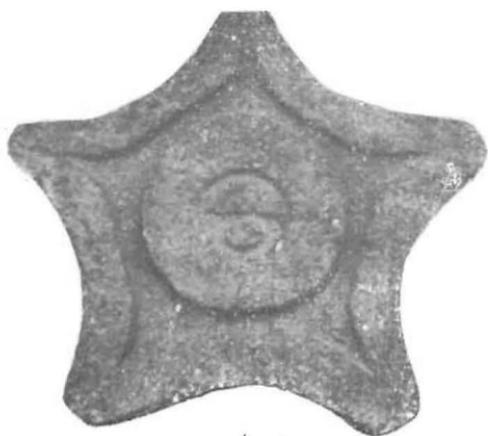
a



b

LÁM. 3a. Felino sedente, en el extremo derecho se aprecia parcialmente el glifo 9 Calli (casa).

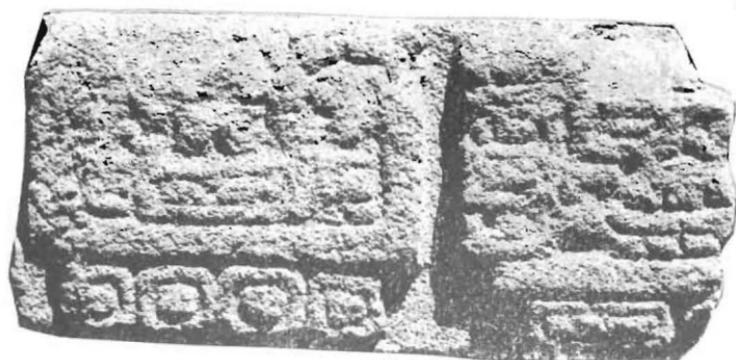
LÁM. 3b. Estela del Nevado de Toluca.



4. a



4. b



4. c

LÁM. 4a. Estrella.

LÁM. 4b. Lápida cuadrada.

LÁM. 4c. Lápida con jeroglíficos.

*Memoria de las Excavaciones Arqueológicas de Teotenango*, fue descrito como una mezcla de dos animales: una mariposa y el *Cozcacuauhli* (zopilote real), basándose en la apariencia monstruosa de la cabeza y las garras de las patas, así como otra garra o uña que aparece cerca del borde del ala, como se aprecia en la representación del murciélago. El factor más importante para haberlo identificado con *Cozcacuauhli*, es que al reverso de la estela 2 de Xochicalco, dedicada a Tláloc, la forma de representar la cabeza y el pico es muy semejante en los dos grabados; en Xochicalco la representación de la cresta o moco del animal aparece sobre el pico, mientras que en Teotenango, se encuentra sobre el cráneo, tal vez como solución del escultor al problema del espacio grabable (fig. 3).

También es posible que se trate de una mariposa nocturna (*tlil-papalotl*), como lo indican los ojos estelares del ala y el cuerpo, tal vez la luciérnaga; siendo un animal nocturno presenta características monstruosas, como se aprecia en la cabeza y las garras; dentro del simbolismo prehispánico, es común encontrar estas exageraciones de algunas de las características de los animales que simbolizan, presentando atributos monstruosos, como ejemplo se puede mencionar la manera de representar a la araña y al murciélago en la escultura azteca.

Es importante agregar que el murciélago también presenta el motivo de ojos estelares, en las alas, correspondiendo a una deidad relacionada con la noche.

Seler dice que *Itzpapálotl* (mariposa de obsidiana) es patrona del signo 1-*Calli* y el mes *Cozcacuauhli*, y puede ser la deidad representada en esta lápida (Seler; 1904:225).

Por su buena ejecución y estilo, esta escultura puede relacionarse con la tradición de Xochicalco, principalmente por la presencia del jeroglífico 13-Ojo de Reptil o viento que se asocia al culto de Quetzalcóatl, ojo estelar o venusino, zopilote real, etcétera, es posible que el felino simbolice a la tierra y el zopilote real y la mariposa nocturna al cielo, Venus y la noche, conceptos, que se advierten en las estelas de Xochicalco, en relación a Quetzalcóatl y Tláloc.

3. *Cabeza de Serpiente*. Está labrada en bajo relieve sobre una roca natural que aflora al frente de la estructura 2D, cerca de la esquina noreste, por esta razón se ha llamado al edificio Estructura de la Serpiente.

Esta escultura muestra la cabeza de un ofidio con las fauces abiertas, apreciándose los colmillos y la lengua ligeramente destruidos; los ojos quedan enmarcados por cejas alargadas y ondulantes, con vírgulas que salen de las comisuras del hocico, la escultura ocupa casi la mitad de la roca (lám. 1).

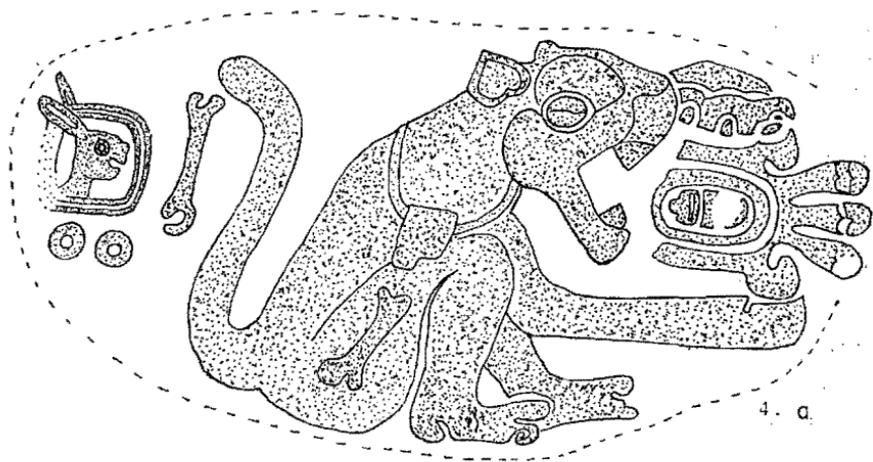
Es importante mencionar que en los alrededores de la estructura 2D, se han encontrado todas las esculturas que presentan motivos de ojos estelares, así como otras piezas de la tradición de Xochicalco, es posible pensar que esta escultura represente a la Serpiente Emplumada.

4. *Felino Sedente*. Está labrado en bajo relieve, sobre una roca que aflora en uno de los muros del lado oriental del conjunto A; la composición abarca dos rocas y presenta los jeroglíficos 2-*Tochtli* y 9-*Calli*, éste último, grabado en la roca contigua a la del felino.

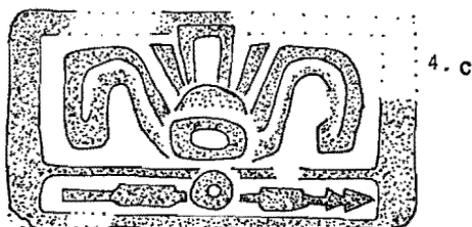
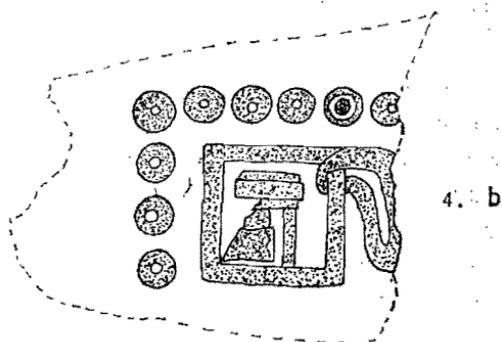
El relieve muestra la figura de un puma sedente que lleva en el cuello un collar o cordel con un medallón cuadrado y en el muslo derecho un fémur descarnado, tiene las fauces abiertas y devora el jeroglífico corazón o sangre, que sostiene con las garras delanteras; junto a la cola se aprecia el jeroglífico 2-*Tochtli* (conejo), y un fémur sumamente destruido; hacia el frente del felino, en la otra roca, el jeroglífico 9-*Calli* (casa), con un cordel o lazo que indica atadura de año, el glifo está mutilado no pudiéndose leer el numeral completo (fig. 4a-b), (lám. 3a).

Autores como Francisco del Paso y Troncoso, Alfredo Chavero, José García Payón, Enrique Juan Palacios, etcétera, han visto, en este grabado la representación de un eclipse. Chavero (1951:354) dice que el felino representa a la luna, por el fémur del muslo y que devora un disco solar. Para Romero (1963:90) el elemento que devora es un corazón humano por lo que debe tratarse del sol (jaguar) que devora un corazón humano (alimento divino), teniendo cierto parecido con las esculturas de jaguares que devoran corazones en Chichén Itzá, Yucatán, y considera que el eclipse ocurrió el día 2-Conejo de un año 11-Casa, equivalente al 22 de febrero de 1477.

El estilo de la escultura parece ser más antiguo, siguiendo los lineamientos de la tradición de Xochicalco y de las esculturas mencionadas anteriormente; el felino puede representar a la tierra, el elemento que devora puede ser un corazón al estilo teotihuacano;



50 cm



30cm

Fig. 4 a. Felino sedente.  
 Fig. 4 b. Jeroglífico 9 Calli (casa).  
 Fig. 4 c. Lápida rectangular.

los jeroglíficos corresponden al estilo de Xochicalco, especialmente el uso de un lazo para indicar atadura de año; pudiéndose interpretar como el final de una humanidad, de una etapa histórica, en que la tierra (jaguar) devora al sol (corazón) en una fecha 2-*Tochtli* 9-*Calli* de un calendario muy antiguo (atado de año); aunque no se descarta la posibilidad de un eclipse ocurrido en fechas tempranas.

5. *La Rana*. Es una escultura labrada sobre una roca que aflora en la calle del mismo nombre, está bastante destruida y muestra a un batracio, con las patas traseras logradas en relieve, apreciándose en la parte posterior un elemento triangular a manera de cola.

Es posible que el elemento semejante a una cola, se refiera a su estado larvario anterior; este batracio por sus características anfibias y metamórficas, juega un papel importante en el simbolismo prehispánico (lám. 5).

6. *Lápida con jeroglíficos*. Está elaborada en altorrelieve, tiene forma rectangular y en su superficie se aprecian dos jeroglíficos muy erosionados, uno con el numeral cuatro, a base de círculos y el otro con una barra o cinco. Fue encontrada en un paraje cercano al cerro Tetepetl, conocido como Ojo de Agua, que se encuentra a un kilómetro al norte de la población de Tenango del Valle; esta escultura apareció asociada a cerámica Coyotlatelco. (lám. 4c).

Es importante hacer notar que los numerales de los jeroglíficos se representan mediante puntos y barras; como se ha dicho anteriormente fue encontrada en un sitio que presenta una cronología anterior al asentamiento de Teotenango y contemporáneo de Xochicalco y los finales de Teotihuacan.

7. *Lápida Cuadrada*. Presenta el diseño de una flor de cuatro pétalos, cada uno de ellos con un punto en el centro, entre éstos se aprecia una cruz de cuatro aspás y al centro hay un círculo con el motivo de ojo estelar. La escultura está labrada en bajorrelieve y fue encontrada en el lado norte de la Plaza del Durazno.

El diseño de esta lápida recuerda a los jeroglíficos teotihuacanos, especialmente al *quincunce*, con las cuatro direcciones o rumbos cósmicos y el centro, tal vez asociado a Venus (lám. 4b).

8. *Estrella*. Esta escultura tiene un vástago o espiga para empotrarse; al frente adopta la forma de una estrella de cinco picos y en el centro tiene un círculo con el ojo estelar (lám. 4a)

Fue encontrada en la parte superior de la estructura de la serpiente, directamente asociada al muro norte de una plataforma baja o adoratorio con habitaciones de adobe a los lados.

Esta escultura, sin duda alguna, representa al planeta Venus, con la figura del ojo estelar al centro, "el ojo de Venus".

9. *Máscara*. Está labrada en alabastro o tecali y recuerda el estilo teotihuacano; presenta los ojos excavados, la nariz abultada y la boca abierta, una elipse alrededor de ésta simula los labios, en el interior de la boca se aprecian seis puntos a manera de dientes. En la parte posterior hay dos perforaciones que debieron servir para colgarla, apreciándose además, unas acanaladuras cerca de éstas. Fue encontrada en el interior de una caja, construida con piedras labradas recubiertas de estuco, situada al centro de la cancha del juego de pelota, debajo del piso original (lám. 2).

10. *Base Cilíndrica*. Es un fragmento de escultura que recuerda los braseros teotihuacanos relacionados con el dios del fuego (*Huehuetéotl*); presenta una banda prominente decorada con *chalchihuites* que pudo ser la base, también se conserva parte de un vástago roto.

Es posible que estas bases cilíndricas estuvieran dedicadas a *Quequex*, advocación de *Otontecutli*, dios del fuego de los otomíes (Quezada; 1972:60).

11. *Lápidas Rectangulares*. Está labrada en bajorrelieve y muestra en el centro un motivo que representa el glifo *Acatl* y abajo una flecha con un círculo en la parte media, lo que podría leerse como 1-Caña (fig. 4c).

Las medidas de las esculturas fueron publicadas en el capítulo "Petroglifos y Esculturas" en la *Memoria de las Excavaciones Arqueológicas* (Álvarez; 1975:283-288).

12. *Estela del Nevado de Toluca*. Mide 1.10 metros de altura por 40 centímetros de ancho y 17.5 centímetros de espesor.

Está labrada en bajorrelieve en una de sus caras y se encuentra mutilada en la parte superior.

El grabado muestra a un personaje de pie y de frente con rasgos de felino, a juzgar por la cola que aparece entre las piernas y las garras que están sobre los pies. Pareciera como si el personaje estuviera vestido con la piel del animal. Cerca de las rodillas presenta adornos con flecos. Debe agregarse que los pies y las manos no parecen humanos.

Sobre el abdomen se encuentra, parcialmente destruido, un diseño semejante a una estrella, que recuerda la manera de representar al sol en la iconografía mexicana.

Entre las piernas debajo de la cola, se lee el jeroglífico *Calli* (casa) acompañado de un numeral formado por dos círculos, en el inferior se aprecia un amarre que parece el cordel que indica atadura de año, aunque de ser así, éste tendría que aparecer sobre el jeroglífico y no en el numeral.

Junto al marco derecho hay dos elementos semicirculares con perforaciones en el centro, así como en el extremo opuesto se distinguen los restos de otro (fig. 5, lám. 3b).

Esta escultura no proviene de las excavaciones de Teotenango. Fue encontrada por el arqueólogo Otto Schondube en el borde del cráter del volcán (Quezada; 1972:63); posteriormente fue trasladada al Museo de Toluca y en la actualidad se encuentra en el Museo Arqueológico de Tenango del Valle.

La estela fue incluida en este estudio debido a que claramente corresponde al estilo escultórico de Teotenango.

El grupo B lo constituyen esculturas en bulto, bastante toscas, generalmente sedentes y con los ojos abultados, aunque algunas están mejor trabajadas.

Son representaciones antropomorfas que presentan los ojos abultados como granos de café, las orejas en forma de placas con acanaladuras, la boca puede ser excavada o abultada y las extremidades superiores aparecen en relieve, cortas y esquematizadas, con las manos al frente, burdamente labradas; de estas esculturas solamente se conservan fragmentos como cabezas, torsos y otras partes del cuerpo, especialmente rodillas y pies integrados a una base sumamente destruida; como se ha dicho anteriormente, estas esculturas son gene-

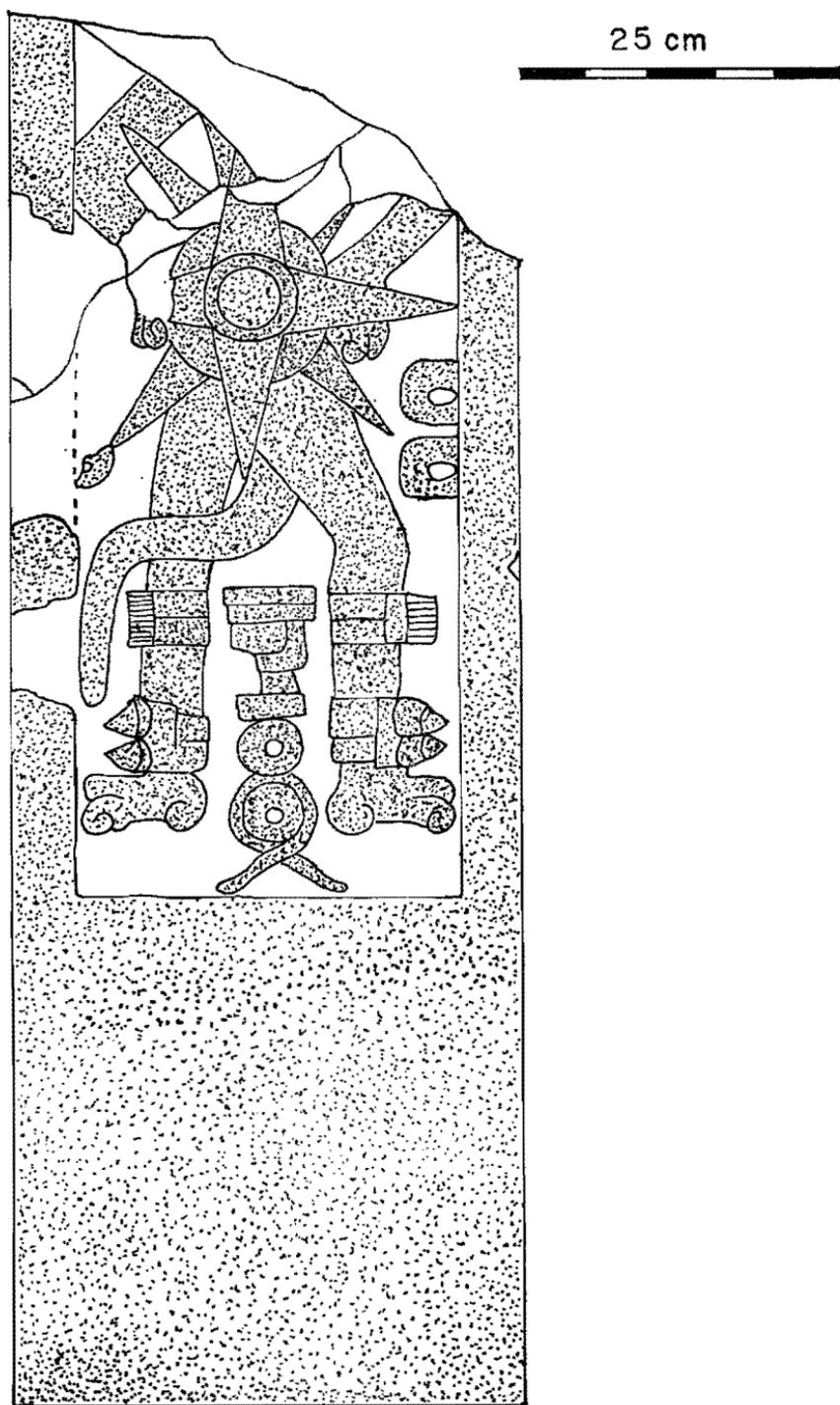


Fig. 5 Estela del Nevado de Toluca.

ralmente sedentes y están labradas en su totalidad, en andesita-basáltica local.

Fueron encontradas en relación a la estructura I A del Sistema del Norte y a la estructura principal del Sistema de la Cañada, es importante mencionar que los dos basamentos piramidales, presentan rasgos arquitectónicos muy semejantes (lám. 6).

Quezada al referirse a la religión de los matlatzincas, aporta una serie de datos de gran importancia para la interpretación de este grupo escultórico.

Sahagún y Durán mencionan que “el dios más importante para los matlatzincas de Toluca era una deidad agrícola llamada Coltzin.

Los matlatzincas tuvieron una religión personificada en esculturas de piedra y madera, la *Relación de Atlatlahuca* menciona que “...sus ritos y adoraciones eran ydolos de piedra y madera...”, la *Relación de Temascaltepec* dice: “adoraban unos ídolos hechos de piedra y palo, de hechuras de hombres sentados en sus hípales que son unos asientos bajos con sus espaldas...” (Quezada; 1972: 60).

Torquemada menciona un dios común para el grupo matlatzinca, que fue trasladado a Tenochtitlan e integrado al panteón de dioses, designándosele una fiesta dentro del calendario ceremonial, en el mes de Quecholi. “Al final de este mes (*Quecholi*) hacían fiesta al dios Tlamatzincatl, el dios de los Tlamatzincas, que viven en el Valle de Toluca, que dista nueve leguas de esta ciudad de México a la parte del Poniente...” (Torquemada; 1943; t. II:151-281; Quezada, 1972:60).

Como se ha dicho en la descripción, estas esculturas son característicamente antropomorfas sedentes o flexionadas; pienso que representan a Coltzin el dios más importante de los matlatzincas. Otro aspecto que contribuye a corroborar esta hipótesis es que los dos grupos escultóricos que se han encontrado, aparecieron en asociación a basamentos para templos, que si bien presentan rasgos arquitectónicos más antiguos, tienen una ocupación plenamente matlatzinca, sobre todo la estructura principal del Sistema de la Cañada, que corresponde al esplendor de la ocupación de este pueblo en Teotenango.

También se puede pensar que los abundantes fragmentos de rodi-

llas y pies recobrados durante las exploraciones, deben pertenecer a estas deidades sedentes.

El grupo C está formado por esculturas fragmentadas, que comúnmente presentan diseños semejantes a los de los petroglifos grabados en las peñas del cerro, tal vez de índole religiosa.

*Petroglifos.* Generalmente son fragmentos, aunque algunas piedras están completas; en ellas aparecen líneas rectas, curvas u ondulan-tes, puntos, círculos, espirales, escaleras, rectángulos concéntricos, cruces, etcétera, los grabados están hechos mediante líneas incisas, en una o varias caras de la piedra y en cantera roja o tezontle.

Dentro de estas esculturas es importante mencionar unos cilindros o prismas de piedra con un diseño de escalera sobre una de las caras verticales, presentando la parte superior excavada o plana. En uno de estos ejemplares se pueden apreciar los dados sobre las alfardas, característicos de los templos mexicas; estas piezas unen a los grupos C y D.

El grupo D lo integran esculturas que corresponden al periodo de dominación mexica, son ejemplares labrados en bulto, bien trabajados y se relacionan con las costumbres religiosas.

*Portaestandarte.* La escultura representa a un individuo sedente, que lleva en la cabeza un casco en forma de cabeza de serpiente con las fauces abiertas, presenta los ojos y la boca excavados, tiene un brazo roto y la mano izquierda forma un ahuecamiento para recibir el estandarte o bandera, que anunciaba alguna fiesta religiosa. En la parte posterior se observa el cabello por debajo del casco y lleva taparrabo o *maxtlatl*, anudado al frente. Fue encontrada en el lado norte de la Plaza del Durazno, asociada a los muros de un recinto que cubría estructuras anteriores (lám. 7a).

*Fragmentos de una Deidad.* Son la cabeza y los pies de un individuo labrado en bulto; la cara presenta la boca y los ojos excavados a la manera mexica; lleva una banda frontal con adornos o borlas y se conserva una orejera; la escultura completa estuvo pintada de rojo, apreciándose dos líneas negras de grafito, sobre las mejillas.

Hay también un fragmento que corresponde a los pies sobre una base, que debió pertenecer a la misma escultura (lám. 7b).

Además aparecieron, durante las exploraciones, varios fragmentos y esculturas casi completas que no corresponden propiamente a los

cuatro grupos fundamentales. Éstas fueron divididas en cuatro lotes que se describen a continuación:

*Lote A.* Incluye figurillas que recuerdan a las teotihuacanas, hechas en piedra verdosa; los rasgos de las caras son parecidos a las máscaras funerarias (lám. 8a); también hay figuras labradas en pizarra, lisas por ambos lados y con muescas laterales para insinuar la separación del cuello, entre la cabeza y el cuerpo; cronológicamente estas placas son contemporáneas de las anteriores o ligeramente posteriores.

Este conjunto presenta marcadas semejanzas con el grupo teotihuacanoide, descrito por Covarrubias, así como las figurillas encontradas en Xochicalco, reportadas por Noguera, apreciándose en algunos ejemplares el llamado tocado de "montera" (Noguera; 1961: 36; Covarrubias; 1946:86-90; fig. 2) (lám. 8b).

Estos hallazgos muestran fuertes relaciones culturales y comerciales entre la región de Mezcala, Guerrero; Xochicalco, Morelos y Teotenango. Debido a la situación estratégica de Tenango, respecto al paso natural a través de la sierra por Malinalco y Chalma, hacia el valle de Xochicalco, es posible pensar en rutas comerciales establecidas desde el esplendor de Xochicalco y el inicio de Teotenango y aún hasta el presente.

*Lote B.* Consiste de ocho esculturas antropomorfas fragmentadas, con ciertos rasgos y técnica de los mexicas, pero son más toscas, las que posiblemente fueron trabajadas por escultores locales.

Son estructuras antropomorfas labradas en bulto y que presentan en su totalidad la cabeza mutilada; las extremidades están indicadas en relieve, las piernas aparecen flexionadas y los brazos cruzados o doblados al frente, muy esquematizados; todas están labradas en piedra porosa blanca (lám. 8c).

Estas esculturas parecen tener rasgos mexicas, pero es posible que correspondan a un estilo de transición entre el grupo B perteneciente al pueblo matlatzinca y el estilo mexica propiamente dicho.

*Lote C.* Este conjunto lo forman figuras toscas labradas en tezontle, son pequeñas y se han dividido en antropomorfas y zoomorfas. Pueden corresponder a los últimos tiempos de la ocupación de Teotenango, o tal vez, fueron hechas por aprendices, debido a lo burdo.



Λάμ. 5. La rana.



LÁM. 6. Esculturas antropomorfas del grupo B.



7. a



7. b

LÁM. 7a. Portaestandarte.

LÁM. 7b. Cabeza de una deidad.



LÂM. 8a. Lote A-1.

LÂM. 8b. Lote A-2.

LÂM. 8c. Lote A-3.

y simplista de la talla y a la utilización de piedras porosas suaves, como el tezontle.

*Lote D.* Está compuesto por dos ejemplares de escultura colonial, uno de ellos es una lápida cuadrada que presenta una flor, sobre la que se aprecian restos de estuco y color rojo. Respecto a esta escultura se puede mencionar que una flor muy semejante, pero exenta de su bloque original, fue expuesta en la Exposición Temporal del Museo Nacional de Antropología: Visión Mexica (1976).

#### b) *Técnicas de elaboración y materiales*

Las técnicas empleadas para la realización de las esculturas de Teotenoango son principalmente: altos y bajorrelieves, esculturas antropomorfas toscas y de buena calidad.

Las herramientas empleadas debieron ser los abundantes cinceles de piedras duras y otras herramientas para tallar, que fueron publicadas por Ohi (1975:101).

Respecto a los materiales empleados se puede decir que en un principio se utilizó andesita-basáltica, proveniente de los mantos de lava del cerro; más adelante aparece la piedra porosa blanca, el tezontle y piedra pomez, continuándose su utilización hasta la última época de ocupación.

#### c) *Estilos y periodificación*

Se estudiaron en total 86 esculturas, de ellas el grupo A comprende 11 ejemplares; el grupo B, 10 piezas; el grupo C, 36 fragmentos; el grupo D, 2 ejemplares; y el resto repartido en 8 piezas para el lote A; 8 piezas para el lote B; 9 ejemplares para el lote C, y dos esculturas para el conjunto colonial o lote D.

De acuerdo con su estilo, el grupo A presenta relaciones con Teotihuacan y Xochicalco principalmente; como se puede apreciar en los jeroglíficos de días, el glifo de año, numerales de puntos y barras, atadura de año, ojos estelares o venusinos, etcétera, así como cierta asociación con el culto a Quetzalcóatl. De esta manera dichas esculturas corresponden a los periodos 2-Tierra y 3-Viento (Tenowi Hani-Roxu Hupi) con una temporalidad entre 850-1162 d.C.

Hacia los finales del periodo 2-Tierra predomina la influencia teotihuacana y xochicalquense apreciándose en los ejemplares: 1, 6, 7, 8, 9, 10, 11; en el periodo siguiente, 3-Viento, se continúa el estilo con aportación de los teotenancas, con los ejemplares: 2, 3, 4, 5, 12. Perteneciendo claramente al desarrollo y esplendor del centro ceremonial del Sistema Norte.

El grupo B muestra un cambio de estilo, que concuerda con el grupo C y la proliferación de los petroglifos sobre las rocas o peñas; se les atribuye al periodo 4-Fuego (Rokunhowi Chhuta'a) con una duración de 1162 a 1476 d.C.; corresponde al grupo, propiamente matlatzinca, militarista y en expansión, que presencia el abandono del centro ceremonial del norte y su desplazamiento al centro y sur del cerro Tetepetl.

El grupo D aparece en el periodo 5-Muerte (Rokuta Tuwi), con una temporalidad de 1476 a 1582 d.C., durante la dominación mexicana sobre la población matlatzinca.

El lote A puede asociarse al grupo A, la cronología del lote B puede recorrerse hacia los inicios del postclásico, correspondiendo al grupo B, y los lotes C y D se asocian al grupo D o final de Teotenango.

La influencia de Xochicalco es decisiva en el desarrollo de los teotenancas que muestran un sentido social más religioso o teocrático; posteriormente aparece la ocupación matlatzinca, que tiende al militarismo, con las esculturas toscas y los petroglifos, que muestran influencias de los grupos chichimecas que rompen con el estilo antiguo e imprimen uno nuevo, más adecuado a su ideología; por último se observa la influencia de los dominadores mexicanos y en menor escala la de los conquistadores hispanos (Álvarez; 1975).

### III. *Comparaciones e interpretación*

Los estilos escultóricos de Teotenango presentan relaciones con algunas regiones de Nayarit, Jalisco, Michoacán, Morelos, Guerrero, Oaxaca, Yucatán, Chiapas y Centro América.

Caso compara las esculturas de Xochicalco con algunas de Guerrero y Oaxaca, como: la estela de Río Grande, Oaxaca; la del Cerro de los Monos, Guerrero; el tigre de Chilpancingo; la estela de Piedra Labrada; la cerámica de Acapulco; así como varios ob-

jetos, especialmente vasijas con glifos y frescos de Teotihuacan, Tula y Monte Albán (Caso; 1962:50-51).

Relieves o grabados de felinos sobre grandes peñas, aparecen con frecuencia en la costa del Pacífico. "Este tipo de esculturas es común en algunas partes de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, especialmente en los sitios de la costa y guardan similitudes con ciertos ejemplos de Costa Rica y Nicaragua" (Piña Chan; 1960:72).

Al parecer, el grupo A las esculturas de Teotenango, presenta semejanzas con algunas de las piezas encontradas en Río Grande y Tututepec, Oaxaca, Piedra Parada y Piedra Labrada, Guerrero (Piña Chan; 1960:73).

Es importante mencionar que especialmente la estela de Piedra Labrada puede corresponder al estilo del periodo 3-Viento en Teotenango.

Caso presenta el jeroglífico 7-Ojo de Reptil como el nombre de una deidad muy antigua, que aparece en Piedra Labrada, Ixtapaluca y Xochicalco (estela 1) agregando que posiblemente se trate de una diosa (Caso; 1962:53).

También menciona que, los jeroglíficos sobre la cabeza de los personajes representados en las estelas de Xochicalco, corresponden al nombre de las deidades a las que se dedicaron las esculturas. "Vemos por lo anterior que en el frente de la estela 2 está el día 7-Lluvia y parece ser el nombre de Tláloc; así como 7-Ojo de Reptil, hemos dicho que creemos que es el nombre de la deidad al frente de estela 1 y 4-Ollin es el nombre de la deidad representada al frente de la estela 3, que es la misma deidad felino-serpentina que está representada en el tigre de Chilpancingo...".

*Máztatl* no aparece ni en Xochicalco ni en Teotihuacan, "se encuentra como día anual en Oaxaca desde el horizonte preclásico y en las lápidas de Tenango..." (Caso; 1962:59).

"Ahora bien el sistema teotihuacano, el de Temixlinca y el de Tenango, utilizaban el glifo Ojo de Reptil como día anual..." (Caso; 1962:73).

Es importante aclarar que no considero correcta la lectura de Caso del jeroglífico 13-Coatl como 13-Ojo de Reptil, en la estela de Teotenango; al igual que no considero que los jeroglíficos de dicha estela, representen días anuales o portadores de años, debido a que

no corresponden a ningún grupo determinado; sin embargo, es más posible que representen nombres de dioses o eventos importantes simbolizados mediante una fecha conmemorativa.

El glifo agua es semejante al glifo Z, que aparece desde Monte Albán I y II, en cajas de barro, y subsiste hasta épocas muy tardías (representa una vasija conteniendo líquido o solamente éste), también aparece en el ídolo de Cuilapan y otras piezas zapotecas, al igual que en la estela de Piedra Labrada, Guerrero (Caso; 1962:66).

Seler presenta a grupos nahuas, ancestros de los actuales pobladores, como los constructores de Xochicalco; hace referencia a la semejanza del jeroglífico *Ácatl* de la pirámide con una representación de Chapultepec, mencionando que la forma especial de representar el numeral cinco pudo continuarse hasta épocas muy tardías. "La forma de las fechas y el signo especial del número cinco lo encontramos parecido en el monolito de Tenango". (Seler; 1904:142-144). Esta misma forma de la barra numeral del cinco aparece en los murales de Cacaxtla, Tlaxcala.

Caso muestra representaciones de Tula, Hidalgo, de Teotihuacan y el tigre de Chilpancingo, encontrando que el relieve de Teotenango es más semejante a la iconografía tolteca que a la teotihuacana (Caso; 1962:65).

Respecto al elemento que devora el felino grabado en una de las peñas de Tenango, es seguro que se trata del jeroglífico sangre. "El día corazón o sangre, ha sido muy ampliamente estudiado en Teotihuacan por Sejourné y por von Winning. La primera cree que representa un corazón con sangre y el segundo considera que son gotas de agua" (Caso; 1962:64).

Es importante mencionar que se trata del mismo glifo que aparece en la estela 3 de Xochicalco, "En A3, en el centro, la representación de gotas de sangre tal como aparece en 3 losas de la superposición I-D del edificio B dedicado a Tlahuizcalpantecuhtli, en Tula, Hidalgo y también semejante al motivo de piedra procedente del cerro de Coatzin, Xochicalco" (Sáenz; 1961:58). Este diseño aparece también en el *Códice Borbónico*, presentando cierta semejanza con un corazón estilizado; estos datos contribuyen a determinar su posición cronológica dentro de la secuencia escultórica de Teotenango.

Noguera hace referencia a los diversos objetos típicos de la cultura

clásica de Veracruz (hachas y yugos), así como una lápida que contiene cuatro jeroglíficos de los cuales, dos pertenecen al sistema nahua-mixteco (5-*Acatl*; 4-*Tochtli*) y los dos inferiores al sistema maya-zapoteco (Noguera; 1961:34).

Los tlahuicas fueron despreciados por los mexicas, por toscos y primitivos pero "parece que tuvieron relación más íntima con los Chalca y Xochimilca y hasta con los Ocuilteca del territorio de Tenango y Tenancingo, en cuyos límites inmediatos también vivían". Estas relaciones se extendieron más al sur, "las tribus que hablaban náhuatl colindaban más al sur con pueblos de inmediato parentesco zapoteco y mixteco" (Seler; 1904:142-144).

El glifo que Noguera interpreta como 5-Caña, para Caso es el glifo Xi, que aparece en la estela de Río Grande, Oaxaca, relacionándolo con Xiuhcōatl (La Serpiente de Fuego), y para Piña Chan es el jeroglífico *Calli* (Caso; 1962:64) (Piña Chan; 1960:69).

También en Xochicalco aparecen figurillas de piedra, aplanadas derivadas de una hacha petaloide y que corresponden al grupo V de las esculturas de la cuenca del Mezcala estudiadas por Covarrubias en 1946 (Noguera; 1961:36).

En consecuencia, de acuerdo con estos hallazgos tan significativos de Xochicalco, se observan interrelaciones como lo señalan los objetos encontrados, por una parte con las culturas del Golfo, teniendo en cuenta los yugos y las hachas y por otra parte con la región de Guerrero de acuerdo con el complejo olmecoide-teotihuacanoide. Ahora, en cuanto a la época probable de estos objetos debieron haber ocurrido desde el clásico inferior, pero quizá con antecedentes todavía más antiguos (Noguera; 1961-37).

El grupo A parece corresponder al estilo Ñuiñe de la Sierra Mixteca Baja, descrito por Paddock (1966) quien lo fecha hacia la caída de Teotihuacan y el surgimiento de Tula (Paddock; 1970:176-200).

El grupo B de las esculturas de Teotenango, presenta marcadas semejanzas con un conjunto escultórico muy común en el occidente de México y otras partes de Mesoamérica.

Schondube menciona que, en la región de Tuxpan-Zapotiltic-Zapotlán, son abundantes unas esculturas toscas, muy esquematizadas con las extremidades apenas esbozadas, tal vez mediante la técnica

del picado, éstas fueron divididas en: antropomorfas, zoomorfas, elementos geométricos e intermedias. La escultura no cubre toda la piedra, dejando una parte sin trabajar a manera de espiga, posiblemente para empotrarse en el suelo; considera que estas esculturas pueden estar relacionadas con el tipo de escultura "porta-estandar-te", tolteca-mexica, de la cuenca de México; pero no piensa que se trate del antecedente de éstas, debido a que aparecen en Mesoamérica hasta el posclásico temprano u horizonte tolteca (Schondube; 1974: 144).

"Este estilo parece estar muy difundido en todo el occidente de México, siendo muy abundantes en la zona caliente y regiones transicionales, pero también se encuentran varios ejemplares en las tierras altas, particularmente en el estado de Michoacán". Schondube las relaciona con algunas esculturas de la costa pacífica de Guatemala y encuentra similitudes con algunas figuras de piedra con espiga de Costa Rica (Schondube; 1974:145).

Estas esculturas también aparecen en Jalisco y Colima; Isabel Kelly reporta algunos ejemplos de esta tradición, asociados a materiales del complejo Armería; así como se conocen algunas referencias para Michoacán (Goggin; 1943:54; Lumholtz; 1896; t. 2: 391-434; Schondube; 1974:146).

También se pueden encontrar en el norte de México como en Sinaloa (Sauer y Brant), y en Tepic, Nayarit, Schondube reporta esculturas semejantes, considerándolas contemporáneas de la cerámica Autlán, policroma, correspondiente al complejo Terla (Schondube; 1974:145-147).

Se deben agregar los diversos ídolos encontrados en la zona arqueológica denominada "Los Once Pueblos"; algunos fueron localizados *in situ* asociados a estructuras circulares con cerámica clásica y posclásica (Corona; 1970:31-33).

Schondube reporta este tipo de esculturas antropomorfas burdas, relacionado con el complejo de petroglifos con círculos y espirales, cavidades, etcétera, que corresponden claramente a los grupos B y C de la escultura de Teotenango.

Los petroglifos aparecen en Teotenango, como una tradición escultórica tardía, un poco anterior al florecimiento de la cultura mexicana, esta tradición continúa durante la dominación mexicana y aún durante la colonia, tanto en occidente como en Teotenango hacia

1000 d.C., concuerda con esta hipótesis la fecha que Mountjoy proporciona para los petroglifos de San Blas, entre 900 y 1100 d.C.; los petroglifos constituyen una manifestación escultórica propia de grupos chichimecas, seminómadas con agricultura incipiente.

Los lotes A y B presentan marcadas semejanzas con los estilos teotihuacano-teotihuacanoide y los estilos locales de la tipología de la piedra tallada de la cuenca del Río Mezcala (Covarrubias; 1946: 88).

Uno de los problemas que presenta la arqueología de Guerrero es la abundancia de objetos de piedra del estilo teotihuacano, los que por lo menos hasta ahora, son raros en la zona de Teotihuacan.

Además de los objetos teotihuacanos, hay en esta zona una gran cantidad de figurillas burdas de piedras verdes corrientes que corresponden a un estilo local. Como en el caso de los objetos olmecoides, los teotihuacanoides, de la zona de Iguala representan una degeneración del estilo y muestran formas de tocados y adornos ornamentales incisos y peculiares, aunque siempre dentro del estilo tradicional (Covarrubias; 1946:87; fig. 2).

Los objetos que Covarrubias describe dentro de los estilos puramente locales, "son por lo general muy estilizados y esquemáticos, están hechos en piedras verdes, verdosas o grises, muy especialmente una variedad de serpentina moteada de verde y blanco, muy típica de Guerrero". Las representaciones humanas son muy variadas, pero presentan un rasgo característico que consiste en lograr las cejas y la nariz mediante un reborde en forma de T, con los ojos y la boca calados en la piedra. Covarrubias (1946:87; fig. 5) menciona ese elemento en su grupo V; y Corona (1970:31-33) también lo menciona.

Este conjunto escultórico corresponde claramente al subgrupo descrito como lote A de las esculturas de Teotenango.

El lote A puede ser subdividido en: A1) corresponde al estilo teotihuacanoide del Mezcala y A2) que está caracterizado por una variante regional de los estilos puramente locales de Covarrubias, utilizando placas de pizarra (Covarrubias; 1946:fig. 4).

Se puede agregar que en los dos tipos de esculturas mencionadas

anteriormente, las extremidades aparecen insinuadas en relieve sin separarlas del cuerpo, con las manos sobre el abdomen o los brazos cruzados al frente.

Es evidente que estos grupos escultóricos muestran estrechas relaciones culturales entre Teotenango, Xochicalco y la zona del río Mezcala. Si bien son diferentes a los de Teotenango, presentan ciertos rasgos característicos en la manera de lograr la figura humana.

Es posible que estas relaciones culturales se extiendan a Oaxaca y el área maya, donde en algunos sitios de ocupación especialmente del clásico tardío y el posclásico temprano, también aparecen esculturas dentro de este estilo.

Navarrete (s/f. núm. 18:11) considera que las esculturas de Tenam Puente corresponden a la ocupación del clásico tardío de este sitio, entre 800 y 950 d.C. Menciona que existen mayores elementos para fechar las esculturas de Comitán, "...pues corresponden a un estilo que ya Seler (1901) encontró en sus exploraciones en el vecino Departamento de Huehuetenango, Guatemala, en los sitios de Tres Lagunas y Queen Santo".

Este estilo representa a las figuras humanas generalmente con los brazos cruzados al frente; las extremidades de las figuras, que comúnmente están sentadas, nacen desde la espalda, los ojos están vacíos o se representan mediante una especie de anillo, es notoria la continuación del cuerpo con la espiga que sostiene a la escultura (Navarrete; s/f. núm. 18:11).

"También se identifica el tipo de esculturas de 'brazos cruzados' con una influencia mexicana, a la que en forma por demás simplista, se le denomina *pipil*" (Navarrete; s/f. núm. 18:11).

Aunque en el análisis iconográfico se ha dicho que el lote B presenta características mexicas, es posible que se relacione con el grupo B, debido a sus rasgos estilísticos, recorriendo su cronología hasta el posclásico temprano.

"De lo que sí podemos estar seguros —independientemente de su origen a finales del periodo clásico— es que, para el posclásico temprano, su desarrollo llegó a su máximo, como parecen comprobarlo las excavaciones de Dutton (1943) en Tajumulco". Este estilo floreció en los momentos en los que aparecía en Mesoamérica la cerámica Tohil-Plumbate, típica de esta época (Navarrete; s/f. núm. 18:12).

Navarrete al referirse al complejo escultórico del Cerro Bernal, en la costa de Chiapas, compara las representaciones de Tláloc en la estela 3 de Los Horcones y la estela 2 de Xochicalco; apareciendo el glifo del año en la cabeza o el tocado y la lengua en forma de flor, este motivo floral aparece también en Teotihuacan (Navarrete; 1976:31).

“Para corroborar el estilo del signo del año dentro del momento en el que Teotihuacan y Xochicalco son contemporáneos, junto con otros numerales y glifos semejantes a los que discutimos, traemos a colación la lápida de Tenango” (Navarrete; 1976:34).

Navarrete plantea semejanzas con Xochicalco, no sólo en la escultura, sino también en la arquitectura y planeación; y explica que la situación geográfica especial de la serranía del Cerro Bernal contribuye a explicar el por qué de un asentamiento teotihuacano, íntimamente ligado a la ruta comercial entre Teotihuacan y Kaminaljuyú (Navarrete; 1976:42).

“Kaminaljuyú era, sin lugar a dudas, el foco de dominación teotihuacana, en el sur de Guatemala, durante el clásico medio; pasando los portadores de esta cultura mexicana por la costa del Pacífico, donde también dejaron su huella” (Parsons; 1969:138).

En esta forma se explicarían las influencias del centro de México en la región de Santa Lucía Cotzumalhuapa, en la costa de Guatemala.

El estilo escultórico y arquitectónico de Xochicalco se puede apreciar en algunas esculturas de Cotzumalhuapa, extendiéndose esta tradición de esculturas, aún más al sur, hasta El Salvador, Nicaragua y Costa Rica.

La secuencia escultórica de Teotenango se puede caracterizar en tres influencias o corrientes culturales. La fuerte influencia de Xochicalco corresponde a la ocupación teotenanca, apreciándose claramente en la arquitectura, la escultura y la escritura.

Otra influencia diferente, tal vez de grupos semibárbaros, se sobrepone a los teotenancas, ocasionando el abandono del estilo xochicalquense y en general de una ideología teocrática. Propias de este pueblo matlatzínca-chichimeca son las esculturas antropomorfas toscas del grupo B, que parecen ser contemporáneas o ligeramente anteriores a los petroglifos grabados sobre las rocas del cerro.

La conquista mexicana está representada por escasos ejemplares, pero de alta calidad escultórica como el porta-estandarte con casco de cabeza de serpiente.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Carlos

- 1975 "Petroglifos y Esculturas", en: *Teotenango, El Antiguo Lugar de la Muralla, Memoria de las Excavaciones Arqueológicas*, vol. I, p. 269-307, Piña Chan editor. Estado de México.

Caso, Alfonso

- 1962 "Calendario y Escritura en Xochicalco", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XVIII, p. 49-79, Sociedad Mexicana de Antropología. México.

- 1967 *Los Calendarios Prehispánicos*, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Chavero, Alfredo

- 1951 *Resumen Integral de México a través de los Siglos*, vol. I, Compañía General de Ediciones. México.

Corona, Eduardo

- 1970 "Hallazgos Arqueológicos en Tiristarán, Michoacán", en: *Boletín del INAH.*, núm. 42, época I, diciembre 1970, p. 31. México.

Covarrubias, Miguel

- 1946 "Tipología de la Industria de Piedra Tallada y Pulida de la cuenca del Río Mezcala", en: *IV Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 86-90. México.

De la Fuente, Beatriz

- 1972 "La escritura olmeca como una expresión religiosa", *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, p. 79-84, Sociedad Mexicana de Antropología. México.

Navarrete, Carlos

- s/f "Notas sobre la Arqueología Chiapaneca", *Revista ICACH* núms. 14 y 18, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

- 1976 "El complejo escultórico del cerro Bernal, en la costa de Chiapas", *Anales de Antropología*, vol. XIII, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México.

Noguera, Eduardo

- 1961 "Últimos descubrimientos en Xochicalco", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XVII, p. 33-37. México.

Ohi, Kuniaki

- 1975 "Los Artefactos", en: *Teotenango el Antiguo Lugar de la Muralla*, vol. I, p. 41-116, Piña Chan editor. Estado de México.

Paddock, John

- 1970 *Ancient Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, California.

Parsons, Lee A.

- 1969 *Bilbao*, Publication in Anthropology # 12, Milwaukee Museum.

Piña Chan, Román

- 1960 "Algunos sitios arqueológicos de Oaxaca y Guerrero", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. xvi. México.

- 1975 *Teotenango el Antiguo Lugar de la Muralla; Memoria de las Excavaciones Arqueológicas*, 2 vols. Estado de México.

Quezada Ramírez, Noemí

- 1972 *Los Matlatzincas*, Departamento de Investigaciones Históricas, INAH. México.

Reyes, Virgilio

- 1975 "Arquitectura y Poblamiento", en: *Teotenango el Antiguo Lugar de la Muralla*, vol. I, p. 117-188, Gobierno del Estado de México.

Romero Quiroz, Javier

- 1963 *Tenango: Villa Heroica*, Patronato Pro-Fomento Turístico y Arqueológico de Tenango del Valle. México.

Sáenz, César A.

- 1961 "Tres estelas en Xochicalco", en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. xvii, p. 39-65, Sociedad Mexicana de Antropología. México.

Schondube, Otto

- 1973- *Tamazula-Tuxpan-Zapotlán. Pueblos de la frontera septentrional del Estado de Colima*, Tesis profesional de la ENAH. México. Inédita.

Seler, Edward

- 1904 *Colección de Disertaciones sobre Filología y Arqueología Americanas*, Tomo I segunda parte y Tomo II primera parte, A. Asher & Co. Berlín. Traducción mecanoscrita de Eulalia Guzmán.

Torquemada, fray Juan de

1943 *Los veinte i un libros rituales i monarquía indiana* (1615),  
editor Salvador Chávez Hayhoe. México.

Vargas, Ernesto

1975 "La Cerámica", en: *Teotenango el Antiguo Lugar de la  
Muralla*, vol. I, p. 189-266, Piña Chan editor. Estado de  
México.

## LA OBRA DE SAHAGÚN, OTRA CARTA INÉDITA DE FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO

IGNACIO BERNAL

En el número anterior de *Estudios de Cultura Náhuatl* publiqué los estudios sobre Sahagún que, a petición de Joaquín García Icazbalceta, hizo en 1884 Francisco del Paso y Troncoso. Ahora salen los correspondientes al año de 1885 sobre el mismo tema y todos hechos en vista de la ya entonces inminente publicación de la *Bibliografía del siglo XVI*. Como verá el lector uno de los que aquí aparecen no tiene fecha de envío a García Icazbalceta por lo que el orden en que lo he colocado puede ser incorrecto pero, por los temas tratados en él, es probable que haya sido redactado entonces. Tal vez este estudio fue entregado directamente a García Icazbalceta por lo que no existe la pequeña carta que acostumbraba Troncoso añadir a sus envíos. A veces se mencionan otras cartas que no tengo.

Como se recordará, en esos años García Icazbalceta estaba dando fin al largo esfuerzo que le costó la *Bibliografía* publicada por fin en 1886, seguramente al fin del año. Para la muy complicada bibliografía de Sahagún pidió auxilio a su amigo Troncoso. Éste, inmensamente erudito hizo largos y notables estudios sobre temas casi desconocidos en aquella época cuando la obra de Sahagún estaba inédita o muy mal publicada. Por la índole de su libro García Icazbalceta sólo iba a ocuparse de la bibliografía sahumantina; así podemos ver no sólo el aprovechamiento que hizo del trabajo de Troncoso sino que a veces lo copia palabra por palabra, como de hecho lo confiesa claramente. Como acabamos de decir sólo pensaba García Icazbalceta ocuparse de Sahagún, biografía y bibliografía sobre todo, por lo que tuvo que suprimir de su texto publicado innumerables disquisiciones de Troncoso por interesantes que fueran. Un ejemplo es todo lo relativo al calendario indígena, que para el fin

esencial de la obra, sólo resultaba de interés marginal. Sería interesante, pero no motivo de este preámbulo tratar, comparar las dos versiones notando parecidos y diferencias y sobre todo el porqué de ellas.

Este es uno de los motivos principales que me impelen a publicar aquí estas notas de Troncoso que creo no deben quedar inéditas y que aunque redactadas hace ya cien años conservan muchos datos valiosos. . . Nos admira la amplitud de lectura del gran investigador y el sabio aprovechamiento de ellas.

Aunque es claro que no se conservan todos los papeles puede reconstruirse fácilmente la secuencia de los hechos. Ante la insistencia de García Icazbalceta, Troncoso le prepara largos estudios a intervalos irregulares como todo lo que hacía y se los envía y los discuten entre ellos. Esto último es desgracia para nosotros pues todo lo dicho de viva voz en largas pláticas, como es natural, no se ha conservado.

Estas notas tan tremendamente eruditas de Troncoso han perdido algo de su importancia debido a trabajos y publicaciones de nuestro siglo como la de Wigberto Jiménez Moreno que trató una vez más de poner en orden la inextricable selva de la bibliografía sahaduntina, logrando gran adelanto. Otros autores, también de ahora, han hecho estudios del tema por demás valiosos. Por ello aunque pensé primero poner notas a las páginas que siguen me pareció después que para los estudiosos de poco serviría mi modesto despliegue de erudición y sólo abultaría este ya largo trabajo. Lo que sí añadido son algunas cartas de Troncoso que aunque solo marginalmente referentes al tema me parecen de interés porque dan un sabor personal a la amistad entre dos sabios mexicanos del siglo pasado. Sahagún por su enorme importancia nos obliga tratar de saber que hizo; asombra pensar que en su vida tan larga y rica sólo vio publicada una obra suya, la *Psalmodia Cristianna y Sermonario en mexicano* en 1583. Con ello se desmiente el dicho de las universidades sobre todo norteamericanas de "publish or perish" pues poco publicó y todo ha hecho menos perecer. Claro que con más impresos hubiera ahorrado muchos dolores de cabeza a los estudiosos que lo han seguido.

Casa de usted México, 11 de julio de 1885

Señor don Joaquín García Icazbalceta.

Muy estimado señor y amigo:

Devuelvo las pruebas con varios llamados que corresponden a las cuestiones que siguen:

1. *¿Residió Sahagún en Tlatelolco inmediatamente después de 1566?*

Si hay algún indicio de esto, yo no lo alcanzo. Creo, al contrario, que de lo que dice nuestro autor en el Prólogo General se puede inferir fundadamente, que siguió viviendo en México hasta 1570, por lo menos. Nombrado provincial en 1567 fray Miguel Navarro, con el favor de éste y el de fray Diego de Mendoza, guardián de México, se sacaron en blanco los 12 libros de la *Historia*: uno de esos sujetos era entonces prelado de la provincia, y supongo que el otro sería prelado del convento en que moraba Sahagún; pues me explicaría que éste, siendo conventual de Tlatelolco, recibiera el favor de su guardián, y no el del prelado de otra casa. Sabemos que el padre Navarro fue provincial de 1567 a 1570 y del padre Mendoza puedo asegurar que cuando menos, sería guardián de México, desde el Capítulo intermedio de 1568, y que lo era aún en 1570 (Sahagún, t. III, p. 321). Pero hay más en favor de mi conjetura. Cuando Sahagún obtuvo el favor de estos dos prelados estaba residiendo en México, acababa de revisar *a sus solas* las escrituras de Tlatelolco, e iba a pasarlas por el *cedazo de los mexicanos, que añadieron y enmendaron muchas cosas a los 12 libros*. Había escogido nuestro autor las versiones acolhua y tlatelolca en las localidades habitadas por esas tribus, y cuando se trataba de obtener la versión mexicana ¿abandonaría el sitio de México para radicarse en otra parte? Esto me parece tan irregular, que sólo admitiría el cambio de residencia viéndolo consignado en alguna parte de un modo preciso.

2. *¿Cuándo se reformó el Colegio de Santa Cruz?*

Esta fecha no la hemos podido fijar con exactitud; pero sí con aproximación y probabilidad, en el año 1573. Así es que el resultado de la suma  $20 + 10 = 40$  no lo vería yo como errata del texto,

sino como concepto equivocado del autor. El Colegio se fundó en 1536, se reformó en 1573: corrieron entre ambas fechas treinta y siete años, cerca de cuarenta, o *unos cuarenta*; y como los sumados no son exactamente veinte y diez, sino *más de veinte y más de diez*; como hemos visto también que Sahagún acortó los términos en este caso, y se puede probar que otras veces los alargaba, me inclinaría a creer que cercenó los sumandos y alargó la suma, dando periodos aproximados, como suele suceder cuando se habla a bulto a fechas atrasadas.

### 3. *Conducta de Sahagún con el padre Ponce*

Yo diría todo lo que sabemos, así lo desfavorable, como lo que puede disculpar a Sahagún en estos lances. Voy a apuntar las páginas del *Viaje del padre Ponce* en que hay algo nuevo relativo a nuestro historiador el guardián de Tlacopan R.F. Andrés de Torres, y, según se dice, fue sepultado dentro del mismo San Francisco. Igualmente murió en el convento de San Agustín otro sacerdote que era Prior de allí.

1590. En este año, siete Conejo, a cuatro de enero murió el P.F.R. Bartolomé González que era capellán de Tlacopan y fue sepultado también dentro del convento de San Francisco. En el día mismo y mes y año murió otro padre llamado F.R. Pedro de Trueva; *ambos fallecieron de una fuerte tos...* El día cinco del mes de febrero de 1590 murió nuestro querido y venerado padre fray Bernardino de Sahagún que se hallaba en Tlatelolco. Fue sepultado también dentro de la iglesia de San Francisco, a cuyo acto asistieron todos los principales y señores de Tlatelolco.

Viene tan enlazado con los que le preceden también de Sahagún, que hubo que rastrearlo hasta el año anterior a la muerte del misionero.

### 4. *¿Cuándo murió Sahagún?*

Los *Anales mexicanos* ponen la fecha de 5 de febrero de 1590: Vetancurt la de 23 de octubre de dicho año; y fray Juan Bautista en el Prólogo de su *Sermonario* hace vivir al misionero hasta el año de 1591 agregando que vivió por acá más de 61 años cuando los otros ponen 61 cerrados. Adviértase también que Mendieta y Torquemada no dicen expresamente que muriera Sahagún en 1591, se

me dirá. Pero en los *Anales* vemos (salvo el error de fecha que en esos meses suele ser frecuente) que comenzó a correr la epidemia a fines de 1589 y se prolongó hasta los primeros meses del año siguiente; muriendo de ella, a principios de enero, esos dos padres de Tacuba. ¿Quiere decir esto que se debe desechar el dato de Veltancurt? De ninguna manera. Ese cronista que en sus noticias de propia cosecha era descuidado y no siempre verídico, tal vez ha tenido la que nos comunica de algún otro autor que merezca crédito. Al fin del artículo que en su *Menologio* dedica a Sahagún dice que se habla de su muerte en cinco obras que allí cita: de éstas hay que separar la de Gonzaga, quien no podía ser profeta: tampoco Torquemada trae el día; quedan, según esto, de la lista: Daza, *El Martirologio* y *Rapineo* ¿No pudiera usted consultarlos?

Dispense mis tardanzas y mande a su amigo.

Francisco del Paso y Troncoso

A) Si el testimonio de don Fernando Ramírez puesto en el *Boletín de la Academia* (t. VI, p. 113) no bastare a justificar que Wadding hizo mención de la obra de Sahagún, creo que no quedará duda sobre esto viendo la nota de Ágreda que acompaño. Lo sacó en uno de sus viajes al interior, teniendo a la vista una *Bibliotheca* de Wadding, y cumpliendo con un encargo que yo le había hecho, sin sospechar que pudiera encontrarse esa rarísima obra. Es tan detallada la noticia y merece tal confianza el colector, que no vacilaría yo en aceptar el dato que de allí se obtiene.

B) La fecha de 1557 fijada para el principio de los trabajos de Sahagún, con la redacción de la minuta, se confirma recordando que el provincialato del padre Toral duró tres años (1557-1560) y las conferencias con los indios de Tepepulco unos dos, que parecen haber sido los últimos del periodo (1558-1560). Para ordenar un trabajo tan prolijo como el de la minuta debió emplear Sahagún algún tiempo, cayendo éste dentro del provincialato de Toral y antes de las conferencias; puesto que, al comenzar éstas, se hizo inmediatamente el Códice según el orden de la misma minuta. Hasta el tiempo de un año que así resulta me parecería corto, si no tuviera la convicción de que Sahagún había concebido el plan de la obra desde muy atrás. Lo que sí, no me atrevo a asegurar, es que otro misionero no haya ido a Tepepulco hasta después de terminada la minuta, porque en su obra nada dice acerca de esto. La elección del sitio en que comenzaron las investigaciones fue acertada, porque según el testa-

mento de don Francisco Verdugo, los señores de Teotihuacan y de Tepepulco estaban casados con las dos hijas únicas que había dejado Ixtlilxóchitl 2o., último rey de Tetzaco; y en aquellas poblaciones podía recogerse con más facilidad la versión acolhua de nuestras antigüedades, de boca de los últimos servidores de aquel monarca.

C) Lo mismo creo yo. En mi trabajo dedicado a don José Andrade escribí esto:

Sahagún confiesa que *pasó y repasó* sus escrituras, las *enmendó* y las *dividió* en doce libros, por capítulos y párrafos; pero no expresa que las *escribiese de nuevo*. Sólo dándole al verbo *pasar* esta última acepción puede admitirse la formación de un nuevo Ms. Pero la circunstancia de venir juntos los dos verbos *pasar* y *repasar*, desvía de tal suposición; porque, en el caso presente, el segundo verbo parece expresar la acción del primero reiterada, y la significación de *pasar* resulta idéntica a la de *recorrer leyendo*. Esta solución es la que me parece más natural. Creo, por lo mismo, que Sahagún quiso decir esto: *por espacio de tres años leí y releí a mis solas todas mis escrituras*. Además, el fraccionamiento del Ms. de Tlatelolco puede haberse hecho, sin necesidad de formar un nuevo Ms., de cualquiera de estas tres maneras: o bien por anotaciones marginales, donde constasen el libro, capítulo y párrafo; o bien por epígrafes entrecorridos: o bien por llamadas convencionales que se relacionasen con una especie de índice formado aparte.

Y ahora veo confirmada mi apreciación, porque, del primer modo de división queda algún rastro en el *Códice Mexicano* que posee la Academia de la Historia. En el *Boletín* de este cuerpo (t. vi, p. 91) está la descripción de ese Códice hecha por don Fernando Ramírez, y allí se ve que el epígrafe del libro viii y el del capítulo i de ese mismo libro están puestos por medio de apostillas. De sentirse es que don Fernando nada vuelva a decir de los epígrafes restantes del libro viii y de los del ix que parecen corresponder, ambos libros, al Manuscrito de Tlatelolco. Nótese que los tlatelolcas enmendaron bastante de lo que habían escrito los acolhuas, y que Sahagún dio por buena la enmienda, sin procurar conservarnos las lecciones desechadas; siquiera por medio de notas, como hubiera debido hacerlo. Hoy ni el recurso queda de reponer esas lecciones en una nueva edición, porque no se tiene noticia alguna del paradero del *Códice*

*de Tepepulco*. Como señas particulares para reconocer el *Códice de Tlatelolco* daré estas: *Estaba escrito enteramente en mexicano; sin división de columnas, de mala letra, con muchas enmiendas e intercalaciones.*

D) También los mexicanos enmendaron mucho de lo que habían escrito los tlatelolcas, y Sahagún tampoco procuró conservar la lección tlatelolca. Del código escrito en Santiago entiendo que se conservan los libros VIII y IX en el Manuscrito Mexicano de la Academia de la Historia; y tal vez en la Biblioteca privada del rey parezca algo más. Si algún día se hace de la obra de Sahagún una edición completa y esmerada, deben conservarse las lecciones tlatelolcas, aunque sea poniéndolas en notas al pie de los textos respectivos. Téngase presente que el Código de México estaba escrito de buena letra; en tres columnas (véase la nota F), llena la del medio con el texto mexicano, y destinadas la de la izquierda a la traducción española y la de la derecha a los escolios: estas dos últimas columnas es posible que se hayan llenado en pequeña parte; así también pudo dejarse como borrador esta copia limpia cuando se ideó el nuevo Manuscrito de 1575, que sólo tenía dos columnas. También quedan indicios de que estaba dividido el ejemplar de 1569 en doce cuerpos, ya por lo que dice Mendieta (nota E) ya por el rastro que de tal división ha quedado en el Prólogo del libro X, donde dice el autor: “en este volumen o libro he tratado de las virtudes morales, etcétera”. Esa división fue la que facilitó justamente el esparcimiento por la provincia del Código referido. Los libros X y XI del *Códice Mexicano* que está en la Academia de la Historia corresponden, sin duda alguna, a este manuscrito de 1569.

E) Para la fecha de este Capítulo citará la siguiente partida de unos *Anales mexicanos* que tengo a la vista: “1570. tochtli... En el mismo año comenzó el capítulo en México, en el que fue electo para provincial Fr. Alonso de Escalona, y para guardián Fr. Domingo de Aréizaga, y se acabó el Capítulo el 27 de Enero”. Si el Capítulo concluyó tan a principios del año de 1570, debo creer que la revisión o censura del Manuscrito de 1569 durara una buena parte de este último año, puesto que el ejemplar fue visto de tres o cuatro religiosos; así es que la copia sacada en México habrá concluido más bien a mediados que a fines del año 1569. Siempre he sospechado que uno de los censores fuera nuestro Mendieta. Éste dice en dos partes de su *Historia Eclesiástica* (p. 551 y 663) que él tuvo

*en su poder* la obra en once, doce o trece cuerpos de marca mayor; no sería éste el ejemplar que se comenzó a copiar en 1575, el cual estaba en cuatro cuerpos o volúmenes, sino más bien el Manuscrito de 1569. Y este último no salió de las manos del autor sino en tres circunstancias: cuando lo entregó para la censura; cuando se lo quitó el padre Escalona y por último, cuando se lo sacaron por maña para enviarlo al rey. En este último caso es difícil que nadie le viera. En el segundo la obra anduvo diseminada en varias manos, y no junta como parece haberla tenido Mendieta: además, éste, cuando tal cosa sucedió, estaba en España; y si al volver de allá es cierto que aún no recobraba el autor su manuscrito, también lo es que andaba desparramado y no reunido. Queda el primer caso, y al censor si se comprende que se entregase la obra completa para que desempeñara mejor su encargo. Hoy es difícil averiguar el nombre de los censores, pero no lo sería tanto el saber quiénes fueron los definidores nombrados en el Capítulo de 1570 y a los que se debe la paralización de la obra. Búsquense en el *Códice Franciscano*, pues nada se pierde con saberlos, y sí pueden proporcionar alguna enseñanza útil, ayudándonos a desenredar esta maraña.

F) El Sumario, “donde con brevedad se decía todo lo que se contenía en los libros”, debe haber sido una especie de extracto semejante al que figura a la cabeza de cada una de las *Décadas* de Herrera. El autor da a entender que contenía también los prólogos, y esto nos ayuda a descubrir el objeto con que se envió a España. En uno de esos prólogos hay una *Advertencia al lector* cuya parte final puede verse en la edición mexicana (t. I, p. xx). Después de decir que su manuscrito estaba dispuesto en tres columnas y de enumerar el contenido de cada columna, agrega el autor:

Lo de la lengua mexicana se ha acabado de sacar en blanco en todos los doce libros. Lo de la lengua española y las escolias no está hecho por no haber podido más por falta de ayuda y de favor. Si se me diese la ayuda necesaria, en un año o poco más se acabaría todo; y cierto que si se acabase sería un tesoro para saber muchas cosas dignas de ser sabidas, y para con facilidad saber esta lengua con todos sus secretos; y sería cosa de mucha estima en la Vieja y Nueva España.

La circunstancia de pedir el buen franciscano ayuda y favor prueba que se escribió esto, cuando más temprano, en el año 1570, por-

que el Capítulo provincial de ese año fue el que denegó al autor la protección que hasta entonces se le había dado; y encontrándose esto en una pieza que debió pertenecer al Sumario, por su naturaleza misma, puede conjeturarse que esa ayuda y favor se pidiesen a los poderosos de España, por mediación de los padres Navarro y Mendieta, en el extracto de la obra que estos llevaron consigo; ofreciendo concluirla *en un año o poco más*. Todo esto debe haber pesado en el ánimo de Ovando para inclinarlo a proteger al autor favoreciendo la conclusión del manuscrito.

G) Los *Anales mexicanos* que antes cité (nota E) ponen la llegada del padre Navarro en fecha posterior. Dicen así: "1574, IV tochtli. En ese mismo año llegó con título de Comisario Fr. Miguel Navarro". Bien pudo ser que saliera de España en 1573 y llegara a estas partes a principios del año siguiente. Lo cierto es que si los manuscritos de Sahagún volvieron a poder de éste en 1574, sería ya muy entrado el año, por lo que en seguida voy a decir. Don Fernando Ramírez dejó escrita la biografía del doctor Francisco Hernández, por ella se descubre que el proto-médico de Indias copiaba los *Memoriales* de Motolinía, en la parte relativa a las cinco edades cosmogónicas de estos naturales, durante el año 1574: creo que en esa fecha no habría soltado todavía los manuscritos de Sahagún, puesto que de los dos autores franciscanos extrajo los asuntos que trata en su obra intitulada *De antiquitatibus Novae Hispaniae*. Sahagún dice en la Introducción o Prólogo del libro 1 que desde el año 1570 hasta casi el fin del año 1575 *no se pudo más entender en la obra*; pero esto creo que deberá entenderse de su prosecución: el recobro se habrá hecho antes, a fines de 1574 o principios de 1575. Muñoz Camargo, que también extractó algo de los papeles de Sahagún, escribía sus *Memoriales* por el año 1576; así es que él vería una parte de los manuscritos en Tlaxcala antes de esa fecha, y tal vez al mismo tiempo que el doctor Hernández copiaba en México otra parte de la misma obra. Ya se deja entender que estando los papeles en manos de particulares, el recobro de ellos, a pesar de las censuras, tenía que ser más difícil; y esto explica el que se retardase por un año.

Por la fecha de 9 de marzo de 1575 en que fue nombrado comisario general el padre Sequera, y por la de la reanudación de los trabajos en la obra de Sahagún a fines de ese año, supongo que fray Rodrigo llegaría a la Nueva España en el transcurso de 1575. Para la nueva copia que él dispuso se hiciera se habrá utilizado el texto

mexicano del Manuscrito de 1569: la traducción de este texto se iría emprendiendo a medida que fuera sacándose la nueva copia, y no dejaría de retardar (con otras causas que luego señalaré) la conclusión de la obra; como se demuestra teniendo presente que los trabajos comenzaron a fines de 1575 y que el libro VI no quedó traducido en 1577. En ese mismo año terminó la obra, como lo declara expresamente Sahagún en la carta que dirigió al rey con fecha del 26 de marzo de 1578.

En el Sumario que llevaron a España los padres Navarro y Mendieta pedía Sahagún ayuda y favor, como ya lo vimos (nota F), y no se pasaron muchos años sin que viese cumplidos sus deseos. Fray Jerónimo, uno de los portadores del Sumario, tuvo trato y comunicación bastante íntimas con el presidente Ovando; llegó a gozar de la confianza de éste, y fue consultado por él en asuntos de Indias durante su residencia en España (*Historia Eclesiástica*, p. 497); las relaciones y descripciones del religioso parece que interesaron vivamente al presidente, hombre de inteligencia superior, quien se aficionó a las obras de los indios, como lo prueba la adquisición del *Contemptus Mundi* que nos refiere el mismo Mendieta (p. 411). Conocedor de la *Historia* de Sahagún por haberla revisado, probablemente, antes de ir a España, y portador del Sumario que daba de ellas idea tan precisa, fray Jerónimo, ya que obtuvo la confianza del presidente de Indias, no dejaría de influir en favor de su comitente, y es casi seguro que a él se habrá debido, en gran parte, el éxito obtenido por Sahagún en sus pretensiones. Después de las gestiones de Mendieta quedaba el asunto en buenas manos, porque Ovando gozaba entonces de gran prestigio cerca del rey, quien pensó en él antes que en otro cuando se trató de dar un sucesor al cardenal Espinosa en 1572, pues, como dice Cabrera de Córdoba (t. II, p. 127): "Era Obando, presidente del Consejo de Indias, inmediato a serlo del de Castilla, verdadero, entero, suficiente; solo se le oponía el tener tan bien entendidas las materias de su oficio, que les haría falta." Desde el año 1568, según Ruiz de Vergara (*Historia del Colegio de San Bartolomé*, p. 223), entendía Ovando en los asuntos de Indias como visitador del Consejo respectivo; y en 1571 fue creado presidente del dicho Consejo "con la mayor potestad y jurisdicción que jamás se vió". Fue él quien ideó la descripción de estos dominios y pidió los informes para comenzarla; la expedición del naturalista Hernández y del cosmógrafo Domínguez se puso en planta durante su gobierno; él corrigió los abusos que se cometían en los nuevos descubrimientos, y emprendió tantas y tan grandes cosas

que asombro me causa el que su nombre haya quedado oscuro y su memoria casi perdida. Pero volvamos a nuestro tema de las historias de Indias. El celo del presidente en reunir papeles para que se escribiera la historia del Nuevo Mundo queda confirmado con lo que dice Antonio de Herrera al licenciado Pablo de Laguna en la carta que ocupa una de las primeras fojas del tomo I de la edición de sus *Décadas* hecha por Barcia. Dice así:

El Lic. Juan de Ovando, Predecesor de V. S. *en cuyo tiempo fue instituido el oficio de Coronista Maior de las Indias...* puso gran diligencia en recoger las más ciertas relaciones, que se hallaron, *así en las Indias*, como en España, de lo sucedido en los Descubrimientos de aquellas regiones, fundaciones de aquellos pueblos, *i costumbres de aquellas Gentes*; —agrega después— habiéndose pasado muchos años, por su muerte, sin dar principio a esta Historia.

Y saca la cara el Cronista de Indias para quien se pedían los materiales reunidos por acá, pero no era éste Antonio de Herrera, como quieren algunos, sino uno de sus predecesores en el oficio. Poco después de las entrevistas de Mendieta con Ovando hacía expedir éste la real cédula de 16 de agosto de 1572, dada en San Lorenzo: este documento, presentado en la Exposición Americanista con el número 363, va dirigido a don Martín Enríquez “para que remita cuantas noticias pueda adquirir acerca de la Historia de México”: así se explica que el doctor Hernández se dedicara con tal ahinco a solicitarlas: tal vez recibió también encargo privado para ello o esperaba ganar prez y honra con el presidente de Indias llevándoselas. Éste, que, con su clara inteligencia, no ha de haber desconocido el mérito de la obra de Sahagún, la querría también para enriquecer con sus noticias la *Historia General* que pensaba se formara, y de aquí nació sin duda el encargo expreso que hizo al padre Sequera en 1575 cuando pasó a la Nueva España. *Los memoriales de Sahagún describían las costumbres de estas gentes*, y Ovando quería que fuera ese uno de los asuntos de la *Historia General*.

H) Cuando el padre Sequera mandó sacar, a fines de 1575, la nueva copia de la *Historia* de Sahagún que se destinaba para el presidente Ovando, ignoraba sin duda, que éste había muerto poco tiempo antes. Aconteció esta defunción en el día 8 de septiembre

de 1575, según Ruiz de Vergara (*op. cit.*) y la falta de aquel hombre extraordinario explica dos cosas: la lentitud con que caminó la copia, que tardó dos años o más en quedar lista, y la mala voluntad con que fue vista la obra desde el momento en que le faltó su protector más poderoso. Yo explicaría la recogida de la *Historia*, ordenada desde España cuando la copia que se había mandado sacar todavía no estaba concluida, de cualquiera de estas dos maneras: o por una suspicacia excesiva de los sucesores de Ovando, o por una denuncia de la obra, enviada desde la Nueva España. Si la providencia fue motivada por lo primero, no puede haberse despertado la desconfianza sino por la lectura del Sumario en la parte relativa a la Conquista de México, pues a España no había ido hasta entonces otro traslado de la *Historia* de Sahagún. Si la denuncia partió de estas comarcas, bien pudieron hacerla los particulares que vieron acá los manuscritos, escamados por la libertad con que se hablaba de la Conquista, o tal vez los mismos religiosos de la Orden opuestos a que las idolatrías de los indios se escribiesen en su propia lengua. La recogida por causa de lo primero indicaría en el Consejo de Indias un espíritu apocado, formando contraste con las miras levantadas de su antiguo presidente; fácil era entonces combatir ciertas tradiciones indígenas, puesto que todavía quedaban algunos de los testigos presenciales de aquellos hechos; pretender que se sepultaran en el olvido era darles un valor que nunca debieron tener, y exponerse a que muchos les dieran crédito. Esto sucedió justamente; Torquemada las resucitó cuarenta años después: nadie habló ya contra ellas, y hoy forman escuela.

1) Había por este tiempo nuevo empeño en recoger historias de las Indias, pues en el mismo año 1578, a 25 de junio, expidió Felipe II en San Lorenzo, una real orden a las autoridades de estos dominios para que enviasen a España los papeles relativos a historia que hubiera en los archivos (Ley 30, título 14, libro 3 de la *Recopilación*). Pero esos papeles, ni eran solicitados por Antonio Herrera, ni podían ser para él. Los biógrafos del célebre cronista dicen que mientras vivió el príncipe de Sabionetta perteneció Herrera a su casa, y que aquel magnate, en su lecho de muerte, lo recomendó al rey. Ahora bien, don Luis de Salazar y Castro en su obra *Glorias de la Casa Farnese* (p. 44) dice que Vespasiano Gonzaga murió el 1º de mayo de 1591. No pudo ser Herrera cronista antes de esa fecha.

J) En las cartas del arzobispo y de Sahagún lo primero que se nota es una contradicción. El arzobispo escribe en su primera carta haberle dicho Sahagún *que tenía entregadas al Virrey la Historia, con todos sus originales, y traslados*: repite en su segunda carta que todo esto se había mandado en la flota precedente, es decir, a mediados de 1578 próximamente. Sahagún no dice que haya entregado las obras al virrey, sino al comisario, *porque cuando la cédula vino ya el dicho las tenía en su poder*. Si el comisario recibió la copia limpia y además los traslados, ofreciendo él entregar todo a don Martín Enríquez (lo que explicaría las palabras de Sahagún al arzobispo, y la verdad con que entonces habló), tal vez fue fray Rodrigo quien dio al virrey lo que le convino (la copia de 1569 y algún otro original o traslado) y se reservó lo que le pareció. Es verosímil que cuando Sahagún habló con el arzobispo creyera que el comisario había entregado todo a don Martín, *aun la copia reciente en castellano y mexicano*, y por eso lo aseguró así, pero más tarde ha de haber sabido lo que había de cierto, y por esta causa en el último capítulo de la Conquista reformada distinguía las dos remesas: una que fue en 1578 por mano del virrey, y otra en 1579 o 1580 que llevó el padre Sequera. En cuanto a la nueva copia que Sahagún ofrecía, yo creo que contaba para ello con algo que se le había quedado, pues entiendo que el buen franciscano siempre temió que el comisario y el virrey se alzarán con la obra y no la diesen al rey; por eso dice que repondría los libros entregados a aquellos sujetos si no los enviaban. En tal creencia y con la misma desconfianza se mantuvo hasta el año de 1585, pues en el lugar citado de la Conquista reformada dice de los doce libros entregados al virrey que no sabe *en cuyo poder están agora*, y las mismas palabras repite con motivo del ejemplar que llevó el comisario. Supongo que a Sahagún se le habría quedado algo, porque no hay constancia clara de que el Manuscrito de Tlatelolco haya ido en la remesa de 1578, pero aún suponiendo que entonces lo mandaran, quedaba acá el de Tepepulco y los traslados que paraban en diversas manos, como que los libros anduvieron desparramados por algún tiempo. Bien sabía esto Sahagún, pues al reformar el libro de la Conquista en 1585 se refería evidentemente, en el Preliminar, a las copias sacadas de los primitivos originales, cuando decía: “Los que tengan este tractado en la lengua mexicana tan solamente sepan, etcétera”. Siete años después de la fecha en que escribió al rey, y cuando ya se habrían perdido muchos de los traslados, todavía pudo reponer una parte de su obra en lo que llamó *Vocabulario de tres lenguas*. Si con motivo

de la confesión sencilla que hizo Sahagún en su carta al rey, y como consecuencia de la orden dictada por el Consejo en 18 de septiembre de 1578, recogieron acá alguna otra cosa, sea de manos del comisario, o del autor, no lo sé ni creo se ha descubierto hasta hoy constancia de ello. Que el padre Sequera se llevara la copia sacada de 1575-1577, parece evidente: que la entregara a quien se la había encargado ya no era posible, puesto que Ovando había muerto. ¿Quedóse con ella o la dio a otra persona? Nada se sabe: lo único que yo he llegado a sopear es que esta copia que llevó Sequera sea el mismo ejemplar que hoy está en Florencia, pues le convienen algunas de las señas que se tienen de la otra: *está en mexicano y castellano, en dos columnas y muy historiado*, aunque los cuatro tomos han quedado reducidos a tres. En cuanto a la copia enviada al rey en 1578, debo creer que llegaría a sus manos, puesto que el Consejo acuerda en 18 de septiembre de ese año: "que el virrey teme *lo que allá queda*, traslados y originales": si nada se hubiera recibido en España habrían incluido también en la orden el manuscrito o manuscritos anunciados por Sahagún y el arzobispo.

K) Torquemada declara (lib. xx, cap. XLVI) que él tuvo el libro de la Conquista que escribió Sahagún, y por el cotejo que tengo hecho entre las obras de los dos franciscanos resulta que el autor de la *Monarquía Indiana* usó el manuscrito reformado en 1585, sacando de allí una parte de las materias tratadas por él, principalmente, en el libro IV de su obra citada (lib. IV, cap. XIII-XV, XXVIII, XLIII-XLV, LXVI, LXX, LXXII-LXXIV, XC-XCIII, XCIX, C y CII: los pronósticos están en el lib. II, cap. XC). No puedo asegurar que fuera el ejemplar que estaba dividido en tres columnas el que tuvo a la vista Torquemada, porque éste sigue en lo general la lección de la tercera columna, que es la que Bustamante imprimió, aunque algunas veces trae variantes que provienen, evidentemente, de una lección más completa que puede ser una de las dos mexicanas, puesto que esas variantes no se encuentran en el romance. Por ejemplo, en el libro IV, capítulo XIII (*Monarquía Indiana*) pone los nombres mexicanos de los cinco embajadores de Moctecuhzoma a Cortés, cuando en el capítulo III, de la Conquista reformada sólo hay dos; *presumo que el texto mexicano corregido en la segunda columna del original traería esos nombres, puesto que el capítulo IV de esa misma Conquista dice expresamente que los enviados eran cinco*. Esos nombres están también en el capítulo III de la edición hecha en 1829 que viene a ser la traducción del texto mexicano de la primera co-

lumna, porque de otro modo no hubiera zaherido a Antonio de Herrera que seguía las variantes del primer manuscrito de la Conquista, aunque sin conocerlo, en el capítulo relativo a los pronósticos, que es el I del libro XII en ambas ediciones. Herrera (*Décadas*, 2, lib. VI, cap. XV) hizo uso de los *Memoriales* de Muñoz Camargo, y éste a su vez copió parte de los manuscritos de Sahagún cuando anduvieron desparramados por la Provincia, notándose una identidad perfecta entre varias de las señales de la futura destrucción de los mexicanos que apunta el historiador tlaxcalteca, y las que figuran en el texto del misionero franciscano correspondiente al año 1569. Pondré dos ejemplos: el tercer prodigio en la edición de 1829 es el del incendio del templo de Xiuhtecuhtli *por haberle caído un rayo*: esta lección siguen Muñoz Camargo y su copiante Herrera; Torquemada (lib. II, cap. XC) contradice a este último apoyándose en la Conquista reformada que dice: *que no hubo trueno ni relámpago*. El cuarto prodigio en la edición de 1829 consiste en la caída simultánea de *tres bólidos con sus respectivas colas*: en la de 1840 se dice que fueron *tres bólidos con una cola común*: esta lección es la que sigue Torquemada, mientras que Camargo y Herrera adoptan la primera aunque con una variante, porque al decir éstos que cayeron bólidos de tres en tres dan a entender que no hubo un sólo fenómeno, sino varios simultáneos. Como el texto de 1569 sólo tenía la parte mexicana cuando se lo quitaron a Sahagún, aquí se ve que hubo al traducirlo, una falsa apreciación, pero la esencia es la misma. Suponer que Torquemada tenía el texto mexicano de la primera columna, y que viendo de donde partían los errores no daba explicación de esto al combatirlos sería, pues, acusarlo de mala fe, y no me atrevo a tanto: *más bien creo que haya tenido él solamente, como arriba dije, la lección mexicana de la segunda columna y el romance de la tercera; o bien un texto castellano más detallado que el que conocemos*.

No podré decir adonde fue a parar el manuscrito que tuvo Torquemada después que éste lo utilizó; pero sí hay constancia de que en el año de 1668 el oidor don Juan Francisco de Montemayor y Córdoba de Cuenca tenía un ejemplar que, si no era el mismo original de que nos habla Sahagún, sería un traslado firmado por fray Bernardino, porque Vetancurt, que conocía bien la escritura del misionero, lo asegura así. El oidor don Juan Francisco se fue a España en la flota que zarpó de Veracruz el 3 de julio de 1679, según Robles (*Diario*, p. 287) y llevó consigo el manuscrito proponiéndose publicarlo por allá, pero esto no se efectuó, ni aun sé si conservaría

el ejemplar hasta su muerte, que aconteció en Huesca el 25 de agosto de 1685. (*Biblioteca de Latassa* t. III, p. 628). No hay que perder la esperanza de que algún día aparezca por allá el original de Montemayor.

Del ejemplar que éste tenía sacó una copia en 1668 el padre Lector franciscano fray Esteban Manchola, gaditano, que profesó en la Provincia del Santo Evangelio por el año 1634 y pasó al Santo Instituto de la Recolección algún tiempo después de fundado. El padre Florencia extractó de la copia de Manchola un pasaje que puede verse en la *Estrella del Norte* (cap. XXVIII): corresponde al capítulo XL del libro XII reformado, convertido por el escritor jesuita en libro I. Ignoro lo que pasaría con el ejemplar de Manchola, aunque este manuscrito bien pudo ser el que después tenía Vetancurt y que no pasaba de un simple traslado. El paradero de uno o de ambos traslados se ignora también: don Fernando Ramírez, en una nota manuscrita que puso a su ejemplar de la *Conquista reformada*, en la página 213, corrige un vocablo mal escrito y agrega: "V. Cabrera, Escudo de Armas etcétera, que copia este pasaje y *da noticia de la copia del P. Sahagún que existía en su tiempo*. Escudo *cit.* p. 7, n. 37", (debe ser 17), pero hay que advertir que Cabrera no hace más que copiar el pasaje de Florencia, a quien cita, aunque no pone el verdadero lugar de donde copia; así es que no podemos asegurar que el traslado hecho en el siglo XVII se conservara en México a mediados del siguiente siglo.

Muy posible es que el ejemplar sustraído, según dicen, de la Secretaría de la Real Academia de la Historia en mayo de 1808, sea el mismo copiado aquí en 1668. No creo que estuviese en la colección de Muñoz, porque no lo recuerdo en la lista de Fuster: además, los papeles del historiógrafo estaban, por el tiempo de la substracción, en la Secretaría de Gracia y Justicia de Indias, y no en la Academia de la Historia. Adquirido el ejemplar en Madrid por el conde de la Cortina en 1828 lo trajo sin duda cuando vino a México en 1832, pues ya en octubre de 1833 estaba copiándolo Bustamante (*Conquista reformada*, p. 104), quien lo dio a luz siete años después. El editor mexicano se hizo la ilusión de que tenía a la vista el original, cosa que el mismo dueño del manuscrito creía también, y en una nota puesta al pie de la página 20 se atreve a asegurar que la parte mexicana se desglosaría del ejemplar por los que lo sustrajeron; sin ver que allí mismo se indica la división de las páginas en columnas, y sin recordar tampoco que el autor, en las preliminares,

no dice que las tres secciones de su texto estuvieran en otras tantas partes corridas y continuándose entre sí, sino en tres columnas por cada plana. Prescott cita este libro reformado en su *Historia de la Conquista* con bastante frecuencia, pero él no hizo uso de la edición de Bustamante, bastando para convencerse de esto hacer el cotejo de un pasaje relativo a la muerte de Motecuhzoma, correspondiente al capítulo xxiii que trae el escritor norteamericano en el capítulo 1 del libro y de su obra, pues allí se nota una variante por exceso que no pudo tomarse del impreso, donde falta. Prescott cita su ejemplar como manuscrito y por las expresiones de gratitud que prodiga al conde de la Cortina en el Prólogo, entiendo que éste le enviaría una copia de su ejemplar.

L) Varios autores vieron y extractaron los manuscritos de Sahagún que le quitó el padre Escalona. Acabo de decir (nota K) que Muñoz Camargo copió esos memoriales en la parte relativa a los prodigios precursores de la ruina del imperio, y podría consignar otras varias ideas emitidas por el historiador tlaxcalteca que son reminiscencias, a no dudarlo, de lo que antes había escrito el misionero franciscano, pero es tan difícil verificar las citas en la obra de Camargo, que impondría yo al que las comprobara un trabajo ímprobo. Por la fecha en que escribía este autor bien se deja entender que él vería los manuscritos de Sahagún antes del año 1576. También Suárez de Peralta vio la obra de Sahagún y extractó de ella algunas noticias. Como aquel autor confiesa haber salido de la Nueva España por el año 1579 (p. 175), debió ver la obra del misionero antes de esa fecha, y probablemente en la época fijada. Los pasajes de Sahagún copiados por Suárez están en los capítulos x-xiii y xv-xvii de sus *Noticias históricas*; casi todos han sido sacados del libro xii, pero se conoce que vio también otras partes de la obra, porque en la página 12 trae algo relativo al Prólogo del libro 1 de Sahagún.

Pero el doctor Hernández fue, sin duda alguna, quien hizo mayor uso de los *Memoriales* de Sahagún; pues tomó de ellos, a manos llenas, todo lo que le convino para sus obras históricas, y entiendo que también para las de su *Historia Natural*; como que fue él por otra parte, quien retuvo por más tiempo en su poder esos papeles, según parece, y quien dispuso de mayor número de ellos. Y no sólo vio los escritos del misionero, sino también las pinturas con que éste ilustró su obra. De la colección de Sahagún supongo serían las que Carreño en *Los dichos y hechos del rey Felipe II* (p. 362-363) dice haber

visto en el Escorial, y que representaban “los mismos talles, colores y vestidos de los hombres, y los ornatos de sus galas y de sus fiestas, y la manera de sus corros y bailes y sacrificios, etcétera”, tenía también Hernández y pasó a Recchi (edición romana, p. 517) la pintura del rey Motecuhzoma; por último, Torquemada dice (lib. viii, cap. ii) que Sahagún se quejaba de que le habían llevado a España por cosa muy digna de ver una pintura del templo de México que él tenía, la cual no pudo reponer después, y, atendiendo a que Hernández copió de preferencia, y por extenso, lo relativo al referido templo, sospecho que habrá sido él también quien se llevó la pintura de ese edificio. Confirmando el dicho de Carreño veamos lo que pone Hernández en su carta al rey fechada en México el 24 de marzo de 1576. “Van mezcladas (con las de *Historia Natural*) muchas figuras que se pintaban como se ofrecían, las cuales pertenecen y se han de pasar a la historia y antigüedades desta tierra, etcétera.” De la obra de Sahagún supongo habrá extractado también muchas pinturas de animales y de plantas, sobre todo las de la última clase que se presentan con caracteres simbólico-figurativos.

Esto en lo que se refiere a las pinturas, que, en cuanto a los textos mismos del misionero, probado está por otros que Hernández copió y tradujo al latín, casi al pie de la letra, la mayor parte del Apéndice al ii libro de la *Historia Universal*, encontrándose todos estos materiales en el volumen v de la colección de sus obras que poseían los jesuitas y que hoy se conserva en la Biblioteca de la Academia de la Historia. En otro manuscrito de Hernández, que también se guarda en la misma Biblioteca, intitulado *De Antiquitatibus Novae Hispaniae* hay mucho de Sahagún, según dice don Fernando Ramírez que lo registró, aunque los asuntos están allí muy compendiados: por el sumario de los capítulos que pone el señor Ramírez en la bibliografía de Hernández, parece inferirse que esta nueva obra del célebre proto-médico tiene casi tanto de Motolinía como de Sahagún, lo que prueba que Hernández consultó los manuscritos de los dos franciscanos. El examen de estos libros, que algún día se podrá hacer minuciosamente, nos revelará tarde o temprano si Hernández usó los manuscritos ajenos de buena o de mala fe, pues supongo que en el primer caso no habrá dejado de decir en sus memoriales cuáles eran las fuentes de donde había tomado sus noticias. Y no hay que excusar al empeñoso naturalista diciendo en su abono que los papeles de Sahagún habrán llegado a su poder anónimos, porque fray Bernardino era pródigo de su firma y rúbrica, que no dejaba de poner

hasta en simples borradores, como lo son algunos de los textos mexicanos que se conservan en Madrid, y de los que hablaré luego.

LL) Muñoz, para descubrir el paradero del manuscrito de Sahagún, debió seguir este camino: consultar todas las bibliografías y crónicas franciscanas que de él hablasen, pero sin duda creyó que en las obras del primer género nada encontraría de provecho, y se conoce que no las registró, porque, de haberlo hecho, viendo que la obra estaba en Tolosa allá hubiera ocurrido inmediatamente, sin perder el tiempo en buscarla por los archivos de Sevilla y de Simancas, como nos cuenta Panes en la "Auténtica" de su ejemplar. Hasta me inclino a creer que la primera noticia del sitio donde se encontraba no la viera en la *Bibliotheca* del padre San Antonio sino en alguna obra contemporánea de historia como la de Clavigero por ejemplo.

En este lugar se presenta el nombre de don Antonio Uguina, dueño que fue de la colección de Manuscritos que después publicó Ternaux Compans y en la que se comprendían muchos papeles de Muñoz que sin duda copió el colector. Por mano de Uguina pasó la copia moderna de la *Historia* de Sahagún que se dio a los franciscanos de Tolosa y aquí ocurren estas reflexiones: ¿Quedóse con ella Uguina; la remitió a su destino; sacó de ella nueva copia? Si sucedió lo primero o lo tercero, ya el ejemplar destinado al convento de Tolosa, ya que de éste sacara la copia Uguina, pueden haber sido las matrices de la edición de Londres: si se verificó lo segundo hay que pesar en la balanza de las probabilidades el dicho del padre Mier, quien asegura en una nota puesta a las cartas que dirigió a Muñoz (p. 75, edición de El Porvenir) que ese ejemplar "se quemaría" con aquel convento "reducido a cenizas en la guerra de los franceses".

Yo no creo que el ejemplar de Tolosa haya constado nunca de cuatro volúmenes, ni tampoco que el volumen que sacó de allí Muñoz fuera uno de esos cuatro conteniéndose en los otros tres el texto mexicano, como dice don Fernando Ramírez (*Boletín de la Academia*, t. VI, p. 103); era mucho que la parte mexicana ocupara tres tantos más que la castellana. Además, cuando los bibliógrafos han tenido en su mano alguna de las obras que describen acostumbran poner *vide*, y esa seña falta en el libro de fray Juan de San Antonio. Pero hay más todavía: fray Juan dijo que Sahagún había pertenecido a la Provincia de Cantabria, y luego lo rectificó con estas palabras: *Alumnus fuisse ex Cantabrigae prov. dixi ex relatione ejusdem Pro-*

*vinciae*; y ya esto parece explicar todo: el bibliógrafo habló de Sahagún y probablemente de su obra, a consecuencia de una relación que se le mandó de la Provincia de Cantabria: en esa relación, sin duda, copiaron los religiosos la portada de la obra, donde se habla de cuatro volúmenes y el padre San Antonio aceptó como un hecho que ese era el número de cuerpos en que estaba repartida. A la última pregunta del párrafo responde así: entiendo que éste no era ninguno de los Manuscritos mencionados por Sahagún, porque no le convienen las señas que da de ellos, ni tampoco hay allí firma del autor que siempre la ponía en sus originales. He aquí lo que yo creo: era esta una copia coetánea, puesto que la letra es antigua (*Boletín de la Academia*, t. VI, p. 86): el original de donde se trasladó la parte castellana bien pudo ser el Manuscrito del padre Sequera, que probablemente es el mismo que hoy está en Florencia; y, efectivamente, hay casi completa identidad entre las cláusulas castellanas que figuran en la descripción de Bandini, y las correspondientes de este Códice. *Se prueba también que ésta era una simple copia, y el original más extenso en el romance*, leyendo el párrafo 10 del capítulo II, libro XI, que está en la página 198 del tomo III de la edición mexicana. Dice así:

El texto del décimo párrafo que trata de las partes de las aves así interiores como exteriores, todos son sinónimos, y en la traducción se ponen los mismos en la lengua, *diciendo en romance* para que parte de la ave se aplican, ó á cual de ellas sirve; y así no puce de él nada, con que más pertenece á la lengua mexicana que á 'otra cosa'.

Yo lo entiendo de la siguiente manera: el autor puso las partes de las aves en la columna destinada a la lengua mexicana, luego las tradujo al castellano y las puso en la columna del romance; pero el copiante del *Manuscrito de Tolosa*, que vio no ser éste un asunto histórico sino lingüístico, reemplazó aquella nomenclatura con una nota de su cosecha. Jourdanet puso en lugar del párrafo copiado arriba una nota suya (edición facsimilar, p. 710) en que se olvida de advertir que las partes de las aves estaban traducidas al romance en un original cuyo texto era más extenso que el del *Manuscrito de Tolosa*. También quiere el traductor francés que la Advertencia que reemplaza el párrafo suprimido en las ediciones que conocemos, haya sido puesta por el mismo Sahagún (véanse también el exordio del cap. XXVII, lib. X) y la nota respectiva del Jourdanet (p. 633). Aún

concediéndoles esto, siempre quedarían en pie las dos conclusiones siguientes:

1a. *El Códice de Tolosa era una simple copia sacada, si se quiere, de orden de Sahagún, pero con la rareza de no traer la firma de éste.*

2a. *El original de donde se sacó directamente (u otro de los Memoriales primitivos de Sahagún) era más extenso en el romance.*

La existencia de este ejemplar en la Provincia de Cantabria, sin antecedente que la justificara, explica la falsa creencia en que aquellos religiosos estaban de que Sahagún había sido hijo de su provincia. No me atrevería a decir cómo fue a dar por allá el Manuscrito; pero no hay que olvidar que cántabros habían sido los protectores más eficaces de Sahagún, Mendieta y Navarro; este último es probable que fuera a morir a su provincia, porque no se tienen noticias de los últimos años de su vida, tal vez obtuvo ese traslado, aquí o en España y lo dejó en el convento de Tolosa.

M) El bibliógrafo que describió en el periódico *Ocios de españoles emigrados* la obra de Sahagún dice que de ella se enviaron a España dos traslados, uno de los cuales se depositó en el convento de San Francisco de la Villa de Sahagún, ignorándose el paradero del otro: sigue esta opinión Mr. Ferdinand Denis en la *Révue des deux mondes* (1931). Ignoro qué fundamento pueda tener aquella especie que yo consideraría como simple error de pluma antes de ver en ella un rastro para descubrir ese otro ejemplar en dos volúmenes de que nos habla don Diego García Panes.

N) Mientras que Bustamante estaba haciendo la edición mexicana, la noticia de que se proyectaba otra edición llegaba a sus oídos por medio de rumores, vagos primero, y que poco a poco fueron tomando cuerpo. En el tomo I (p. 350) dice haber sabido con toda certidumbre, que al embajador inglés en Madrid se le había regalado una copia de la obra de Sahagún a ser cierta la noticia tendríamos aquí un nuevo traslado del Manuscrito, al cual sería difícil encontrarle antecedentes. Pero debo creer que ésta haya sido la misma noticia mejor precisada en otras dos partes de la edición mexicana, y a la que el crédulo Bustamante dio acogida sin haberla depurado suficientemente. Porque en el tomo II (p. 50) ya habla con claridad del ejemplar que había vendido el marino Bausá, dando hasta el

precio; y en el tomo III (p. 325) pone las autoridades en que descansa el aserto anterior. Aunque Kingsborough dice que su copia en dos volúmenes estaba escrito de letra de Muñoz, queda desmentido esto último por Federico Sacchi biógrafo del pintor cremonés Agustino Aglio, colaborador que fue de lord Kingsborough en las *Antigüedades Mexicanas* que éste publicó y que el otro había copiado y coleccionado en sus viajes. Sacchi, que tuvo a la vista los *Memoriales* de Aglio cuando formó su biografía habla en la página 48:

Cenni sulla vita e le opere di Agostino Aglio. . . Cremona 1868-4 —del descubrimiento de la obra de Sahagún por Muñoz, y agrega— Col consueto suo ardore egli (Muñoz) trascrisse e intiera di suo pugno e ne arricchì la sua inestimabile raccolta di cui sventuratamente non era destinato a fruire lui stesso l'intero beneficio. Dietro invito del di lui Mecenate, Aglio ottenne una trascrizione di questa copia sulla fine del 1828, che venne da lui pubblicata nel 1830, etcétera.

Aquí ya no se dice que la copia sea de Muñoz sino sacada de la que éste formó, y, como sabemos que él no la dejó concluida, bien se puede decir que la sacaría directamente del *Manuscrito de Toluca*.

Ñ) El *Códice Mexicano* que está en la Biblioteca de la Academia de la Historia parece que corresponde a dos memoriales distintos, formados por Sahagún; se prueba que esos papeles son originales por existir en ellos varias firmas del autor, pero también entiendo que hay allí algunos otros traslados, como lo diré a su tiempo. De sentirse es que habiendo dicho don Fernando Ramírez que este ejemplar tenía varias formas de letra (*Boletín de la Academia*, p. 91) no nos hubiera indicado donde comenzaba cada una de ellas porque esto ayudaría algo en la disquisición. El primer *Códice* original creo que es un fragmento del de *Tlatelolco*, que contiene los libros VIII y IX. A él puede corresponder todo lo que en el *Códice* de la Academia está contenido entre los folios 1 y 50; lo escrito allí deberá estar en renglones de margen a margen (puesto que no se habla de división en columnas), y enteramente en mexicano con excepción de los epígrafes y de algunas adiciones que el autor puso de su puño, en castellano. Para juzgar que es el de *Tlatelolco* tengo varios indicios:

1a. El *Manuscrito*, en el capítulo I del libro VIII sólo habla de los

señores mexicanos “hasta que los españoles vinieron”, es decir, hasta 1519 y no hasta 1560, como el impreso: nótese que en éste último el capítulo está dividido en dos secciones, y que la 2a. se intitula “Continuación de la Historia de los reyes mexicanos” (Edición Mexicana, t. II, p. 217): entiendo que la primera sección se habrá escrito en Tlatelolco, y la segunda (que falta en el Manuscrito) será una de tantas cosas cómo los mexicanos añadieron cuando se iba sacando en blanco la copia siguiente, que se hizo en 1569.

2a. Faltan en el Manuscrito los capítulos III a V del libro VIII, que tratan en el impreso de los señores acolhuas principalmente, y esta omisión se explica también de un modo racional suponiendo que éste era el *Códice de Santiago*. Los de Tlatelolco no habían de saber más que los acolhuas en asuntos enteramente locales de esta última tribu, y como el *Manuscrito de Santiago* se escribió con mucha prisa, no se detendrían a copiar aquellos capítulos en que nada tenían que agregar. El segundo código original es indudablemente, otro fragmento del *de México*, sacado en 1569, y que contiene los libros X y XI. Es bien sabido que esta copia fue la única que se sacó en tres columnas por cada plana, y así está en el Manuscrito de la Academia, corriendo desde el folio 103 hasta el fin del libro. No obsta el que aparezca como un borrador, porque a consecuencia de las muchas modificaciones que hizo Sahagún en sus diversos manuscritos, lo que hoy era copia limpia se convertirá mañana en borrador del manuscrito siguiente, y esto le pasó justamente a la copia del año 1569. Entre la foja 50, donde termina el original del de Tlatelolco, y la 103 donde comienza el de México hay otros tres fragmentos que parecen ser trasladados: el primero ocupa 35 fojas, corresponde al libro VIII y tiene muchas pinturas; no está bien descrito; así es que no se sabe si corresponderá al *Códice de Tepepulco* o si será más bien una copia del Manuscrito de 1575 o algún borrador de este mismo; si algún día se le puede cotejar con el de Florencia quedará aclarado este punto. Don Fernando Ramírez (*Boletín de la Academia*, t. VI, p. 102) dice que este fragmento pudo pertenecer a la copia de 1569; pero como no expresa que estuviera distribuido en tres columnas, le falta la condición más esencial para poderlo referir a la dicha copia con toda certidumbre. El segundo traslado está en 7 fojas, y no le hallo tampoco clara correspondencia; el tercero en 8 fojas con 7 blancas después, es una copia limpia, no concluida, del manuscrito de 1569; estos dos últimos trasladados tratan asuntos correspondientes al libro X.

O) Ese sacerdote tlaxcalteca sospechó que había sido *don Juan de Castilla*, que residió en Madrid por muchos años, y de quien habla Robertson en su *Historia de América*. Lo relativo a este sujeto está en una edición inglesa moderna, y forma parte de una de las adiciones que dejó escritas el historiador escocés y que no logró ver publicada en vida. La edición de donde copié lo que adelante transcribo trae sus notas en una sola serie con numeración corrida, y no recuerdo el número de la nota, pero en el ejemplar castellano corresponde a la número 41 del tomo iv. Dice así la parte relativa de aquella edición:

We have now at Madrid an aged priest, a native of Tlascalala. This name is D. Juan Cerilo de Castilla Aquihual Catehuttle (*sic*) descended of cazique converted to Christianity soon after the conquest. He studied the ecclesiastical sciences in a seminary of Puebla de los Ángeles. He was a candidate, nevertheless, for ten years, and it required much interest before Bishop Abreu would consent to ordain him. This ecclesiastic is a many of unexceptionable character, modest, self denied, and with a competent knowledge of what relates to his clerical functions. He come to Madrid above thirty four years ago, with the sole view of soliciting admission for the Indians into the colleges and seminaries in New Spain, etcétera.

Esto se escribía por el año de 1788, y fija la llegada de nuestro tlaxcalteca a Madrid en el año 1754, así es que el año en que ocurrían los sucesos referidos estaba ya en la corte de España. Los nombres del sujeto han sido muy estropeados por Robertson; así es que sólo conservo los que no han sido alterados: el primero de bautismo y uno de los apellidos y creo que basta con esto, pues el apellido de Castilla era llevado por una noble familia tlaxcalteca de la cabecera de Tepeticpac, según he visto en varios papeles del siglo xvi que he registrado. De lo que hizo el don Juan de Castilla tal vez había constancia en las actas siguientes de la Academia de la Historia.

P) Muy imperfecta es la noticia que tenemos del código que actualmente se conserva en la biblioteca privada del rey, y esto impide el que se pueda referir a cualquiera de los manuscritos citados por Sahagún. Porque don Fernando Ramírez (*Boletín de la Academia*, t. vi, p. 102) nos dice bien poco con relación al referido manuscrito: todo ello puede condensarse en las siguientes apreciaciones: que es un fragmento en estado de borrador; da a entender también que

contiene algunos asuntos que no están en el *Código Mexicano* de la Academia; y agrega por último que duplica uno de los libros del citado código. No nos dice si está en mexicano, o cómo; pero, por el hecho de referirlo a la copia que se hizo en el año de 1569, debe entenderse que tendrá el texto mexicano completo, y tal vez algo de la traducción castellana: téngase presente también que, para que corresponda al manuscrito citado, deberá estar distribuido ese fragmento en tres columnas. Don Fernando Ramírez opinaba que la copia de 1569 tenía pintura (*loc. cit.*); según esto, ¿las habrá entonces en el Código de la Biblioteca Real?

Don Antonio de Capmany y de Montpalau en su obra intitulada *Quêstiones críticas sobre varios puntos de historia económica, política y militar* 1 tomo 8º, (Madrid, Imprenta Real, 1807) hablando "Del origen de antigüedad del mal venereo y de su aparición en Europa" (p. 177-178) copia un pasaje en castellano de la *Historia* de Sahagún que corresponde con ligeras variantes, a las 18 últimas líneas de la página 100 en el tomo III de la edición mexicana. Dice Capmany que lo extracó del "3 v capítulo xxviii del libro x, que trata de las enfermedades del cuerpo humano y medicinas contrarias"; cita el epígrafe de la obra así: *Historia Universal de las cosas de la Nueva España de Fr. de Sahagún (sic)*. Allí mismo expresa que de la obra de Sahagún fueron dos códigos manuscritos a España en el siglo XVI: él (Capmany) como secretario que era de la Real Academia de la Historia debió conocer el código que aquél cuerpo poseía; luego, juzgaría que el otro código era el mismo del que copiaba, y que tenía pasajes en castellano; ¿Cuál era este código que él tenía a la vista? Yo sospecho que el mismo de Tolosa, pues el epígrafe de la obra, el del capítulo, el número de orden del párrafo, la semejanza del asunto copiado, en substancia y en vocablos, todo lo convence. Si no era el de Tolosa sería entonces otro idéntico, o que tenía pasajes idénticos, y tendríamos aquí la huella de ese otro código en castellano que copió Panes; por desgracia Capmany no lo describe y así no sabemos en cuantos cuerpos estaría dividido; sólo dice que *después de haberse guardado en la librería de cierto monasterio, lo posee hoy S. M. entre los más de su real biblioteca privada*. Bien puede ser el mismo de Tolosa, que se pasara, después de la cesión de los frailes al rey, a la biblioteca privada de éste, y luego sucediera a la Academia de la Historia, pues en el expediente de cesión, al recibir el regalo del convento, se dio este acuerdo con fecha 7 de mayo de 1801: "Gracias: sáquese la copia, y venga el original a manos de S. M." Esto podrán aclararlo en España mejor que acá:

yo sólo agregaré que el padre Mier en sus "cartas" a Muñoz (p. 74, edición de El Porvenir) parece corroborar lo mismo que acabo de decir; aunque él cree que se pasó el manuscrito a la biblioteca privada en tiempo de José Napoleón, sin fijarse en el anacronismo que así resulta, puesto que Capmany lo vio allí desde 1807. Si el manuscrito citado por Capmany era el de Tolosa no creo que se pasara precisamente a la Biblioteca Real en 1801 puesto que entre los años 1802 y 1804 se estuvo sacando la copia para el convento con intervención de la Secretaría de Gracia y Justicia de Indias, según consta en el expediente citado lo que prueba que el original estaba aún allí, pero pudo pasarse inmediatamente después de esto, y así se explica el que Capmany viera ya ese manuscrito en la biblioteca del rey tres años más tarde. Después del padre San Antonio y de Bandini, fue Capmany el tercero que dio noticias del sitio donde se guardaba uno de los textos de Sahagún. De todos modos, si el códice encontrado por Goycochea es distinto del que registró Capmany, podemos decir que este último no conocía en 1807 el manuscrito que hoy se conserva en la Real Biblioteca.

Q) En la nota LL dije que el *Manuscrito de Tolosa* me parecía una simple copia de este de Florencia, y apunté la identidad que hay entre las cláusulas castellanas que nos conserva Bandini y las que registran las ediciones publicadas. La parte no castellana de la descripción del *Códice Florentino* presenta nuevas pruebas de esto. En el tomo I dice el bibliógrafo que "más abajo (del nombre del autor) indica el año 1569" en el cual estaba componiendo la obra y así está en la edición mexicana (t. I, p. xv): adelante agrega que "después sigue una advertencia al lector" como en dicha edición (t. I, p. xix) faltan en los impresos el índice general de libros y capítulos que después indica Bandini; pero hay algo de esto en las páginas 9-16 del códice castellano de la Academia (*Boletín*, t. vi p. 86). El tomo II del ejemplar de Florencia trae primero el epígrafe del libro VI en castellano, y Bandini agrega: "después del prólogo y del sumario se presenta esta carta epístola nuncupatoria (la del padre Sequera en latín)"; y éste es exactamente el orden con que están distribuidas esas piezas en el Códice de Madrid (*Boletín* p. 88) y en la copia de Panes. Termina la descripción de ese tomo con dos palabras mexicanas (*In tlachichoa amanteca*, los oficiales que aderezan), correspondientes al capítulo XXI del libro VII. El texto castellano de ese capítulo en el impreso es muy corto, y da a entender que no se tradujo lo que está en el texto mexicano; esto

explica que el *Códice Florentino* termina aquí por palabras mexicanas, puesto que la columna dedicada a esta lengua ha de tener más escritura que la que corresponde al castellano.

También dije en aquella nota que el manuscrito de Florencia parecía ser el mismo que en 1579 o 1580 llevó el padre Sequera a España y, aunque las señas de este último no son abundantes recogeré las pocas que nos ha dejado el padre Sahagún. En el prólogo del II libro (edición mexicana t. I, p. VII) dicen que el comisario dispuso "se escribiesen de nuevo (los libros) la lengua mexicana en una columna, y el romance en la otra. Es decir, dividiendo cada plana en dos columnas. Esto mismo afirma Bandini. En el preliminar del tomo I, pone que los doce libros están escritos en lengua española y mexicana; lo que se confirma con las palabras mexicanas que se encuentran al fin del tomo II: por último, el resumen de cada uno de los tomos II y III claro expresan que cada plana va dividida en dos columnas. Que este códice del padre Sequera estaba "en castellano y mexicano" también lo dice Sahagún en el capítulo XLII de la Conquista reformada, y allí agrega que los libros iban "muy historiados"; es decir adornados con figuras: así está el manuscrito de Florencia como se comprueba con la descripción del primer tomo: "La Historia mexicana (dice) está adornada con innumerables figuras, de tosco pincel, dibujadas en casi todas las páginas". Hay una seña en Sahagún que falta en el *Códice Florentino*: el manuscrito de Sequera iba distribuido en cuatro volúmenes y aquel códice está en tres. Si Bandini ha descrito, bien, o si yo no he entendido mal, la solución de esto debe buscarse en la descripción del primer tomo. Allí, después del Prólogo y de la Advertencia dice el bibliógrafo que sigue: "el índice de los libros y capítulos, manifestando aquellas cosas que se tratan en cada uno de los volúmenes". Si es éste, como yo he entendido, un sumario general de la obra, en el cual se dice lo que contiene cada volumen allí podrá verse si estaba la obra repartida en cuatro cuerpos y se redujo a tres al encuadernarla. Los cinco primeros libros de la *Historia* es bien sabido que formaban el primer volumen de los cuatro; así lo acredita el Sumario que está en la página X del tomo I (edición mexicana). La circunstancia de haberle puesto Sahagún al libro VI una dedicatoria especial, como antes lo había hecho con los cinco anteriores en conjunto, me hace creer que ese VI libro, el más voluminoso de todos, como lo dice la epístola nuncupatoria, haya sido en un solo volumen; conjetura que ganaría terreno si fuera cierto lo que dice Kingsborough que el libro referido ha llegado hasta nosotros

muy mermado. En cuanto a los otros seis libros estarían repartidos entre los tomos III y IV del ejemplar.

Bien se puede decir que, después del padre San Antonio, el segundo que reveló al mundo literario la existencia de la obra de Sahagún fue Ángel María Bandini, en 1793, al formar el catálogo de la biblioteca Médicis, refundida en la Laurentina de Florencia, y conocida desde entonces con el nombre de Mediceo-Laurentina. Pero contenida la noticia en una obra bibliográfica que no ha de haber andado en muchas manos, apenas la habían conocido, fuera de Italia, unos cuantos eruditos. Por eso me llama la atención, y mucho, que don Diego Panes que copiaba el *Manuscrito de Tolosa* a fines de 1793, le haya dado la misma distribución de tres volúmenes, cada uno de los cuales contiene exactamente las mismas materias que el volumen respectivo del *Códice Florentino*. ¿Hay aquí una coincidencia casual? Debemos decir, de todos modos, que si Panes tuvo conocimiento del códice que estaba en Florencia no dejó consignado esto en la copia que poseyó. En la misma Italia creo que la noticia del códice se conservaba de un modo vago cuando Aglio, el colaborador de lord Kingsborough, viajaba por la península sacando las calcas de los códices que se conservaban en ella, tuvo aviso de que en Milán hallaría algo que se relacionaba con sus estudios. Como él hasta entonces no había hecho más que copiar pinturas y esto se sabía bien en Roma, yo sospecho que se le indicara vagamente la existencia en el norte de Italia, de un códice con pinturas que no creo pueda ser otro más que el de Florencia. ¡Lástima, y grande, que no lo hubiera él descubierto entonces, pues con los elementos de que dispuso lord Kingsborough hoy lo tendríamos espléndidamente publicado! He aquí cómo se expresa el biógrafo de Aglio en este asunto (*op. cit.*, p. 22)

Lasciata Roma nel Luglio (1827) Aglio si recava a milano onde consultarvi alcuni Manuscritto Mexicani statigli segualati da un amico, ma per quante ricerche ei praticasse nelle Biblioteche di Brera ed Ambrosiana non gli era dato scoprire *alcun Codice che corrispondesse alle ricevute informazioni*, ed impedito per la ristrettezza del tempo dal procedere ad ulteriori indagini vedavasi ben tosto costretto a partire alla volta di Parigi.

Dice en una nota que ese códice debe haber sido el *Evangeliarium* y que Aglio no dio con él; eso sí se puede asegurar, pero por la clase

de obras que solicitaba el pintor creo que, si lo descubrió, había hecho de él poco aprecio por no corresponder *alle ricevute informazioni* que debían andar en consonancia con sus gustos e inclinaciones, puesto que le hicieron sacrificar algún tiempo en la indagación.

R) Este don Antonio Sanz que no quiso ceder su manuscrito en mexicano a la Real Academia de la Historia fue, por algún tiempo, impresor del mismo cuerpo literario, habiendo salido de sus prensas los *Fastos* que la Academia estuvo publicando por algunos años y de los que conozco el tomo III, que se dio a luz en 1741. El cuaderno que fray Martín García Sarmiento vio en su celda por el año de 1762, y que le llevó el mismo Sanz, tenía estas señas: *era un manuscrito antiguo, muy maltratado de forma de folio, adornado con pinturas de aves y de otros animales; escrito en mexicano con dos formas de letra: caracteres cuadrados, que supongo serían los epígrafes, y cursivos o los comunes del texto. Había entre lo escrito "columnas de letra más grande y con renglones rimados". El padre García Sarmiento juzgaba que eran "unos apuntamientos de algún Mexicano curioso que pensaba escribir de la Historia natural de la Nueva España, y en Mexicano"*.

Diminutas parecerán las noticias y pobre el juicio, pero si se atiende a que el sabio benedictino no tuvo en su poder el cuaderno de Sanz más que unos momentos, porque el dueño lo recogió después del ligero examen que de él hizo, hay que concederle que llegó en sus apreciaciones hasta donde pudo. Pero precisamente por ser ese juicio (el único que hasta hoy conocemos) tan superficial, debemos ser cautos en admitir las ideas que surgieron después en el ánimo de fray Martín cuando, al reconocer el *Códice Mexicano* de la Academia, creyó poder atribuir al autor de éste aquel otro fragmento manuscrito. Si el cuaderno de Sanz era de la obra de Sahagún, es evidente que no podría corresponder más que al libro XI, y será uno de tantos traslados historiados como en el siglo XVI se hicieron o pudieron hacerse. Que aquellas columnas de letra más grande y con renglones rimados sean un trasunto remedo o traslado de los "Cantares" o "Psalmodia", que creo que no puede admitirse, yo tengo una parte de este libro, y allí no veo una sola rima. Para explicar esos renglones que a fray Martín le parecieron rimados me ocurre esta reflexión: en el libro XI de Sahagún y precisamente al hablar de las aves, hay un párrafo entero, el 10º del capítulo II, dedicado a la enumeración de las partes tanto exteriores como interiores, de esos vertebrados. Al nombrar esas mismas partes en el hombre, ocupó

el autor el *Código Mexicano* de la Academia, según don Fernando Ramírez (*Boletín*, t. vi, p. 93), las fojas 146-148 que presentan catálogos de nombres propios escritos de dos y tres columnas ¿será esto lo que fray Martín tomó por versos?

Hasta aquí he hablado en el supuesto de que el código fuera de Sahagún: pero no fue éste el único que en el siglo xvi escribió sobre historia natural y, en mexicano: hízolo también el doctor Francisco Hernández. En la carta que dirigió éste al rey desde México, con fecha 20 de marzo de 1575, le dice: "Yo quedo ahora por este año que resta remirando lo escrito y añadiendo lo que de nuevo se descubre y ofrece, experimentándolo y trasladándolo en castellano, y en indio por el provecho de los naturales", abajo añade que necesita se le prorrogue la licencia para permanecer en la Nueva España, a fin de que "un indio que interpreta mis libros en mexicano (dice) los acabe, si ido yo quedaren por acabar". De esta traducción al mexicano es posible que llevara Hernández algún ejemplar cuando regresó a España y también es verosímil que aquí dejara traslado. En sus cartas al rey fecha 24 de marzo de 1576, dice que en México "queda traslado de la escritura, y aún tres traslados más, las pinturas solamente en pequeño". Así es que la copia en mexicano de la parte zoológica pudo tener pintura, y a este ejemplar puede corresponder también el cuaderno de Sanz, por lo que creo que sólo examinándolo, si parece, será fácil encontrar su correspondencia.

R) Creíamos que la copia entregada a Uguina en 1804 pudo ser la matriz de la edición de Londres, pero el análisis publicado en los *Ocios de los españoles* proporciona este otro dato al hablar de los papeles de Muñoz:

pasaron todos sus manuscritos por mano de la Secretaría de Estado y del Despacho de Indias a la Real Academia de la Historia de Madrid, en cuya biblioteca creemos existe aquel Manuscrito. Lo estaba cuando de él se sacó la copia que tenemos a la vista, de cuya exactitud podemos responder, por constarnos que la cotejó escrupulosamente su mismo dueño, persona muy conocida en la República de las letras

Si lo que aquí se dice es cierto, la copia citada en los *Ocios* no puede ser la misma que se dio a Uguina, sino otra sacada con fecha posterior. Porque el *Manuscrito de Tolosa* estuvo en la Secretaría de Indias hasta 1804, y allí se sacó la copia entregada a Uguina: si este mismo ejemplar fue el que Capmany vio el año 1807 en la bi-

biblioteca privada del rey, no pasaría a la Academia sino después de esta segunda fecha. Sabiendo la época en que entregaron a este cuerpo los papeles de Muñoz, se podría fijar también la fecha más remota que se sacaría el traslado que le sirvió a lord Kingsborough: no se si trataría este punto Fuster o si lo tocarían las *Memorias* de la Academia. Admitir que la copia de Uguina y la de Londres fueron coetáneas, sería resucitar ese otro punto enmarañado de las dos copias antiguas de la *Historia* de Sahagún de que dispuso Muñoz; punto que no se podrá resolver sino cuando nos digan de España si esos dos ejemplares iguales existen realmente, y dónde está el otro en dos volúmenes. Que la copia de la *Historia* de Sahagún analizado en los *Ocios* fue la misma que sirvió a lord Kingsborough, se comprueba cotejando los pasajes citados en aquel periódico con los respectivos que trae la edición de Londres; pero basta recordar uno. Repetidas veces se le da en ambos libros al padre Sequera el apellido de *Segura*, adulterado evidentemente por el copista.

S) Cuando don Juan Bautista Muñoz supo que Panes se proponía publicar la obra de Sahagún en México, le advirtió (ver *Auténtica*) que fuese sin variar cosa alguna, según la había copiado de la original, porque así tendría siempre su particular mérito y sin duda lo perdería si se variase la narración y estilo del principal autor. Bustamante infringió, por supuesto, todas estas recomendaciones, con achaque de corregir el estilo y hacer inteligible el texto (edición mexicana, t. I, p. II) pero no es esto lo que más me sorprende, sino que conociendo el traductor francés la poca valía de Bustamante como editor, teniendo a la vista otra edición más correcta y que pocos pueden consultar, no hubiera procurado calcar su traducción sobre el texto de Kingsborough mejor adaptarla en lo general como lo ha hecho a la lección de Bustamante. Y menos perdonable es esto si consideramos que Jourdanet conoce y confiesa que la publicación del editor mexicano es mucho más incorrecta que la de Kingsborough; idea que le había sugerido su colaborador al examinar los vocablos mexicanos en ambos textos (p. LXXV), y que él concluyó por aceptar en la Introducción (p. IX), donde dice que "le texte expagnol a été édité avec beaucoup plus de negligence par Bustamante que par Kingsborough". Concedo que en presencia de tan numerosas variantes en vocablos, que no alteran la creencia del texto, tuviera libertad el traductor para escoger cualquiera de las dos ediciones; pero, donde cambia la constancia del texto, donde la edición inglesa aventaja a la mexicana, las variantes por exceso debieran

formar parte de la traducción, ya para intercalarse en ella, ya para figurar en notas separadas. Un editor escrupuloso, y con mayor razón cuando se trataba de traducir, debió comenzar por hacer un cotejo minucioso de ambos textos, anotando siquiera las variantes en sustancia. No es este, sienta decirlo, el camino que ha seguido Jourdanet: él se contentó con reponer aquellos pasajes muy notables en que el editor mexicano se acusaba a sí mismo de haber cercenado el texto; pero, con raras excepciones, siguió siempre la lección de Bustamante.

Hablo en este asunto con la vehemencia de quien ha sido víctima de su confianza en una edición que debía suponer restablecía todas las incorrecciones de la que se hizo en México. Cuando yo escribí mi "Ensayo" sobre la cronografía mexicana, al hablar de la constitución física de Venus (*Anales del Museo*, t. II, p. 340) dije creían los indios *que procedía de la de la Luna* y esto lo hace no sólo siguiendo la edición mexicana, t. II, p. 251, sino también consultando la francesa (p. 483) que repite la misma especie. Aunque me hizo fuerza el despropósito y procuré salvarlo allí mismo, siempre me contrarió el ver más tarde en Kingsborough que la verdadera lección es "dicen de su luz que posee la de la Luna"; proposición que ya es muy racional. Vaya otra prueba del género arqueológico. Las relaciones tan interesantes de la línea norte sur tachadas por Bustamante (t. II, p. 345) en la copia de Panes, y conservadas por Kingsborough, las suprime también Jourdanet (p. 554) siguiendo al editor mexicano y aún truncándolo, pues éste dice que echaban sangre hacia el cielo y "lo mismo acia el oriente y cuatro vientos cardinales, echando cuatro veces sangre con el dedo como está dicho"; expresiones reducidas en la traducción de Jourdanet a la siguiente. "ils faisaient de même vers les quatre points cardinaux". Creo que después de esta muestra ya no habrá arqueólogo que se fíe de la traducción francesa.

Pero debo seguir señalando errores de otro género. Conservó Jourdanet la lección de Bustamante en el Prólogo General (o sea el del II libro en Kingsborough) que contiene errores crasísimos: como llamar al padre fray Diego de Mendoza general de la orden en México, cuando no era más que guardián, y truncar los nombres y domicilios de los copistas mexicanos (edición francesa, p. 3). Conservó también la lección del mismo Bustamante en el Prólogo del primer libro, que contiene un anacronismo extravagante. Dice así la edición mexicana (t. I, p. xv) hablando de la suspensión que

hubo en los trabajos de Sahagún: “desde el dicho año (1519) hasta casi el fin de este año de 1569, no se pudo más entender en esta obra, etcétera”. Kingsborough da la verdadera lección “hasta casi el fin de este año de mil quinientos setenta y cinco; etcétera”. El error es tan manifiesto, que cualquiera pudiendo disponer de dos lecciones hubiera consultado la segunda; Jourdanet (p. 6), no se cuidó de eso, sino que adoptó sencillamente la de Bustamante suprimiendo los primeros vocablos desde el dicho año. Esto prueba que muchos quieren ser editores, pero que pocos saben serlo. Podría multiplicar los ejemplos de este género pero me contentaré con referir otro propósito, y concluyo. La traducción francesa (p. 505) suprime el capítulo VI del libro VIII por creer que queda bien suplido por el I del libro XII: ambos capítulos refieren la serie de prodigios precursores de la ruina de los mexicanos. Deseando cerciorarme de si éste procedimiento era justificado, cotejé los dos lugares de la *Historia*, habiendo encontrado y anotado, sin hacer mérito de las variantes en vocablos que son muchos, unas diecisiete variantes en sustancia y algunos de interés, lo que prueba que el editor ha de haber leído ambos capítulos muy de paso cuando se decidió a suprimir uno. ¿Quiere decir esto que la edición francesa no sea apreciable? Nada de eso, porque los trabajos lingüísticos con que la ha enriquecido Mr. Rémi Siméon la hacen muy recomendable, siendo de toda justicia declarar aquí, como lo declaro, que a él le corresponden exclusivamente todos los honores de aquella publicación.

En su Apéndice a la *Historia* del padre Durán (p. 5) expresa el señor Chavero que, en su opinión, preparaba el señor Ramírez una nueva edición de la obra de Sahagún, y esto viene a explicar el que hubiese reunido todas las noticias que adquirió acerca del misionero y de sus escritos, en un volumen especial, intitulado *Memorias particulares relativas al P. Sahagún* del cual habla en sus ediciones a la *Biblioteca* del doctor Beristáin (artículo Francisco Hernández, Apéndice). De aquel nuevo trabajo que disponía don Fernando Ramírez sólo conozco lo que él dejó escrito en su ejemplar de la edición mexicana de Sahagún, que pasó a ser después de don Manuel Orozco y hoy pertenece a don José de Ágreda. Todo ello es bien poco, en primer lugar un cotejo que tenía hecho del libro XII entre las dos ediciones de México y Londres anotando, con la escrupulosidad que él acostumbra todas las variantes que encontró. Comenzó a cotejar también, minuciosamente el libro I, pero interrumpió su trabajo en el capítulo III en el resto de la obra sólo hizo unas cuantas correcciones de los errores más notables, restableciendo asimismo algunos pa-

sajes omitidos en la edición de Bustamante, por considerar éste demasiado libre su lenguaje. Con varias notas interesantes y una Advertencia a la segunda edición del libro XII se completa lo que conozco del trabajo del señor Ramírez arriba citado; si don Fernando se propuso hacer nueva edición, creo que desistiría más tarde de ella, puesto que en la descripción de los códices que presentó a la Academia de la Historia de Madrid (*Boletín*, p. 124) parece que excita a este cuerpo literario a que no abandone la publicación de la *Historia* del misionero franciscano, indicada ya en el Prólogo de la edición moderna de Oviedo.

T) No sería remoto que Sahagún hubiera hecho también estas colecciones de *Cantares de los mexicanos*, pues el misionero parece que se refiere a ellos cuando en cierta parte de su obra (edición mexicana, t. III, p. 79) dice:

Cantan los cantares antiguos que usaban en el tiempo de su idolatría no todos sino muchos y nadie entiende lo que dicen por ser sus cantares muy cerrados: y si algunos de estos usan que ellos hayan hecho después acá de su convertimiento en que se trata de las cosas de Dios y de sus santos, van envueltas con muchos desatinos y heregías, etcétera.

Parece que habla aquí Sahagún como quien había visto y estudiado los dichos *Cantares*. Además, él cita en dos partes su obra (edición mexicana, t. I, p. 297 y t. II, p. 308) los cantares "Huexotzincauitl" y "Cuextecaiuitl", que eran de los que se usaban en sus ritos y que están precisamente en la colección de nuestra Biblioteca Nacional. Aún sería conveniente que si algún día se hace edición completa de la obra de Sahagún, se pusieran esos cantares ya intercalándolos en el texto, ya poniéndolos al pie de las páginas que hacen referencia a ellos en la *Historia*.

En la Advertencia que he puesto a mi copia de los dos "fragmentos" de Sahagún que se conservan en nuestra Biblioteca Nacional hago un estudio prolijo de estos dos tratados. No pongo aquí un extracto porque, habiéndome usted anunciado que hasta después de su vuelta de las haciendas no pensaba estudiar las copias, he creído que por ser el códice de la Biblioteca Nacional un simple traslado, cuyo original no es conocido, bien podríamos aplazar su examen para el regreso de usted.

U) Sólo teniendo a la vista la obra repuesta por Sahagún en 1585, se podría decir en qué se fundó para llamarla *Vocabulario de tres lenguas*. Era indudablemente una obra histórica y no vocabulario; pues porque encerrara asuntos escritos en diversas lenguas no creo que deba llevar el último nombre. Parece que Sahagún estuvo dominado durante toda su vida de una especie de manía, la de “dar desmenuzada (como decía Mendieta) toda la lengua mexicana”: dominado por tal propósito no temió recargar la historia, y hasta hacerla difusa, a trueque de reunir en un solo lugar “todos los vocablos de cada cosa y todas las maneras de decir cada sentencia”, (lib. VII, Prólogo). La constancia con que el misionero se dedicó a este ejercicio durante mucho tiempo, hacía, sin duda, que viera todos los asuntos literarios que trataba a través del prisma lingüístico. La historia grande ofrece varias pruebas de esto, y alguna reminiscencia semejante se nota también en los “fragmentos”. Llamar *Calendario Mexicano, Latino y Castellano* a la simple comparación del cómputo romano con el nahua, es bien singular; pero, para que la extravagancia resalte más, dice Sahagún a renglón seguido que compara el “Calendario y los meses de la lengua mexicana con el Calendario y meses de la lengua latina y castellana”. Y esto lo repite tanto que acaba por llamar la atención, pues cualquiera diría que subordinaba los asuntos astronómicos y cronológicos a los puramente lingüísticos como si los cálculos fueran propios de las lenguas y no dependieran de otros elementos de orden más elevado. Quien apreciare este dicho de Sahagún de un modo superficial podría creer que esta parte de la obra era trilingüe cuando todo se reduce a una comparación, realmente numérica y alfabética, a la que se agregan pocos vocablos mexicanos (para declarar los números) y unos cuantos vocablos latinos de las fiestas notables.

El *Vocabulario de tres lenguas* estaba en obra ya, cuando se iba haciendo el fragmento del *Calendario Mexicano*, y este quedó concluido antes que comenzara la restauración de la astrología judiciaria. Ahora bien, como este último tratado data de 1585, es bastante probable que la reposición de la *Historia* de Sahagún, y lo que él llama *Vocabulario* se emprendiera antes de esta fecha, sin que sea fácil fijar el año. En tiempo del padre Bautista; es decir a principios del siglo XVII, se conservaba todavía, y ese libro VII del *Calendario* que copió Torquemada (lib. X, cap. XIV) ajustándose al tratado que está en los fragmentos de 1585, como digo en otro lugar (véase la Advertencia puesta a los dichos fragmentos); hay sospechas de que formaba parte del dicho *Vocabulario*. El cambio en la colocación

del libro del Calendario, que pasó al séptimo lugar en los *Memoriales* que consultó Torquemada, cuando en la *Historia* grande tenía el segundo, ese cambio, digo, no quedará enteramente sin explicación si consideramos que Sahagún alteró, según parece, la ordenación primitiva de sus libros, quedaron vestigios de esto en el códice mexicano de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. (*Boletín* t. vi, p. 91), pues hablando del libro VIII dice don Fernando Ramírez que “el número del libro está muy enmendado” lo cual prueba que, o no quedó fijada su colocación en la obra grande sino después de varios tanteos, o que fue alterado para una ordenación ulterior.

¿Qué se hicieron esos *Memoriales* de Sahagún después de haberlos confrontado los padres Bautista y Torquemada? Nadie lo sabe; pero no hay que perder la esperanza de que aparezcan, el día menos pensado, en algún rincón de nuestro país o de España. Torquemada trae varios pasajes que, evidentemente, no están en la obra grande ni en la única copia que hoy conocemos de los fragmentos. Recuerdo en este momento tres de esos pasajes, uno de ellos dudoso en su origen:

1º Hablando del templo mayor (*Monarquía Indiana* lib. VIII, cap. 11) dice: “había mucho que ver en los edificios de este Templo; la pintura de él tenía mucho que ver y yo le hice pintar en esta ciudad de México, y *lleváronmele a España* por cosa mui digna de ver y no lo he podido más haber, ni tornar a pintar; y aunque en la pintura parecía tan lindo, lo era mucho más y más vistoso el edificio”. Viene después en ese capítulo y en los siguientes, la enumeración de los edificios del templo; pero ni el orden en que están colocados es el mismo que en la obra grande, ni las descripciones particulares concuerdan, pues hay en ellas variantes notables. Además, en Sahagún los edificios son 78, y en Torquemada 74 (sin contar el 63 que está repetido), pues faltan los edificios 17, 49, y 61.

2º Ese pasaje relativo al padre Tembleque que está en la *Monarquía Indiana* (lib. IV, cap. c) se atribuye a Sahagún, y tampoco recuerdo haberlo visto en las obras de éste.

3º Otro pasaje en que se refieren a las grandezas de Motecuhzoma y que está también en la *Monarquía* (lib. II, cap. LXXXVIII) lo atribuye Torquemada a Sahagún, aunque yo dudo que sea de éste porque la mayor parte de lo que allí se refiere viene en la *Crónica* de Gómara (cap. LXVII y LXVIII, edición Barcia).

Hablando de las obras que dejó escritas el misionero da una noticia Torquemada en cierta parte de su *Monarquía Indiana* (lib. xx, cap. XLVI), que probablemente se relaciona con algunos pasajes de los *Memoriales* de Sahagún, aunque a primera vista parezca que se refiere a una obra especial. Dice así: "... escribió muchas y muy buenas advertencias para los Ministros Evangélicos de estas Gentes, etcétera". Por lo que enseguida viene se entiende que no fue este un libro de "Advertencia" semejante al que después formó fray Juan Bautista, pues Torquemada enlaza la noticia anterior con la de la prohibición del juego del volador, que está en los fragmentos de 1585. Y más me afirmo en que no haya sido esta una obra especial, porque Sahagún acostumbraba sembrar todos sus escritos de esas advertencias a las doctrinas de los indios; siendo una de las miras principales que tuvo al formar su grande obra, y transparentándose tal intento en multitud de pasajes de su *Historia*, donde están embebidas esas prevenciones (edición mexicana, t. I, p. XIII, XIV, CCXXXI, CCLXXXI, *passim*).

V) Como todas las cuestiones que se relacionan con nuestro Sahagún, la de las persecuciones, que viene embebida en sus biografías, es bien enmarañada y difícil de resolver. ¿Fue perseguido con la zaña que pretenden algunos de sus biógrafos? Entiendo que no. ¿Debe tomarse entonces el asunto como cuento? En parte, sí, pero entre los dos extremos propuestos creo que debe buscarse la verdad. La vida de Sahagún estuvo sembrada de vicisitudes, y el cuadro ha sido recargado por sus panegiristas; con todo, aun despojándolo de sus exageraciones, aun suprimiendo esa persecución que abraza la edad más avanzada del misionero, siempre quedará un sobrante del cual no ha de ser fácil descartarse. No fueron verdaderas persecuciones las que él sufrió; pero sí tuvo fuertes contradicciones que le han de haber hecho doblarse más de una vez con peligro de la obediencia, ante la voluntad de sus superiores. Y debo decirle, aunque me pese, no lo hizo siempre con la mansedumbre que debía esperarse de un religioso, tan inofensivo como nos dicen que él era. Antes de entrar en esta cuestión deseo que nos fijemos en un punto que no ha despertado la curiosidad pública, sin duda porque no arroja todavía bastante luz sobre el desacuerdo que parece haber existido entre dos religiosos franciscanos igualmente célebres por los servicios que prestaron a la causa del cristianismo en estas co-

marcas, y también por haber conservado ambos en sus escritos los datos más preciosos que tenemos hoy sobre nuestra historia antigua.

El asunto que voy a tratar está comprendido en el Apéndice al libro IV de la obra grande de Sahagún y forma parte de la "Apología" que él hizo contra el tratado escrito sobre el Calendario de los indios por uno de sus hermanos en religión, cuyo nombre no figura en aquel lugar por lo cual tendremos que averiguarlo. En el lugar citado en la *Historia* de Sahagún (edición mexicana t. I, p. 341-343) hay dos párrafos cuyos epígrafes son estos. El del primero: "Introducción y aclaración ahora nuevamente sacada que es el calendario de los indios de Anáhuac, esto es de la Nueva España." El del segundo "Síguese adelante la impugnación del tratado de aquel religioso." Todo viene a ocupar unos treinta y ocho renglones, siendo los puntos más culminantes de lo que allí se trata, estos:

- 1º Que el calendario venía precedido de ruedas cronológicas.
- 2º Que el cómputo de los indios se hacía por días, semanas, meses, años, olimpiadas, lustros, indicaciones y hebdómadas.
- 3º Que su año comenzaba con el principio de enero.
- 4º Que los indios no conocían el bisiestro.
- 5º Que en este calendario no había cosa de idolatría.
- 6º Que si los periodos cronológicos indianos tenían nombres de animales y de criaturas, lo mismo se observaba en los romanos.
- 7º Que la cuenta múltiple del calendario sólo la sabían los maestros computistas.
- 8º Termina el autor aquel preámbulo diciendo que va a poner reglas para que las ruedas y figuras que estaban antes de lo escrito pudieran entenderse.
- 9º Por su parte Sahagún, al refutar las teorías de su émulo, agrega que éste daba veinte meses al año y trece días a la semana de los indios.

Varios de esos puntos se encuentran declarados, substancialmente, en dos piezas de la colección de manuscritos intitulada *Libro de oro* y *Thesoro indico*, pero no con los mismos conceptos, por lo cual he querido poner aquí un cotejo entre las dos piezas citadas de esa obra y la parte copiada por Sahagún del tratado sobre el calendario. He aquí ese cotejo distribuido en los mismos puntos especificados arriba:

1º y 2º Por sus ruedas aquí antepuestas (dice) cuentan los indios sus días, semanas, meses y años, olimpiadas, lustros, indicaciones y hebdómadas.

3º Comenzando su año con el nuestro, desde principio de enero, en la cual se hallan las maneras de contar los tiempos, de todas las naciones.

4º Y según parece, los indios que la compusieron y sabían ciertamente, se mostraron filósofos naturales, solamente faltaron en el bisiesto, pero también pasó el gran filósofo Aristóteles, y su maestro Platón, y otros muchos sabios que no lo alcanzaron.

5º Y es de saber, que en este Calendario no hay cosa de idolatría, y esto se puede alabar por muchas razones pero bastará decir una y es, que en esta tierra no ha muchos años que comenzaron las idolatrías, y este Calendario es antiquísimo.

6º Y si los nombres de los días, semanas y años, y sus figuras son de animales, de bestias y de otras criaturas, no se deben maravillar, pues si miramos los nuestros, también son de planetas y de dioses que los gentiles tuvieron; y pues aquí se escriben muchos ritos y ficciones, y antiguos sacrificios, una cosa tan buena y de tanto primor y verdadera, que estos naturales tuvieron, no es razón de reprobarla, pues sabemos que todo bien y verdad, quien quiera que lo diga, es del Espíritu Santo.

7º Los indios que bien entendían los secretos de estas ruedas y Calendario, no los enseñaban ni descubrían sino a muy pocos, porque por ello ganaban de comer, y eran estimados y refutados por hombres sabios y entendidos; empero sí sabían casi todos los indios adultos y tenían noticia del año, así del número como de la casa en que andaban más de los muchos secretos y cuentas que contenían, sólo aquellos maestros computistas lo alcanzaban a saber.

8º “Ahora para entender la cuenta que estos naturales tenían y saber como contaban los tiempos por las ruedas y figuras aquí escritas se ponen *reglas* que son las *infrascriptas*.”

9º Con la palabra de arriba termino lo que conocemos del tratado del religioso transcrito por Sahagún, pero éste en su impugnación (t. I, p. 344), agrega: “dice este autor que los meses son 20 en un año y no es verdad, porque no son más de 18: dice asimismo que las semanas son de trece días y no es verdad; etcétera.”

1º El Calendario viene precedido de varias ruedas concéntricas. La misma pieza, en la regla de los años y de la rueda mayor habla de las indicaciones y de las hebdómadas.

3º Dice esto mismo en dos lugares: En las leyendas de las ruedas expresa que “el primero día de su año y meses a 1º día de Enero en la *Regla de los años* y repite la especie, así: “este año presente es calli xihuitl, comenzó a 1º de enero.

4º *La regla general para el año del bisiesto* dice: “Siempre anduvieron confusos estos naturales por causa de no haber alcanzado el bisiesto”. Lo que adelante agrega confirma esto mismo; y el autor que trató de introducir nuestro bisiesto en el sistema de los indios, concluye de este modo: “haciéndose así nunca más terná confusión, como hasta aquí han tenido por la falta de bisiesto”.

5º Véase la *Regla de los años*, al fin, donde dice: “Esto entiendo yo cuando a los modernos idólatras y a los antiguos sabios que las dichas tablas ordenaron, en el cual tiempo pienso yo aún no había idolatrías, si se mira bien la sabiduría que hay en estas tablas.”

6º Nada de esto he podido encontrar en el Calendario.

7º Nada de esto veo en el Calendario.

8º Como si el principio del Calendario fuera la continuación obligada de este preámbulo vemos que aquel tratado viene, inmediatamente después del encabezamiento, dividido en párrafos, cada uno de los cuales asienta *reglas* para la inteligencia de las diversas secciones comprendidas en las reglas del cómputo.

9º Lo de los veinte meses en un año debe ser falsa interpretación de Sahagún: lo de la semana de trece días está en la *regla para entender la rueda de las 20 figuras*: “Tiene la dicha rueda 260 días no más que son veinte semanas de trece días; etcétera.”

1º En la *declaración de los años*, al fin de los *Memoriales* dice: “Esta es la tabla y cuenta de los años... la cual no se puede bien entender sin saber o tener delante las figuras de los años que están puestas en el Cap. xvi de la primera parte.” En ese capítulo xvi habla de olimpiadas de 4 y 5 años; de indicaciones de trece y hebdómadas de 52.

3º Disienten en el principio del año; pues en el capítulo 16 de la primera parte hay este pasaje: “Los indios comienzan el año del mes de marzo, porque tienen que entonces fue criado el mundo fresco y muy gracioso con flores y yerba verde.”

4º “Los indios naturales de la Nueva España al tiempo que esta tierra se ganó e entraron en ella los españoles, comenzaban su año en principio de marzo; más por no alcanzar bisiesto irseha variando su año por todos los meses. Esto dice en el cap. 16 1a. parte y en el calendario de lucero agrega: “ya esto se habían visto y sentido como traían el año errado; y cuando los españoles entraron se querían ayuntar los maestros del cómputo y filósofos para enmendar la falta del bisiesto que no habían alcanzado”.

5º Hay una reminiscencia de esto en la “*Epístola proemial*”, donde dice que los primeros habitantes de Nueva España no conocían los ídolos pero la analogía es muy vaga.

6º Los *Memoriales* (1a. parte, cap. xvi) dicen así: “no es de maravillar de los nombres que estos indios impusieron a sus días de aquellas bestias y aves y otras criaturas; que los nombres de nuestros días los pusieron de los nombres de los dioses y planetas; casi cierto es que se dice ‘día’ adijs: los romanos dedicaron los nombres de los días a los planetas.

7º En los *Memoriales* (1a. parte, cap. xvi) se trata del asunto, aunque no con tantos pormenores, pues dice así hablando de la cuenta de los años: “de esta cuenta, y de los meses y años y fiestas principales había maestros como entre nosotros, los que saben bien el cómputo; etcétera”.

8º Falta esta indicación en los *Memoriales*.

9º En los *Memoriales* (1a. parte, cap. xvi) también dice: los indios de la Nueva España tuvieron semana de trece días.

De los nueve puntos en que he dividido las citas de Sahagún, cuatro (1º, 2º, 4º, y 9º) están en los *Memoriales* y en el Calendario del *Libro de Oro*; dos (el 6º y el 7º) faltan en el Calendario pero figuran en los *Memoriales* otros dos que están en el Calendario y faltan en los *Memoriales*; aunque hay que advertir que de uno de ellos (el 5º) hay en los *Memoriales* alguna analogía; y otro (el 8º) no es extraño que falte allí, porque se refiere más bien a una cuestión de orden. Así es que la verdadera disensión entre ambos escritos está en el punto 3º; que se refiere al principio del año entre los indios y de esto me haré cargo adelante.

Ahora discutiendo quien será el escritor de los pasajes registrados por Sahagún, diré que los *Memoriales* se sabe muy bien que fueron formados por el padre Motolinía; pero que el Calendario se ha atribuido por una autoridad respetable al padre Olmos, y para averiguar si esta última aserción debe aceptarse, voy a exponer los fundamentos en que se apoya. Ellos figuran en un escrito del señor Orozco y Berra que entiendo ha quedado inédito; pero el pasaje relativo ha sido copiado por el señor Chavero en los *Anales del Museo* (t. II, p. 234). Su tenor es el siguiente: "Intercalado en la crónica de Motolinía se encuentra el Calendario Mexicano". Para mí, no pertenece a la referida crónica.

1º Porque no forma parte del texto y se ve aislado del cuerpo del escrito por fojas blancas.

2º Porque es de letra diversa de la *Historia de los Indios*.

3º Porque Motolinía coloca el principio del año en marzo, y el autor del Calendario le pone en 1º de enero.

4º Porque aquél asegura que los indios no conocían el año bisiesto, y éste afirma lo contrario.

5º Porque confrontando el manuscrito, capítulo xvi, y el impreso, capítulo v, son conformes en general sin que en ninguno se haga la menor relación a este trabajo. Repito que el Calendario no es de fray Toribio, y me inclino a creer que es el célebre de rueda o caracol del padre Olmos. Todas estas objeciones son del género de las negativas y no me parecen de gran fuerza.

La 1a. sólo prueba que el Calendario estaba en un cuerpo separado de los *Memoriales*; cosa nada extraña puesto que en estos no hay fechas posteriores al año 1542 y el otro tratado se escribió en el año 1549.

La 2a. tendría algún valor si se probara que los *Memoriales* que conocemos estaban escritos de letra de Motolinía; más sabiéndose que son una simple copia queda sin fuerza el argumento.

La 3a. objeción parece más seria puesto que hay contradicción entre el principio del año tal como se asienta en los *Memoriales* y la misma época fijada por el Calendario; pero, teniendo en cuenta las diversas fechas en que se formaron uno y otro escrito, puede alegarse que el autor de ambos cambiaría de opinión con el transcurso del tiempo. Precisamente la parte de los *Memoriales* que parece escrita después de la fecha en que se mandaron los primeros cartapacios a España, da pie para asegurar esto mismo; había dicho Motolinía (impreso, p. 106) hablando de los indios que “entre todos los hombres y mujeres adultos era muy general el embeodarse”, y en los *Memoriales* (4a. parte, cap. xviii rectifica la especie en un párrafo cuyo principio y fin son estos: “En la manera y modo que estos naturales usaban el vino antiguamente yo estaba muy engañado... y esta del beber *vino era una de las cosas* que yo tenía entendida al revés”. Así puede suceder en el Calendario, y ayuda a la conjetura el epígrafe del mismo, donde dice: “*agora nuevamente puesto* (el Calendario) en forma de rueda para mejor ser entendido”. Esto prueba que el asunto se había tratado antes de 1549, y en esta última fecha se volvía a presentar en otra forma y tal vez empleando elementos y materiales reunidos posteriormente, que habrán hecho surgir también nuevas ideas.

La 4a. objeción sólo se puede poner leyendo el Calendario muy de paso, pues en el cotejo del 4º punto (ver la tabla 7º) se observa que aquel documento dice precisamente que “Siempre anduvieron confusos estos naturales por causa de no haber alcanzado el bisesto.” En lo que viene después no dice el autor que los indios tuvieran bisiesto, sino que para evitar confusión entre sus años vagos y nuestros años julianos debía introducirse en su calendario nuestro bisiesto haciéndolo coincidir en los años de símbolo *Técpatl*, que eran los correspondientes a nuestros años bisiestos, con el décimo quinto día de su tercer mes (equivalente al 24 de febrero escogido por los romanos) que llevaba, en aquellos años, la figura *Malinalli*, porque esos mismos años en el sistema que examinamos comenzaban en el día 1º de enero con el símbolo diurno *Técpatl*, es decir el autor del Calendario propuso que se introdujera nuestro bisiesto en el sistema de los indios y el señor Orozco y Berra entendió que aquel decía que los indios tenían ese bisiesto en sus cómputos.

La 5a. y última objeción del señor Orozco es esta: si el autor del Calendario y el de los *Memoriales* fueran una misma persona (Motolinía), habría alguna referencia, tanto en la obra impresa como en la manuscrita, al tratado especial, y no existe cosa semejante ni en el capítulo v (Tratado 1º) del impreso, ni en el xvi. (1a. parte) del manuscrito. Esta objeción se destruye con lo que ya dije al contestar la primera; puesto que el tratado especial se escribió algunos años después que los *Memoriales*, estos últimos no podían referirse a una obra en la que probablemente no soñaba todavía el autor.

Negaba el señor Orozco que fuera Motolinía el autor del Calendario, y aunque sus objeciones han resultado insuficientes para demostrar lo que se propuso, no por esto se prueba que ese tratado haya sido escrito por fray Toribio. Hay que buscar en otra parte, si no la evidencia del hecho, a lo menos su verosimilitud. Para esto tendré que volver al cotejo que arriba hice, planteando y tratando de resolver estas dos cuestiones:

¿Los renglones transcritos por Sahagún en su obra pertenecen al Calendario que está en el *Libro de Oro*?

¿Hay consonancia de ideas entre este Calendario y los *Memoriales* de Motolinía?

A la primera diré, que los dos párrafos copiados por Sahagún concuerdan en los pnntos más esenciales con el Calendario: que hay relaciones de dependencia y de antelación entre esos párrafos y los materiales del Calendario que figuran en el *Libro de Oro*, dado que en aquellos se habla, al principio, de *ruedas antepuestas*, y al fin de *reglas infrascriptas*; así es que, en mi opinión, lo que trae Sahagún debe entrar después de las ruedas del *Libro de Oro* y antes de las Reglas que en el mismo libro parecen constituir el principio del texto. Que lo que acabo de decir sirve también para explicar que los párrafos transcritos por Sahagún concuerden en ideas mas no en palabras con el texto del Calendario; ellos servían de preámbulo, y en el texto no era necesario repetir con los mismos vocablos lo que ya quedaba dicho. Que constituyeran esos párrafos tal preámbulo se prueba con el dicho de Sahagún al comenzar a transcribirlos, y con el del autor anónimo en el encabezamiento de los referidos párrafos; pues aquél dice: "Síguese la introducción del tratado sobredicho"; y el otro agregó: "Introducción y declaración agora nuevamente sacada, etcétera." De todo lo que llevo expuesto resulta que los párrafos que están en el Apéndice al libro iv de Sahagún forman

parte del Calendario del *Libro de Oro* y constituyen su Introducción, que en el citado libro se suprimió sin duda por el copista como tantas otras cosas que allí faltan, así pues, al hacer la impresión de ese Calendario debe anteponerse la referida Introducción intercalándola en el texto, o cuando menos debe conservarse allí por medio de una nota al pie de la página respectiva.

Sentado ya que los párrafos transcritos por Sahagún al fin del libro xi de su *Historia* son parte íntegra del Calendario que está intercalado en el *Libro de Oro*, debo averiguar ahora si esas dos fracciones de la misma obra, reunidas ya en un solo cuerpo, tienen alguna relación con los *Memoriales* de Motolinía. Creo que bastaría ver la lista de correspondencias que arriba puse para cerciorarse de que los puntos esenciales que deben fijar aquí la atención son tres: el 2º, el 3º y el 4º. Las ideas consignadas en el primero y en el último se encuentran simultáneamente en las dos fracciones del Calendario y en los *Memoriales*, puesto que la nomenclatura de las subdivisiones del cómputo es idéntica, y que los textos convienen en que los indios no conocían el bisiesto. Del tercer punto esencial, o sea el de la discordancia que entre los *Memoriales* y el Calendario existe acerca del principio del año, he hablado ya al contestar la tercera objeción formulada por el señor Orozco y entiendo que si hay disentimiento en esta parte puede depender de un cambio en las ideas del autor. La reunión en un solo cuerpo de la introducción del Calendario que está en Sahagún, y del texto del mismo, tal como viene en los *Memoriales* de Motolinía, nos conduce a una doble explicación: los puntos 6º y 7º no están en los dos lugares, porque siendo uno mismo el texto no era necesario repetirlos: el hecho de encontrarse los dos puntos referidos en los *Memoriales* de Motolinía viene a establecer una nueva concordancia entre estos *Memoriales* y el Calendario. En los demás puntos no me detendré por creerlo de poco interés; el 9º entra en el 2º (nomenclatura idéntica), el 1º y el 8º tratan cuestiones de orden, por lo cual no hago mérito de la concordancia del 1º ni me preocupa la falta del último: el 5º punto, como no es esencial, tampoco se debe extrañar que no esté expresado en los *Memoriales* de un modo muy claro.

Por este camino he llegado a establecer relaciones de identidad entre los *Memoriales* de Motolinía y el Calendario intercalado en ellos; pero para demostrar que fray Toribio fue el autor de este último necesito una prueba del género de las positivas que es la que voy a solicitar. La impugnación que hizo Sahagún del Calendario

formado por uno de sus hermanos no nos da el nombre del religioso ni presenta otra indicación que pueda servir para descubrirle. Mas en la "Advertencia al Lector" que está al fin del Calendario que repuso nuestro Sahagún en 1585, ya es más explícito, pues dice: "Yo hice una apología contra ese Calendario nuevamente inventado, (donde se contiene los loores de este Calendario, que hicieron los mismos frailes primeros, especialmente uno), computándolo y probando muy eficazmente el embuste que se hizo y ficción con que engañaron a los dichos primeros predicadores". Aunque tampoco viene aquí el nombre ya es precioso el dato porque excluye al padre Olmos quien, ciertamente, no hubiera sido colocado por Sahagún entre los *frailes primeros*, porque fray Andrés contaba unos meses escasos de estar en la Nueva España cuando llegó a ella nuestro fray Bernardino. Esto debe referirse a uno de los doce franciscanos de la *primera barcada* y de todos ellos, que yo sepa, ninguno más que fray Toribio escribió acerca del Calendario de los indios. Bien lo sabía Sahagún y por eso no creyó necesario nombrarlo; ni tampoco Mendieta (p. 98) cita su nombre cuando habla del Calendario en forma de rueda que había visto en Tlaxcala; pero ya Enrico Martínez y Torquemada mencionan a nuestro fray Toribio como autor de él, aunque el primero de estos escritores se equivocó llamándolo fray Toribio de *Molina*. Excluido tácitamente fray Andrés de Olmos, como autor del Calendario referido por el mismo que lo impugnó, se hace verosímil que lo haya escrito el padre Motolinía, adquiriendo esta opinión al grado de certidumbre, que se deriva, no sólo del testimonio de otros autores que así lo afirman, sino también el que nace de la comparación que hemos hecho de los *Memoriales* de fray Toribio y del texto del Calendario, porque así hemos llegado a convencernos de que hay consonancias de ideas entre ambas piezas. Sin embargo, todavía pudiera alegarse que el Calendario había sido escrito por el padre Olmos y que el padre Motolinía, aceptando las ideas vertidas en él, lo había incluido en sus *Memoriales*; lo que equivale a decir que fray Toribio fue aquí autor de segunda mano, y, como alguna vez desempeñó ese papel, no deshecharé enteramente la conjetura sin haberla examinado. En su carta dirigida al emperador el año 1555 confiesa Motolinía (p. 272) que paraban en su poder los escritos de otros tres o cuatro frailes sobre las antigüedades de la tierra: entre ellos pudo estar el Calendario de fray Andrés, se me dirá. No niego la especie; pero a la vez contesto: si ese Calendario nos ha llegado bajo el amparo del nombre de Motolinía incrustado en su obra vaciado en el molde de sus propias ideas, si

un autor coetáneo, impugnándolo, atribuye el tratado a uno de los franciscanos de la *primera barcada*, con exclusión de su presunto autor, ¿cómo podríamos nosotros restablecer las cosas en su verdadero punto de vista si nos falta un documento auténtico en favor del padre Olmos? Mientras no aparezca éste, el Calendario, prohijado por fray Toribio y embebido en sus *Memoriales*, tendrá que pasar por suyo.

Veamos ahora el modo con que ha sido tratado por fray Bernardino el autor, a juicio de nuestro misionero, de ese Calendario; es decir, el mismo Motolinía. En el párrafo que Sahagún intitula "Confutación de lo arriba dicho" (edición mexicana t. I, p. 342-343) niegan que los indios contaran el tiempo por el *Tonalámatl*; que las semanas tuvieran trece días; que faltara el bisiesto y dice que todo esto "es falso": llamar a ciertas divisiones del cómputo olimpiadas, lustros, e indixiones agrega que "es falso y mera ficción:" cuando niega que el año indiano comenzara en enero y que los indios que compusieron el calendario se mostraran filósofos naturales, sube ya el tono el impugnador y exclama que todo esto "es falsísimo". Todavía se exalta más cuando combate lo que había dicho Motolinía: que en el cómputo indiano "no hay cosa de idolatría", lo cual, prorrumpe Sahagún, "es grande mentira"; pero llega al paroxismo cuando condensa el examen de aquel opúsculo que impugnaba, pues dice así: "de manera, que ninguna verdad contiene aquel tratado arriba puesto, que aquel religioso escribió; más antes contiene falsedad y mentiras muy perniciosas". El tono destemplado con que aquí se expresa el misionero desdice de su carácter, tal como nos lo pintan los contemporáneos: ese fraile "manso, humilde y afable a todos", de quien habla Mendieta (p. 664) se muestra vehemente y duro en sus apreciaciones. Y no se me objete que esas acres censuras de Sahagún iban dirigidas contra los errores de la obra sin llegar a la persona del autor porque algunas tocaban a este de un modo muy directo, como eran las que condenaba su nomenclatura de las divisiones del cómputo, y la que desmentía su opinión acerca de la filosofía natural encerrada en el dicho cómputo. Observo también en el ataque de Sahagún una especie de ceguera que degenera alguna vez en inconsecuencia consigo mismo. Combatir las ideas de Motolinía sobre el bisiesto, el principio del año y la falta de participación de la idolatría en el cómputo, era mantenerse en los límites de lo justo y de lo equitativo; pero negar la intervención del periodo ritual en la medida del tiempo quien había asegurado (t. I, p. 280) que contenía ese periodo "260 días, los cuales acabados

tornan al principio”, era tanto como desmentirse a sí mismo; afirmar que la *olimpiada*, nombre que Motolinía daba al periodo de 4 años, era una *mera ficción* (t. I, p. 342) para decir a renglón seguido (t. I, p. 343) que contaban los indios su bisiesto “en fiesta que para esto hacían de cuatro en cuatro años” era caer en una contradicción patente. Y me detengo en estas consideraciones porque no me he propuesto examinar las aptitudes de nuestro Sahagún en punto a calendario. Por otra parte aunque el ataque principal se considere dirigido contra los indios que sugirieron al autor las ideas censuradas, no es menos cierto que la reputación de fray Toribio se resentía del hecho, y que sobre él recaían, cuando menos los graves cargos de excesiva credulidad y de falta de buen criterio.

Después de referir el hecho hay que estudiar sus causas y seguirlo en sus efectos, aunque con pocas esperanzas de adelantar algo en esta investigación, por la oscuridad en que está envuelto el asunto “¿Los vehementes conceptos de Sahagún eran dictados en este caso por el celo religioso tan solo, o por alguna otra causa que no se percibe?” Me inclino a creer que la pasión entró por algo en estos desahogos y que nuestro fray Bernardino, pagando tributo a la humana miseria, olvidóse de su mancedumbre habitual, tal vez guiado por algún resentimiento antiguo. Voy procediendo a tientas pero me llama la atención y mucho, que Sahagún se desatara siempre que podía contra los primeros franciscanos a quienes negaba “la prudencia serpentina” y hacía responsable de la falsa conversión de los indios. ¿Tuvo algo que sentir de ellos y en particular de Motolinía? No lo sé, mas observo que en algunas cosas eran de opiniones contrarias y de ello presentaré una prueba. Violentábase Motolinía de que se inquietase a los indios pidiéndoles sus ídolos y Sahagún era inclinado a rastrearlos: aquel decía (Tratado III, cap. XX) que los indios tenían los ídolos tan olvidados como si hubiera cien años que hubieran pasado, y fray Bernardino afirmaba que les seguían dando culto. Para ser tan encontrados y que se manifestaban sin ningún embozo natural es que hayan determinado tarde o temprano un conflicto en el cual habrá llevado la peor parte nuestro Sahagún, cuya valía era entonces insignificante si se toman en cuenta los grandes servicios que tenía que agradecer la Orden a fray Toribio y el profundo respeto con que se le veía. Inclinado a rastrear las idolatrías y profundamente versado en la lengua mexicana, Sahagún comenzó a reunir desde muy temprano los materiales de su grande obra; no habrá practicado lo primero sin que creyeran, los que participaban de las ideas de Motolinía, “que inquietaba a los

quietos”, ni habría consignado sus observaciones en la lengua de los indios sin despertar la suspicacia de otros padres graves que se oponían a que las idolatrías quedaran en lengua inteligible para los indígenas. He aquí, según entiendo, todo el secreto de las contrariedades que han pesado sobre nuestro misionero.

No dejó de tenerlas también con motivo de la enseñanza de la gramática en el Colegio de Santa Cruz. Él mismo nos cuenta en su *Historia* (t. III, p. 82) que trataron de impedir que el Colegio siguiese adelante “así los seglares como los eclesiásticos”, pero no nos dice allí con claridad las causas que hubo para que esas contradicciones tomasen cuerpo. Como todo lo que se refiere al Colegio de Santa Cruz está tan ligado con la vida de nuestro fray Bernardino, no quiero dejar de transcribir aquí algunas noticias curiosas que nos ha conservado el padre Motolinía, y que he recogido en parte de sus *Memoriales* en parte de la obra impresa. Dice en los primeros (cap. LIX) que:

hasta comenzarles a enseñar latín ó gramática (*á los indios*) hubo muchos pareceres, así entre los frailes como de otras personas, y antes que se lo enseñasen ovo muchas contradicciones, y cierto con harto trabajo se lo ha enseñado, que dado que los frailes sus maestros sabían la lengua, no alcanzaban en los términos de la gramática, ni los podían dar bien á entender las reglas gramaticales, ni los discípulos entenderlos, *tanto que los dos o tres años primeros aprovechaban muy poco que ya desmayaban y desconfiaban muchos.*

No creo que Motolinía haya sido de los que contradijeron esta empresa: por sus palabras sí juzgo que no fue de los más entusiastas, y tal vez estuvo entre los desconfiados. Pero la narración sencilla que nos ha dejado es el mejor elogio de su futuro émulo, y nos permite adivinar la situación angustiada de aquellos pobres maestros, contrariados por sus mismos hermanos en religión, y luchando en la enseñanza con todos los inconvenientes que tenían que aparecer, desde el momento en que se trataba de dar a conocer una lengua literaria, por medio de otra que apenas comenzaba a cultivarse. Esta fase de las tareas de Sahagún, no conocida hasta hoy le enaltece más como maestro de los indios, y repito que es su mayor timbre de gloria tocando también una buena parte de ésta a su compañero y predecesor, el francés Bazatzio.

Aunque la contradicción se hacía al Colegio y debió afectar a todos los que en su fundación habían intervenido, más que los otros, la resentirían los maestros de los indios que allí moraban. Estos, según parece, nunca fueron más que dos a la vez en los primeros tiempos, aunque ya por el año 1541 les ayudaba, al decir de Motolinía (Imp. p. 211): “un bachiller indio que les lee gramática”, y yo presumo que pudo ser éste el célebre Valeriano. Sahagún residió en el Colegio durante los primeros cuatro años y tuvo allí por compañeros, al principio, a Bazatzio, y más tarde es verosímil que residió allí juntamente con el padre Olmos, pues el auto del “Juicio final” que éste compuso (Mendieta, p. 648) e hizo ejecutar ante el virrey Mendoza y el obispo Zumárraga, ese auto, digo, se representó en Tlatelolco dentro del periodo de la residencia en aquel lugar de nuestro Sahagún (t. II, p. 275). Juzgo que Olmos y Sahagún habían vivido allí en buena armonía y la habrán conservado después, porque el segundo elogia el *auto* que había compuesto el primero. Ambos se dedicaron al mismo género de estudio y aún compilaron obras análogas. Olmos el Huehuetlatolli, Sahagún los materiales del libro VI, con la circunstancia de que a los dos se les ha de haber tenido a mal el que las hayan escrito en la lengua de los naturales. Como Sahagún, también era inclinado Olmos a rastrear las antiguallas y a perseguir a los idólatras (Mendieta, p. 95, 109); es decir “inquiataba a los quietos” a juicios de Motolinía, y tampoco ha de haber gozado de las simpatías de éste. Otros motivos había para que fray Toribio viera con cierta desconfianza al padre Olmos siendo el principal la buena amistad que llevaba con fray Bartolomé de las Casas, y la correspondencia que entre ambos existía, pero no me extenderé más acerca de esto, porque tendré que tocar el mismo punto adelante. Volvamos a nuestro Sahagún. Resentíase éste hasta su edad más avanzada de las contradicciones que había tenido con motivo de la enseñanza de los indios, y bien lo manifestó cuando, al presentar a sus discípulos ante fray Alonso Ponce en el año de 1584, simuló los cargos formulados contra los estudiantes por un español, para tener ocasión de increpar a los seglares de la raza conquistadora (*Viaje*, t. I, p. 23); y por cierto que en las palabras allí vertidas con este motivo se notan algunas reminiscencias de las ideas de Las Casas. No se mienta en ese lugar a Sahagún, pero por otros autores se sabe que en aquel tiempo estaba el Colegio a su cargo.

El motivo con que habrá comenzado a coleccionar las antiguallas de los indios viene revelado en la *Historia universal* (t. III, p. 76), hablando del matrimonio: “para saber con cual habían hecho la cere-

monia que usaban cuando tomaban mujer legítima (dice) fue necesario revolver y saber muchas ceremonias y ritos idolátricos de la infidelidad; y como sabíamos poca lengua, casi nunca caímos bien la cuenta como ahora lo habemos entendido". Lo subrayado indica que esto fue muy a los principios de su venida; porque llegado a esta tierra, dice Mendieta (p. 663) "aprendió en breve la lengua mexicana". Cuando él vino tenía ya casi la edad para ser guardián, y, sólo siéndolo, pudo intervenir en asuntos de matrimonio, como doctrinero. Después de haber sido conventual en Tlalmanalco y antes de su entrada en el Colegio de Santa Cruz, o después de su salida de este Colegio, es decir, de 1533-1536, o de 1541 en adelante, habrán comenzado sus tareas como guardián y las ocasiones de recoger antiguallas y de perseguir idolatrías. Sahagún aseguraba que los rabinos le habían molestado durante su juventud, a lo que parece, por los escritos que había hecho en lengua de los naturales. Yo creo que habrá experimentado estos primeros contratiempos dentro de los periodos fijados y no mucho después de haber comenzado el segundo (1541); a no ser que se reputara el joven todavía cuando en 1547, terminaba la compilación de lo que fue después el libro VI de su *Historia*. Quizás sus escritos habían sido contrariados desde antes de 1547 y en esta última época tuvo algún apoyo para poderlos acabar; lo que no me parecería extraño, porque en aquel tiempo regía la provincia fray Alonso Rangel, su antiguo compañero de hábito y de viaje, e hijo, como Sahagún, de la Provincia de Santiago.

Un año después era electo provincial nuestro fray Toribio quien duró en el oficio hasta 1551, habiendo escrito en este intermedio el famoso Calendario que ha dado origen a esta disquisición. No es probable que Sahagún lo impugnara desde entonces, pero sí es verosímil que haya manifestado no estar conforme con él, desde el momento en que se hizo público. Ni creo que Motolinía lo dejara entre sus cartapacios sino más bien infiero que lo haya dado a conocer al punto que lo compuso, por lo que nos dice Mendieta del calendario en forma de rueda, que es éste mismo. Ese autor que escribía por el año 1596 dice (p. 98) "Este calendario yo lo vi y tuve en mi poder en una tabla más de cuarenta años en el Convento de Tlaxcala"; es decir, antes del año 1556, Mendieta, que nada sabría aún de antigüedades por estar recién llegado de España, conocía ya ese Calendario que se había hecho público. Debe creerse que los frailes antiguos, como Sahagún, hayan tenido noticias de él antes de esa época. Advertiré aquí que Motolinía no fue más que el expositor del Calendario, y tal vez el inventor de la parte gráfica; pero

que estos trabajos debe haberlos hecho bajo el dictado de los indios. Así se infiere de lo que nos dice Sahagún en el Prólogo del "Arte divinatória" que está en el códice de la Biblioteca Nacional.

los que de callada celan la cultura de muchos dioses, hicieron un calendario en que ingirieron esta Arte divinatória... Después que lo hicieron... publicaron este calendario por calendario antiguo que le habían dejado sus antepasados... y publicaron que en ese calendario no se contenía cosa ninguna de idolatría ni de sacrificios de los ídolos ni ningunas ceremonias idolátricas, y que con esto se regían los tiempos antiguos, y que las cosas de idolatría y sacrificios había muy poco tiempo que se habían introducido.

Repite aquí la misma especie que he expuesto en la lista de correspondencias copiada arriba al transcribir lo que allí he llamado quinto punto; así es que lo que allá aparece como de un religioso (Motolinía), aquí se da como obra de los indios. Prosigue Sahagún: "Súpose este embuste, porque, antes que se publicase tenía ya escrito el calendario verdadero... y tenía yo también escrito de por sí esta Arte divinatória" etcétera. Esto nos da, con aproximación, la fecha en que estaban ya formados esos tratados, y esa fecha es anterior a la ida de Sahagún a Tepepulco; viniendo esto a corroborar lo que dije en una de mis notas anteriores con tal motivo, y que en sustancia viene a ser lo siguiente: que cuando Sahagún tuvo orden del padre Toral para escribir las antiguallas de este país ya llevaba tiempo de trabajar en este asunto, lo que explica que la minuta se formara con tal violencia.

Volvamos a la época del provincialato de Motolinía para inquirir si ejerció él algún acto de autoridad que pueda explicar la vehemencia desplegada por Sahagún al impugnar uno de sus opúsculos. La carta que fray Toribio escribió al emperador en el año de 1555 trae este párrafo (p. 256):

sepa Vm. que puede haver 5 o 6 años que por mandato de Vm. y de vuestro Consejo de Indias me fué mandado que recojiese ciertos confisionarios que el de las Casas dejava acá en esta nueva España escritos de mano entre los Frayles menores, i los dí a Dn. Antonio de Mendoza vuestro Visorrey, i él los quemó, etcétera.

Abrijo la creencia de que uno de esos frailes menores ha de ver

sido el padre Olmos, quien, por sus relaciones con el obispo de Chiapas, es casi seguro que habría recibido de él algunos de los ejemplares referidos; mas no se si nuestro fray Bernardino estaría entre los otros religiosos despojados. Es probable que él haya conocido a fray Bartolomé desde el año 1539 que anduvo por estas partes siendo simple religioso; en esa época todavía era Sahagún maestro de los indios en el Colegio de Santa Cruz, y es verosímil que ya fuera su compañero allí fray Andrés de Olmos, grande amigo del célebre dominico: los confesionarios de que habla Motolinía quedaron por acá el año de 1546 al venir otra vez a México fray Bartolomé, siendo ya obispo; la recogida se hizo dos o tres años después siendo provincial el padre Motolinía. Si Sahagún fue uno de los despojados y se resintió de ello, cosa es difícil de averiguar. Cuando Motolinía confesaba en su carta al emperador que tenía en su poder los manuscritos de tres o cuatro religiosos sobre antigüedades, ya Sahagún había escrito parte de su obra y recopilado todos los materiales del libro VI: no sabré decir si fray Toribio tenía algo de esto y si lo obtuvo por un acto de autoridad. Así es que me limito a indicar estas causas posibles de desavenencia, con la esperanza de que más tarde venga a esclarecerlas algún documento de la época, y los materiales aquí reunidos sirvan entonces de algo.

El efecto producido por su apología contra el Calendario sí es de fácil apreciación. Ya hemos visto con cuanta vehemencia se expresó Sahagún; pues bien, llama aquí la atención que haya usado él contra Motolinía las mismas expresiones con que se había censurado su obra, probablemente cuando aún vivía aquel venerable religioso. En el Prólogo del libro VI profiere Sahagún sus quejas con tal motivo, condensándolas en estas palabras (t. II, p. 32) "En este libro se verá muy á buena luz, que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de este y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este volumen está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo" etcétera. Herido por expresiones tan duras, diría cualquiera que procuraba devolverlas, y a fe que han de haber producido el efecto que se propuso. No sabemos a punto fijo en qué obra pasó a la censura de otros religiosos. Si así fue, ya no necesita más explicación la conducta que siguió el provincial Escalona, tomándole, es decir, despojándole de todos sus libros, y esto no con el propósito de honrar al autor, puesto que él se quejaba de la providencia, y que sus libros estuvieron en gran riesgo de perderse por haber ido a parar hasta las manos de

los seglares, lo que prueba que fueron vistos con el mayor descuido. Mas decíamos que el acto del padre Escalona podía explicarse. He aquí como. Había muerto Motolinía, el último que quedaba de los doce franciscanos primeros, en el día 9 de agosto de 1569, y cuando aún estaba fresca su memoria y no se borraba el recuerdo de sus buenas obras, venía la impugnación de Sahagún en el momento menos oportuno a producir el peor efecto entre los partidarios de aquel venerable religioso. Si con este motivo fue molestado hay que convenir en que hubo razón para ello. Pero no sabemos si la impugnación estaba en el manuscrito de 1569 o si fue agregada hasta 1575. Todavía en el último caso nos daría la explicación de las oposiciones que suscitó la obra de Sahagún y de la denuncia que se hizo de ella en España.

El orden cronológico de todos estos sucesos relativos al Calendario creo que es el siguiente. En 1549 presentó Motolinía bajo nueva forma sus ideas acerca del Calendario, y divulgó el opúsculo antes del año 1556 en que lo vio Mendieta. Sahagún, que ya tenía escrito por aquel tiempo sus dos tratados del Calendario y del Arte adivinatoria, sea por resentimiento anterior o por otra causa que no alcanzó hizo patente el embuste, (son sus palabras) del Calendario que acababa de divulgarse; no nos dice si entonces publicó también su Apología, aunque yo creo que esto se verificaría más tarde. Algunos años después era censurada acremente la obra que estaba formando fray Bernardino, de lo que se llegó a decir que todo lo escrito en ella eran "ficciones y mentiras": como esto se consigna en el Prólogo del libro VI, que figuraba ya en el Manuscrito de 1569, los cargos formulados contra la obra serían anteriores a esa fecha. Sea que Sahagún tuviese ya escrita la Apología; sea que con el motivo de haber sido atacada su obra se decidiese a escribirla entonces, el hecho es que la hizo pública embebiéndola en la *Historia* como Apéndice del libro IV. No sabré decir si esto se puso en práctica desde 1569, pero es un hecho que ya figuró en el manuscrito de 1575.

#### A) *Manual del Cristiano*

Si estaban sueltas las cuatro hojas que se dicen le correspondían, ¿cómo puede asegurarse que la última, en que se lee la licencia del virrey, tuviera relación con las tres primeras, sobre todo cuando esa cuarta hoja comenzaba por un párrafo sin principio? Y si las cuatro hojas venían reunidas de dos en dos, siempre se podrá decir

que dentro de cada uno de los pliegos que se conocen habría otros u otros que se la han perdido. Efectivamente, en la primera hoja, hay esta leyenda en mexicano: "Iniece (debe ser Inic ce) cap. uncan mitoa", que quiere decir *el primer capítulo allí se dice*; etcétera; en la segunda hoja hay esta otra leyenda: Inie (Inic) 6 cap., *el sexto capítulo*; así es que faltan cuatro capítulos intermedios y el capítulo primero no seguirá por dos hojas como en la descripción se dice. En la tercera hoja dice: Inie (Inic) séptimo capítulo, *el séptimo capítulo*; y en la última ya vimos que no estaba el principio de la licencia: también aquí faltaría algo en el intermedio. Por desgracia la única descripción que nos queda de estas hojas trae tan incorrectas las leyendas en mexicano, que no se puede formar un juicio exacto acerca del contenido de la obra. El título, que está en la primera hoja, dice así: "Izcalqui y niunemiliz ynteniutica omonamitique". Yo supongo que leyeron mal, y aunque creo muy aventurado restaurar esto, como hay aquí palabras que nada quieren decir tal como están escritas, supongo que cambiaron unas letras por otras, y que en el último vocablo suprimieron una letra pero para poder asegurar esto sería preciso haber visto el manuscrito. Tal vez este diría (Iz-caequi yn in nemiliz yn tenyutica omo-namictique). He aquí la vida de los que honradamente se casaron. Entre los opúsculos sueltos de Sahagún se encuentra (xiv): *La Regla de los Casados, los mandamientos de los casados, y los impedimentos del matrimonio*, cuyos asuntos no pugnan con la conjetura anterior. No niego que una instrucción para los casados cupiese dentro de un Manual del Cristiano, pero repito que si las otras son sueltas, puede tratarse en ellas de dos o más obras diversas.

## B) *Postilla*

Corrió las mismas vicisitudes que la *Historia*, por lo que dice Sahagún parece que algunas cuestiones tratadas en la *Postilla* se registraban en el interrogatorio o minuta que llevaba él cuando fue a Tepepulco; estos asuntos serían sin duda los idolátricos que sabemos se contenían en aquel libro. Los colegiales latinos de Tepepulco escribieron esta *Postilla* (1558-1560); se encomendó y sacó en blanco residiendo Sahagún en México, (1567-1569), y quedaría abandonada después, por las contingencias de la época, durante diez años, puesto que, hasta 1579, se le hicieron las adiciones (*Historia*, t. I p. 3, 4 y 5).

C) *Venida de los primeros padres, y las pláticas etcétera*

Bien pudo Sahagún compilarlas, como testigo de vista, si las mismas pláticas doctrinales que se dijeron en 1524, se conservaron después para emplearlas en las demás entradas que los frailes hacían para la conversión. Es de creerse que todavía en 1529 hubiera comarcas enteras sumidas en la idolatría y si consideramos que los sacerdotes fueron los más recalcitrantes, y que los religiosos "para convencerlos tuvieron muchas sesiones de demandas y respuestas con ellos", como dice Vetancurt (4 p. tl. 10) todavía pudo alcanzar Sahagún algunas de éstas en el mismo recinto de México. Ya arriba se dijo (vii) que este tratado estaba en el libro de la *Postilla* y allí se ha dado la división en dos libros, y la de cada libro en capítulos, pero sin especificar el número primero de capítulos que entraban en la primera y en la segunda parte. Esto viene suplido por Vetancurt, quien dice que en la primera trae 30 capítulos, y en la segunda 21 (*loc. cit.*)

D) *Arte y Vocabulario Apéndice*

El *Arte*, hecho en México tenía un *Vocabulario apéndice*, y en el año 1569 se acabaron de sacar en blanco ambos (t. I p. xv). Guiado sin duda por esta última noticia asegura Mr. Rémi Siméon en los preliminares de la traducción francesa de Sahagún (p. LXII) que el *Arte* y el *Vocabulario* figuraban como complemento de los doce libros de la *Historia*: no hubieran estado de sobra esos materiales en aquella enciclopedia pero creo que aquí se da una interpretación forzada al pasaje. El *Vocabulario* hecho en Tlatelolco (1585) no dice si venía como Apéndice del *Arte* en que iba entendiendo Sahagún: me llama la atención que pretendiera enseñar la lengua mexicana leyendo el *Vocabulario*, y esto induce a creer que sería algo más que un simple léxico con definiciones concisas ¿no sería éste el histórico o de tres lenguas de que nos habla en sus Fragmentos?

E) No dificulto que Sahagún haya escrito un *Vocabulario trilingüe*, y que sea el mismo ejemplar que pasó por las manos de Torquemada, Vetancurt y don Fernando Ramírez para ir a parar en las del especulador Quaritch. Pero me parece que el *Vocabulario trilingüe* citado por el padre Bautista o sea el *Vocabulario de tres lenguas* que menciona Sahagún en sus Fragmentos, ni puede considerarse

como un simple léxico, ni mucho menos como la segunda parte, histórica, de dicho léxico porque para esto había que probar que la primera parte era un verdadero Diccionario. Yo me inclino más bien a creer que el tal *Vocabulario* sea la última transformación de ese proteo que se llamó *Historia Universal de las cosas de N. E.*, una restauración incompleta, por falta de materiales, de aquel edificio derrocado, como si dijéramos el último manuscrito incorrecto y cercenado de la grande obra. Despojado nuestro Sahagún de todos sus manuscritos emprendería la reposición de la *Historia* con los pocos memoriales que le quedaban y con algunos traslados que andarían en manos amigas. Imponerle a esta restauración un nombre tan raro como el de *Vocabulario trilingüe* es una chochez que corre parejas con otras extravagancias que se notan en los últimos fragmentos que de ese autor han llegado hasta nosotros. Como la de embeber los *nemontemi* en cinco de los meses del año para que los indios perdieran su memoria, como la de afirmar que la combinación del periodo ritual con los periodos anuales era un artificio de creación reciente. Dice fray Bernardino que habían dado en llamar Calepino a la *Historia* y Mendieta asegura que el mismo Sahagún le daba después ese nombre. Desde aquellos tiempos la denominación de Calepino se aplicaba ya a un Diccionario de varias lenguas \* y para que se justificase tal nombre, pudo Sahagún convertir sus escolios de bilingües en trilingües. Los dos asuntos que conocemos del *Vocabulario* están en la *Historia*. La cita que se encuentra en los fragmentos de 1585 se refiere a la fiesta secular, registrada por Sahagún en el libro XII de la *Historia* (t. II, p. 259 y siguientes), pero no nos dice en qué lugar del *Vocabulario* pensaba ponerla. La otra cita hecha por el padre Bautista corresponde a diversos párrafos del Apéndice del libro V, y es de advertirse que, aunque falten algunos párrafos estos son en corto número, y los restantes (25 por 37) están, en el libro de fray Juan Bautista, dispuestos en el mismo orden que en la *Historia*, lo que prueba que ésta y los Fragmentos provienen de la misma matriz. Conjeturo, pues, que el libro V de la *Historia* vino a formar el II del *Vocabulario*; y como, según esto, el II de la *Historia* habrá ocupado otro lugar en el nuevo arreglo veamos si así fue. La comprobación de lo que digo puede verse en Torquemada (lib. X, cap. XIV), quien trae un pasaje, comprendido en el libro II

\* Hay en la Biblioteca Nacional un Calepino muy bien conservado, en folio, edición de León de Francia, hecha en el año 1559, que tiene vocablos de cuatro lenguas: latina, griega, italiana y castellana.

(cap. v) de la *Historia* de Sahagún, referido al libro VII del Calendario en los *Memoriales* que Torquemada poseía; así se ve que lo que en el manuscrito de 1569 era el II libro, en el de 1585 quedó convertido en el VII. Nótese también que en los fragmentos de 1585 que conocemos, el Calendario está como tratado suelto, mientras que en los *Memoriales* de Torquemada era ya el VII libro de una obra de alguna extensión. \* Todavía hay otras dos pruebas de ese trastorno en la colocación de los asuntos de la *Historia*; búsqense en el libro reformado de la Conquista. En el manuscrito de 1569 ocupa la Conquista de México el 12º lugar, y en el de 1585 se dice que es el IX libro (Preliminar): el modo de conquistar y de poner leyes a los conquistados se dice en la Conquista reformada (p. 334) que está en el libro VI, lo que no es exacto, pues si registramos la *Historia* vemos que corresponde al libro VIII (cap. XXIV). Todos estos trastornos no pueden haber sido casuales, sino que dependen, según creo de un plan preconcebido, ya sea por haber ideado Sahagún entonces la nueva ordenación, no teniendo presente cuál era la antigua. Trastornado, pues, el orden de todos los libros, ya se explica que el V de la *Historia* fuera el II del *Vocabulario* histórico de tres lenguas. Estos últimos escritos del misionero no pudo formarlas de propia mano, aquel anciano nonagenario; el amanuense que tuvo en aquellos tiempos se llamaba Agustín de la Fuente, y nos ha conservado su nombre el padre Bautista en el Prólogo de su *Sermonario*, diciéndonos que era maestro del Colegio de Santa Cruz y natural de Tlaxteolco; vivía aún a principios del siglo XVII.

#### F) *Varios tratados sueltos*

1º y 2º *Dos declaraciones del Símbolo de San Atanasio*: una patristica: otra en forma de diálogo. Tendrá analogía con la primera la que está en el *Camino del Cielo* de fray Martín de León (fol. 40-55), quien, sea dicho de paso, tenía la manga un poco ancha, puesto que se adjudicó el Calendario de Sahagún sin decir de donde lo tomaba. Esto no significa que hiciera lo mismo con la declaración del Símbolo, pero conste lo otro.

\* Después de haber formado una tabla de correspondencias entre las obras de Sahagún y de Torquemada me he convencido de que este último conoció y utilizó casi todos los libros de la *Historia General* (unos completos, otros truncos y otros en sumario) menos tres.

10º, 12º y 13º *Opúsculos sobre el Matrimonio*. Ya dije algo en el *Manual del Cristiano*.

14º *Doctrina para los médicos*. Sahagún era muy aficionado a hacer experimentos con las medicinas indígenas (*Historia*, t. III p. 300, 303, 305); así es que bien pudo escribir algún tratado suelto con tanta mayor razón cuanto que en Tlatelolco se enseñaba a los indios la medicina (Torquemada lib. xv, cap. XLIII); pero yo creo que esta *Doctrina* no ha de haber sido más que lo que está embebido en el libro x de la *Historia* (cap. xxviii) y en algunos capítulos del libro siguiente. La *Historia* fue para el misionero una obra predilecta, en la cual refundió algunos de sus opúsculos; recuerdo de momento, la Apología sobre el Calendario, que en los fragmentos de 1585, aparece como tratado suelto, y en la *Historia* forma parte del apéndice del libro iv.

*Los demás opúsculos y la Doctrina en jeroglíficos*. Creo que a todos estos puede referirse el siguiente pasaje de la *Historia* (t. III, p. 333)

Yo ha más de cuarenta años que predico por estas partes de México, y en lo que más he insistido y otros muchos conmigo, es, en ponerlos (a los indios) en la creencia de la fé católica por muchos medios y tentando diversas oportunidades para esto, así por pinturas como predicaciones, representaciones y locuciones, probando con los adultos y con los pequeños y en esto aún he insistido más en estos cinco años pasados, dándoles las cosas necesarias de creer con gran brevedad y claridad de palabras, etcétera.

Por la fecha en que esto se escribe los cinco años habrán sido los corridos de 1571 a 1575; dentro de ese periodo vimos ya que Sahagún también arregló (1574) los "Ejercicios Quotidianos". Arriba nos habla el autor de Representaciones: supongo que se referirá a los *Autos* que entonces se usaban. Conste que fray Bernardino también cultivó este género de literatura, y que en él tal vez aleccionó a Valeriano y a otros. De la *Doctrina en figuras* nos dice Mr. Rémi Siméon en su Preliminar arriba citado (p. LXIII) lo siguiente: "Mr. Aubin possède de cet auteur (Sahagún) onze feuilles de doctrine en figures et en chiffres, sur papier européen." Creo que estas son las señas que da Boturini de su ejemplar.

G) *Capelino*

El intento lingüístico de Sahagún, tal vez mejor que en la cita copiada, se reveló en otros dos pasajes de la *Historia*, que aquí inserto: 1º (t. I, p. xv) “Es esta obra como una red barredera, para sacar a luz todos los vocablos de la lengua, con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar”; 2º (t. II, p. 243). “Otra cosa va en la lengua que también dará disgusto al que la entendiere y es que de una cosa van muchos nombres sinónimos, y una manera de decir, y una sentencia va dicha de muchas maneras. Esto se hizo a posta, por saber escribir todos los vocablos de cada cosa, y todas las maneras de decir de cada sentencia, y esto no solamente en este libro, pero también en toda la obra”.

Así se explica lo cansado del estilo.

H) *Psalmodia*

No la conozco, pero supongo que ni por los epígrafes en mexicano se traslucirá siquiera que el libro pueda contener los *Coloquios de Doctrina Cristiana*. La *Psalmodia* se hizo, según Mendieta, para que los indios cantasen en sus bailes cosas de edificación, “y aquí viene bien recordar que Vetancurt en el *Menologio* (23 de octubre) dice que Sahagún enseñó, entre otras cosas, la música a los colegiales de Santa Cruz”: según parece la enseñanza aprovechó bien, entonces y después a los naturales de Tlatelolco, pues el mismo Vetancurt agrega en otro lugar (4a. parte, t. II, n. 159) que los cantores “son de los más diestros en la música, pues de muchos dellos se ha valido la Cathedral para su Capilla”. Creo que Sahagún se consagraría a esta enseñanza desde muy recién llegado, pues en alguna parte de su *Historia* (t. III, p. 81) dice: “Luego que venimos a esta tierra a plantar la fe, juntamos los muchachos en nuestras casas, y los comenzamos a enseñar a leer, escribir, y cantar, y como salieron bien con esto, procuramos luego de ponerlos en el estudio de la gramática, etcétera”. Hasta puede creerse que por haberse distinguido en ese ramo de la enseñanza elemental se le escogiera después para ser lector en Santa Cruz donde se estableció, desde los principios, el ejercicio del canto entre los colegiales, según Mendieta (p. 415).

I) *Historia de los Mexicanos por sus pinturas (Códice Fuenleal)*.

Nuestro don Manuel Orozco le cuelga ese escapulario a Sahagún

después de atar algunos cabos para tratar de convencer a sus lectores de que fray Bernardino de San Francisco citado al calce de la *Historia* es el mismísimo padre Sahagún (véase la edición mexicana de Tezozómoc, p. 175-177). El causante de esa equivocación fue un don Manuel de Lastres, famoso genealogista de quien habla Franckenau (a) don Juan Lucas Cortés en su *Bibliotheca Heráldica*, y que, si era notable para el conocimiento del blasón, ha resultado mendacísimo en lo que se refiere a la *Historia*. El *Libro de Oro* está plagado de sus aberraciones; convierte a Sahagún en autor de un fragmento que es de Motolinía, y aún creo recordar que hasta en los *Memoriales* de éste figura el nombre de fray Bernardino. No hay datos para asegurar que nuestro escritor interviniera en esa *Historia de los Mexicanos* sacada de sus antiguas pinturas.

### J) *Huehuetlatolli*

También nuestro don Fernando Ramírez en sus adiciones a la *Biblioteca* de Berington (artículo Bautista) conjetura que en la compilación de estas pláticas antiguas que publicó fray Juan Bautista, anduvo la mano del padre Sahagún; otros atribuyen la colección a Olmos. El verdadero *Huehuetlatolli* escrito por nuestro fray Bernardino es el libro vi de su *Historia* que trata de la retórica, filosofía moral y teología de los antiguos mexicanos. En este libro vi hay indicios de que fuera, en sus principios, más copioso de lo que hoy es. Sólo conociendo el texto mexicano completo de la obra de Sahagún y pudiendo cotejar éste con algún ejemplar, hoy rarísimo, del *Huehuetlatolli*, habría datos para apreciar el grado de certeza que tendrá con la conjetura del señor Ramírez, pues es difícil decir si será fundada o no.

### K) *Historia general (o universal)*

Antes que don Nicolás Antonio, la había anunciado el bibliógrafo franciscano fray Lucas Wadding en su obra *Scriptores Ordinis Minorum* (Roma, 1650). Anuncia la *Historia*, no con el nombre de Calepino, sino con el de Diccionario. Comienza su artículo así: "Dictionarium copiosissimum (quod aliqui trito vocabulo Calepinum vocabat" etcétera: luego sigue de *verbo ad verbum* como fray Juan de San Antonio, quien copiaría a Wadding. Anuncia separadamente un *Vocabularium trilingüe, Latini scilicet idiomatis, Hispanici et Mexicani*.

Casa de usted, México, 25 de agosto de 1885

Señor don Joaquín García Icazbalceta

Estimado amigo y señor:

Devuelvo las pruebas: dispense mi tardanza. Don Jesús Sánchez me mandó esa entrega para usted. Sabe que le aprecia su amigo.  
y seguro servidor.

*Francisco del Paso y Troncoso f.*

Señor Agreda.

En mis noticias a don Joaquín tuve que hablarle de un don Manuel de Lastres que puso algunas apostillas en el *Libro de Oro* y en una de ellas le atribuye a fray Bernardino de Sahagún el haber compilado aquel famoso manuscrito que unos llaman *Códice Zumárraga* y yo he bautizado con el nombre de *Códice Fuenleal*.

Vamos al caso. Yo cité al dicho Lastres, de pura memoria, con referencia (también de memoria) a la Biblioteca Heráldica de Franckenau, donde recuerdo haberle visto citado. He buscado el dicho libro en la biblioteca de usted para comprobar mis afirmaciones y no le hallo. Si usted me hiciera el favor de dejármelo en alguna parte donde pudiese consultarlo y decirme en qué lugar se lo he de poner después de consultado le agradecería este favor, entre muchos.

Su amigo,

*Francisco del Paso y Troncoso f.*

27 de agosto de 1885.

Gerhardi Ernesti/ de Frankenau/ Equit Danic/ Bibliotheca/ Hispanica/ Historico-Genealogico-Heraldica/ Lipsiae/ Sumptibus Maur Georgii Weidmanni/ Sac. Reg. Pol. Mag. ac Elect. Saxon/ Bibliopolae. Anno MDCCXXIV/ tomo 4o.

pág. 103. *Don Emanuel Antonius de Lastres, Eques Ordinis Alcantarae, in Cabra Cordubensis Regni oppido vivens, año 1695. Typis publicis edidit/ Memorial Genealógico de la casa de Pineda, composuit illud Auctor rogatu don Ludovici Stephani de Pineda Matienzo, Equitis Ordinis Calatravensis, qui ad Comitís titulum honoris qui adspirabat quasi. . . a Carolo II Rege dein obtinuit. Peramptum opus est sed quod mendis figmentis que scatet, ac ignotorum ductorum operumque testimoniis ex Auctoris cerebro fabrefactio reffectum est; ceteroquin plura notatu digna quoque atque authentica continent, iudice Salazario.*

Casa de usted, México 28 de agosto de 1885.

Señor don Joaquín García Icazbalceta.

Estimado amigo y señor:

Remito a usted este papelucho para que vea el juicio de don Juan Lucas Cortés acerca de nuestro Lastres. Si aquel erudito hubiera adivinado que el *Libro de Oro* iba a dar a manos de su conocido, de seguro que le pone alguna nota protestando *a priori*.

Celebraré que esto le sirva. Su servidor y amigo.

*Francisco del Paso y Troncoso f.*

Casa de usted México, 10 de enero de 1886.

Señor don Joaquín García Icazbalceta

Señor y amigo:

Habiendo pasado ayer fuera de casa la mayor parte del día, no vine a recibir su carta sino en la noche. Sólo por no demorar mi contestación más de las 24 horas convenidas escribo a usted *de memoria* estos renglones, pues el libro que voy a citarle, ni lo tengo, ni he podido registrarlo en la mañana.

Creo recordar que en las *Cartas de Indias* hay dos dirigidas al rey o al Consejo por el padre Navarro (juntamente con sus definidores)

durante su provincialato (1567-1570). En una recomendación al licenciado Muñoz; en la otra habla del convento de las concepcionistas, y me parece que esta última es de fecha posterior a la precedente. Vea usted si en la segunda, que entiendo es de 1569, están los nombres de los definidores que señala el *Códice franciscano*. Si son los mismos nombres, no pudieron ser estos entonces los que se opusieron a Sahagún.

La razón es esta: los definidores duraban año y medio y eran nombrados en los Capítulos, tanto provinciales como intermedios. Si los religiosos citados por usted eran definidores en 1569, habrá sido por nombramiento hecho en el Capítulo intermedio del año 1568, y no pudieron ser reelectos en el Capítulo provincial de 1570 porque las Constituciones de toda la orden prohibían severamente esta reelección.

La circunstancia de nombrarse en la aprobación aquellos sujetos "Provincial y Definidores que al presente somos", y la de figurar allí el nombre del padre Navarro, que dejó de ser provincial justamente a principios de 1570, me hace creer que el voto que ellos aprobaron fuera uno de los últimos de ese gobierno. No obsta que haya sido tomada la resolución en Capítulo, porque ese Capítulo de enero de 1570 sabemos por los *Anales Mexicanos* que cité a usted en una de mis notas, que se terminó en 27 de enero, y la aprobación es del 20. Al instalarse el Capítulo tenían que presidirlo el provincial y los definidores salientes, mientras no fueran nombrados el provincial y definidores entrantes por los *discretos* de los distintos conventos y la provincia; y esta elección pudo ser después del 20 de enero. Para el primer oficio sabemos que salió electo fray Alonso de Escalona, pero ¿quiénes fueron los definidores durante el primer periodo de su provincialato, desde enero de 1570 hasta mediados de 1571? Tal vez registrando usted el libro que le indico sabremos a que atenernos; de momento no tengo datos para resolver el punto.

Dispéñeme que no sea esta una contestación resolutive, sino un semillero de dudas, y sabe que está dispuesto como siempre a servirle su amigo y servidor.

*Francisco del Paso y Troncoso f.*



## UN TEXTO INÉDITO DE SALVADOR TOSCANO: LIBROS COSMOGÓNICOS DEL MÉXICO ANTIGUO

Presentación y notas de MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Texto de SALVADOR TOSCANO

A pesar de su relativamente breve existencia (1912-1949), Salvador Toscano dejó aportaciones que hasta hoy mantienen valor pleno. Como muestra cabe recordar su *Arte Precolombino de México y de la América Central*, publicado en 1944 por la Universidad Nacional de México y que ha sido reeditado en dos ocasiones (1952 y 1970).

Debemos a una sobrina suya, también estudiosa de la historia, la señorita Verónica Zárate Toscano, el rescate del texto que aquí ofrecemos. Toscano, que ya se había ocupado de los antiguos manuscritos indígenas, sobre todo desde un punto de vista estético en la obra suya antes citada, atiende en estas páginas, hasta ahora inéditas, a la secuencia que va desde la cosmogonía con el actuar de las deidades creadoras, y que abarca luego los temas legendarios, para incluir finalmente la recordación de los sucesos históricos en los textos de los anales. Hay fundamento para pensar que estas páginas las escribió Toscano como estudio introductorio para una edición que preparaba de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Historia* recogida por André Thévet y la *Leyenda de los soles*, según el manuscrito redactado en 1558. Su idea era publicar estos tres textos en un tercer volumen dentro de la serie que tuvo a su cargo de *Fuentes para la Historia de México*, en la que había sacado ya a luz los *Anales de Tlatelolco* y la *Historia tolteca-chichimeca*, ambas obras publicadas por la Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, 1947 y 1948.

### EL TEXTO DE SALVADOR TOSCANO

La concepción de la historia en los pueblos indígenas precolombinos es un recuerdo cosmogónico, mítico, legendario y en parte

histórico. En esto se separa del racionalismo occidental que la concibe como un retrotraerse a hechos comprobados, mostrándonos el transcurso del pasado como una norma de nuestro futuro. Para la historiografía indígena el pasado es una unidad indivisible que arranca de la creación de los seres humanos por los dioses y se enlaza, a través de los héroes de la leyenda, con los señores que los regían antes de la llegada de los españoles.

Por desgracia apenas han sobrevivido manuscritos pictográficos —códices— de indudable filiación prehispánica. De los códices del área central mexicana, tenochca, dos de ellos son de contenido adivinatorio y ceremonial —*Tonalámatl de Aubin y Borbónico*— y uno más de naturaleza fiscal —*Matrícula de Tributos*—; nos restan, por lo mismo, los libros que debieron inspirar a los textos indígenas que reunimos en este volumen y que podrían mostrarnos el modelo pictórico que fue llevado a lenguaje europeo por los cronistas españoles o indígenas. Sin embargo, en el grupo de códices mixtecos —*Nuttall, Colombino, Selden I, Manuscrito del Cacique y Vindobonensis*—, cuyo contenido como lo ha demostrado Alfonso Caso, es de naturaleza histórica, encontramos plásticamente representada la historia de la tribu si no desde el génesis divino, sí desde el momento en que el héroe y dios legendario, Quetzalcóatl, desciende a los pueblos como divino fundador, para después suceder la historia tribal propiamente dicha: la dinastía de los señores regentes, sus conquistas o derrotas, sus enlaces y genealogía, sus ceremonias, etcétera.

Es esta la escritura que muestran las tres fuentes que hemos reunido en el tercer volumen de *Fuentes para la Historia de México*: *La Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1531-34), el *Manuscrito Thévet* (1543) y la *Leyenda de los soles* (1558). Los tres textos están vinculados no sólo por tratarse de fuentes primitivas y, relativamente, contemporáneas, sino por representar una escuela histórica con muy próximo parentesco, y finalmente por tratarse de algunos de los escasos textos que han recogido noticias cosmogónicas, míticas y legendarias, muy por sobre la importancia del elemento propiamente histórico. En ellos encontramos un *Poḡol Vuh* de las tribus mexicanas y, por ello, reunidos en un solo volumen, los hemos llamado *Libros Cosmogónicos del Antiguo México*.

Los tres textos, en efecto, nos muestran típicamente la historiografía indígena, abarcando en un todo los siguientes elementos:

1. La cosmogonía: génesis y mitos de las deidades creadoras; esta parte, por consiguiente, comprende elementos religiosos.

2. Una parte legendaria: la historia de los héroes sacerdotes divinizados por las tribus.

3. Y un horizonte francamente histórico, que partiendo del derrumbre de la histórica Tula, 1116 o 1168, hasta el advenimiento español.

### *Historia de los mexicanos por sus pinturas*

Con el nombre de *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se conoce esta inestimable fuente histórica primitiva, que debió redactarse entre 1531 y 1534. La copia hoy original forma parte de una miscelánea que con letra moderna se tituló en la portada *Libro de Oro y Tesoro Indico*. Fue de don Joaquín García Icazbalceta y debe parar actualmente, como el resto de su colección, en la biblioteca universitaria de Austin. Consta de once fojas en folio y, según Orozco y Berra, está escrita con dos manos diversas, una de las cuales es de letra mayor y más clara. No presenta título alguno, pero se encuentra esta breve leyenda: "Esta relación saqué de las pinturas que trujo Ramírez (Sebastián Ramírez de Fuenleal), obispo de Cuenca, presidente de la chancillería." Y de letra de Lastres, su primitivo poseedor en España, aparece un título con el que actualmente se conoce la pieza: "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas"; igualmente se lee en una de las hojas de la miscelánea que engloba a nuestro manuscrito: "Costó 1,200 reales en la Librería de d. Juan Lucas Cortés, año 1702, en Madrid."

Quien le impuso el nombre al manuscrito no hizo sino restituir a los indígenas el mérito de la obra, pues ésta es sólo una transcripción al castellano del contenido pictográfico de un códice prehispánico, y a quien debemos abonar el crédito por su conservación, es al primer presidente de la Segunda Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien llevó el manuscrito a España en 1547, como por letra de Manuel Lastres leemos: "Esta historia la declaró antes d. Sebastián Ramírez de Fuenleal presidente desta España y la trajo a Madrid, de Cuenca 1547."

Si a fray Andrés de Olmos, el primero de nuestros cronistas y la mejor lengua mexicana de su época, debemos la transcripción castellana del códice, es un problema que habremos de tocar más adelante. Por ahora cabe mencionar que la índole particular de un libro

jeroglífico indígena es perceptible en nuestro texto a partir de la fundación de México en 1322, pues el escriba tendrá de allí en adelante una pintura en forma de anales que irá registrando, año con año, los acontecimientos hasta concluirse el manuscrito en 1529. Podemos imaginarnos al indígena mexicano explicando sus pinturas y al cronista español virtiendo esas representaciones al lenguaje europeo; por ejemplo, dice el texto que el 139 año de la fundación de México, "se ganó Coixtlahuaca y trujeron muchas joyas a Moctezuma"; fue así, lapidariamente, como el cronista español redujo una brillante representación plástica: el jeroglífico de Coixtlahuaca, el templo derribado y en llamas, cruzado por una flecha como un símbolo de la conquista y, probablemente, más abajo, muerto y teñido en sangre, el señor del lugar, un tal Atónal; también debieron figurar los tributos que el viejo Moctezuma arrebató desde entonces a la ciudad, como collares de oro, pendientes de cristal de roca, mosaicos de turquesa, etcétera. Pero el escriba español sobriamente compendió la representación del códice, sin advertir que con la caída de Coixtlahuaca, Moctezuma Ilhuicamina había abierto el camino del rico sur, el camino de la Mixteca.

Pero si la filiación indígena del códice no fuera manifiesta, el propio redactor español conservó la noticia con estas palabras que figuran al principio del texto: "Por los caracteres y escrituras que usan, y por relación de los viejos y de los que en tiempos de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por lo dicho de los señores y principales a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen, juntados ante mí y traídos sus libros y figuras..." Pero todavía más, de las palabras iniciales del manuscrito se desprende sin género de dudas el rigor científico en la técnica de investigación histórica empleada por el anónimo franciscano, pues el autor —como se induce del fragmento relativo a los nueve cielos— se sirve de un cuestionario previamente redactado para inquirir con los indígenas. Reúne además códices pictográficos y, finalmente, congrega a los ancianos, nobles y sacerdotes como informantes de la historia de la tribu. Un método semejante habrá de utilizar algunos años más tarde el padre Sahagún en su magna obra.

Un problema todavía no resuelto es el nombre del cronista a quien debemos dar el crédito por habernos hecho llegar tan precioso testimonio histórico; es decir, ¿a quién debemos abonar el mérito de habernos trasladado un códice en forma de anales y quién recogió las tradiciones legendarias y míticas de los antiguos mexi-

canos? Paso y Troncoso, según noticia transmitida por Icazbalceta, la atribuyó al padre Olmos, cuya biografía falta, pero a quien con justicia se recuerda como el primer historiador de México. Icazbalceta, sin embargo, no parecía muy seguro de la atribución, pues del análisis de la cita de Mendieta que le comunicara Troncoso, encontraba que el "libro copioso" de Olmos no era este el texto evidentemente, pero para la "suma" o epílogo realizado tiempo más tarde sobre recuerdos, también es poca la relación, sin que Icazbalceta advirtiera que la pieza es sólo un fragmento, lo que es perceptible al referirse a la manera de contar los meses y al hablar de las festividades, parte en la que se interrumpe bruscamente la relación. Icazbalceta, sin embargo, fijándose en las notas intercaladas por un poseedor posterior de nuestro manuscrito, don Manuel Lastres, añade que "conviene bastante bien" en el tiempo, ya que en las notas de Lastres se añade el nombre de Diego Ramírez, tío a lo que parece de Sebastián Ramírez de Fuenleal y las siguientes palabras: "Esta historia la declaró antes D. Seb. Ramírez de Fuenleal, pte. de Na. España y la trajo a Madrid de Cuenca. 1547." Pero en la nota precitada, amén del nombre con el que actualmente se conoce el texto —*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*— se dice lo siguiente: "Fr. Bno. [Bernardino] de S. Franco (Francisco) —sacada de las pinturas de los mexicanos— y el sto. arpo. Zumárraga."

De conformidad con la nota intercalada posteriormente por Lastres, el autor de este texto fue un fray Bernardino de San Francisco de quien no poseemos ninguna noticia. Parece sumamente improbable que escapara a nuestro conocimiento un franciscano que debía estar en México antes de 1534 y se ocupaba de la historiografía indígena. Por lo mismo, la atribución a Olmos, apoyada en las palabras de Mendieta, no parece improbable, aunque para su atribución definitiva falte el término de comparación. Dice, en efecto, fray Gerónimo de Mendieta en el proemio a su libro III:

Pues es de saber, que en el año de 1533, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (Obispo que a la sazón era de la isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España el santo varón fray Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre fray Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcuco,

y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase se pudiese notar, como se notan y tienen memoria muchas cosas de otros gentiles. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo; y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre fray Andrés de Olmos había recopilado estas antiguallas de los indios, acudieron a pedírselas, y entre ellos un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo. Y yo, que acudí al mismo padre fray Andrés, como a fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban, y él me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación escrita de su propia mano, y la hube y la tuve en mi poder. . .

En consecuencia, las relaciones entre la desaparecida obra de Olmos a que alude Mendieta y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, podrían compendiarse así: primero, para las dos fuentes se mencionan como informantes los códices o pictografías aborígenes y las noticias comunicadas por los viejos, antiguos sacerdotes y caciques; segundo, ambos textos se vinculan a un nombre, al de Sebastián Ramírez de Fuenleal, ya que en las notas intercaladas al texto se advierte que lo "trujo Ramírez", y en el prólogo de Mendieta al citar al padre Olmos, "la mejor lengua mexicana que había entonces", dice que la historia que redactó fue por encargo de Ramírez de Fuenleal y de fray Martín de Valencia; tercero, el tiempo parece igualmente convenir pues, si Mendieta menciona 1533 para la redacción de la obra de Olmos, por evidencia interna del texto sabemos que éste se redactó entre 1531 y 1534.

En efecto, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, al concluir su registro anual el año 207 de la fundación de México, es

decir, en 1529, después de mencionar a los oidores de la Segunda Audiencia —la de Fuenleal—, añade que ellos fueron quienes hicieron gobernador a “don Pablo” (don Pablo Xochiquen), quien, como sabemos, fue gobernador entre 1531 y 1534, dato que confirma el texto más adelante al referirse al cacique de Tlatelolco, pues habla de un “don Juan” (Ahuelítoc), “padre del que agora es”, es decir, de un Juan Quahuiconoc Mixcoatlaílotlac, quien gobernaba la porción mexicana septentrional entre 1530 y 1537. Estamos, por lo mismo, seguros de que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se redactó entre 1531 y 1534 o, cuando más tarde, en 1537. La fecha propuesta por Mendieta para la obra de Olmos, conviene en términos generales.

Subsiste, sin embargo, una duda: la mitología propuesta por Mendieta en su obra, que como él mismo declara, es arroyo que mana de una fuente, Olmos, aunque guarda paralelo muy estrecho con nuestro manuscrito, suele diferir en aspectos fundamentales. En otras palabras, el único término de comparación con la obra de Olmos, esto es las páginas de Mendieta en su libro II, no se conforman para denunciar un origen común.

Y es que el problema hay que enfocarlo desde otro punto de vista; el manuscrito es sólo una lectura europea de un código indígena desaparecido; quien trasladó la fuente lo hizo con propiedad y fidelidad, para después aprovechar lo que le pareció fundamental. Esto explica las divergencias. Si Olmos trasladó, interpretó y conservó el código pasándolo al idioma español, es, aunque probable, prácticamente indemostrable. Pero quien lo hizo siguió la tradición indígena en una forma bastante pura, tal como lo hicieron los anónimos redactores de los *Anales de Cuauhtitlán*, de *Tlatelolco* o la *Historia tolteca-chichimeca*.

Por otra parte, la lectura del texto que nos ocupa nos muestra claramente una fuente antológica que comprende cuatro documentos diversos:

I. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* propiamente dicha, es decir, el documento que dio nombre al texto y el capítulo más importante por su extensión y contenido. Un compendiado resumen de éste nos muestra la importancia de la fuente:

a) La cosmogonía: el génesis de los dioses, de los soles y de los hombres, así como los mitos relativos de la creación. Los capítulos

I, II y parte del III nos presentan la pareja divina de la procreación—el principio dual azteca—, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, dando vida a los cuatro dioses formadores, los Tezcatlipoca rojo (Xipe), negro (Moyocoya), azul (Huitzilopochtli) y blanco (Quetzalcóatl). Son ellos quienes originan el fuego y gestan a la pareja progenitora de los macehuales o labriegos (Oxomoco y Cipactónal); son ellos igualmente los formadores de Mictlatecuhtli y Mictlanciuatl, el dios y la diosa de la región de los muertos; aparecen también como las deidades que miden el tiempo y le dan curso; son, por último, quienes hacen surgir las aguas y levantan la tierra de la serpiente lagarto llamada Cipactli. Pero en estos capítulos mitológicos se les ve formando a los dioses mismos, a Chalchiuhtlicue y a Tláloc, la señora de las aguas y lagunas y el señor de las lluvias, en tanto que Oxomoco y Cipactónal engendran un hijo, Piltzintecuhtli, dios del maíz, al que forman de los cabellos de una deidad de las flores, Xochiquétzal.

Los apocalipsis de las edades o soles y la final creación del quinto sol de los hombres, están relatados en los capítulos III al VI. Nuevamente los dioses formadores se dan a la tarea del génesis divino: Tezcatlipoca se transforma en sol hasta que sucumbre destrozado por los tigres; fue ésta la edad de los gigantes y el llamado Sol de Fuego. En la segunda era Quetzalcóatl se trasmuta en sol hasta que los huracanes lo destruyen; es el Sol del Viento y la edad en que los hombres son destruidos y transformados en monos. En la vigencia del tercer sol, también de lluvia, [pero de fuego] los plebeyos o macehuales acaban transformados en aves. En la cuarta edad, el sol de Chalchiuhtlicue, la diosa de las aguas, la vida termina por inundaciones y los hombres son transformados en peces.

Nuevamente los dioses formadores, los cuatro Tezcatlipocas, vuelven a reunirse y al percibir la oscuridad de la tierra, deciden crear un sol que “alumbrase la tierra y éste comiese corazones y bebiese sangre y para ellos (los dioses) hiciesen (los hombres) la guerra”, expresando así el destino del hombre como un instrumento de veneración de los dioses creadores, lo que nos recuerda el texto del *Popol Vuh* en cuanto que señala el término de la creación de la humanidad cuando los hombres vuelven reverentes los ojos a los dioses formadores. Esta parte mítica consigna la historia del Nanahuatzin o bubosillo, es decir, la del pobrecillo dios que en la cremación surge transformado en el esplendente sol, en tanto que el hijo de Tláloc,

que se arroja tardíamente a las cenizas de la hoguera, renace convertido en luna.

b) En seguida se advierte una parte legendaria. Esta se refiere en el capítulo VIII y alude la vida de Camaxtli, al que llama también Mixcóatl, es decir al Mixcóatl Mazatzin de los *Anales de Cuauh-titlan*, fundador del imperio tolteca, el vencedor de las civilizaciones teotihuacanas del sur. Camaxtli aparece aquí revestido de poderes mágicos y divinos: forma a los cuatrocientos, es decir a los innumerables, a los chichimecas; incia las penitencias de sangre y las guerras, ya que al bajar a la tierra sus cuatro hijos e hija, destrazan a los chichimecas —en un trasunto de mito relativo a la dualidad de la lucha entre el sol lumínico y las estrellas de la noche—; inventa las bebidas, el pulque; y finalmente se despoja de su carácter divino y se transforma en caudillo. Nuestro texto lo recuerda como el padre de Ce Acatl, es decir, de Quetzalcóatl, el sacerdote y príncipe de Tula, cuya muerte se refiere ocurrió en Tlapalla.

c) Y por último una parte histórica, la que se inicia hacia 1168 con la migración mexicana: su salida de Aztlán con las gentes de Culhuacán, Atitalaquia, Mizquic, Chalco, Tacubaya, Coyoacán y Azcapotzalco, añadiendo el nombre de los de Texcoco, Tlaxcala y Huejotzinco, que también se “glorían de ello”; su llegada al centro histórico del país —desde el hoy Estado de Hidalgo—, intercalando el mito de la luna decapitada por el sol (Huitzilopochtli) allí en Coatepec; menciona, igualmente, el paso de los mexicanos por Tula y su participación en la ruina de la metrópoli tolteca. Refiere, por último, las tribulaciones de los peregrinantes y los pueblos tocados, hasta su final asentamiento, su cautiverio babilónico en Colhuacán y sus desastres en la batalla de Chapultepec, añadiendo la leyenda de Cópil, el brujo cuyo corazón formó un tunal de piedra, donde, al pararse una águila, sería más tarde Tenochtitlan.

Pero a partir de este momento se advierte claramente que el autor del texto tiene a la vista un códice francamente histórico redactado en forma de anales: el autor va leyendo las fechas y refiriendo sucintamente los acontecimientos, desde la fundación de México en 1322, hasta que año tras año, mencionados compendiadamente, llega a 1529, cuando ya se había asentado el español y conquistado al país. Termina con la mención del gobernador indio de México, don Pablo Xochiquen (1531-1534), alusión que nos permite fechar al manuscrito.

II. El segundo documento de la antología es un fragmento, por cierto intercalado sin concierto, relativo a los cielos indígenas; es quizá un texto aclaratorio de la parte mítica precitada, ya que sucintamente se refiere a ocho de los cielos indígenas, advirtiéndose desde luego que se trata de un cuestionario propuesto a indios entendidos. También se advierte el brusco cambio de los anales históricos antes mencionados, a un cuestionario español (capítulo xx del texto).

III. El tercer documento es nuevamente un breve resumen histórico de los señores de México, pero su preocupación por la redacción de un documento jurídico se advierte en el interés que el redactor puso en fijar las leyes de los aztecas. Nosotros hemos llamado a esta parte "Los Señores de México y sus Leyes", separándolo como un capítulo más de la fuente. Este documento es un código legal y guarda un estrecho parentesco con el documento publicado por Icazbalceta incluido en el volumen en que dio a conocer la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, documento que figura con este subtítulo: "Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México", recogido por fray Andrés de Alcóbiz en Valladolid en 1543, código de leyes indígenas sacado de "un libro de pinturas adonde por pinturas están escritas estas leyes", como dice el propio Alcóbiz. La identidad en la redacción de algunos ordenamientos —fundamentalmente penales— sugiere la existencia de un origen común, un código desaparecido, de naturaleza jurídica.

Esta parte del manuscrito que nos ocupa, por sus alusiones a los señores de Tlatelolco revela una escuela mexicana septentrional, tlatelolca, en oposición a la parte primera, mexicana suriana o tenochca.

IV. El cuarto documento que encierra nuestra miscelánea es una genealogía dinástica de Tochmilco, Puebla. Es una de tantas relaciones sucintas de los señores gobernantes de un antiguo e importante poblado indígena de la región de los volcanes. Debíó sacarse de alguno de los numerosos códigos genealógicos dinásticos prehispánicos y su importancia se nota desde luego por tratarse de una genealogía de origen tolteca de una aldea poblada del Valle de Atlixco comprendida en el área de la cultura Mixteca-Puebla.

Con este documento genealógico concluye propiamente nuestra antología, pues el quinto fragmento se encuentra evidentemente trunco; son unas cuantas líneas relativas a la cuenta indígena del

año y a los sacerdotes y festividades de los meses. Es aquí en donde bruscamente se corta el texto.

Añadamos, por último, una noticia bibliográfica de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

Por primera vez fue publicada por Icazbalceta en el tomo II, primera época, de los *Anales del Museo Nacional de México* (1882). De esta edición el propio Icazbalceta añadió este comentario: "Publiqué por vez primera esta pieza... y la reimprimo ahora para ponerla más al alcance de los lectores, y porque aquella edición, cuyas pruebas no ví, adolece de algunas erratas y omisiones."

La segunda edición fue publicada por Icazbalceta en el tomo III de su *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México* (1891), tomo en el que incluyó las relaciones de Pomar y Zurita y los cinco documentos del *Libro de Oro y Tesoro Índico*, entre los que figuró la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Desgraciadamente de esa segunda edición sólo se hicieron doscientos ejemplares por lo que hoy son sumamente raros. Además, se publicó sin comentarios, notas ni aclaraciones.

Una tercera edición fue publicada por Chávez Hayhoe recientemente (1941), en una reimpresión del tomo antes citado, *Pomar y Zurita*. Tampoco se comentó ni anotó el texto y, además, se deslizaron erratas particularmente importantes en lo que a la escritura de nombres indígenas se refiere.

La presente edición, por lo mismo, es la cuarta que de tan importante fuente histórica se hace. Es la primera edición crítica del texto y en ella por vez primera se restituyen, en debidos paréntesis, los nombres propios de lugares, dioses y personas, tan lamentablemente estropeados por el copista español del siglo XVI, excepto en aquéllos en que todo punto de relación se ha perdido, debiendo quien esto escribe diversas aclaraciones al señor Robert Barlow, a quien debemos nuestro reconocimiento. Se presenta un texto, además, debidamente modernizado en su ortografía y puntuación, tal como aconseja la gramática para la literatura posterior al siglo XV. Se restituye, igualmente, el carácter de códice que el original debió tener en la parte histórica, es decir, en los anales que van de la fundación de México en 1322 a la conclusión de los mismos en 1529. Se añaden,

por último, notas y comentarios que contribuyan a aclarar el contenido del manuscrito.<sup>1</sup>

### *Códice Thévet*

En el tomo II, número 1, del *Journal de la Société des Américanistes*, de París (1905), publicó de Jonghe por vez primera un fragmento histórico de procedencia indígena, redactado en el siglo XVI. Lo llamó, utilizando un subtítulo que en el manuscrito aparece, *Histoyre du Mechique*. Forma parte del manuscrito 19031 de la Biblioteca Nacional de París; está redactado en papel europeo del siglo XVI, en un manuscrito del cual 78 páginas son una traducción literal de la obra de Oviedo y las diez restantes un fragmento —igualmente traducido al francés— de un documento mexicano cuyo original español se desconoce. Las 88 páginas del documento muestran en dos ocasiones la firma de su primitivo poseedor, el cosmógrafo Thévet, quien fue igualmente el poseedor del *Códice Mendocino*, cuya firma también muestra.

El manuscrito, al que daremos el nombre de su primitivo poseedor y traductor, André Thévet, contiene, como decíamos, una traducción al francés de una parte de la *Historia General y Natural de las Indias*, de Oviedo, “generalmente literal y fiel”, según el cotejo de Jonghe, dato que merece nuestra máxima atención pues nos asegura la pureza y la fidelidad de la traducción del desaparecido original español.

Desde fines del siglo XIX, Bastian se percató de que en la *Cosmographie* de Thévet se encontraban noticias históricas y míticas que no aparecían en otras fuentes clásicas de la historia del antiguo México, lo que no dejó de aprovechar en su obra *Die Kulturaländer der Alten Amerika* (1878).<sup>2</sup> Pero fue de Jonghe el primero en advertir que el manuscrito traducido por Thévet en el siglo XVI constaba de dos elementos: una traducción de la obra de Oviedo y, a partir de la página 79 y hasta la 88 en que se irrumpe el documento, de un fragmento histórico cuyo original español se desconoce.

<sup>1</sup> Este párrafo muestra sin género de duda que el texto que aquí publicamos lo preparó su autor como estudio introductorio a la edición que debía constituir el tercer volumen de la serie *Fuentes para la Historia de México*, publicada por la Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, de la ciudad de México.

<sup>2</sup> La referencia bibliográfica completa es: Adolph Bastian, *Die Kulturaländer der Alten Amerika*, 3 v., Berlín, 1878-1888.

La historia del manuscrito en la actualidad nos es desconocida, pero cabe pensar en un pasado similar al del *Código Mendocino*, el que como sabemos fue robado por un corsario francés de un navío que iba para España, cayendo así en manos de Thévet, el que le añadió su firma. André Thévet, nacido en Angulema, fue un infatigable viajero y etnógrafo a la manera de su tiempo; viajó entre 1549 y 1555 por el Medio Oriente, la Calcedonia, Asia Menor y América, publicando sucesivamente sus impresiones de viaje hasta presentar en una magna obra, la *Cosmographie Universelle* en 1575 ese vasto y confuso mar de impresiones de viaje y textos históricos relativos.

Curiosamente nuestro manuscrito lleva un título contemporáneo, *Histoyre du Mechique traduite de Spagnol*, pero raspado, como si Thévet en la forma familiar a los eruditos de su época, lo tratase de borrar para incluirlo y apropiárselo en uno de sus trabajos. De Jonghe hace notar que Thévet traduce a un autor español para insertarlo en su *Cosmografía*, introduciendo cambios y alterando el orden de los capítulos hasta darle un carácter personal.

El análisis interno de la fuente parece indicarnos que el fragmento que llamaremos *Código Thévet*, no tuvo el orden que inicialmente le diera el cronista español al que trasladó, pero desde luego se advierte que la parte que Thévet no tradujo y por lo mismo debemos considerar perdida definitivamente, es el capítulo histórico. El cosmógrafo tuvo a la vista una de las varias crónicas que, a la manera de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se inicia con un texto cosmogónico y mitos relativos; se continúa con capítulos legendarios y concluye con anales históricos. Nuestra fuente conservó el texto cosmogónico mítico, pero le entreveró elementos legendarios—como la migración mexicana y los hechos relativos a Quetzalcóatl—, con un desorden que prueba que Thévet tradujo sin relativo concierto, y finalmente suprimió el texto histórico, cortándose nuestra fuente con la legendaria vida de Ce Acatl Quetzalcóatl de Tula.

Ahora bien, ¿a quién debemos atribuir el original español desaparecido y, desde luego, en qué época se redactó? De Jonghe se inclinó a atribuirlo a fray Andrés de Olmos, a quien se recuerda como el primer historiador español en México por varios cronistas, pero cuya obra se desconoce con precisión. A Olmos, ya hemos visto, se atribuye la redacción de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la contemporaneidad de la redacción de aquel texto con el encargo de Fuenleal parece confirmarlo, pero desde luego Olmos

sólo trabajó en trasladar códices y recoger las informaciones míticas de los ancianos, sacerdotes y nobles de México. Una técnica que seguirá Sahagún y que es probable tomara de aquel su lejano maestro que, ya en su vejez y antes de internarse en las huastecas, entusiasmó al joven fray Bernardino a continuar su obra y sistema. Esto explica, por otra parte, las diferencias entre el *Códice Thévet* y la *Historia de los mexicanos*, si es que debemos aceptarlas como obras de Olmos.

Porque, en efecto, el análisis interno puede llevarnos a conjeturar se trata de un texto primitivo debido a Olmos. Este análisis es el cotejo entre la obra de Mendieta, que como él confiesa está inspirada en la obra de Olmos, y nuestro texto. Sin embargo, el paralelismo de los dos textos, el *Códice Thévet* y la obra de Mendieta, no es lo suficientemente próximo para acusar un mismo origen. La atribución a Olmos será siempre una conjetura en tanto no existan otros puntos de referencia seguros.

La redacción de la obra por el contrario, es bastante segura, pues del texto se infiere que el año de 1543 se estaba escribiendo. Dice el texto, hoy original, en francés:

Ellos permanecieron por los caminos cuatro tiempos [es decir, cuatro ciclos de cincuenta y dos años] que son 208 años. Y habiendo llegado a México, tardaron 28 años en fundarla; entonces entraron en ella y comenzaron a computar desde su arribo hasta el presente, que fue, según nuestra cuenta, el año MCCCXXI (1321) de la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo. De tal manera que hace CCXXII (222) años que México fue fundado, y con el tiempo que emplearon en su peregrinación son ocho épocas de las suyas (8x52+416) y 22 años y algunos días, como se encuentra en el libro de su cómputo, que hace CDXXXVIII (438), desde la salida de su país. Y hace CLXX (170) años que México tiene jefe de la realeza.

Del texto, pues, se desprende que la fundación de México fue en 1321 —fecha que Thévet pudo cotejar con el *Códice Mexicano* y si, por lo mismo “hace 222” años que México fue fundada, tendremos que el manuscrito se redactó en 1543 (1321)+222=1543). El texto añade un dato más, el entronizamiento de la realeza tenochca en 1373 (1543—170=1373), y el de la salida de su país de origen, para lo cual entra el texto en contradicción al darnos dos fechas;

dice que peregrinaron 208 años y tardaron en fundar a México 28 más, lo que da 236 años previos a 1321, es decir 1085 para la salida mexicana de Aztlán, pero como más adelante menciona ocho épocas y 22 años, es decir 438 años, desde la salida de su país, tendremos que, restándole a 1543 los 438 años hace que "desde la salida", nos lleva a 1105. El error podría corregirse diciendo que hace ocho épocas y 42 años, en lugar de 22, por mala lectura de la primera cifra, pues así daría 458 años que, restados de 1543, nos llevaría a 1085 para la salida de Aztlán.

Por lo que se refiere al contenido de este manuscrito, éste es el siguiente:

I. Una parte mítica que incluye los orígenes del hombre y la paz idílica de los primitivos (cap. I); el hallazgo del fuego y un mito solar popoloca (cap. II); los cuatro soles cósmicos de la creación y los trece cielos del Olimpo (cap. VI); la formación final del cielo, la tierra, los hombres y el vino (cap. VII); la gestación del sol en un mito texcocano (cap. VIII); y una versión más del génesis según los chalcas, añadiéndose la historia del maíz y de los frutos así como el origen de los cantares, poesía y música de los indígenas (cap. IX).

II. Una segunda parte legendaria, en la que se trunca el manuscrito. Está representada por la leyenda del Quetzalcóatl de Tula, su final derrota por Tezcatlipoca (cap. XI). Sin embargo, debido al desorden de la traducción de Thévet algunos elementos legendarios, como históricos, aparecen dispersos en el curso de otros capítulos; por ejemplo, datos relativos a la fundación de México y a la peregrinación mexicana, están referidos en el capítulo III, y asimismo noticias históricas de Tezcoco, de su rey Nezahualcóyotl y de sus sucesores, se encuentran en los capítulos I y IV. Refiere este último capítulo algunas noticias de los colhua, los descendientes toltecas en el Valle de México, y su papel de civilizadores cerca de los chichimecas tezcocanos.

Bibliografía: La primera y única edición que de esta fuente existe se publicó en el *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle Série, t. II, n. n. (París 1905), por M. Edouard de Jonghe, con este título: *Histoire du Mechique, Manuscrit Français inédit du XVI siècle*.

Nuestra segunda edición es, por lo mismo, la primera al español.

Hemos preferido llamarla con el nombre del primitivo poseedor del original, *Manuscrito Thévet*, para no conservar el nombre demasiado general de *Historia de México*, devolviendo así además el crédito que merece el cosmógrafo Thévet por deber a él la conservación de una preciosa antigüedad cuyo original español se ha perdido.<sup>3</sup>

### *La leyenda de los soles*

La *Leyenda de los Soles* es parte de un manuscrito que en forma de miscelánea muestra tres documentos históricos primitivos: un texto mexicano, los *Anales de Cuauhtitlán*, redactados por 1570; un texto en español *Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad*, del bachiller Pedro Ponce; y un segundo anónimo en mexicano, redactado en 1558, al que Paso y Troncoso llamó *Leyenda de los Soles*.

Esta antología de fuentes históricas perteneció a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, como lo prueban las hojas de guarda con noticias relativas a la familia de Ixtlilxóchitl, incluyendo una genealogía del historiador tezcocano, amén de tres glosas marginales que aparecen en los *Anales de Cuauhtitlán* con sincronismo del náhuatl a la historia de Europa, "singularidad", como dice Feliciano Velázquez, de Alva Ixtlilxóchitl; v. g.: "7 *Acatl*, a dos de enero, se ganó Granada y por Sagú salieron de Castilla los judíos..."

Sin embargo, no obstante el incontrovertible hecho de haber estado este manuscrito antológico en manos de Ixtlilxóchitl y de haberlo glosado, por sus relaciones históricas cabe concluir que en ninguna de ellas aprovechó los datos de los *Anales de Cuauhtitlán* o de la *Leyenda de los Soles*. Sólo una explicación encontramos: la miscelánea histórica que nos ocupa llegó tardíamente a manos del historiador, cuando ya en su vejez había redactado sus *Relaciones* y daba fin a su *Historia Chichimeca*; pero cabe una explicación

<sup>3</sup> Desgracia en extremo lamentable fue que la edición que preparaba Salvador Toscano nunca viera la luz. Ello se explica por su trágica muerte acaecida en 1949, un año después de la aparición del segundo volumen de la serie de *Fuentes para la Historia de México*.

Dos ediciones, pueden citarse, en cambio de la *Histoyre du Mechique*, traducida al castellano:

"Histoyre du Mechique", retraducción del francés al castellano por Joaquín Meade, con notas de Wigberto Jiménez Moreno, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, abril-junio, t. xx, núm. 2, p. 183-210.

Angel Ma. Garibay K., *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, México, Editorial Porrúa, 1965.

más: Ixtlilxóchitl representa el conjunto de conocimientos históricos de la escuela tezcocana, y todos los códices y manuscritos citados en su obra muestran ese origen; por lo mismo, dos fuentes históricas mexicas, cuauhtitlanense la primera y tlattelolca la segunda, no interesaron profundamente a nuestro escritor que en forma tan regionalista trató de expresar el punto de vista tezcocano.

La historia posterior del manuscrito nos es conocida por sucesivas referencias de Sigüenza, Boturini, León y Gama y Ramírez. Pero la historia anterior se pierde; Primo Feliciano Velázquez conjetura que ambos textos fueran redactados por el grupo indígena informante auxiliar en la redacción de la obra sahaguntina: la *Leyenda de los Soles*, redactada en 1558, le parece significativamente coincidente con el primer intento de Sahagún en Tepepulco y, por lo mismo, señala a Martín Jacobita como el autor del manuscrito, intérprete de una pintura indígena prehispánica hoy desaparecida. Igualmente atribuye a los cuauhtitlanenses Bejarano y San Buenaventura los *Anales de Cuauhtitlán*. Una objeción que ocurre desde luego a esta conjetura es cómo Sahagún desaprovechó tan importantes textos que debió haberlos tenido en sus manos, ya que uno se redactó en 1558 y, aunque el otro lo fue hasta 1570, fue escrito por dos de sus informantes más eminentes que debieron estar en íntimo contacto con el historiador a lo largo de su vida. Una comparación entre el texto sahaguntino y los de los anónimos que nos ocupan, nos mostrará muy escasos puntos de contacto.

Pero si desconocemos la historia del manuscrito antológico antes de que cayera en manos de Ixtlilxóchitl, conocemos en cambio sus sucesivos cambios de destino hasta llegar al Museo Nacional de Antropología de México, pues por una información de Sigüenza sabemos que poco después de la muerte del historiador tezcocano (1648), sus papeles *todos* pasaron a manos de Sigüenza y Góngora: "entre los papeles de d. Fernando de Alva, que tengo todos", lo que Beristáin confirma añadiendo que llegaron a sus manos por herencia.

Fue así como lo descubrió en el Colegio de Jesuitas de México el historiador coleccionista y anticuario italiano Boturini, quien refiriéndose a los *Anales de Cuauhtitlán*, los llama *Anales de los Reynos de Colhuacán y México*, añadiendo que tienen agregados una *Breve Relación*, del bachiller Pedro Ponce. El manuscrito posteriormente fue conocido y aun parcialmente traducido en lo que se refiere a la *Leyenda de los Soles* por León y Gama para su *Descripción de las dos Piedras* (1791). Para entonces el manuscrito se encontraba en

la Biblioteca del Colegio Jesuita, de donde fue a parar por legado de los papeles de Sigüenza y Góngora a su muerte y en donde todavía se conservaba a mediados del siglo XIX, pues allí lo halló José Fernando Ramírez quien lo entregó a Faustino Galicia Chimalpopoca para la traducción de la parte relativa a los *Anales de Cuauhtitlán*. Por esa época Brasseur de Bourbourg lo tuvo en sus manos y aun denominó el manuscrito antológico con el infortunado nombre de *Códice Chimalpopoca* con el que recientemente fue publicado por la Universidad (1945).

Brasseur no sólo tuvo a la vista la primera parte de la miscelánea que nos ocupa, sino el tercer documento, la *Leyenda de los Soles*, advirtiendo su importancia desde luego. Pero en tanto los traductores nahuatlato se ocuparon desde el siglo pasado de los *Anales de Cuauhtitlán* (Chimalpopoca primero y Gumersindo Mendoza y Sánchez Solís después), virtiéndolos al castellano en traducción que recientemente mereció la severa crítica de Feliciano Velázquez, nuestro documento —el tercero de la antología— no fue traducido ni publicado sino hasta principiar el siglo por don Francisco del Paso y Troncoso. La traducción, sin embargo, por demasiado literal y apegada al náhuatl, resultó confusa y dura al idioma español.

Fue esta la justificación de una segunda traducción al español que emprendió Primo Feliciano Velázquez —la tercera si contamos como segunda la versión latina de Lehmann—. Sin embargo, el cotejo de la traducción demasiado literal del eminente maestro Paso y Troncoso, con la del distinguido nahuatlato Feliciano Velázquez, motivó esta tercera, ya que las diferencias suelen ser graves en ambos textos; pero más que traducción nueva es esta una versión preparada teniendo a la vista ambas versiones precedentes y sólo ocasionalmente cuando las diferencias son importantes, una traducción directa del original mexicano. Este arreglo lo debemos al señor Robert Barlow.

La importancia de la *Leyenda de los Soles* fue advertida desde tiempos de Brasseur y reconocida desde que Paso y Troncoso publicó su primera versión del náhuatl en 1903. Como ya hemos hecho notar, para la cosmogonía y mitos relativos de Mesoamérica es una fuente inestimable y representa en forma bastante pura la tradición prehispánica, como que es sólo una transcripción de un códice pictográfico precolombino que no ha llegado hasta nosotros, lo que se advierte con el *nican ca*, reiteradamente repetido, es decir, el *aquí está* de quien señala una pintura que va leyendo: *nican ca*. "Aquí

está la plática o conversación” dice el texto al iniciarse, o *nican ca teotexcalli*, aquí está el *teotexcalli* o “brasero divino”; igualmente lo demuestra el *inin tonatiuh*, “este sol”, con el que empieza la narración cosmogónica.

Esta breve fuente está estructurada como hemos visto en las fuentes descritas: un capítulo cosmogónico y mítico: un capítulo legendario; y un texto histórico en forma de anales:

I. La parte cosmogónica está representada por el mito de los cuatro soles cósmicos; la formación de los hombres de los huesos de los antepasados, que Quetzalcóatl y otros dioses riegan con su sangre; la dádiva del maíz a los hombres por el dios Quetzalcóatl, y la creación del sol y de la luna.

II. La segunda parte, el capítulo legendario, está precedido por el mito del sol y los cuatrocientos mixcóhuatl, es decir, las estrellas; aquí aparece Mixcóatl investido de poderes divinos; hijo del sol. También se intercala el episodio de Xiúnel y Mímich. Pero el núcleo legendario está cubierto por la presencia de personajes históricos; Mixcóatl, el fundador de Tula y el primer conquistador tolteca; y su hijo, el sacerdote rey de Tula, Ce Acatl (es decir, Quetzalcóatl); el capítulo lo cierra una dinastía de los señores de Tula y la final destrucción de esta urbe en tiempos de Huémac, cuyos hechos legendarios cierran este segundo capítulo.

III. El último capítulo es de contenido histórico, refiere sucintamente la peregrinación de los mexica y los señores de México y sus conquistas.

Bibliografía: la primera versión del náhuatl al español se debió a Francisco del Paso y Troncoso, quien la imprimió en Florencia en 1903, en un tomo de su colección *Biblioteca Náhuatl*, imponiéndole el título de *Leyenda de los Soles*. De esta versión Primo Feliciano Velázquez ha dicho lo siguiente:

Como ninguno de su tiempo supo y enseñó el náhuatl don Francisco del Paso y Troncoso rivalizando con su antecesor del siglo XVIII, don Antonio de León y Gama, en el conocimiento de la antigüedad azteca. De esperar era que no se contentara con las breves advertencias, siquiera jugosas y afinadas, que a su traducción preceden, sino que comentara la *Leyenda*, o cuando menos

la enriqueciera con las copiosas notas que su filológica interpretación requiere. No lo hizo; y por seguir el texto palabra a palabra, cual si no hubiere en esa lengua modismos, obligando a explicarse en paréntesis incontables, enmarañó el estilo y resultó oscura, fatigosa, ininteligible en no pocos lugares.<sup>4</sup>

Una segunda edición de esta fuente se debió al doctor Walter Lehmann, quien aprovechó la copia de Aubin para vertirnos el texto al latín en un alarde inútil de humanismo, omitiendo las dos últimas páginas, quizá por su naturaleza histórica, sólo preocupado por la parte mítica del manuscrito. Apareció en el *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle Serie, París, 1906. t. III, n. 2.<sup>5</sup>

Una tercera impresión de la *Leyenda* fue publicada por la Universidad de México en 1942, en el volumen 31 de la serie Biblioteca del Estudiante Universitario, titulado *Mitos Indígenas*, prologado por don Agustín Yáñez. Esta tercera edición es sólo una reimpresión de la de Paso y Troncoso.

La cuarta impresión, segunda versión al español, se debió a don Primo Feliciano Velázquez: *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*. México, 1945. Esta versión de tan distinguido nahuatlato, aventaja a la de Paso y Troncoso en claridad y fluidez, pero contiene algunas divergencias con el texto de Troncoso, algunas de tal naturaleza que, teniendo a la vista ambas versiones el señor Robert Barlow ha preparado esta nueva versión que hoy ofrecemos.<sup>6</sup> Como un ejemplo de estas divergencias, debidas a la falta de un facsímil adecuado del manuscrito, anotamos la siguiente:<sup>7</sup> Paso y Troncoso escribe estos nombres para la pareja

<sup>4</sup> Primo Feliciano Velázquez, "Introducción", *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1943, p. XIX. (Existe reedición aparecida en 1975).

<sup>5</sup> Walter Lehmann incluyó además traducción al alemán de la *Leyenda* en su edición bilingüe náhuatl-alemán de los *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938. (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, v. 1). (Hay reedición preparada por Gerdt Kutscher: Stuttgart, 1974).

<sup>6</sup> Lamentablemente dicha versión de Robert H. Barlow nunca ha llegado a publicarse y se desconoce su paradero.

<sup>7</sup> En el texto de Salvador Toscano aparece testada la siguiente línea: *en el que por cierto se incluye un dibujo hasta hoy desconocido*, referida al manuscrito de los *Anales de Cuauhtitlán y Códice Chimalpopoca* que conservaba el Museo Nacional de Antropología y que, al parecer, nadie ha podido volver a consultar en las

original, *Nata* y *Nene*, al paso que Feliciano Velázquez escribe *Tata* y *Nene*; y a propósito del mito del hueso, en tanto que este último dice que la diosa Cihuacóhuatl fue la que molió los huesos, Troncoso escribe Cipaccóatl.<sup>8</sup>

últimas décadas, por lo que se teme su desaparición. El dibujo al que se refiere Toscano puede verse en la reproducción facsimilar del manuscrito, incluida en la cita de la edición de Velázquez, ver p. 78 del facsímile.

<sup>8</sup> Aquí, de manera un tanto repentina concluye este trabajo inédito de Salvador Toscano.



## PUBLICACIONES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Continúo aquí con la descripción de publicaciones sobre lengua y literatura nahuas. En estos mismos *Estudios*, v. 14, p. 419-432 y v. 15, p. 291-296, he reseñado un conjunto de libros, folletos y artículos impresos entre los años de 1975 y 1980. Atiendo ahora a otras publicaciones, la mayoría de ellas más recientes, es decir que han aparecido en 1981 y 1982.

### *Artes, gramáticas y vocabularios*

Arenas, Pedro, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana, en que se contienen las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre españoles e indios*, México, en la Imprenta de Henrico Martínez, (s.f.). Reproducción facsimilar de la edición de 1611, con un estudio introductorio y notas de Ascensión H. de León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, xc + 160 p. de reproducción facsímile. (Facsímiles de Lingüística y Filosofía Nahuas 1.).

Se reproduce la primera edición de esta obra, estructurada a modo de una guía de la conversación, sin duda la primera de que se tiene noticia en el Nuevo Mundo. La temática de la misma es bastante amplia. Tanto éxito tuvo este *Vocabulario* que de él se hicieron por lo menos trece distintas reimpresiones. En el Estudio Introductorio se ofrecen las portadas de las mismas. Dicho estudio da información sobre el autor, el contenido y la difusión de su trabajo. Describe asimismo las características principales del castellano y del náhuatl que se emplean en esa obra.

Barlow, Roberto y Byron McAfee, *Glifos del Códice Mendocino (Elementos fonéticos)*, Cuernavaca, Fonapas, Morelos, 1982, 46 p.

Reproducción en facsímil de la edición original de este trabajo publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1949.

Brockway B., Raúl y Leodegario Santos, *Frases en mexicano y español*, 2a. edición, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1981, 47 p., ils.

Otra breve guía de la conversación con frases que están distribuidas en unos treinta temas relativos a diversos aspectos de la vida diaria. El mexicano aquí empleado es el de la región de Huauchinango, Puebla.

Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, México, Editorial Innovación, 1981. 536 p.

Es esta una reproducción facsimilar de la segunda edición del valioso *Arte* de Carochi, es decir de la publicada por el Museo Nacional, México, 1892. Debe notarse que en esa reproducción hay numerosos errores en el registro sobre todo de los acentos, según el sistema propuesto por Carochi.

Galarza, Joaquín y Carlos López Ávila, *Hablemos náhuatl y español. Método audiovisual para la enseñanza del náhuatl*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1982, 2 v. (Serie Malacachtepec Momoxco, 2. Cuadernos de la Casa Chata 50 y 51).

Contando con la participación de Carlos López Ávila, nahuatlato oriundo de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, D.F., ofrece Galarza este método audiovisual. En el primer volumen aparecen dibujos sencillos, acompañados de sus correspondientes "lecturas", es decir textos en castellano y náhuatl. En el volumen segundo, para hacer ejercicios, se invierte el procedimiento: dibujos sin textos y, a continuación, textos sin dibujos. La obra se complementa con 246 transparencias y varios cassettes.

Karttunen, Frances, "Nahuatl Lexicography", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas*, *Texas Linguistic Forum*, 18.

The University of Texas at Austin. Department of Linguistics, 1981, p. 105-118.

Describe y analiza las características de los principales vocabularios de la lengua náhuatl, a partir del de Alonso de Molina. Esboza también el tipo de diccionario analítico que la propia Frances Karttunen prepara actualmente.

Lastra de Suárez, Yolanda, *Náhuatl de Acaxochitlán*, México, Centro de Investigaciones para la Integración Social, 1980, 148 p. (Archivo de Lenguas Indígenas de México, 10).

Esta obra forma parte de un amplio proyecto de investigaciones dirigidas a reunir materiales lingüísticos que permitan ofrecer esquemas descriptivos, desde los puntos de vista tipológico e histórico de diferentes lenguas habladas en México. Este volumen acerca de la variante náhuatl de Acaxochitlán, Hidalgo, abarca aspectos fonológicos (descripción de fonemas, acento, alófonos y contrastes), con la transcripción de un monólogo y un diálogo. Atiende también a la morfofonemática (con un enfoque analítico). Incluye asimismo un vocabulario básico de 532 palabras.

Lastra de Suárez, Yolanda, *El náhuatl de Tetzaco en la actualidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, 177 p.

Descripción de la lengua usada en San Jerónimo Amanalco, localidad cercana a Texcoco, tomando como punto de referencia el náhuatl clásico según la obra de Andrés de Olmos. La autora incluye un breve capítulo sobre fonología, uno más largo acerca de la gramática de esta variante del náhuatl y un amplio conjunto de textos nahuas de carácter histórico, folklórico, religioso, etcétera. De todos ellos presenta traducción al español. El capítulo final lo constituye un glosario de dos mil palabras en el cual se tiene en cuenta el *Vocabulario* de Molina.

León-Portilla, Miguel, "Otro testimonio de aculturación hispano-indígena: los nahuatlismos en el castellano de España", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, 1981, v. xi, p. 220-243.

Con criterio diacrónico registra y documenta los nahuatlismos que han pasado a incorporarse al castellano de España o, en deter-

minados casos, al que se habla en algunas regiones de la misma. Muestra cómo el proceso de incorporación de nahuatlismos, específicamente en el castellano de España, se inició en el siglo XVI y continúa hasta el presente.

Miranda San Román, Julio et alii, *Nauatokaixtomilistli... Vocabulario nauatl-español y español-nauatl de la Huasteca*, México, SEP, CIESAS, INI, Pátzcuaro, Michoacán, 1981. 102 p., 1 map.

Es este un vocabulario, tanto a partir del náhuatl como del español, en el que, con propósitos de auxiliar a los hablantes de la lengua indígena en el ámbito de la Huasteca, se hace el registro de un léxico básico.

Wolgemuth, Carl, *Gramática náhuatl de Mecayapan*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1981, 222 p., ils. (Serie de Gramáticas de Lenguas Indígenas de México, 5).

Intento de presentar, sin complicaciones técnicas y apegándose en cierto modo al esquema de la gramática tradicional española, las características sobre todo morfológicas, del náhuatl según se habla en el municipio de Mecayapan, Veracruz. A la gramática acompañan un vocabulario y una bibliografía de interés general para los estudiosos del náhuatl.

*Estudios sobre dialectología (descripciones, clasificaciones y relaciones con otras lenguas yuto-aztecas)*

Sobre esta materia he reseñado ya (*Estudios de Cultura Náhuatl*, 14, 421-422), la importante contribución dirigida por Ronald W. Langacker *Studies in Uto-Aztecan Grammar*. Aquí me fijo en otros trabajos que considero integran conjuntos que merecen especial atención y deben valorarse como resultado de investigaciones llevadas a cabo a lo largo de varios años.

Burnham, Jeff, "The Innovation of a Plural Suffix in Aztecan", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin. Department of Linguistics, 1981, p. 17-28.

La presencia del sufijo verbal pluralizador *-lut* en pochuteco y en *-lo* o *-l*, en las variantes nahuas de algunos lugares del occidente de México, es objeto de atención en este artículo. El autor propone

como explicación una especie de cambio o recorrimiento en la connotación del sufijo indicador de la voz pasiva *-lo*. En apoyo de tal explicación aduce cambios paralelos en el náhuatl de Orizaba.

Campbell, Lyle Richard, "La dialectología pipil", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1975, v. xxxv, n. 4, p. 833-844.

Analiza diferencias léxicas y fonológicas en ocho pueblos de habla pipil de El Salvador.

Campbell, Lyle, and Ronald Langacker, "Proto-Aztec Vowels: Part I", *International Journal of American Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, v. 44, n. 2, p. 85-102.

Análisis de las cinco vocales de las lenguas aztecas y su valor fonético en el proto-yuto-azteca. Para ello los autores toman como bases el desaparecido pochuteco, el náhuatl clásico, el náhuatl de Tetelcingo y Zacapoaxtla y por último el pipil.

Campbell, Lyle, and Ronald W. Langacker, "Proto-Aztec Vowels: Part II", *International Journal of American Linguistics*, The University of Chicago Press, 1978, v. 44, n. 3, p. 197-210.

Los autores tratan de probar que, en el sistema de las vocales proto-aztecas, la quinta vocal es *i* más bien que *e*, y que esto es válido para el proto-yuto-azteca.

Crapo, Richley H., "The origins of Directional Adverbs in Uto-Aztec Languages", *International Journal of American Linguistics*, Baltimore, 1970, v. 36, n. 3, p. 181-189.

Tomando como base el yuto-azteca y varias lenguas de este tronco, entre las cuales está el náhuatl, el autor propone la teoría de que los adverbios direccionales se derivan de los verbos secundarios que indican movimiento.

Dakin, Karen, *La evolución fonológica del protonáhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1982, 238 p. (Colección Lingüística Indígena, 2).

Estudia, desde los puntos de vista fonológico y morfológico, la evolución y estructuración del proto-náhuatl en el contexto de la

familia yuto-azteca. Reconstruye las raíces del proto-yuto-azteca, las raíces y radicales del proto-náhuatl, así como los afijos y clíticos, tanto del proto-yuto-azteca como del proto-náhuatl. La obra incluye amplios índices.

Heath, Jeffrey, "Uto-Aztecan *Na*-Class Verbs", *International Journal of American Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, v. 44, n. 3, p. 211-222.

Intento de reconstrucción de los rasgos principales de los verbos terminados en *-na*, tomando como base varias lenguas yuto-aztecas.

Lastra de Suárez, Yolanda, "Panorama de los estudios de lenguas yutoaztecas", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, v. x, p. 337-386.

Proporciona información sobre estudios lingüísticos modernos y contemporáneos en relación tanto con el conjunto de las lenguas yuto-aztecas, como acerca de cada una de ellas. Ofrece asimismo varios cuadros sobre distribución geográfica de hablantes de lenguas yuto-aztecas al tiempo de los primeros contactos y en la época actual; sobre clasificaciones modernas de estas lenguas y acerca de las pertenecientes al mismo tronco pero ya extinguidas. Incluye abundantes referencias bibliográficas.

Lastra de Suárez, Yolanda, "Apuntes sobre dialectología náhuatl", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1974, v. xi, p. 383-398, y 1 mapa.

Examina las clasificaciones de dialectos nahuas hechas por Benjamín Whorf (1946) y por Juan A. Hasler (1961), a la luz del conjunto de materiales reunidos modernamente sobre dichas variantes dialectales. La comparación que hace de datos fonológicos y de algunos elementos gramaticales, así como de una pequeña lista de vocablos procedentes de setenta y cinco localidades, lleva a la autora a diseñar una tipología que se acerca a la clasificación de Whorf.

Lastra de Suárez, Yolanda, "Panorama de los estudios de lenguas yutoazteca", incluido en *Las lenguas de México*, coordinado por Evangelina Arana de Swadesh, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975, v. i, p. 157-229.

Este artículo es una ampliación del que se publicó con el mismo título en 1973 en la revista *Anales de Antropología*. En él se ofrece una síntesis acerca de los lingüistas y filólogos que se han ocupado de estas lenguas, y se presenta la clasificación que de las mismas hizo Jiménez Moreno en 1939. Se dan a conocer varios cuadros relativos a la distribución geográfica de las lenguas en cuestión, a la distribución de los hablantes de las mismas, y se incluyen diversos datos sobre lenguas de esta familia hoy extinguidas. Por último se analizan las principales características gramaticales y se ofrece un vocabulario comparativo diagnóstico de estas lenguas entre las cuales están el náhuatl clásico, el pipil de Izalco y el náhuatl de la Sierra de Puebla.

Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el Distrito Federal, México", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1976, v. xiii, p. 103-136.

Ofrece el resultado de una investigación llevada al cabo visitando setenta y dos comunidades en once áreas del Distrito Federal. Incluye asimismo referencias sobre el cuestionario que se aplicó en las veintiocho comunidades en las que aún se encontraron hablantes del náhuatl. El artículo tiene como Apéndice nueve breves vocabularios y un pequeño texto en náhuatl.

Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el oriente del Estado de México", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1977, v. xiv, p. 165-226, fotografías y mapas.

Ofrece este artículo el resultado de las investigaciones de los autores en treinta y un municipalidades de la porción oriental del estado de México. Se analizan las diferencias regionales del náhuatl y se proporcionan quince listas de vocablos, muestras de oraciones, así como dos pequeños textos.

Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el norte y occidente del estado de México", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1978, v. xv, p. 185-250, mapas.

Los autores de este artículo continúan en él ofreciendo los resultados de su investigación sobre la dialectología del náhuatl en el estado de México. Aquí cubren lo tocante al norte y al occidente de esa entidad. Como apéndice, incluyen vocabularios y algunos breves textos con traducción al castellano.

Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el estado de Tlaxcala", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, v. xvi, p. 275-323, mapas.

Como parte de la investigación realizada por estos autores sobre la dialectología moderna del náhuatl, ofrecen aquí los resultados de sus pesquisas en Tlaxcala. Su trabajo incluye dos vocabularios y varios textos, acompañados de traducción al castellano.

Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el estado de Morelos", 2a. parte, *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, v. xvii, p. 233-298, mapas.

Es esta otra aportación en el contexto de la investigación realizada por los autores sobre las variantes regionales del náhuatl. Ofrece en este caso vocabularios obtenidos en varios lugares de Morelos, así como algunos textos con traducción al castellano. Al final se incluye una bibliografía del náhuatl de Morelos.

Lastra de Suárez, Yolanda, "Stress in Modern Nahuatl Dialects", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas*, *Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin. Department of Linguistics, 1981, p. 119-128.

Reconociendo que en la mayoría de las variantes contemporáneas del náhuatl el acento prosódico se carga sobre la penúltima sílaba, atiende a algunos casos en los que se rompe esa aparente uniformidad. En particular ofrece ejemplos del náhuatl hablado en Rancho Agua Fría, Mezquital, Durango; Tuxpan, Jalisco; San Miguel Ayotla, Puebla y otros.

Rosenthal, Jane M., "How Uto-Aztecan is the Nahuatl Possessive", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas*, *Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 182-214.

A través de varios estudios comparativos, aduciendo muestras de diversas lenguas yuto-azteca, concluye la autora que los prefijos posesivos del náhuatl pueden considerarse como una característica prominentemente yuto-azteca en dicha lengua.

Valiñas C., Leopoldo, "El náhuatl actual en Jalisco", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, v. IX, p. 41.

Describe algunas de las más sobresalientes características fonológicas y morfológicas del náhuatl según se habla en varios sitios de Jalisco.

### *Trabajos sobre aspectos particulares de lingüística náhuatl*

Incluyo bajo este subtítulo principalmente artículos aparecidos en diversas revistas, sobre todo de México, Estados Unidos y Francia. Doy aquí entrada a aportaciones no sólo de los dos últimos años sino también a otras de la década de los años setenta, que no habían sido registradas en los estudios bibliográficos que he publicado en los volúmenes 10, 14 y 15 de esta misma revista. Los distribuyo bajo los siguientes rubros: *fonología, morfología, sintaxis, sociolingüística y toponimia*.

### *Fonología*

Campbell, Joe R., "Underlying / $\eta^w$ / in Hueyapan Nahuatl", *International Journal of American Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, v. 42, n. 1, p. 46-50.

El autor de este artículo se propone mostrar que en el náhuatl contemporáneo de la región de Hueyapan, Morelos, existe de manera subyacente el fonema / $\eta^w$ /.

Dakin, Karen, "Phonological Changes in Nahuatl: the Tenses/Aspect/Number Systems", *International Journal of American Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, v. 45, n. 1, p. 48-71.

Presentación de algunas hipótesis sobre cambios fonológicos en el desarrollo del verbo proto-náhuatl. La autora toma como base,

además del náhuatl clásico, otras variantes que actualmente se hablan en la República Mexicana y el pipil de Cuscatán.

Lockhart, James, "Toward Assessing the Phoneticity of Older Nahuatl Texts: Analysis of a Document from the Valley of Toluca, 18th Century", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 151-169.

Sobre la base de diversos textos de la época colonial considera el autor que pueden formularse algunos criterios en relación con el valor fonético de las grafías que en ellos se emplean. Se ocupa especialmente de un documento del Valle de Toluca, siglo xviii.

Maxwell, Judith M., "Vowels in the Nahuatl-Pipil of El Salvador", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 171-181.

Describe el sistema de vocales en el náhuatl-pipil de El Salvador. Para ello da a conocer los datos obtenidos en entrevistas con hablantes de dicha variante, en enero y febrero de 1980.

Poury-Toumi, Sybille, "Le 'saltillo' en nahuatl", *Amerindia*, Paris, SELAF, 1980, v. v, p. 31-45, ils.

Distingue las varias formas de realización del que generalmente se considera como "un fonema glotal oclusivo".

Tuggy, David, "Epenthesis in *i* in Classical and Tetelcingo Nahuatl: Evidence for Multiple Analyses", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 223-255.

Con un enfoque comparativo entre el náhuatl clásico y la variante contemporánea que se usa en Tetelcingo, Morelos, lleva a cabo diversos análisis de casos en que algunas alteraciones fonológicas pueden explicarse como procesos de epéntesis en los que entra en juego el fonema *i* (epéntesis: figura de dicción que consiste en añadir algún sonido dentro de un vocablo, como *corónica* por *crónica*).

### Morfología

Andrews, Richard, "Directionals in Classical Nahuatl", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 1-16.

Estudia los diversos usos e implicaciones morfológicas de los prefijos direccionales *huāl-* y *on-*.

Canger, Una, "Reduplication in Nahuatl, in Dialectal and Historical Perspective", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 29-54.

Atiende a los diversos casos de sílabas reduplicadas en náhuatl, tomando en cuenta la dialectología de esta lengua, incluyendo en su enfoque un sentido diacrónico. Entre las conclusiones que saca sobresalen las siguientes: las formas de reduplicación con una vocal corta parecen heredadas del proto-náhuatl. En cambio, las formas de reduplicación para indicar el plural, que no son uniformes en las variantes de esta lengua, no parecen provenir necesariamente del proto-náhuatl.

Dakin, Karen, "The Characteristics of a Nahuatl *Lingua Franca*", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 55-67.

La base de este estudio es el conjunto de cartas enviadas a Felipe II, alrededor de 1572, por varios indígenas de los pueblos cercanos a la que hoy se conoce como Antigua Guatemala. Al comparar la lengua que se emplea en dichas cartas con las formas que se consideran clásicas, la autora sostiene que, a pesar de variantes, cabe hablar de una especie de náhuatl al que puede aplicarse el calificativo de *lingua franca*.

Canger, Una, *Five Studies inspired by Nahuatl Verbs in -oa*, Copenhagen, The Linguistic circle of Copenhagen, 1980, 255 p. 4 maps. (Travaux du Circle Linguistique de Copenhagen, v. XIX).

Constituyen estos cinco estudios un análisis de la estructura y génesis de una parte importante de los verbos nahuas. En el primero de ellos se estudian los verbos acabados en *-ia* y *-oa*. En el segundo, se analiza la forma del perfecto, su historia y desarrollo desde el proto-azteca hasta el náhuatl clásico y algunas de sus variantes modernas. En el tercero se presenta la tesis de que una clase de los verbos acabados en *-oa* viene de la terminación *\*-vwa* del proto-azteca. El cuarto estudio está dedicado a mostrar cómo todos los aplicativos se forman con el sufijo *-lia*; y el quinto a estudiar la correlación de tres grupos de verbos con tres campos semánticos. Por último se ofrece un apéndice en el que se contienen todas las raíces verbales incluidas en el *Vocabulario* de Alonso de Molina, aquí agrupadas en siete conjuntos según ciertas características.

Launey, Michel, "Deux sources du passif d'après la morphologie nahuatl", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*. Congrès du Centenaires, Paris, 1976, Paris, Société des Américanistes, 1978, v. iv, p. 471-484.

Estudio acerca de la morfología de los verbos nahuas, y en particular sobre las formas impersonales y pasivas.

Sischo, William, "The Double Causative in Michoacan Nahuatl", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas*, *Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 215-222.

Con ejemplos procedentes de la variante náhuatl hablada en la región de Pómaro, en la costa de Michoacán, describe varios casos en que dos morfemas causativos funcionan conjuntamente en la estructuración de formas verbales.

### *Sintaxis*

Higgins, F. R., "Proleptic Objects and Verbs of Perception in Zacapoaxtla Nahuatl", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas*, *Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 69-88.

Analiza con ejemplos del náhuatl de Zacapoaxtla, Puebla, varios contextos sintácticos en los que los verbos *ita*, 'él ve' y *kaki*, 'él oye', muestran algunas peculiaridades que, a su juicio, pueden describirse como casos de prolepsis, es decir figuras de dicción en que el

autor anticipa, al expresarse, una objeción que pudiera hacersele y al menos implícitamente responde ella.

Hill, Jane H. and Kenneth C. Hill, "Variation in Relative Clause Construction in Modern Nahuatl", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas, Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistics, 1981, p. 89-103.

Aduciendo ejemplos del náhuatl que se habla en comunidades cercanas a la montaña de La Malinche, en Tlaxcala, describe variantes en las formas de estructurar las cláusulas relativas.

Launey, Michel, "Le pluriel transcatégoriel /-ke'/ en náhuatl contribution a l'étude de la relation 'être' /'avoir'", *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, SELAF, 1977, n. 2, p. 19-45.

Estudio de la terminación plural *-ke'* en la lengua náhuatl. El autor analiza las clases de vocablos en que este sufijo aparece, nombres, adjetivos y verbos y concluye que en los casos en que aparece el citado sufijo hay una inversión de la relación corriente de localización metafórica del sujeto por el predicado.

Launey, Michel, "Une interpretation linguistique des schémas relationnels: passifs-impersonnels et causatifs en nahuatl classique", *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, SELAF, 1981, n. 6, p. 17-58.

Describe los sistemas de las voces en los verbos del náhuatl clásico. Propone una interpretación formal que consiste en operaciones sobre relaciones con dos argumentos. El origen de los pasivos e impersonales implica un primer argumento no especificado. A su vez las formas causativas son interpretadas como relaciones compuestas.

Steele, Susan, "A Law of Order: Word Order Change in Classical Aztec", *International Journal of American Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, v. 42, n. 1, p. 31-45.

Estudio del cambio de lugar que sufren determinadas palabras en la oración y de los factores que originan este cambio. El trabajo está complementado con un buen número de oraciones en náhuatl clásico.

*Sociolingüística*

Hill, Jane an Kenneth Hill, "Language Death and Relexification in Tlaxcalan Nahuatl", *International Journal of the Sociology of Language*, Mouton Publishers, The Hague-Paris, New York, 1977, t. 12, p. 55-69, 1 mapa.

Estudio del proceso de relexificación que, a base de préstamos españoles, está experimentando el náhuatl en seis comunidades de Tlaxcala y Puebla cercanas al volcán de La Malinche. Los autores se ocupan también de las consecuencias socio-lingüísticas que este proceso acarrea.

Hill, Jane H. and Kenneth C. Hill, "Honorific Usage in Modern Nahuatl", *Language*, Baltimore, 1978, v. 54, n. 1, p. 123-155.

Estudio desde un punto de vista socio-lingüístico del lenguaje rico y complejo que, para señalar diferencias sociales, está vigente en las comunidades nahuas cercanas al volcán de La Malinche. Los autores tienen en cuenta también el conjunto de palabras reverenciales y honoríficas recogidas por los gramáticos clásicos y los lingüistas modernos.

Hill, Jane H. and Kenneth C. Hill, "Methaphorical Switching in Modern Nahuatl: Change and Contradiction", *Papers from the Sixteenth Regional Meeting*, Chicago Linguistic Society, The University of Chicago Press, 1980, p. 121-133, ils.

Análisis de los cambios sufridos por el náhuatl hablado en los alrededores del volcán La Malinche. Los autores conceden especial atención a la presencia de los préstamos españoles, es decir, a los hispanismos y estudian los factores sociales y económicos que han dado lugar a esta presencia.

Hill, Jane H. and Kenneth C. Hill, "Mixed Grammar, Purist Grammar, and Language Attitudes in Modern Nahuatl", *Language and Society*, Cambridge University Press, 1980, v. 9, p. 321-348.

Estudio del valor que el náhuatl tiene actualmente en la zona suroeste del volcán La Malinche, concretamente en once comunidades de los estados de Tlaxcala y Puebla. Se destaca que el náhuatl desempeña el papel de "lengua de solidaridad", factor esencial de cohesión y comprensión interna de la comunidad. Se analiza lin-

güística y culturalmente un buen número de frases y palabras usadas como honoríficos. Por último se compara el proceso de convivencia y aculturación entre el español y el náhuatl de La Malinche con otros procesos experimentados por diversas lenguas de Europa y América.

Hill, Jane and Kenneth C. Hill, "Regularities in Vocabulary Replacement in Modern Nahuatl", *International Journal of American Linguistics*, v. 47, n. 3, July, 1981, p. 215-226.

Describe las formas como ocurren los préstamos léxicos en el náhuatl del área de La Malinche, en Tlaxcala.

### *Toponimia y términos de parentesco*

Gardner, Brant, "A Structural and Semantic Analysis o Classical Nahuatl Kinship Terminology", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, v. 15, p. 89-124.

Estudia sobre una base bastante amplia y con un enfoque a la vez estructural y semántico, los términos de parentesco en náhuatl. Entre otras cosas se ocupa de los indicadores de los términos que connotan las generaciones tanto de ancestros como de descendientes en diversos grados, igualmente los parentescos colaterales, las relaciones a través de parientes que han muerto, la esfera semántica de lo social, metáforas, etcétera.

León-Portilla, Miguel, "De la nomenclatura en la ciudad de México", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1977-1980, t. xxx, p. 71-91.

En lo que toca a vocablos indígenas en la nomenclatura de la ciudad de México, atiende a los siguientes puntos: supervivencias, hasta el presente, de elementos de una nomenclatura prehispánica; vigencia de algunos nombres en lengua indígena, introducidos en la época colonial, y adopción de nombres en lengua indígena en el periodo independiente de México. Ofrece asimismo la etimología de dichos vocablos.

León-Portilla, Miguel, "Places Names in Nahuatl: the Morphology of the Place Name", *Nahuatl Studies in Memory of Fernando Horcasitas*, *Texas Linguistic Forum*, 18, The University of Texas at Austin, Department of Linguistic, 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.

León-Portilla, Miguel, "Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, v. 15, p. 37-72.

Presentación más amplia del contenido del artículo del mismo autor, publicado en *Texas Linguistic Forum*, 18. Además de describir los elementos morféminos con que pueden estructurarse los nombres de lugar en náhuatl y de analizar algunas metáforas muy frecuentes en los topónimos, se ocupa de la sintaxis de los locativos y de la representación glífica de algunos sufijos locativos y de topónimos.

Robelo, Cecilio A., *Nombres geográficos mexicanos del estado de Morelos*, presentación de Valentín López González, Cuernavaca, Summa Morelense, 1982, 86 p.

Reproducción facsimilar del opúsculo publicado por Robelo en la misma ciudad de Cuernavaca e impreso allí por Luis G. Miranda en 1887. La edición se complementa con la introducción de Valentín López González, cronista de Cuernavaca.

### *Libros de texto para enseñar a leer y escribir el náhuatl*

La Secretaría de Educación Pública, a través de la Dirección General de Educación Indígena, ha publicado a partir de 1980, una serie de libros de texto en 22 lenguas indígenas, abarcando de hecho 60 variantes de las mismas. En el caso particular del náhuatl

han aparecido hasta ahora libros para las variantes contemporáneas que se hablan en Acayucan, Veracruz; Ciudad Santos, San Luis Potosí; Chicontepec, Veracruz; Huauchinango, Puebla; Tehuacán, Puebla; Tlapa, Guerrero; y Zongolica, Veracruz. En la preparación de estos volúmenes han participado maestros hablantes de dichas variantes, algunos de los cuales se han diplomado en estudios etnolingüísticos. También se ha contado con la participación de antropólogos, lingüistas y pedagogos. En cada caso se consigna el nombre del correspondiente autor de los textos que se incluyen.

Cada libro está profusamente ilustrado con dibujos y fotografías en color. En varios lugares de los mismos hay espacios en blanco para que los alumnos respondan a las preguntas que se les formulan. Acompaña a esta serie un libro del maestro, intitulado *Lecto-escritura en lengua náhuatl*, en cuya preparación participaron seis de los autores de los libros de texto que antes se han mencionado. En este libro del maestro, además de ofrecerse una "sumaria guía lingüística del náhuatl", destacando sobre todo lo más sobresaliente en su fonología, se hace el registro de las actividades que se sugiere lleven a cabo los alumnos que emplean los correspondientes libros de texto. El manual para el maestro está concebido de tal suerte que tenga validez en su aplicación a las variantes del náhuatl según se habla en Ciudad Santos, San Luis Potosí; Chicontepec, Veracruz; Huauchinango, Puebla; Tehuacán, Puebla; Tlapa, Guerrero y Zongolica, Veracruz.

Cervantes Herrera, Marcos, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Tlapa, Guerrero, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 87 p., ils.*

Cuervo Ruiz, Julián, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Chicontepec, Veracruz, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 79 p., ils.*

Martínez Bautista, Memorio, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Acayucan, Veracruz, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 96 p., ils.*

Martínez Hernández, Luminosa, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Ciudad Santos, San Luis Potosí, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 79 p., ils.*

Mora Suárez, Pedro, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Tehuacán, Puebla, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 71 p., ils.*

Ramírez Hernández Santiago, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Huauchinango, Puebla, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 95 p., ils.*

Sevilla Morán, Jerónimo, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Huayacocotla, Veracruz, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 94 p., ils.*

Tepole Rivera, Miguel Ángel, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtlistli. Mi libro de náhuatl, Zongolica, Veracruz, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, 87 p., ils.*

Cervantes Herrera, Marcos, et alii, *Lecto-escritura en lengua náhuatl, (libro del maestro). Guía didáctica de la lecto-escritura en lengua náhuatl, primer grado. Tlapa, Zongolica, Huauchinango, Ciudad Santos, Tehuacán, Chicontepec, México, Secretaría de Educación Pública, s. f. (1982?), 60 p.*

*Textos en lengua náhuatl (narraciones, poemas, traducciones al náhuatl, etcétera)*

Bajo este rubro incluyo publicaciones que van, desde la reimpresión de textos de la tradición prehispánica o del periodo colonial, hasta composiciones debidas a hablantes contemporáneos del náhuatl. Como en cada caso ofrezco un breve comentario que describe el contenido de la obra, mantengo también aquí un orden meramente alfabético.

Acevedo López, Santos, "Obra poética náhuatl", presentada por Jorge de León Rivero, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, v. 15, p. 237-245.

Presenta Jorge de León Rivero esta antología del nahuatlato Santos Acevedo López y de la Cruz, oriundo de Xochimilco y cronista de dicha población. El conjunto de composiciones poéticas va acompañado de versiones al castellano, debidas al mismo autor.

*Anales de Tecamachalco. Crónica local y colonial.* Reproducción de la versión hecha por Antonio Peñafiel en 1903. México, Editorial Innovación, 1981, 101 p.

Reproducción facsimilar de la edición de 1903.

Ávila Blomberg, "Recuerdos del tejido del algodón en Huazalinguillo, Hidalgo", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. VIII, p. 43-49.

Texto proporcionado por una hablante de náhuatl, Antonia Osorio de Valle, de la municipalidad de Huautla, Hidalgo. Describe cómo tejía el algodón su madre. La misma señora Osorio de Valle dio la traducción al castellano.

Baudot, Georges, "Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en náhuatl de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, v. 15, p. 125-145.

Ofrece la paleografía del texto en náhuatl de dos sermones escritos hacia fines del siglo XVI, uno para ser predicado en la víspera de la Navidad y el otro para la fiesta del natalicio de Jesucristo. Incluye la traducción al castellano que se conserva en el mismo manuscrito original en la Biblioteca Nacional de México.

Burnham, Jeffrey R., "A Nahuatl Autobiography", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. VIII, p. 51-69.

Resultado de varios diálogos con el señor Víctor Hernández de Jesús, hablante del náhuatl, en las cercanías de Orizaba, Veracruz, es éste una especie de relato autobiográfico.

Coe, Michael D. and Gordon Whitaker, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico, The Treatise on Superstition by Hernando Ruíz de Alarcón*, New York, Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1982, XVIII + 330 p., ils. (Publication 7.)

Precedida de amplia introducción, se ofrece la traducción al inglés del texto castellano del *Tratado de las supersticiones de los na-*

*turales de esta Nueva España*, de Hernando Ruiz de Alarcón, así como una nueva paleografía, con traducción al inglés y notas de los diversos conjuros que incluye en náhuatl dicha fuente. En la introducción se atiende a aspectos tan importantes como el contexto geográfico, la biografía de Hernando Ruiz de Alarcón, los sitios mencionados por él, estructura de su obra, el universo sobrenatural a que se refiere el Tratado, lo tocante a la medicina nativa, los conjuros, características del manuscrito y grafía empleada en el mismo. Como apéndices se incluyen una guía explicativa de las metáforas nahuas que se usan en el *Tratado*, así como una descripción de algunas de las características dialectales del texto.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, Artículo 123, Inauateltelpanoliz, Tlanauutiliztli 123, México, Secretaría de Gobernación, 1982 (no tiene foliación).

Con motivo de la V reunión de la República en Guadalajara, Jalisco, el 5 de febrero de 1982 se editó este folleto en el que se incluyen las fracciones relativas al artículo 123 de la Constitución en lengua náhuatl.

Cruz, Juan de la, "El Ejido", *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, Pátzcuaro, Michoacán, Programa de etno-lingüística, SEP-INI, CISINAH, 1980, p. 28-35.

Describe, en náhuatl de la Huasteca con traducción al castellano, los antecedentes y reestructuración del sistema ejidal para el aprovechamiento de la tierra.

Chamoux, Marie-Noëlle, "Orphée nahua", *Amerindia*, Paris, 1980, v. v, p. 113-122.

Texto náhuatl recogido en la región de Huauchinango en 1970, según la informante Carmela González. Aquí se presenta con su traducción al francés. El texto narra cómo un hombre con su hijo es conducido por el tecolote a la región de los muertos, con objeto de ver a su esposa muerta. Además del interés lingüístico, la autora destaca el valor etnológico de este cuento.

Edmonson, Barbara, "Huauhtla Nahuatl Texts", *Tlalocan*, México UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. VIII, p. 83-108.

Colección de textos proporcionados por la señora Antonia Osorio en la variante del náhuatl de Huauhtla, Hidalgo. Versan estos textos sobre la vida familiar, quehacer de la madre, ceremonias para obtener la curación y preparación de tamales para las fiestas.

Galarza, Joaquín, *Codex de Zempoala. Techialoyan E 750. Manuscrit pictographique de Zempoala, Hidalgo, Mexique, México, Mission Archeologique et Ethnologique Française au Mexique, 1980, 503 p., ils. (Etudes Mesoamericaines, v. VIII).*

Reproducción en blanco y negro de este documento manuscrito con caracteres pictográficos y texto en náhuatl. La reproducción del códice está precedida de un amplio estudio en el que se describe la historia del códice, su contenido, su estilo artístico y muchos otros aspectos históricos-geográficos del mismo. El autor ofrece también la paleografía del texto náhuatl y su traducción al francés .

Galarza, Joaquín y Carlos López Ávila, *Tlacotenco tonantzin Santa Ana. Tradiciones, toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1982, 196 p., ils. (Serie Malacachtepec Momoxco 1, Cuadernos de la Casa Chata, 49).*

Reúne numerosos textos que constituyen "obra personal y de rescate de tradiciones de un pueblo náhuatl". Debe considerarse como muestra contemporánea de producción literaria en esta variante contemporánea del náhuatl, relativamente cercana a la forma llamada "clásica".

Gante, fray Pedro de, *Doctrina christiana en lengua mexicana Per signum cruces, Ica machioitl cruz. Yhuicpa in tayaohua. Xitech momaquixtili totecuyol diose. Ica in motocatzin Tetatzin yhuan Tepiltzin yhuan spiritus santi. Amen. Iesus.* [La qual fue recopilada por el R.p. fray Pedro de Gante, de la orden de sant Francisco. México.] Fue impressa en casa de Juan Pablos impressor de libros. Año de 1553. Reproducción facsimilar, con un estudio de Ernesto de la Torre Villar, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., 104 p. de introducción y 8 fojas preliminares y 164 fols. en náhuatl.

En el estudio preliminar Ernesto de la Torre destaca la significación de este género de doctrinas y cartillas en náhuatl y pone de relieve la actuación a este respecto de fray Pedro de Gante.

Guerrero, Gregorio, "El Comercio y los caminos", *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, Pátzcuaro, Michoacán, Programa de etno-lingüística, SEP-INI, CISINAH, 1980, p. 69-73.

Ofrece una descripción en náhuatl de la Huasteca con traducción al castellano, de lo que es el comercio según funciona en Huejutla, Hidalgo. También alude a la forma en que actualmente se transportan los huastecos, no ya sólo en el estado de Hidalgo sino en otras áreas vecinas.

*Historia on quen tlajcuilolnesticaj ipan Sagradas Escrituras. Historias escogidas del Nuevo Testamento de las Sagradas Escrituras en náhuatl del centro*, México, Liga del Sembrador, A.C., 1982, 75 p., ils.

Se reimprime aquí el libro editado en 1958 en el que se recogen historias del Antiguo Testamento: nacimiento de Jesús, su vida y muerte.

*Historia on quen tlajcuilolnesticaj ipan Sagradas Escrituras. Historias escogidas del Antiguo Testamento de las Sagradas Escrituras en náhuatl del centro*, México, Liga del Sembrador, A.C., 1981, 86 p., ils.

Reedición del libro que, con este mismo título, salió a la luz en 1958. Abarca textos sobre creación del mundo, Adán y Eva, Abraham e Isaac, Moisés y los israelitas y otros.

Lemmon, Alfred E. y Fernando Horcasitas, "Manuscrito teórico musical de Santa Eulalia: un estudio de un tesoro musical y lingüístico de Guatemala colonial", *Revista Musical Chilena*, Santiago de Chile, Facultad de Ciencias y Artes Musicales y de la Representación, año XXXIV, núm. 152, octubre-diciembre, 1980, p. 37-79.

Descripción de un interesante documento colonial, procedente de Guatemala, y escrito en náhuatl (no en pipil) y que constituye un tratado musical en dicha lengua.

León-Portilla, Miguel, "Carta de los indígenas de Iguala a don Luis de Velasco (circa 1593)", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. VIII, p. 13-19.

Con breve introducción se publica una carta localizada en el Archivo General de la Nación (México), muestra del náhuatl empleado en esta región del actual estado de Guerrero. La paleografía de la carta va acompañada de una traducción al castellano.

León-Portilla, Miguel, "Carta en la que los de Xiuhquilpan (Jalisco), solicitan la edificación de un hospital (fines del siglo xvi)", *Indiana*, Gedenkschrift Walter Lehmann, Teil 1, Gebr. Mann Verlag-Berlin, 1980, v. vi, p. 89-93.

Otra carta, muestra del náhuatl, empleado como *lingua franca* en el sur de Jalisco. Precedida de una introducción, se ofrece la paleografía del texto y versión al castellano.

Lockhart, James, "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. viii, p. 21-33.

Documento legal de finales del siglo xvi, del pueblo de San Miguel Tocuilan, en la jurisdicción de Tezcoco. En él se expresa con gran fuerza, a manera de diálogo, cómo una pareja de casados obtuvo un pedazo de tierra para edificar su casa. A una breve introducción sigue la paleografía y la traducción al castellano del texto.

López Ávila, Carlos, *Malacachtepec Momoxco, Historia legendaria de Milpa Alta*, Introducción y estudio glífico de J. Galarza, J. Pedraza y L. Taboada, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1982, 188 p., ils. (Serie Malacachtepec Momoxco, 4, Cuadernos de la Casa Chata, 53).

Amplio relato en náhuatl, con traducción al castellano, del propio autor. Es esta otra muestra de la literatura náhuatl contemporánea. Se incluyen numerosos glifos toponímicos del ámbito de Milpa Alta.

Martínez y Aguilar, Apolonio, "Pollion napa huicale in Virgilio Maron. Égloga cuarta de Virgilio", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. viii, p. 35-42.

Interesante ejemplo de cómo se hablaba la variante del náhuatl de la Huasteca Potosina hacia 1910. El traductor de este texto escogió la cuarta Égloga de Virgilio para mostrar así las potencialidades del idioma nativo.

*Nuevo Testamento, (El) en náhuatl de Tetelcingo*, México, Liga Bíblica Mundial del Hogar. La Biblioteca Mexicana del Hogar, A.C., 1980, 830 p., ils.

Traducción completa del Nuevo Testamento a la variante del náhuatl hablado en Tetelcingo, Morelos.

Pascual, Claudio, "Tenencia de la tierra, comunidad", *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, Pátzcuaro, Michoacán. Programa de etno-lingüística, SEP-INI, CISINAH, 1980, p. 26-29.

Describe en náhuatl de la Huasteca, con traducción al castellano, la forma como funciona el régimen de propiedad comunal en pueblos como el de Chiquemecatitla.

Ramírez, Cleofas y Karen Dakin, "Huehuetlahtolli de Xalitla, Guerrero", *Tlalocan*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. VIII, p. 71-81.

Interesante diálogo que forma parte de una petición de novia. El texto se recogió en Xalitla, Guerrero, 1976.

Reyes, Rosa, "Los latifundios", *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, Pátzcuaro, Michoacán, Programa de etno-lingüística, SEP-INI, CISINAH, 1980, p. 36-41.

Se refiere a la distribución y propiedad de la tierra, destacando que dentro de los cinco estados en los que se extiende la región huasteca, hay variantes dignas de tomarse en cuenta.

Sánchez, Agustín, "El Jornalero", *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, Pátzcuaro, Michoacán, Programa de etno-lingüística, SEP-INI, CISINAH, 1980, p. 64-67.

En forma muy sumaria describe en náhuatl los antecedentes del trabajo de jornaleros prehispánicos. Habla luego acerca de cómo trabajan hoy los jornaleros en las varias sub-áreas de la Huasteca.

Thouvenot, Marc, *Chalchihuitl, Le Jade Chez les Azteque*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1982, 358 p., ils. (Memoires, XXI).

Estudia los usos y las diversas formas de significación de los chalchihuitl en la cultura de los nahuas. Entre otros aspectos, analiza la glífica del chalchihuitl, así como textos en náhuatl y vocablos compuestos en los que se halla este término.



## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Eric Taladoire. *Les terrains de jeu de balle. (Mesoamerique et Sud-ouest des Etats-Unis)*, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, México, D.F., 1981, ils. y map., 4 p. s/n.+733 p. +90 p. s/n, y 1 map. plegable. (Estudios Mesoamericanos, serie II-4).

La misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México inició en 1972 una "Colección de estudios mesoamericanos" dividida en dos series, hasta la fecha, en ambas series, han aparecido once volúmenes, variables en tamaño y contenido, los cuales indudablemente representan una aportación al estudio de los temas a que están dedicados. El último de ellos, del que aquí trataré los aspectos que me parecieron más interesantes, es el trabajo de Eric Taladoire sobre las canchas del juego de pelota en Mesoamérica y el suroeste de los Estados Unidos, producto de la ampliación de un proyecto que originalmente sólo se ocupaba de las de la zona maya. Investigación presentada como tesis de doctorado (3er. ciclo) en Francia.

Impresionante estudio dividido en cuatro partes principales con subdivisiones internas (I: Revisión histórica de las investigaciones anteriores y estado actual de los estudios sobre el tema; II: Tipología de las canchas del juego de pelota; III: Síntesis temática de los datos arqueológicos y, IV: El juego de pelota, su desarrollo, su función, su simbolismo), a las que se suman una introducción, tres apéndices —sobre la pelota en sí; una selección de textos de los cronistas y las últimas informaciones sobre el tema— la bibliografía y más de 100 páginas de ilustraciones y mapas.

De acuerdo con el autor, a pesar de la amplia gama de informaciones: documentales, pictográficas, arqueológicas y etnológicas de que se dispone para el estudio del tema, en la época contemporánea no se había intentado un resumen sintético-analítico que permitiera reconstruir la historia del o de los juegos de pelota situándolos dentro de un contexto social, político, religioso y económico, tarea posible únicamente mediante un acercamiento sistemático y riguroso que posibilitara la actualización de lo que se conoce para, en consecuen-

cia, proceder a una síntesis de los datos. Trabajo indudablemente fuera de las posibilidades de un solo investigador. Así, muchos aspectos no fueron tocados y otros están señalados únicamente como posibles y futuras sendas de estudio.

Como principales obstáculos el autor apunta la falta de respeto a la cronología, lo que ha ocasionado una transposición acrítica de los datos, y el dar por conocidos diversos aspectos en realidad no explicados. En el campo de la arqueología asienta que el crecimiento cuantitativo de la información desgraciadamente no está correspondido por el cualitativo y, en lo que a las fuentes se refiere considera que al haberse seguido al pie de la letra a las más conocidas y famosas se han dejado de lado a varias secundarias que contienen valiosa información sobre el asunto.

Geográficamente el trabajo está centrado en Mesoamérica aunque, básicamente como puntos de comparación, el autor incluye datos sobre el área circumcaribe, Centroamérica, algunos sitios sudamericanos y la región suroeste de los Estados Unidos.

Para Taladoire la originalidad de su trabajo reside en su tentativa de efectuar un inventario completo de los datos, fundamentalmente los identificados sin lugar a dudas. Primer paso que le permitirá, a partir de sus investigaciones, ofrecer un análisis sistemático de éstos por área de estudio y centro de interés. Procedimiento que realiza en el siguiente orden: datos etnohistóricos, datos arquitectónicos y tipológicos de las canchas, los datos "secundarios"—léase iconográficos— de la arqueología y las informaciones etnográficas relacionadas con las supervivencias. Sólo así será palpable la unidad o diversidad del juego mesoamericano de pelota y se mostrará su importancia real dentro del contexto socio-cultural-económico en que se dio, definiéndose al mismo tiempo su significación y la razón de su existencia. En pocas palabras, el fin último del libro es establecer la historia del juego y de su significación en los diversos aspectos que encierra.

Desde el momento del contacto el juego de pelota llamó la atención de los españoles, militares, religiosos o civiles quienes, con las limitaciones, confusiones y divergencias propias de quien se enfrenta a lo desconocido, se preocuparon por describirlo. Como punto de comparación echaron mano de sus conocimientos sobre los juegos europeos de la época de carácter básicamente individual, lo que produjo uno de los mayores problemas para la comprensión del juego

de pelota indígena que, en general, era colectivo. Además de la agilidad de los jugadores atrajo fuertemente la atención de los españoles la pelota de hule, superior en mucho a las conocidas y usadas en Europa. Por diferentes motivos que, desde mi punto de vista tienen que ver con el problema de lo que contienen y nos ofrecen las fuentes frente a lo que nosotros queremos que contengan, sus descripciones omiten muchos datos. No obstante su información es rica y complementaria de la que proporcionan los cronistas indígenas o mestizos, y de la contenida en códices y diccionarios. De hecho el autor, sin dejar de reconocer la utilidad de este tipo de fuentes parece recrearse en sus limitaciones, a priori y oscuridades, principalmente en lo que a la terminología se refiere. Curiosamente es de notarse que, a más de cuatro siglos de distancia y a pesar de los avances de la historia y de la antropología, Taladoire, con mucho menor justificación, cae en lo mismo que critica. Así, entre otras cosas, nos habla de reyes, imperios, emperadores indígenas y de un supuesto "totalitarismo" azteca. Lo que evidentemente señala que frente a la corriente moderna que en México busca reconstruir a las sociedades precolombinas explicándolas —hasta donde es posible— en sus propios términos, sigue existiendo lo que intenta estudiarlas desde fuera y con un punto de vista histórico-conceptual europeo.

Otro importante cuerpo de información empleado por el autor fue el formado por los artículos o libros escritos sobre el tema desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Mismo que tiene que ver con los "precursores" de este tipo de estudios y la sistematización de los mismos. Los aportes de los diferentes autores son variables y van desde la elaboración de hipótesis sobre el origen e importancia del juego para, pasando por las tipologías de sus diferentes aspectos, los estudios de distribución geográfica y los análisis de los aspectos arquitectónicos, llegar a la inclusión del estudio del juego dentro de un contexto socio-económico-religioso determinado.

En lo que es propiamente su desarrollo del tema, el autor en un principio establece, según las áreas y basado en aspectos formales, la existencia de varios juegos. Diferencias locales ligadas a la diversidad, complejidad diría yo, de la organización socio-política-económica de las sociedades en que se practicaba. Para el caso mesoamericano considera que, en contraposición con las otras áreas, el juego de pelota se inscribe en un contexto principalmente religioso lo que, al hacerlo más complejo, al mismo tiempo lo enriquece en los aspectos mitológicos y sociales. Lo anterior sin restarle impor-

tancia a sus implicaciones deportivas, militares, económicas o de simple diversión. Asimismo afirma que, por encima de las variantes, se impone el carácter unitario del juego, fenómeno observable desde su origen hasta después de la conquista. La función fundamental y permanente será la religiosa unida en un principio básicamente al culto a la fertilidad y a ciertos ritos funerarios que, con el paso del tiempo, se transformaron de un culto y ritos pacíficos en otros más violentos de carácter militarista. Elementos en los que parece fincarse la razón de cerca de veinte siglos de existencia del juego de pelota mesoamericano.

El análisis sistemático de los diversos aspectos en que divide su trabajo lo llevan a reconstruir la historia del juego a partir de su origen, mismo que sitúa en el preclásico dentro del contexto de la cultura olmeca o de alguna otra derivada de ella en la región del Golfo de México. Aunque apunta las dificultades que existen para estudiar su difusión y desarrollo, asienta que sí se puede suponer que ya entonces se trataba de un juego por equipos realizado en una cancha establecida. En el clásico temprano, sin dejar de practicarse sufrió un eclipse en muchas regiones. Posteriormente, en el clásico reciente, con variantes, tuvo un gran desarrollo, principalmente en la zona maya. Y, si bien existieron diferencias regionales, en lo fundamental el juego permaneció el mismo. Ya en esta época es posible establecer sus características formales. Con el paso del tiempo se observarán modificaciones en las canchas: de abiertas a cerradas, lo que posiblemente estuvo ligado a un deseo de precisar más sus límites y de dificultar las maniobras de los jugadores. Desde el clásico reciente parece ser que el juego permaneció sin grandes variantes hasta la conquista e incluso después de ésta. Debido a sus implicaciones religiosas fue tácitamente prohibido por los españoles, aunque sobrevivió en forma clandestina, lo que ocasionó su simplificación y una notable disminución en su práctica.

Para el momento del contacto, sin perder su carácter religioso y adivinatorio el juego en cierta forma se había convertido en un sustituto de la guerra, un medio de conquista y de resolución de conflictos con implicaciones económicas. Para ejemplificar lo anterior el autor cita el conflicto entre Axayácatl y el *tlatoani* de Xochimilco (Xihuitlemoc). Con un manejo poco claro del texto de Torquemada, básicamente ligado con el enojo del *hueytlatoani* mexicana ante la falta de definición de Xihuitlemoc frente a la guerra entre mexicas y tlatelolcas, Taladoire ve en él el momento de la anexión de Xochi-

milco por parte de los tenochcas, siendo que dicho *tlatocáyotl* ya desde tiempos de Itzcóatl había sido sometido al poder de Tenochtitlan. Desde mi punto de vista en el fondo sólo se trata de una venganza política que, en todo caso, se resolvió al margen del resultado del juego. \*

Al estudiar las supervivencias del juego de pelota mesoamericano, el autor parte de los antecedentes conocidos a través de las crónicas y de los trabajos modernos al respecto, lo que aunado a las encuestas etnográficas le permite reconstruir los juegos modernos y establecer sus posibles ligas con los practicados en la época prehispánica. Aquí es importante señalar que en sus ejemplos, el más significativo de los cuales tal vez sea el Ulama de cadera jugado en el norte de Nayarit y el sur de Sinaloa, se preocupa, a diferencia de otros autores, por establecer el contexto socio-religioso en que actualmente se dan. Por un lado piensa que este tipo de trabajo resulta interesante si se considera que a través de él, al reconstruirse los hechos, se le da carne y vida al esqueleto construido por la arqueología, aunque, en el fondo, dichas supervivencias no son para el autor "... más que simples vestigios, residuos sin alma de un pasado prestigioso."

En suma, el estudio de Taladoire en muchos aspectos excede lo prometido por el título aunque, tal vez debido a su extensión, a veces deja cabos sueltos y da la impresión de ser una copia de la tesis tal cual fue presentada. Seguramente una poca de reflexión hubiera evitado repeticiones que si bien desde un punto de vista estrictamente académico-formalista resultaban necesarias para el examen, en su edición pudieron haberse evitado permitiendo una mayor fluidez. En buena medida el trabajo reseñado hace evidentes algunos problemas de orden técnico-metodológico. En primer lugar la falta de una terminología uniforme tanto para los aspectos de la periodificación como para la definición de los diferentes elementos constitutivos de las culturas indígenas precolombinas y, quizás el más importante, la necesidad de revisar y modernizar, a la luz de los avances obtenidos en las disciplinas involucradas, la validez del concepto de área cultural, contemplándolo no sólo en relación a la existencia

\* El ejemplo citado en cierta forma incluso pone en peligro las conclusiones que de él se derivan. Véase, fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana...*, vol. I, ed. bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. I, p. 249-250, (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 5). *Cfr.* con p. 501 y 541 del libro de Taladoire.

de una serie de rasgos o complejos culturales, sino analizándolo en función de la dinámica del desarrollo socio-económico, en un sentido amplio, de las sociedades que agrupa. No obstante los peros que se le pudieran poner y las polémicas que pueda suscitar, es innegable que el libro de Taladoire señala sendas a seguir y se convierte en obligada obra de consulta para los interesados en el tema.

JESÚS MONJARÁS-RUIZ

Miguel León-Portilla. (Foreword introduction and notes). *Native Mesoamerican Spirituality*. Translation by Miguel León-Portilla, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble and Munro S. Edmonson. Preface by Fernando Horcasitas. Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1980.

Contribución valiosa, como tantas otras suyas que lo honran, a la mayor comprensión del pensamiento y de los conceptos en torno a los más hondos problemas que se plantearon nuestros antepasados precolombinos, es el libro de Miguel León-Portilla, *Native Mesoamerican Spirituality*, mediante el cual sitúa inequívocamente el pensamiento de aquéllos en el orden de la cultura universal.

El autor define un concepto de espiritualidad que ha de ser marco de referencia a las cuestiones filosóficas planteadas en los textos por los antiguos mesoamericanos. Eso que por espiritualidad se entiende, sería el sentido del misterio, la percepción de lo que está más allá de lo sensorialmente perceptible; en efecto, más allá de lo que aparece como solamente material, hay en el universo otras fuentes de significado, principios dinámicos, realidades supremas, con las cuales el hombre se puede comunicar cuando ha descubierto su sentido profundo.

Con exacta penetración, León-Portilla encuentra y pone de manifiesto a través de los textos de poetas, sabios y sacerdotes prehispánicos, el elevado nivel de espiritualidad alcanzado por los pueblos que habitaban esta porción de América antes de la conquista española. La mayor parte de los textos conservados están en lengua náhuatl y en lengua maya-quiché y maya-yucateca; datan posiblemente del periodo posclásico (950-1521).

Para la selección de tales textos, León-Portilla tomó en consideración precisamente los rasgos enunciados en su concepción de espiritualidad; es así como su atención se enfoca a los himnos, poemas religiosos y reflexiones filosóficas de autores anónimos o específicos de aquel mundo espiritual.

Después de la introducción general que proporciona al lector un informe crítico acerca de las culturas mesoamericanas y sobre los textos que en este libro se incluyen, el autor los agrupa en seis partes, de acuerdo con su temática y con su significado.

La parte primera se ocupa de la Antigua Palabra. Es a fray Andrés de Olmos y a fray Bernardino de Sahagún a quienes debemos la más larga colección de *Huehuetlatolli*. Los que están aquí publicados, son discursos de los antiguos que se tomaron del *Códice Florentino*; introducen al lector en ciertos aspectos de la vida diaria de los aztecas, en especial en lo que concierne a ideas y prácticas morales. Se incluyen las palabras con que el padre amonesta a su hija cuando ha llegado ésta a la edad de la discreción; la respuesta de la noble madre diciendo a su hija tiernas palabras, para que siempre recuerde el discurso de su padre; el discurso del padre con el cual amonesta a su hijo a que lleve una vida humilde y adquiera sabiduría propia, de manera que pueda ser complaciente con los dioses y con los hombres; la exhortación del padre a su hijo para inducirlo a la castidad, y otros textos que se refieren a la educación impartida en el Calmécac.

La parte segunda trata de los mitos de Creación. Con excepción de las ya publicadas por Dibble y Anderson (*Florentine Codex*), traducciones del náhuatl al inglés, que el autor de este libro modifica con el objeto de ofrecer textos más fieles al original; en ésta, como en otras partes, las traducciones al inglés son de León-Portilla. En lo que toca al maya-quiché, usa la traducción del *Popol Vuh* hecha por Munro S. Edmonson.

Los hablantes de lengua náhuatl llamaban *Teotlatolli*, divinas palabras, y *Teocuícall*, cantos divinos, a lo que hoy describimos como mitos. Relatos en lengua maya-quiché y en lengua náhuatl refieren los varios nacimientos y colapsos del mundo; las sucesivas creaciones de distintas clases de seres humanos; el descubrimiento del maíz. Los textos usados en esta parte fueron seleccionados del *Popol Vuh* (Libro del Consejo) del *Códice Chimalpopoca*, de los *Anales de Cuauhtitlán* y del Texto Mixteco de Cuilapa, con el objeto de mostrar el paralelismo de los mitos en las culturas maya, náhuatl y mixteca y corroborar así la unidad de la civilización mesoamericana.

A la historia del sumo sacerdote Quetzalcóatl, señor de los toltecas, se dedica la parte tercera. La fascinante historia del legendario Quetzalcóatl, riquísima en significados simbólicos, es narrada por León-Portilla a través de los textos de Sahagún y de los *Anales de Cuauhtitlán*, que describen las hazañas del hombre-dios en el altiplano mexicano, el engaño de que es víctima y su huida o desaparición; también trata acerca de su presencia entre los pueblos maya-quiché y maya-yucatecos, bajo el nombre de Gucumatz y Kukulkán.

El dogma oficial y las dudas de los sabios acerca de lo que ocurre después de la muerte es el tema que unifica los textos de la parte cuarta. Dos posiciones, la oficial, de mayor rigidez, y la especulativa, con más flexibilidad, se revelan por medio de los textos elegidos por León-Portilla. El dogma oficial, tomado principalmente del *Códice Florentino*, exalta la muerte del guerrero en la batalla, las víctimas sacrificadas y las mujeres muertas en parto; todos estos muertos iban para siempre a los cielos, a la casa del dios solar. En dichos textos se habla también de los sitios a donde llegaban los muertos: el *Micilan*, lugar de muertos; el *Ximoayan*, lugar de los descarnados, y el *Tocenpo polihuayan*, nuestro lugar común en donde nos perdemos. Se hace referencia también al *Tlalocan*, paraíso de Tláloc.

En contraste con el dogma, otros poemas individuales expresan, más libremente, los conceptos, dudas y especulaciones en torno a la vida y a lo que ocurre después de la muerte. En éstos, es frecuente la reflexión acerca de lo transitorio de la vida, de que es pasajera como un sueño y que no es posible afirmar nada acerca del más allá, de lo que sucede después de la muerte. Muchos de tales poemas fueron seleccionados de la *Colección de Cantares Mexicanos*.

En la parte quinta y bajo el enunciado: Poesía anónima religiosa y otros textos relacionados, Miguel León-Portilla pone ante la Nación Mexicana; los textos mayas proceden del Libro de *Canciones de Dzitbalché* y del Libro de *Chilam Balam de Chumayel*.

La sexta y última parte se compone de los poemas del rey y sabio de Texcoco, Nezahualcóyotl, y de los de otros veinte autores cuyos nombres ha sacado de la oscuridad Miguel León-Portilla. En la poesía de Nezahualcóyotl, la más conocida de las aquí publicadas, se encuentran reflexiones en torno a la fugacidad de lo que existe en la tierra; a los misterios que rodean a la muerte; a la posibilidad de decir palabras verdaderas, al propósito y el valor de la acción humana y a la inescrutabilidad del Supremo Dador de la Vida.

Investigación acuciosa y paciente, del autor, en parte ya publicada (*Trece poetas del mundo azteca* y "The Chalco Cihuacuícatl of Aquiauhztzin") permite ahora reconocer la identidad de estos poetas, entre los cuales se cuenta el nombre de una mujer: Macuilxochitzin.

Abundantes y eruditas notas propician en el lector occidental una mejor aproximación a los esotéricos textos de los poetas prehispánicos.

Miguel León-Portilla es uno de los grandes creadores de la cultura nacional; sus investigaciones, estudios y traducciones han puesto de relieve el nivel cultural al cual llegaron nuestros antepasados indígenas; ahora trasciende, una vez más, las fronteras del español, para llevar, a los que hablan en distinta lengua, el mensaje universal de la espiritualidad de nuestros pueblos antiguos.

BEATRIZ DE LA FUENTE.



# TLALOCAN

Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México

Editada por

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, KAREN DAKIN  
Y GUADALUPE BORGONIO

Tlalocan se publica, sin fecha fija, en colaboración, por los Institutos  
de Investigaciones Históricas e Investigaciones Filológicas  
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Volumen 10

1983

## ÍNDICE

### Colaboradores en este volumen

#### *Documentos nahuas, con comentario:*

El diluvio y otros relatos nahuas de la  
Huasteca Hidalguense

Neville Stiles

Las penurias de doña María

Kenneth C. Hill

#### *Documentos en otras lenguas yuto-aztecas, con comentario:*

Cartas de Juan Banderas, testimonio en yaqui

John Dedrick

Vida y muerte del mundo en el pensamiento  
tarahumara

Luis González R.

Four Hopi Stories about of Pökanghoya    Compilación de E. Kennard

#### *Documentos en lenguas mayenses, con comentario:*

El título de Ilocab

Roberto M. Carmack y  
James Mondloch

Una leyenda en tzeltal: El Infierno o  
K'Ayimbak (Calentar con huesos)

Eugenio Maurer Ávalos

Un antiguo cuento en Maya-Mopán

Ortwin Smailus

La *Theología Indorum* de fray  
Domingo de Vico

René Acuña

*Textos en lenguas de Oaxaca*

Un relato zapoteco acerca de el tecolote Jaime Guzmán H.

Pleitos entre el dios de la lluvia y el dios creador.

Texto mixteco de Santa María Ixcuintepéc

Peñoles, Oaxaca

Relatado por Cristóbal Rojas R.

Recopilado por Raúl Chávez

Jesús, el Diablo y Herodes.

Texto en chatino de Panixtlahuaca

Narrado por Cristino

Zorriano y Efrén Sánchez

Recopilado por Leslie Gordon

El origen del borrego y otros relatos.

Textos en lengua kiliwa, Sierra de San

Pedro Mártir, Baja California

Compilación de:

Mauricio Mixco

Una muestra del cochimí, siglo XVIII,

del padre Benno Ducrue

Miguel León-Portilla

*Estudios monográficos:*

Autos seguidos por el provisor de naturales

del arzobispado de México contra el ídolo del

Gran Nayar y siete reos indios

Introducción y transcripción  
de Roberto Moreno de los Arcos

Un escrito sobre danzas zoques de 1940

Carlos Navarrete

Inventory of the Archivo Musical of

the Colegio de San Gregorio

Alfredo E. Lemmon

Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas

de las antiguas culturas indígenas de México

Xavier Lozoya

---

Toda correspondencia relacionada con la revista dirigirla a:

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS,

Torre de Humanidades, 7º piso,

Ciudad Univesitaria,

04510 México, D. F.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 16, 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 30 de septiembre de 1983. Su composición se hizo en tipos Baskerville.

La edición consta de 2 000 ejemplares.





PORTADA: *Tocall*, 'araña'. Relieve en piedra de procedencia mexicana. Museo Nacional de Antropología.

Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, (libro XI, capítulo v), apoyado en el testimonio de sus informantes nahuas, expresa entre otras cosas: "Hay unas arañas en esta tierra, ponzoñosas, son negras y tienen colorada la cola, pican y la picadura da gran fatiga por tres o cuatro días, aunque no matan con su picadura... Otras arañas hay que no son ponzoñosas ni hacen daño..."