

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

14



H 39419



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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 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, etnología, sociología, economía, 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 de Humanidades 1, 7º piso

Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 14

1980



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1980

CLASIF. _____
ADQUIS. _____
FECHA: 7- febrero- 2001 E. 2
PROCESO: Dir. VAMM-114
S. _____



BIBLIOTECA
RAFAEL GARCIA GRANADOS
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTORICAS

DR © 1980 Universidad Nacional Autónoma de México
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.
Impreso y hecho en México

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla
Editora técnica asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 14: A propósito de algunas aportaciones lingüísticas, por <i>Miguel León-Portilla</i>	11
La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes, por <i>Frances Karttunen</i> y <i>James Lockhart</i>	15
Salutación y súplica que hacía un principal al <i>Tlatoani</i> recién electo, por <i>Josefina García Quintana</i>	65
Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin: los ol- mecas en Chalco-Amaquemecan, por <i>Miguel León-Portilla</i>	95
Gerónimo de Mendieta, por <i>José Luis Martínez</i>	131
The <i>Xalaquia</i> Ceremony, por <i>Charles E. Dibble</i>	197
Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. In- formación de procedencia mexicana, siglo XVI, por <i>Eike Hinz</i>	203
Tlatoani and Tlatocayotl in the Sahagún Manuscripts, por <i>Thelma D. Sullivan</i>	225
La danza de los tecuanes, por <i>Fernando Horcasitas</i>	239

Las hierbas de Tláloc, por <i>Bernardo Ortiz de Montellano</i> . . .	287
El <i>Ullamaliztli</i> en el siglo xvi, por <i>Mercedes de la Garza</i> y <i>Ana Luisa Izquierdo</i>	315
Algunos datos sobre el chapopote en las fuentes documentales del siglo xvi, por <i>Carmen Aguilera</i>	335
Documentos de Toluca en la obra de Zorita, por <i>Luis Reyes García</i>	345
Algunos apuntes acerca del pochuteco, por <i>Tim Knab</i> . . .	355
Ochpaniztli and Classical Nahuatl Syllable structure, por <i>Una Canger</i>	361
Lenguas del Soconusco, pipil y náhuatl de Huehuetán, por <i>Tim Knab</i>	375
Valores numéricos de frecuencia de letras y dígrafos en el texto náhuatl del libro I del <i>Códice Florentino</i> , por <i>Marc Eisinger</i>	379
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas, por <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	419
Necrologías: Juan Comas y Jorge Gurría Lacroix	433
Reseñas bibliográficas	439

COLABORADORES

FRANCES KARTTUNEN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Indiana. Actualmente en el Departamento de Lingüística de la Universidad de Texas en Austin. Ha publicado varios trabajos sobre lingüística nahua. Coautora de *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Tiene en preparación un diccionario del náhuatl clásico.

JAMES LOCKHART. Norteamericano. Doctor en historia por la Universidad de Wisconsin. Profesor de historia latinoamericana en la Universidad de California, Los Ángeles. Junto con Arthur J. O. Anderson y Frances Berdan publicó la obra *Beyond the Codices*, (antología de textos coloniales en náhuatl). Con Frances Karttunen ha publicado otra monografía sobre fenómenos de contacto interlingüístico del náhuatl y el español en la época colonial.

JOSEFINA GARCÍA QUINTANA. Licenciada en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *El baño ritual entre los nahuas según el Códice Florentino; Bibliografía náhuatl: 1966-1969*. Ha editado asimismo varios textos del *Huehuetlatolli*, la antigua palabra.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido director del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. En la actualidad es investigador y consejero del mismo instituto, así como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes; Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses; Visión de los vencidos; Trece poetas del mundo azteca y Manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*.

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ. Mexicano. Maestro en letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Se ha ocupado en la historia de la literatura mexicana de los periodos colonial y moderno. Actualmente realiza una amplia investigación historiográfica sobre los principales cronistas de los siglos XVI y XVII. De su bibliografía puede citarse: *Nezahualcóyotl, vida y obra*.

CHARLES E. DIBBLE. Norteamericano. Doctor en antropología. Catedrático de la Universidad de Utah y actual profesor *honoris causa* de la misma. Coeditor, junto con el doctor Arthur J. O. Anderson, de los doce libros del *Códice Florentino* texto náhuatl y versión al inglés. De su amplia bibliografía cabe recordar sus ediciones del *Códice en Cruz* y *Códice Xólotl*. De esta última obra prepara el Instituto de Investigaciones Históricas una segunda edición.

EIKE HINZ. Alemán (República Federal Alemana). Doctor en antropología por la Universidad de Hamburgo. Ha realizado investigaciones sobre varios textos en náhuatl clásico. Su más reciente publicación es *Analyse Aztekischer Gedankensysteme* (Análisis de sistemas del pensamiento azteca), obra en la que aplica teorías y métodos acerca de la comprensión del contenido de textos a los materiales recogidos por Sahagún e incluidos en los libros IV y VI del *Códice Florentino*.

THELMA D. SULLIVAN. Norteamericana. Maestra por la Universidad de Columbia, Nueva York. Investigadora de la cultura náhuatl en el CISINAH. Entre sus obras pueden citarse: *A Prayer to Tlaloc; Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women who died in Childbirth*. El Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM ha editado su *Compendio de la gramática náhuatl*.

FERNANDO HORCASITAS. Mexicano. Maestro en antropología por la Universidad de las Américas. Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. De su bibliografía: *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta; El teatro náhuatl: épocas novo-hispana y moderna* y *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*.

BERNARDO ORTIZ DE MONTELLANO. Norteamericano. Con estudios realizados en bioquímica, etnobotánica e historia. Discípulo de Charles E.

Dibble en la Universidad de Utah. Actualmente es profesor en Wayne State University. De su bibliografía: *Empirical Aztec Medicine; The Rational Causes of Disease Among the Aztecs* y *Aztec Survivals in Modern Folk Medicine*.

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

ANA LUISA IZQUIERDO. Mexicana. Licenciada por la Universidad Nacional Autónoma de México. Secretaria del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas. Hace investigaciones de carácter comparativo entre algunos aspectos de la cultura maya y nahua.

CARMEN AGUILERA. Mexicana. Maestra en historia por la Universidad Iberoamericana. Investigadora en el Museo Nacional de Antropología. Ha realizado investigaciones sobre iconografía de algunas deidades del panteón náhuatl. Entre sus obras pueden citarse: *El arte oficial mexicana* y *Catálogo de códices*.

LUIS REYES GARCÍA. Mexicano. Maestro en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Director del proyecto de publicación de *Fuentes para la historia económica y social de México* en el CISINAH. De su bibliografía: *El archivo municipal de Zongolica, Veracruz; Catálogo de documentos de Cuauhtinchan, Puebla* y la edición facsimilar con paleografía y versión al castellano de la *Historia Tolteca-chichimeca*.

TIM KNAB. Norteamericano. Maestro en lingüística. Investigador en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. Ha publicado varios trabajos en relación con formas dialectales nahuas.

URA CANGER. Danesa. Doctora en lingüística y profesora en la Universidad de Copenhague, Dinamarca. Ha realizado diversas investigaciones sobre la lengua náhuatl clásica.

MARC EISINGER. Francés. Con estudios realizados en informática, Universidad de París. Ha hecho aplicación de métodos de la informática para mostrar las posibilidades de la misma en el estudio de la lengua y los textos en náhuatl.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Licenciada en historia por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. 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.)

VOLUMEN 14: A PROPÓSITO DE ALGUNAS APORTACIONES LINGÜÍSTICAS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Al igual que en los volúmenes anteriores, también en éste se incluyen estudios sobre temas muy variados entre sí. Común denominador es que en todos ellos se atiende a temas y momentos en el contexto de la trayectoria cultural de los pueblos nahuas. Así se reúnen aquí trabajos sobre fuentes documentales, instituciones sociales y políticas del México antiguo, medicina indígena, significado de ceremonias religiosas y acerca de testimonios obtenidos por medio de la investigación etnológica.

Varias aportaciones de carácter lingüístico y filológico forman también parte del contenido de este volumen. Al fijarme en ellas de modo especial, aprovecharé la ocasión para dar salida a breve reflexión. Nueva luz arroja sobre la estructura de la sílaba en el náhuatl clásico el trabajo de Ura Canger; rescate de lo que aún subsiste del pipil en Huehuetan, Chiapas y asimismo del llamado pochuteco es el objetivo de los estudios de Tim Knab; labor de pioneros sobre la estructura de la poesía náhuatl es la de Frances Karttunen y James Lockhart; finalmente, Marc Eisinger pone a disposición de los investigadores su análisis, traducido en valores numéricos de frecuencia de letras y ológrafos, del texto náhuatl del libro 1 del Códice Florentino. Mérito de estas aportaciones es abrir nuevas posibilidades de avance en el conocimiento de la estructura y dinámica de la expresión de los nahuas.

Justamente la continuada expansión de los estudios acerca de la lengua náhuatl y las producciones literarias en ella expresadas es lo que me mueve a intentar aquí una reflexión. Contra lo que muchos han pensado y se ha venido repitiendo tantas veces como lugar común, debemos reconocer en justicia que los estudios acerca del náhuatl se iniciaron desde hace ya mucho tiempo sobre una base a la que bien puede calificarse de firme. Se ha dicho, y se ha repetido,

que las antiguas "Artes" o Gramáticas, preparadas a partir de la de fray Andrés de Olmos en la primera mitad del siglo XVI, adolecen de muy graves deficiencias. Según quienes así piensan, todos esos gramáticos del periodo novohispano, lejos de penetrar realmente en el conocimiento de la estructura del náhuatl, se limitaron a enmarcar forzosamente los elementos de dicha lengua en el esquema de la gramática latina o si se quiere en la célebre derivación de ella, la gramática castellana de Antonio de Nebrija.

La cuestión de si poco o nada se logró durante los siglos novohispanos en lo que toca al conocimiento de la estructura y engranajes del náhuatl no ha sido, al parecer, planteada debidamente. Quienes repiten el referido lugar común suelen aducir como prueba la terminología empleada por los antiguos gramáticos, así como el elenco de las partes en que de ordinario dividían sus "Artes". En cambio, sólo en raras ocasiones, analizan detenidamente el tratamiento que dieron algunos de esos gramáticos a tales o cuáles aspectos del idioma náhuatl. El examen cuidadoso de obras como las "Artes" de Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Antonio del Rincón, Horacio Carochi y otros varios, resulta en extremo revelador. El viejo lugar común de que todo se vació en los moldes de las gramáticas latina o castellana, empieza entonces a ceder ante la evidencia del esfuerzo realizado por esos autores en su afán de comprender lo que algunos de ellos llamaron "la frasis de la lengua mexicana" y acerca de la cual consignó Alonso de Molina, el primer lexicógrafo del náhuatl, lo siguiente: "el lenguaje y frasis destes naturales, especialmente de los nahuas y mexicanos, es muy diferente del lenguaje y frasis latino, griego y castellano. . ." ¹ Y puesto que, por "frasis" de una lengua se significa lo característico de sus estructuras y engranajes de expresión, implícitamente la referencia subraya aquí lo específico en la morfología y la sintaxis del náhuatl.

Plenamente consciente de lo específico del náhuatl se mostró también fray Andrés de Olmos, al escribir:

En el arte de la lengua latina creo que la mejor manera y orden que se ha tenido es la que Antonio de Nebrija sigue en la suya, pero porque en esta lengua no cuadrara la orden que él lleva, por faltar muchas cosas de las cuales en el arte de gramática se hace gran caudal, como son declinaciones, supinos y las especies de los

¹ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, en casa de Antonio de Spinosa, 1571. Reproducción facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1970. (Ver "Epístola nuncupatoria".)

verbos para anotar la diversidad de ellos... por tanto, no será reprehensible si en todo no sigue el orden del Arte del Antonio...²

Y si se quiere más explícito aún fue Antonio del Rincón quien en el "Prólogo al lector" nos dice:

No es posible guardarse en todo un mismo methodo y arte, en enseñar todas las lenguas, siendo ellas (como lo son) tan distantes y diferentes entre sí, antes la uniformidad en esto sería gran disformidad, y por consiguiente, confusión y estorbo para quien las deprendiese. Mas con todo eso no se puede negar sino que el camino más llano y breve para aprovechar en cualquiera de las lenguas, es el que han hallado la latina, y griega, como se ve por el artificio con que se enseñan y aprenden: así por haber reducido a cierto número todas las partes de la oración, poniéndoles nombres conforme a sus officios y calidades como también por haber mostrado la variación de las partes, que entre ellas son variables, enseñando el artificio de juntar, o construir las unas con las otras, y finalmente dando reglas de la propia y buena pronunciación. Por lo qual habiendo yo de escribir Arte para deprender y enseñar la lengua mexicana no me pareció apartarme del ordinario camino por donde procede la lengua latina, que es más sabida entre nosotros, ni tampoco me he querido obligar a seguir del todo sus reglas, porque sería llevar muy fuera de propósito (y como dicen) de los cabellos muchas cosas que acá piden muy diferentes preceptos. De manera que... en las demás cosas, en questa lengua se diferencia de la latina, por ser ellas nuevas, ha sido forzoso reducirlas a nuevas reglas, con el nuevo estilo que se requiere...³

Al decir de Rincón, aprovechar los estudios acerca del latín y el griego lleva a aprender a sintetizar y reducir a categorías los elementos de una lengua, así como los artilugios de su construcción. Pero ello, como en seguida lo subraya, no significa "quererse obligar a seguir del todo sus reglas, porque sería llevar muy fuera de propósito y de los cabellos lo que acá piden muy diferentes precep-

² Fray Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, compoé en 1547 et publiée avec notes... par Rémi Siméon, Paris, Imprimerie Nationale, 1875. Reproducción facsimilar publicada por Edmundo Aviña Levy Editor, Guadalajara, 1972, p. 13.

³ Antonio del Rincón, *Arte mexicana*, México en casa de Pedro Balli, 1595. Reproducción de Antonio Peñafiel, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1885, p. 11-12.

tos...” Le fue así necesario en aquellas cosas “en questa lengua se diferencia de la latina, por ser ellas nuevas, reducirlas a nuevas reglas, con el nuevo estilo que se requiere”.

Más que volver al lugar común de los ingenuos menosprecios respecto de lo que antes se hizo, aprovechará intentar nuevas y adecuadas formas de análisis de esos trabajos, con miras incluso a beneficiarse con lo allí expresado. En algunos de los estudios que aquí se incluyen como, los de Ura Canger y de Frances Karttunen y James Lockhart, en más de una ocasión se acude a apreciaciones derivadas de autores como el célebre Horacio Carochi cuya *Arte de la lengua mexicana* se publicó en 1645, y también a conceptos frente a los que los amantes del lugar común sonreirían, como la de “dác-tilo” y “trocaico”, para enmarcar ciertas características del verso en la estructura de la poesía náhuatl.

De esta reflexión derivo una consecuencia: lo en verdad ingenuo es rehusarse a tomar en cuenta lo que otros han percibido. Pedir peras al olmo sería exigir a los antiguos que se hubiesen expresado con la terminología de nuestro siglo. El análisis puede mostrar, sin embargo, que por encima de terminologías, hubo hallazgos importantes que, al redescubrirse, vuelven a mostrar su significado y propician nuevas formas de indagación en la trayectoria de éstos y otros estudios. Consejo es en esta materia aprender a hallar en lo antiguo lo que no es anticuado.

LA ESTRUCTURA DE LA POESÍA NÁHUATL VISTA POR SUS VARIANTES *

FRANCES KARTTUNEN Y JAMES LOCKHART

Hace ya tres o cuatro generaciones que los estudiosos se dedican a traducir e interpretar el repertorio de la poesía clásica náhuatl. Aunque queda mucho por hacer, ya se ha logrado bastante. En cambio, no se ha dedicado tanto esfuerzo a la tarea de entender los principios organizacionales de la poesía. Por eso proponemos hacer aquí algunas observaciones preliminares sobre la estructura de los poemas, limitándonos por ahora a los contenidos en las dos bien conocidas colecciones principales (los *Cantares mexicanos* de la Biblioteca Nacional, y los *Romances de los señores de la Nueva España*, en la Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas, Austin). Nuestro análisis se basará en parte en un recorrido general de este *corpus*. Pero el método más específico que emplearemos para entrar en el campo de estudios estructurales será examinar en mucho detalle algunos casos en que existen variantes de los mismos poemas. Al final del presente ensayo presentamos transcripciones, versiones, y discusiones de tres de estos poemas con sus variantes.

Fue Ángel María Garibay quien primero descubrió y llamó la atención sobre varios casos de duplicación de poemas, tanto repetidos entre los Cantares y los Romances, como dentro de los Cantares mismos. Hemos tomado nota de éstos, y hemos descubierto algunos casos más, hasta el punto de saber de alrededor de una docena de poemas o fragmentos substanciales que ocurren dos veces o más en el repertorio. (No cabe duda de que existen más duplicados que todavía no reconocemos.) El cotejar las variantes demuestra con fuerza y claridad cuáles elementos varían más y cuáles menos; es

* Los autores redactaron este artículo estando becados, Karttunen por el National Endowment for the Humanities, y Lockhart por la Guggenheim Foundation. En las etapas preliminares del trabajo, ambos recibieron el respaldo del American Council of Learned Societies.

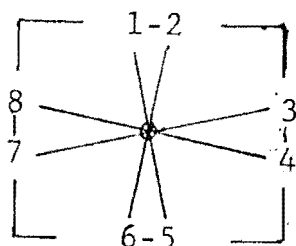
decir, es profundamente revelador de los principios por los cuales los poemas se construyeron.

La entidad del verso y su uso en combinaciones

La unidad básica de la poesía náhuatl es lo que llamamos el verso. Puede variar bastante respecto al tamaño, pero es fácil reconocerlo, primero porque constituye una expresión relativamente autónoma y válida en sí, y segundo, porque termina casi siempre con una conclusión o coda no léxica, de índole exclamativa. En ambos manuscritos principales se distingue cada verso claramente: en los Romances por un signo convencional como el que indica párrafos en cartas, misivas o documentos legales de los siglos xvi-xvii, y en los Cantares por una mayúscula al comienzo, con dentación de todas las líneas después de la primera. En los Cantares en unos pocos casos se han escrito dos versos juntos, pero aun así se pueden reconocer por sus codas y otras señas. La estructura del verso es uniforme en todos los poemas, de todos tipos y tamaños, en ambas colecciones.

Al cotejar variantes de los mismos poemas, uno se da cuenta de que, aunque casi todo puede mudar, como veremos abajo, el verso como entidad cambia menos que lo demás. En general, las variantes respetan la integridad del verso; hasta cierto punto, la reforma consiste en la reordenación, omisión, o adición de versos enteros.

Poemas nahuas del tipo que se ven en los Cantares y los Romances son, pues, construcciones de cierto número de estas unidades que denominamos versos, dispuestas más o menos simétricamente en un conjunto. El rearrreglo del orden de los versos en las variantes supone un aspecto importantísimo de la estructura de la poesía, lo cual se puede ver también por la inspección directa: la mayor parte de los poemas no está construida a base de una jerarquía lineal; es decir, no tiene una línea de desarrollo lógico o narrativo en que cada verso sea el antecesor necesario del siguiente. Al contrario, es como si estuvieran los versos dispuestos alrededor de un centro —un tema, un sentimiento, un personaje, o todo ello junto— con lo cual se relacionen directamente de modo semejante, en vez de relacionarse unos con otros. De manera que el orden de los versos resulta mucho menos importante que su pertenencia al tema común y su distribución simétrica. Por ejemplo, no efectuamos gran cambio en una construcción del tipo si trocamos el lugar de los pares 1-2 y 5-6. Seme-



jante afán de adornar y amplificar, en vez de desarrollar linealmente, se ve también en otros tipos de producciones de la literatura náhuatl, en cartas, peticiones, y oraciones.

Con esto no queremos decir que la poesía náhuatl no tenga aspecto lineal alguno (aunque en los Cantares y los Romances la narrativa sencilla es tan rara que casi se puede pasar por alto). A menudo se dan al comienzo un verso o dos de invitación o introducción; esto se puede considerar una convención bastante fija. Igual ocurre con una terminación bien definida. A veces sí ocurre algo parecido al desarrollo lineal temático, como se ve precisamente en el primer ejemplo que presentamos abajo. De otro lado, aun en ese caso la variante logra cambiar tal desarrollo totalmente por la reordenación de versos.

La reordenación se facilita por la naturaleza del verso como unidad muy independiente y contenida en sí. Pocas veces sucede que un verso aluda a otros del mismo poema o los presuponga, aunque esto puede ocurrir de vez en cuando entre un verso dado y aquel con que está apareado. Generalmente el verso contiene todos los elementos requeridos para la comprensión preliminar. Contiene dentro de sí un comienzo y una conclusión satisficentes.

La independencia e integridad de la entidad del verso son tan fuertes que éste se podría considerar un poema en sí. Su carácter parece implicar cuando menos una etapa del desarrollo histórico en que un solo verso era un tipo de canto o poema muy difundido; unos ejemplos de este fenómeno se ven en la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Pero en el repertorio de los Cantares y los Romances, los poemas son agrupaciones de versos. Esto se ve en el hecho de que las variantes o duplicados generalmente contienen todos los mismos versos, o la mayor parte de ellos, lo que establece definitivamente su unidad. Además, la inspección directa demuestra una congruencia temática entre los versos de un solo poema, y lo que resulta aun más

conclusivo, muestra que los conjuntos de versos como se presentan en las colecciones 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, es el par de versos. Mucho de lo que hemos dicho acerca del verso individual, como unidad, se puede repetir en otro nivel acerca del par. Los pares tienen gran estabilidad e integridad; en las variantes, los cambios en la ordenación de versos, generalmente (aunque no siempre), se logran por el traslado de pares enteros. El par está contenido en sí; las pocas excepciones a la regla de que un verso tenga que explicarse a sí mismo son casos donde, por ejemplo, el sujeto de los verbos en un par de versos se especifica abiertamente sólo en el primer verso.

Los versos apareados aparecen juntos, y el apareamiento se manifiesta por el compartimiento o repetición de cierto tema. Un par en el sentido formal comparte por lo menos la misma coda; generalmente comparte también una porción de la materia léxica que precede la coda. Si los dos versos no tienen más que una breve coda en común, hablamos de apareamiento débil. Si mucha materia léxica idéntica precede la coda compartida, llamamos los versos fuertemente apareados. En el ejemplo I, 1., abajo, versos (1.)-(2.) y (7.)-(8.) están fuertemente apareados (nótese que por las convenciones de los Cantares, "&" quiere decir que desde aquel punto hay que repetir el verso literalmente hasta el fin). En la misma variante, (5.)-(6.) es un par más débil que comparte sólo una coda, aunque ésta es bastante larga e intrincada.

No todos los versos de los Cantares y los Romances están apareados formalmente. Sin embargo, pocos son los poemas que contienen un número non de versos; en algún sentido, la gran mayoría consiste en una serie de pares. A veces se puede percibir una afinidad semántica o emotiva aun donde los versos no están abiertamente apareados. En un caso, dos variantes del mismo poema nos muestran claramente la existencia de tal apareamiento oculto. Si tomamos como básica la variante en Cantares f.25r-v, con diez versos, de los cuales sólo los cuatro últimos están obviamente apareados, encontramos que la otra variante, Cantares f.3v, ha tratado el poema entero como un juego de pares, omitiendo cada segundo par:

	Cantares f.25r-v:	Cantares f.3v:
Verso	1	1
	2	2
	3	
	4	
	5	5
	6	6
	7}	
	8}	
	9}	9}
	10}	10}

El apareamiento consecuente y fuerte de todos los versos es un ideal manifestado en muchos de los poemas, pero parece que existía también la alternación consciente, para propósitos estéticos, entre pares formales y no-pares, como en un poema en Cantares f.61v:

1
2
3}
4}
5
6
7}
8}

Se ve también una tendencia a indicar la conclusión de un poema con un par especialmente fuerte, como en nuestros ejemplos I, 1., 2., y 3., y III, 1., abajo.

Un poema dado de los Cantares o los Romances, pues, consistirá convencionalmente en un número de versos que sea algún múltiplo de 2. En la práctica, los conjuntos de 4 y 6 rara vez son poemas enteramente independientes; se dan más bien como partes integrantes de series más grandes, las cuales comparten no sólo un tema y género común, sino hasta una ocasión y *dramatis personae*. Los poemas independientes tienden a consistir de 8 o 10 versos, con una fuerte preferencia de 8. Hay que conceder al conjunto de 8 versos un lugar en la poesía náhuatl por lo menos tan preeminente como el del soneto en la tradición europea. La convención de 8 versos se observa más estrictamente en los Romances, donde sólo 6 de los 34

poemas no resultan ser de 8 versos o un múltiplo de 8 (dos fragmentos debidos a la pérdida de una hoja parecen ser de un poema de 10 versos y uno de 16). Los Cantares constituyen una colección más grande y más heterogénea que los Romances; contienen muchos poemas largos divididos en secciones (a menudo denominadas *huehuettl*) de 4 o 6 versos, pero en cuanto a poemas independientes de tamaño intermedio, 8 predomina sobre 10 por una proporción de casi 5 a 2. Además, algunos poemas que parecen a primera vista ser de 7 versos resultan tener dos versos escritos como uno, reteniendo las dos codas y hasta el pleno apareamiento, con repetición de materia léxica, de manera que estos poemas también son de 8 (ver Cantares f.36r-v, 43r-v, 47r-v, 72v). Otros poemas con 7 versos muestran un apareamiento extraño, de este tipo:

Cantares f.33v:

1
2}
3}
4}
5}
6}
7}

Cantares f.58v:

1}
2}
3}
4}
5
6}
7}

En estos ejemplos, pareados consecuentemente con excepción de un solo verso, parece verosímil que se haya omitido un verso por olvido, y que el poema se compuso después de todo bajo el concepto ideal de 8 versos en 4 pares. O es posible que un perito contemporáneo habría entendido que hay que repetir el verso no pareado, como un músico del Renacimiento habría repetido cualquier sección de un baile que careciera de una variación escrita. Algunos poemas largos en los Cantares, al parecer no divididos, de 16, 24, y 56 versos, se pueden analizar fácilmente como series de secciones de 8. El estudio detenido de la organización de los poemas de todo el *corpus* revelará seguramente la existencia de juegos de 8 aun en más formas de las que ahora reconocemos.

Un ejemplo notable de la preocupación por números pares que tenían los creadores de la poesía náhuatl es el poema de Tlaltecatzin, del cual una variante se conserva en cada una de las colecciones. La variante de los Romances tiene 10 versos, los primeros 6 en pares,

y la de los Cantares parece tener 8, aunque con una distribución de pares poco común. Pero debajo de esta regularidad de la superficie, ambas variantes revelan intentos para solucionar el problema de que el canto de Tlaltecatzin, en la forma en que llegó a manos de los que hicieron las versiones que conocemos, tenía materia no para 8 ni para 10, sino para 9 versos. El copista de los Romances (o algún antecesor) reparó esta aberración creando un complemento, insignificante en extremo, al verso 5. El copista de los Cantares, para quien 9 también parecía número horroroso, resolvió el problema (para el ojo, a lo menos), por la compresión de dos versos en uno, dos veces más largo que los otros. Los arreglos se pueden representar como sigue:

Romances f.7r-8r:

1 }
 2 }
 3 }
 4 }
 5 }
 5a }
 6
 7
 8
 9

Cantares f.30r-v:

1 }
 2 }
 5
 3 }
 4 }
 6/7
 8
 9

La práctica de comprimir versos o crear uno nuevo que casi carece de contenido se ve en varios poemas en ambos manuscritos y demuestra un empeño consciente y activo por obtener una estructura simétrica de pares.

El tipo de organización que hemos descrito se extiende sobre todo el *corpus* de los Romances y los Cantares, y sigue uniforme en todos los diferentes géneros mencionados en esta colección: *icnocuicatl*, "cantos tristes"; *xopanquicatl*, "cantos del tiempo verde"; *yaocui-catl*, "cantos de guerra"; *melahuaccuicatl*, "cantos llanos"; y muchos más. Estos nombres se relacionan con el contenido, no con la estructura. De hecho, el mismo poema puede aparecer dos veces con diferentes clasificaciones. Nuestro ejemplo I aparece entre los *melahuaccuicatl*, y después como una sección de un *icnocuicatl*, y se dan otros casos semejantes.

Estructura interna del verso

Como ya dijimos arriba, un verso consta básicamente de una serie de palabras léxicas seguida por algunas exclamaciones, o materia no léxica. Ambas secciones se encuentran a veces subdivididas en partes según el grado en que cierta materia es propia al verso o compartida con otras entidades. Un esquema común es como sigue:

1. Materia léxica propia del verso.
2. Materia léxica compartida con el otro verso de un par.
3. Materia no léxica compartida sólo con el otro verso del par.
4. Materia no léxica compartida con todos los versos del poema.

Las subsecciones 2 y 3 pueden faltar, pero este orden, truncado o no, es el que hemos observado en todos los ejemplos que hemos estudiado detenidamente hasta la fecha. Debemos mencionar aquí que generalmente se insertan trozos de materia no léxica en la parte léxica; esta práctica es característica de toda la poesía náhuatl, desde los himnos rituales hasta las composiciones más líricas. Otro aspecto muy básico de la estructura del verso es su tamaño variable. No se percibe una longitud convencional; algunos versos apenas ocupan una línea en el manuscrito, otros hasta seis líneas. Rara vez o nunca tienen los dos versos de un par el mismo número de elementos integrantes, sean palabras, sílabas acentuadas, sílabas largas o sílabas totales. Lo mismo se puede decir de los versos de un poema entero. Parece que la conclusión tan enfática del verso lo liga como unidad y le da forma, en vez de un número idéntico de pies* en todo el poema, como en la poesía tradicional europea.

Dentro de la forma de verso así definida yace un mundo de organización interna complejísima. Algunos aspectos ya nos resultan bastante claros, mientras que otros nos quedan, por ahora, envueltos en el misterio. En la discusión que sigue trataremos tanto de las regularidades que ya vemos, como de los puntos oscuros.

En cuanto a la parte léxica, estos poemas tienen un rasgo característico de la poesía de tradición oral de todo el mundo; se componen en gran parte de locuciones fijas que se repiten en varias combinaciones en poema tras poema. El repertorio de elementos fijos

* Cada parte, de 2, 3 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.

incluye imágenes, epítetos, los famosos difrasismos o pares de palabras con sentido metafórico, y cláusulas y frases enteras. Conocer a fondo este cuerpo de materia es conocer la mitad de la sustancia de toda la poesía. La parte léxica de un verso contiene distintos bloques de materia fija, o puede consistir de ellos enteramente. Estamos seguros de que ciertas normas rigen la distribución de los bloques, pero un proyecto en gran escala, la identificación, compilación, y cotejo de todos los elementos, será un paso necesario para la plena aclaración de la manera de uso de los elementos fijos léxicos y sintácticos.

En cuanto a la coda no léxica, debemos mencionar que algunos de los elementos son cuasi-léxicos, puesto que aparecen en el diccionario de Molina como exclamaciones (*hue, iyo, netle*, y otros), y a veces se da una palabra léxica o una frase corta dentro de la coda misma, como en el par de versos (3.)-(4.) de nuestro ejemplo III abajo. Pero generalmente la coda parece consistir de unas sílabas verdaderamente no léxicas (especialmente *a, i, o*, con las semiconsonantes *hu* e *y* para ligarlas), empleadas en una variedad infinita de combinaciones para obtener diferentes efectos de ritmo y asonancia. Muchos poemas tienen una coda corta que se repite por el poema entero; la más frecuente de éstas, con mucho, es un doble *ohuaya*. Combinaciones mucho más largas e intrincadas pueden preceder o reemplazar la coda común. Es verdaderamente imponente la precisión de acuerdo de materia de este tipo, no sólo de un verso a otro dentro de un par, sino de un poema a su variante, quizá en el otro manuscrito, con convenciones bastante distintas. Por ejemplo:

Cantares f.18v-19v, verso (1):

yyao ohuili yya ayya yao ayyaha yohuiya

Romances f.2v-3v, verso (2.):

yyahu ohuy yya hayyo yao hayyaa yyoohuiya

Dejando variantes ortográficas aparte, la única verdadera diferencia es la presencia de una *l* en los Cantares y su ausencia en los Romances. (Más ejemplos de acuerdo semejante se encontrarán en nuestra discusión de variantes particulares.) En los Cantares hay muchas rectificaciones ortográficas muy cuidadosas, como el añadir otra *y* dentro de una serie no léxica:

Cantares f.61v, verso (4.):

ahua^yyao ohuaya (5):ahua^yya·ohuaya

Romances f.31v-32v, verso (4.):

ahuayyao ohuaya (5.):ahua^yyaoo ohuaya
 ohuaya ohuaya

Salta a la vista que este aspecto de la poesía, tan resistente al análisis de su contenido o a la traducción, tenía un valor profundo para aquellos a quienes pertenecía como herencia cultural.

Ya se dijo que los elementos no léxicos, además de formar codas, se encuentran también esparcidos entre la materia léxica, en todas las formas de la poesía náhuatl clásica que han llegado hasta nosotros. En algunos poemas se ven series apreciables, como las de las codas, dentro de la parte léxica, pero generalmente los elementos intrusivos consisten de sólo una o dos sílabas, que se dan en coyunturas bastante predecibles. O para decirlo mejor, se pueden predecir los contextos donde las intrusiones pueden ocurrir, pero se presentan sólo en una parte de esas ocasiones. Las sílabas intrusivas más comunes son *a* y *ya* (posiblemente variantes del mismo elemento); *o* es algo menos usada, e *i* aún menos. Estos elementos pueden tener alguna relación etimológica con *ya*, “ya”, *o*, “aquél”, e *i*, “éste”; pero de haber observado los contextos de su empleo, quedamos convencidos de que no debe asignárseles contenido semántico específico. Su sentido parece que se encuentra más bien en la esfera del estilo, la puntuación, el ritmo, etcétera, por poco que hasta ahora comprendamos estos usos. Cuando el elemento intrusivo tiene dos sílabas, aparece más frecuentemente *aya*.

Otro elemento bisilábico, que se inserta a menudo en la materia léxica, es *huiya*, que parece ser de índole algo distinta de los que acabamos de registrar. A juzgar por la manera en que afecta la ortografía, los mencionados anteriormente parecen adherirse a las palabras y frases léxicas hasta asimilarse o incorporarse en ellas, dentro de la frase o bien al final. *Huiya* se aparta más, es como una palabra independiente. El uso con que más se asocia es indicar la presencia de un nombre propio por su inserción inmediatamente después. En la variante I, l., verso (1.) abajo, encontramos un ejemplo típico:

ça ya niquaquauhtzin *huiya*
 soy Quaquauhtzin

Huiya también se coloca a veces entre dos bloques sintácticos mayores, como si tuviera valor de puntuación, casi como una coma, punto, o signo de interrogación, como en este trozo de I, 1., verso (6.) abajo:

Cannelpa tonyazque yn aic timiquizque *huiya* ma çan
 nichalchihuitl. . .
 ¿A dónde pues iremos, que nunca moriremos (*huiya*)
 Aunque fuera yo de jade. . .

Otros dos elementos, *yehuaya* (o *ye ehuaya*) y *ohuaye*, parecen compartir con *huiya* la función de indicar divisiones mayores del texto léxico.

Los enigmas y complicaciones mayores tienen que ver con el uso de los elementos intrusivos más reducidos, entrelazados más íntimamente en la materia léxica. El entrelazamiento llega hasta el punto de la inserción dentro de una palabra. Este uso es altamente común, pero a la vez muy restringido. La única posición posible donde se puede dar tal inserción es entre los prefijos de un verbo, generalmente inmediatamente delante de la raíz; el elemento intercalado es, en la mayoría de los casos, *ya*, a veces *a*, o alguna vez *aya* o *i* (*y*):

II, 1., (6.): toconyachihua lo haces	II, 2., (6.): ticyaitac lo viste
II, 1., (1.): Xinechaytacan ¡miradme!	I, 1., (3.): tihualychocaz llorarás

Cantares f.30r-v, (1.): tonayatlatoa
 hablas

Romances f.39v-41r, (1.): xiyahuelipehua xiyahuelícuicā
 ¡comienza, canta!

Sílabas intrusivas se dan también, claro está, en gran número de contextos fuera de la palabra nuclear. Muchas veces se encuentran entre las partículas a la izquierda de ésta. En algunas construcciones se vuelven una parte fija de una locución, ocurriendo en la misma posición en docenas de versos, como en las formas de "ciudad" y "hermosos cantos" que presentamos aquí abajo. Muchas veces se funden con el determinativo *in*, "el/la", que pierde su *i*. Aquí siguen unos ejemplos:

III, 1., (8.): ma *ya* n tonequimilol *yca*
que con nuestra envoltura...

I, 1.-2., (3.3: ma *ya* moyollo motoma
que tu corazón se desate

II, 1., (6.): *A* oncan tlilapan *a* oncan amochco
allí en las aguas profundas, allí en el musgo
acuático

II, 1., (5.): atl *o ya* n tepetl
ciudad

I, 1., (7.): yectli *ya* n cuicatl
hermosos cantos

Ciertas partículas léxicas, especialmente *ça* o *çan*, “sólo”, y *ye*, “ya”, parecen emplearse unas veces casi como los elementos intrusivos propiamente dichos, otras, más frecuentes, como ornamentos o elementos rítmicos en lugar de como palabras con significación semántica.

Otra situación característica donde se intercalan los elementos intrusivos es al final de una frase fonológica (una palabra nuclear con sus partículas que la acompañan a la izquierda), o quizá mejor dicho, entre el fin de una frase y el comienzo de la próxima. Nótese el trozo que sigue:

I, 2., (1.): Xinechaytacan n *aya* nihualacic *a*
niztacxochincoxcoc *aya*
Miradme (*aya*) que he llegado (*a*), yo el faisán
de la blanca flor (*aya*)

La *n* después de la frase *xinechaytacan* demuestra la geminación de la consonante nasal, es decir, demuestra la ligadura fonética del *aya* intrusivo a la frase que precede. La fusión se evidencia aun más fuertemente en casos donde hay elisión de materia léxica al final de la frase, y se reemplaza por el elemento intrusivo:

Cantares f.37r-v: intlatol yn azcapotzalcapilt *a*
las palabras de los nobles de Azcapotzalco

Aquí la desinencia plural *-tin* de *pipiltin*, “nobles”, se ha reducido a *-t*, más la *a* intrusiva. Tal elisión es comparable a otra en el náhuatl, la reducción común del vocativo honorífico *-tzine* a *-tze*. Se puede presumir que en tales casos el elemento que causa la elisión está

íntimamente ligado con la palabra propiamente dicha. La pérdida de una sílaba, de vocal más consonante, es bastante rara; más corrientemente se pierde una sola vocal inmediatamente antes o después de otra, como en *teuctil o* "señor" < *teuctli o*. La ligatura ocurre en ambos sentidos. Nótese este ejemplo de III, 1., (1.)-(2.):

mahuilia, mahuili o n xochitl a icpac
se goza, se goza arriba de las flores

Al ser repetida, la *a* final del verbo se elide antes de la *o* intrusiva; de otro lado, la *o* se fusiona también con el artículo *in* de la frase siguiente, donde se ha elidido una *i*. Sin elisión a través de frases, el texto aparecería como *mahuilia o in xochitl*. De este ejemplo y de otros muchos semejantes concluimos que los elementos intrusivos en la posición que hemos registrado son un fenómeno de transición entre frases. Están ligados más fuertemente quizá a la frase antecedente (donde la ortografía de los manuscritos generalmente los coloca), pero cuentan también como partículas no acentuadas al comienzo de la frase siguiente. Si esto es correcto, un elemento intrusivo puede añadir una sílaba débil, o dos, al final de una palabra sin que la acentuación de ésta tenga que cambiar.

Un resultado de esta fusión y elisión de gran escala que hemos descrito es que el lenguaje de los poemas de las colecciones grandes es mucho menos arcaico de lo que parece. El sufijo absoluto tenía antes (acaso siglos antes), la forma *-tla*; por debilitación de sílabas no acentuadas y otros procesos evolucionó paulatinamente en *-tli*, pero es probable que en cierta etapa este sufijo mantuviera la forma llena, con la vocal, aun en casos donde la raíz del sustantivo terminaba en vocal, en vez de alternar, como en el náhuatl clásico, entre *-tl* con raíces vocálicas y *-tli* con raíces consonánticas. A primera vista, todos estos *-tla* y *-tli* en los manuscritos parecen dejar vislumbrar un paraíso de formas arcaicas retenidas por una poesía conservadora, como ha acaecido en otras lenguas también. Pero después de lo arriba dicho, se verá que los ejemplos de *-tla* son en verdad fusiones de *-tl* y *-tli* con la *a* intrusiva. Una interpretación de *-tli* con raíces vocálicas a veces parece más verosímil, pero hay asimismo ejemplos que se pueden analizar o como *-tl* más el demostrativo "este", o el artículo *in* de la frase siguiente, menos la *n* (fenómeno muy corriente), o como la *i* intrusiva verdadera.

Los elementos intrusivos de tipo terminal se dan con suma frecuencia después de un verbo que termina en una sola vocal. Muchí-

simas veces se dejan los verbos en *-ia* (*-iya*) o *-oa* (*-ohua*) sin adorno, mientras que otros reciben un elemento adicional, como si la intención fuera que todos sean iguales.

I, 1., (5.): *ninentlamati a ((y)a* intrusiva con una sola vocal)
estoy descontento

apareado con

I, 1., (6.): *ninotolinia* (la *a* forma parte del verbo;
me aflijo no hay intrusión)

II, 1. (5.): *xichoca ya*
¡llora!

Romances f.7r-8r, (4.): *çeliya poçõtïmani ya*
brota, espuma

No es decir que no haya inconsecuencias en este contexto. A veces sí se dejan los verbos en *-i* o *-a* como están. En una frase de la que existen tres versiones, Romances f.2r-3v, Cantares f.18v-19r, y Cantares f.68r-v, verso (3.), dos veces aparece *nixochicuihcuicatinemi ya*, “ando cantando poesía”, pero la tercera variante omite el *ya*.

La métrica de los poemas sigue resultándonos problemática. En todo el mundo la poesía y el canto evidencian una regularidad métrica por compleja que sea; podemos esperar lo mismo en el caso de la poesía náhuatl, especialmente en vista de los fuertes elementos de musicalidad, que incluyen hasta el empleo extensivo de tambores y sonajas. Muchos poemas de los Cantares, de casi todos los géneros, están acompañados por una notación de los toques de tambor; pero desgraciadamente las instrucciones en el f. 7r sobre cómo el cantor y el tambor han de colaborar quedan, en sí y sin más información de afuera, irremediamente ambiguas. Aun si no sabemos si los toques de tambor representan tonos musicales o no, y no entendamos cuál sea su relación con el texto, se ve que consisten de agrupaciones bastante sencillas de unos pocos elementos, repetidos en secciones, compases o pies. Seguramente las palabras de los versos también proceden en pies métricos, y parece muy probable que haya alguna entidad métrica, repetida dentro del verso, que sea más grande que el pie.

Hasta la fecha, sin embargo, no podemos jactarnos de haber descubierto tales unidades métricas. Podemos por lo menos avanzar un poco por vía de definiciones negativas, excluyendo algunas posibilidades, y podemos señalar algunos trozos sugestivos de regularidad

—todos, desgraciadamente— bruscamente interrumpidos en los textos. Esperamos que los principios métricos que hasta ahora nos eluden se aclararán en el curso de una investigación más sistemática, incluyendo la representación esquemática del *corpus* entero de la poesía, e intentos de entender mejor los aspectos de la fonología náhuatl no representados directamente en la ortografía, como la cantidad vocálica y la distribución del énfasis entre las sílabas de una frase.

No hemos identificado todavía ninguna entidad menor dentro del verso que sea comparable a la línea en la poesía europea. Muchos versos son demasiado largos para poder constituir una sola línea como las de la tradición europea y, además, como ya subrayamos, el tamaño del verso varía enormemente en todas las dimensiones, aun dentro de un par de versos. Una posibilidad hipotética sería que los versos, aunque no idénticos en cuanto al tamaño total, consistirían de un número variable de líneas internas del mismo tamaño. Pero la desigualdad entre los versos es tal que una organización de este tipo parece tan fuera de la cuestión como un tamaño idéntico de versos enteros. También las variantes ponen en duda la existencia de líneas largas. No sólo hay algunas diferencias entre variantes respecto a sílabas intrusivas y partículas léxicas; éstas se podrían acomodar quizás dentro de una práctica flexible. Pero a veces uno de los versos variantes añade toda una frase substancial, con una sílaba plenamente acentuada, o más de una, lo que al parecer destruiría enteramente cualquier línea que existiera dentro del verso. Entre nuestros ejemplos de variantes abajo, la variante 3., verso (5.), del ejemplo I, tiene la frase *ça nomac onmani ya*, “sólo están en mis brazos” dos veces, en vez de una en las otras variantes, y en otro sitio. Algo semejante ocurre en las variantes de III, (1.). En el caso de III, (4.), se ve en la variante 1. *tahuiaxticac*, “te estás gozando”, lo que falta en la 2.

Es característica de la prosa náhuatl la coincidencia de la frase sintáctica y la frase fonológica; la entidad consiste de una palabra nuclear (un complejo o sustantivo o verbal, con sus prefijos y sufijos), precedida por una serie de partículas, y seguida inmediatamente por un límite que la divide de la próxima frase. Este límite se anuncia por la acentuación tónica en la sílaba penúltima, de manera que cada frase termina con una sílaba fuerte seguida por una sílaba débil. En general, procesos fonológicos como asimilación y geminación de consonantes no se extienden a través del límite, por

lo cual denominamos la entidad una frase fonológica. Como se vio arriba, las sílabas intrusivas al límite de frases parecen adherirse más fuertemente a las frases fonológicas antecedentes, añadiendo más sílabas débiles después de la tónica de la frase.

La inserción de frases fonológicas enteras en variantes de poemas sugiere que éstas podrían llevar en sí la entidad repetida en el verso. Sería natural si un fenómeno básico del habla cotidiana tuviera un papel importante en la poesía, como se da también en otras lenguas. Con el empleo apropiado de sílabas intrusivas, el náhuatl podría proseguir tanto tiempo como se deseara repitiendo frases fonológicas de número igual de sílabas acentuadas, o de igual extensión, sea en sílabas totales o en moras(donde una sílaba larga cuenta como dos cortas). Y de hecho, las colecciones contienen ciertos versos, o mejor dicho porciones de versos, que parecen incorporar una regularidad de este tipo, a base de sílabas acentuadas, como en el ejemplo que sigue, de Cantares f.5r-6r, (1.). (Hemos dividido las frases, lo que por supuesto no se da en el original.)

Nìchöcäéhuã / nìcnötlämátì / nìcēlnāmíquì / ticäuhhtëhuázquē /
yéctli yã xóchitl / yéctli yã n cuicātì

Lloro, estoy descontento, me acuerdo de que dejaremos las
hermosas flores, los hermosos cantos

En este trozo, cada frase tiene exactamente cinco sílabas, y no sólo tiene cada una dos sílabas acentuadas, sino éstas están distribuidas idénticamente dentro de la frase. La regularidad (si es que la hay) no distingue entre sílabas largas y cortas como se esperaría en la poesía de una lengua con distinciones de cantidad vocálica. De todos modos, en el verso del ejemplo anterior, la regularidad se rompe violentamente por la frase siguiente, de siete sílabas, tres de ellas acentuadas; y cada frase después de ésta varía tanto en acentuación como en extensión total. Lo que es peor, en otra variante (Cantares f.35r-v), al parecer se cambia el efecto totalmente; una *a* intrusiva se intercala después de la frase segunda, y la partícula *çan*, "sólo", se añade al comienzo de la tercera.

Es lo que ocurre repetidas veces; un verso en sus comienzos parecerá 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 de la poesía náhuatl, pero no vemos todavía cómo pueden ser la base de la organización métrica dentro del verso.

Al no encontrarse una línea, se busca un pie. En el contexto de una coda bien definida, se podría satisfacer el requerimiento universal de que la poesía sea métrica por un pie que se repetiría indefinidamente, tantas veces como el tamaño variable del verso lo dictara. El pie podría diferenciarse o por acentuación o por cantidad, y se podría calcular el número o en sílabas o en moras. Hasta la fecha, no hemos visto más que ciertos trozos que se pueden interpretar en términos de pies regulares, y éstos basados en sílabas acentuadas y no acentuadas, en vez de cantidad.

La inserción de las frecuentes sílabas intrusivas da la impresión de una gran preocupación por la regularidad métrica a base del número de sílabas. A veces las variantes cuidadosamente reemplazan sílabas perdidas por otras intrusivas o por partículas (ver la discusión del ejemplo I abajo). Si se procede selectivamente, de hecho se pueden encontrar numerosos ejemplos en que parece que la intención es obtener un pie dactílico. Algunas de las frases fijas lo incorporan:

átl ǝ yǎ n / tépētl
la ciudad

yéctli yǎ n / cuicātl
hermosos cantos

Ya que sigue generalmente una sílaba débil de la próxima frase, estas frases forman cada una dos pies dactílicos. Como en el ejemplo más arriba, hay que descartar la cantidad vocálica del cálculo, no haciendo distinción alguna entre [tepe:t'] y [k^wi:kat']. Muchas veces la intercalación de sílabas intrusivas dentro de palabras, como algunas elisiones donde no hay elementos intrusivos, también dan por resultado pies dactílicos:

I, 1.-2., (1.): nòcǝyǎ/pítzǎ yǎ
lo soplo

II, 1., (6.): tòcǝnyǎ/chíhuǎ in...
lo haces

Cantares f.25r-v,(6.): ǎn/quáuht ǎmǝ/céļǝ
vosotros, águilas, vosotros tigres

3/4 . ʔ | ʔ ʔ ʔ | ʔ ʔ ʔ | ʔ ʔ ʔ | ʔ ʔ

Pero esta regularidad aparente, como las otras que hay, sólo se puede encontrar, por lo menos en forma sencilla, en una parte pequeña del *corpus*. Muchas veces las sílabas intrusivas producen un ritmo no dactílico:

III, 1., (6.): tìcyăcáhuă
lo dejamos

Un *ya* puede aparecer en una variante y faltar en otra:

I, 2., (7.): ă óncă tòntlătóhuă yă

I, 1., (7.): ă óncăn tòntlătóhuă
Allí reinas

Además de variar uno del otro, ninguno de estos trozos resulta dactílico.

Mas generalmente, debido a la elisión, los elementos intrusivos a menudo no afectan el esquema silábico. Compárense las variantes de nuestro ejemplo I:

1., (7.): ĩn yéctli xóchitl

3., (7.): ĩn yéctli ă xóchitl
hermosas flores

Lo mismo se puede decir de *teuctl o* en vez de *teuctli*, "señor", y *pipilt a* en vez de *pipiltin*, "nobles", casos ya vistos en ejemplos presentados arriba.

No proseguiremos este análisis por ahora. Nos damos cuenta de que cada poema podría tener su esquema métrico propio, y las instrucciones para los toques de tambor parecen implicar que un cambio métrico podría ocurrir en el medio de un verso. Sentimos no haber hablado más del ritmo del tambor, tan relevante a nuestra discusión, pero puesto que hasta ahora nadie parece entender la relación entre un toque de tambor y una sílaba, somos de la opinión de que primero hay que investigar la estructura interna del verso mismo, para después compararla con la organización de la percusión.

Una tradición escrita

La mayor parte de lo que hemos examinado aquí —el vocabulario fijo, la interacción de elementos léxicos y no léxicos, y lo demás— es comprensible dentro de una tradición puramente oral. Pero también hay que darse cuenta de que los manuscritos que conocemos hoy son copias de otros escritos, los cuales muy posiblemente eran a su vez copias de otros. Hay muchos errores específicamente ortográficos; en nuestras discusiones de las variantes individuales abajo señalamos algunos. Por todo el *corpus*, el intercambio de *c* y *e* es endémico. La confusión es obviamente ortográfica, ya que entre los sonidos no hay semejanza alguna. *Ye* [ye], “ya”, e *yc* [ik], “por eso”, se confunden tan frecuentemente que a fin de cuentas hay que decidir entre las dos por el contexto. La cedilla se omite a menudo; es fácil restaurarla en la mayoría de los casos, pero existe el problema de muchos contextos donde *çan*, “sólo”, y *can*, “donde”, resultan igualmente plausibles. El análisis de algunos trozos en sí basta para deducir el error ortográfico y la existencia de copias anteriores pero el cotejo de variantes lo prueba sin lugar a dudas. Las discrepancias se ofrecen no sólo entre variantes enteras de poemas, sino también entre dos versos adyacentes del mismo par.

He aquí algunas variantes representativas de este tipo. Ponemos la interpretación correcta primero en cada caso:

- | | | | |
|---------------------|-------|-------------------|-------------------------|
| Romances f.27v-29r, | (1.): | onehualoz | se levanta |
| | (2.): | oneloz | |
| Cantares f.69r, | (5.): | mocnihuan | tus amigos |
| | (6.): | mānihuan | |
| Cantares f.65r-v, | (3.): | onchimalahuiltilo | se recrea por la |
| | (3.): | onchimahahuiltilo | guerra |
| Cantares f.74v, | (2.): | manelyhui | aunque |
| | (1.): | mahuelyhui | |
| | (8.): | xinechicnelli | ¡favoréceme! |
| | (7.): | xinech ye nelli | |
| Cantares f.63r-v, | (2.): | xochimiyahuayocan | lugar de espi- |
| | (1.): | xochimiyaccayocan | gas floridas de
maíz |

El último ejemplo implica que el copista de la versión antecedente escribía [w] como *v* o *u*, uso que ya se hacía extraño para los que escribían a fines del siglo xvi.

Ejemplos como éstos nos hacen creer que o (1.) los poemas en la forma que los conocemos se sacaron en limpio por copistas que no los entendían bien, de originales escritos toscamente pero por peritos en la poesía, o (2.) los peritos mismos los sacaron en limpio, cuidándose más de la caligrafía que del contenido. Sea como sea, a veces hay que buscar la intención verdadera detrás de la ortografía de las formas que llegaron a nosotros.

La ortografía de los poemas también exhibe a menudo variantes que ni están equivocadas ni son el resultado de la elisión de vocales de que hablamos, sino que reflejan aspectos de la pronunciación. Las consonantes nasales al final de una sílaba se omiten frecuentemente en los escritos, como se hizo sin duda en el habla. Se ve especialmente en los Romances, donde uno se acostumbra a esperar *ninetlamati* en vez de la forma común *ninentlamati* "estoy descontento". Pares de consonantes se reducen a una sola: $tt > t$, $cc > c$, $ll > l$. Pero las formas variantes más interesantes para precisar la estructura de los poemas son las que revelan la pronunciación de las frases. Si hay geminación de *n* o *c* al final de una palabra, eso quiere decir que la sílaba siguiente está ligada a la palabra en un flujo continuo. Asimismo, si una palabra que suele terminar en *-z*, *-c*, o *-uh* se escribe con *-ç*, *-qu*, o *-hu*, eso quiere decir que su consonante final se ha hecho la consonante primera de la sílaba siguiente, lo que otra vez indica una ligatura del tipo que normalmente se da sólo dentro de una frase. En las discusiones más abajo, hay ejemplos específicos.

Ejemplos de variantes de poemas

Para concluir, presentamos tres juegos de variantes de poemas, los cuales ejemplifican muchos de los rasgos de que hemos hablado arriba. En cada caso, una discusión de algunos aspectos notables precede una transcripción de las variantes, cada una acompañada por una traducción distinta, con la excepción de que dos de las tres variantes del primer ejemplo son tan parecidas que en este caso una sola traducción basta.

Nuestras transcripciones están divididas en versos como los originales. Para facilitar el cotejo hemos adoptado el sistema que se emplea en los Cantares para indicar los versos también en las variantes provenientes de los Romances, como además en las traducciones. Retenemos la ortografía y signos diacríticos, donde los hay, exac-

tamente como están en los originales. No hemos añadido puntuación de ningún tipo. Nuestra intervención activa se limita a dos medidas que hemos tomado para facilitar la comprensión y la comparación con la menor pérdida posible de la integridad del original. Primero escribimos en cursiva todo lo que nos parece no léxico (en algunos casos, es bastante discutible si una sílaba dada es léxica o no), para que la distribución de los elementos salte a la vista. Segundo, no reproducimos las unidades ortográficas de los originales (en los Romances los bloques son a menudo ni más ni menos que sílabas fonéticas; en los Cantares, generalmente hay bloques más largos que una sola palabra, de bastante interés potencial porque muchas veces parecen coincidir con la frase fonológica). Dividimos los textos en palabras como se encontrarían en una obra tal como el diccionario de Siméon; llevamos a cabo la división consecuentemente, aun cuando resulte en barbarismos como el terminar una palabra en *-qu*.

Un detalle de las transcripciones queda provisional. En el manuscrito de los Romances, la *ç* está acompañada, casi cada vez que ocurre, de un rasgo que se encorva hacia arriba, encima de la vocal siguiente, de manera que se parece a la raya sobreescrita o tilde que se empleaba para indicar una consonante nasal al final de una sílaba. De hecho, el copista emplea tales rayas sobreescritas aparte de la cedilla. Por otra parte, parece poco verosímil que cada cedilla implique una sílaba terminada en consonante nasal. Uno se inclina a pensar que el rasgo es simplemente la manera que tenía el copista de escribir la cedilla. Pero en muchos casos son sílabas que sí tienen consonante nasal en el náhuatl clásico como generalmente se escribe. Para dificultar más las cosas, el empleo de consonantes nasales en los Romances difiere en mucho de la norma. Es posible que exista alguna sutil distinción paleográfica que todavía no reconocemos entre cedilla sencilla y cedilla con tilde. Por ahora, transcribimos todos los casos como cedilla a secas.

Nuestras traducciones, en prosa franca, tienen sobre todo el propósito práctico de facilitar la comparación de las variantes. (Materia no léxica por su índole no puede traducirse; para comparar este aspecto el lector tendrá que consultar las transcripciones de los textos nahuas, donde como dijimos todo lo no léxico está en cursiva.) No podemos permitirnos la libertad de procurar comunicar más directamente la cualidad literaria de los originales; tampoco nos toca entrar en discusiones detenidas de los importantes aspectos histórico-

culturales, como las alusiones múltiples en nuestro ejemplo II a la leyenda de la fundación de Tenochtitlan. Tenemos aquí el deber penoso de reproducir, hasta cierto punto, los errores, infelicidades, e incoherencias del texto original, para que el lector que no sepa el náhuatl pueda llevar a cabo una comparación más justa. También no vacilamos en expresar dudas, y en algunos casos, perplejidad total respecto al sentido de ciertos trozos. Otro método para acercarse a estos poemas, uno que tendría nuestra aprobación cordial, sería procurar reconstruir un original u originales —aun, dentro del marco de las intenciones de los que producían la poesía originalmente, una versión ideal— y luego elaborar la transcripción más pulida y traducción más literaria posible. Esperamos que aquí hayamos dado un paso hacia aquel fin.

Existen traducciones anteriores de los poemas, de intención más plenamente literaria, que nos han sido muy útiles: del ejemplo I, Ángel María Garibay, *Poesía náhuatl*, I, 69-72, y II, 57-58, y Miguel León-Portilla, *Trece poetas*, p. 84-87; del ejemplo II, Garibay, *Poesía indígena*, p. 139-141; y del ejemplo III, *ibid.*, p. 131-132.

Quizás sobra decir que numeramos los versos como aparecen en la primera variante de cada ejemplo y ponemos los mismos números a los mismos versos en otras variantes.

I. *El canto de Quaquauhtzin*

Nuestro primer ejemplo se da en tres variantes. Dos muy semejantes se encuentran en los Cantares mexicanos (f. 26r-v y f. 49v-50r), y una tercera, bastante distinta, figura en los Romances (f. 26r-27v). De las dos variantes de los Cantares, una (f. 26r-v) aparece entre la colección de *melahuaccuicatl*, cantos “verdaderos”, “derechos”, o “llanos”, mientras la otra (f. 49v-50r) integra los últimos ocho versos de un *icnocuicatl* o canto triste de veinticuatro versos, sin indicación externa de que sea una entidad en sí. El entero *icnocuicatl* es casi idéntico con una serie de tres *melahuaccuicatl* presentados como entidades distintas en f.25v-26r. Ya que el *melahuaccuicatl* está escrito aparte y reproduce alguna materia no léxica en forma más plena que el *icnocuicatl*, lo hemos escogido como la variante primera, haciendo del *icnocuicatl* la segunda, aunque cada uno tiene ciertas interpretaciones correctas que faltan en el otro, y ninguno es muy de preferir sobre el otro.

La variante de los Romances (no. 3), con el título "de Quaquahtzin principal de Tepexpan", difiere de las de los Cantares en algunos detalles bastante importantes. Sobre todo difiere en haber trasladado uno de los pares de versos desde la tercera posición hasta la primera, lo que por supuesto pone los pares segundo y cuarto en contacto directo; es un cambio bastante drástico de la ordenación general de los versos. Los esquemas de versos de las variantes son como sigue:

1. - 2. Cantares)	3. (Romances)
1 }	5 {
2 }	6 {
3 }	1 }
4 }	2 }
5 }	3 }
6 }	4 }
7 }	7 }
8 }	8 }

Escoger el esquema de los Cantares como una norma respecto de la cual el de los Romances varía es naturalmente un poco arbitrario. El orden de los Romances no es obviamente ilógico o deficiente; retiene el apareamiento pleno; y menciona al personaje primario, Quaquahtzin, en el primer verso. El efecto estético, hasta donde podemos juzgarlo, es bueno. Tomamos el orden de los Cantares como probablemente más cercano al original, en parte porque coloca al principio los elementos de invitación con que tan a menudo los poemas nahuas comienzan: mención de instrumentos musicales, anuncio de la llegada del cantor, la invitación a los otros a acercarse. Además, las variantes de los Cantares demuestran algunas transiciones entre pares extremadamente suaves, lo que probablemente no se debe a la casualidad. La conclusión del primer par introduce la noción del allanamiento de enfados que el cantor ha suscitado, una idea que luego se amplifica en el segundo par. Éste a su vez introduce el tema de lo singular y lo transitorio de la vida, el cual se expresa aún más plenamente en el tercer par. El cuarto par resume todos estos temas. Tal encadenamiento temático de pares parece algo poco común en la poesía náhuatl, pero este aspecto de las variantes de los Cantares, ya que no puede haberse originado sino al tiempo de la creación de los versos individuos, tiende a convencernos de la primacía de éstas.

En un respecto la estructura de la variante de los Romances es la más firme. Una serie de cuatro pares constituye obviamente la base de la organización del poema, pero el tercer par de la variante de los Cantares, versos (5.)-(6.), resulta bastante débil. Ni una sola palabra de la porción léxica se repite literalmente. En los Romances, empero, el par (5.)-(6.) (su distinta ubicación aparte), incluye la repetición exacta de *ninentlamati*, “estoy descontento”. Al examinar la variante de los Cantares más de cerca, uno ve que *ninentlamati* en (5.) tiene su paralelo en la frase *ninotolinia*, “me aflijo”, de (6.), lo que representa, si no una forma idéntica, una idea semejante. Suponemos que en una versión anterior del poema, (5.) y (6.) ambos terminaban en *ninentlamati*, y que el copista de los Cantares, o algún antecesor suyo, al escribir el verso (6.), reprodujo el contenido en términos semánticos en vez de léxicos.

Conocer quién habla a quién es una de las grandes dificultades iniciales que se presentan a los estudiosos modernos al querer interpretar la poesía náhuatl. Al comienzo de un poema un personaje dado hablará en primera persona; luego aparecerá en el par siguiente en segunda persona, y más tarde en tercera. Fue por causa suficiente que Garibay a veces presumió dos interlocutores más un coro. La confusión se extiende, al parecer, a los ejecutantes originales y a los copistas, ya que una de las formas más comunes de variación es el cambio de persona. El fenómeno está relacionado, quizás, con la estructura general no lineal. Dada la casi ausencia de una línea narrativa y el hecho de que los pares se orientan hacia un tema común más que hacia los pares anteriores y siguientes, muy fácilmente podrían hacerse confusos o inaplicables los aspectos de la continuidad de persona y del diálogo consecuente. En nuestro ejemplo, las variantes de los Cantares traen el verso (1.) consecuentemente en primera persona: “yo, Quaquauhtzin”; “he llegado”; “mi teponaztle”. Pero en la variante de los Romances, se lee “tu teponaztle”; puesto que el que habla aparentemente sigue siendo Quaquauhtzin, aparece otra persona como el poseedor de los instrumentos: “tu, Yoyontzin”. Y se habla del cantor que ha llegado en tercera persona, tanto en el verso (1.) como en el verso (2.). También hay una diferencia de modo, si no de persona, entre las variantes en el verso (3.), donde 1. y 2. traen el futuro “no llorarás por mí, no estarás triste por mí”, mientras en el 3. aparece el imperativo “no llores..., no estés triste...”

El canto de *Quaquauhtzin*, en todas las formas que lo presentamos aquí, ejemplifica marcadamente el empleo de ciertas frases fijas como elementos constructivos en la poesía náhuatl. Hay ejemplos de combinaciones que se ven en casi cada poema de las colecciones, como la de *xóchitl* y *cuicatl*, "flores" y "cantos", o de *chalchihuitl* y *teocuitlatl*, "jade" y "oro". También algunas de las agrupaciones de palabras más largas (y seguramente más que las que ya hemos reconocido), son una parte del repertorio fijo de la poesía. Por ejemplo:

Quaquauhtzin, (7.):

Çan nen tequitl y xonahuiacan huiya xonãahuiacan antocnihuan huiya

No hagáis sino gozar ¡ah! cada uno gozar, mis amigos ¡ah!

Xochicuicatl, Cantares f. 33v, (1.):

Çan nen tequitl y yca xonahuiaca tocuic tocuic y antocnihua huiya

No hagáis sino gozar de nuestro canto, nuestro canto, mis amigos ¡ah!

A veces tales frases fijas o casi fijas demuestran claramente su independencia por su movimiento como bloques dentro del verso. En el verso (5.), la frase de los Cantares *ma nomac onmaniqui*, "que vengan a estar en mis brazos", aparece dos veces en la variante de los Romances, una vez en la misma posición y la otra trasladada casi al comienzo del verso (también tiene, ambas veces, la forma menos feliz y apropiada *ça nomac onmani*, "sólo están en mis brazos").

Como acaece a menudo en la poesía náhuatl, estas variantes concuerdan bien en reproducir los elementos no léxicos. Ni las codas ni las sílabas intercaladas en el texto mismo varían tanto que no se puedan reconocer fácilmente. Nótese la coda larga del verso (5.):

1.: a yo haye yho ohua yhya ohuaiia

3.: a yo aye yo ahua yya ohuia

En la variante 2. la coda se encuentra recortada por la anotación "etc.", pero en lo demás es casi idéntica a las otras.

Una inspección de las transcripciones demostrará que los elementos intrusivos en la parte léxica también concuerdan por la mayor parte, aun en el caso, un poco raro, de la *y* en *hualychoca*, "flora"

en todas las tres variantes, en el verso (3). Donde hay diferencias, algunas parecen deberse a un deseo de retener el mismo número de sílabas. Es decir, en varios casos una sílaba léxica de una variante falta en la otra y se reemplaza por una sílaba intrusiva:

- 1.-2., (1.): onihualacic *a* oninoquetzaco
he llegado, me he parado
- 3., (1.): oyahualacic *a* oyamoqueçaco
ha llegado, se ha parado
- 1.-2., (5.): ma nomac onmaniqui
que vengan a estar en mis brazos
- 3., (5.): ça nomac onmani *ya*
sólo están en mis brazos
- 1.-2., (7.): in yectli xochitl
las hermosas flores
- 3., (7.): in yectl *a* xochitl
las hermosas flores

De una manera algo semejante, en el verso (3.) la variante de los Romances ha perdido el prefijo *hual* de *hualacitinemi*, “esté llegando”, como aparece la frase en los Cantares, y reemplaza la sílaba por una segunda partícula (redundante y no feliz) *ma*, “que”: *ma açintinemi*.

Ejemplos como estos implican un afán de mantener un número dado de sílabas, acentuadas de una manera dada, cueste lo que cueste. Sin embargo, el número y la secuencia de las palabras (y por lo tanto el número de sílabas y la acentuación) difieren bastante entre las variantes. Además, a veces los elementos intrusivos varían, al parecer no para obtener la equivalencia; en el verso (7.), la variante 1. carece de dos *huiya* que aparecen tanto en el 2. como en el 3.

Además de estos tipos de variación, los cuales se pueden entender muy bien dentro de un sistema de transmisión estrictamente oral, hay algunas formas variantes que parecen deber su origen a cuestiones de ortografía. Así en el verso (3.) las variantes de los Cantares traen el oscuro *yehua* “aquel” en vez del convincente *ychan*, “su casa” (el más allá), en los Romances. De otro lado, en el verso (4.), el *yeccan*, “lugar bueno”, como lo traen los Cantares, parece mucho mejor que el *ye ça*, “ya sólo”, de los Romances. En

ambos casos, las variantes se asemejan en forma escrita, pero los sonidos no tienen parecido alguno. Otro tipo de error ortográfico se ve en el verso (8.), donde la variante 2. tiene dos *huiya* seguidos, lo que no ocurre en las otras variantes, y casi no se da en toda la poesía náhuatl. La aberración se explica fácilmente por la división de páginas en aquel punto; el copista escribió el elemento una vez al final de la primera página y otra vez al principio de la segunda, cosa que nos pasa a todos los que escribimos.

Otra faceta ortográfica de interés, aparte de errores, es que la ortografía a veces indica cómo corren las frases del poema. No se puede confiar en la división ortográfica en ninguno de los manuscritos, especialmente en los Romances; la segmentación de las transcripciones es nuestra. Sin embargo, el copista de los Romances mantiene ciertas distinciones entre consonantes dentro de una frase y las del final. Para él, [s] y a menudo [ts] finales son *z*, mientras [s] y [ts] en el medio de la frase son *ç*. Nótese los ejemplos siguientes:

- 3., (4.): nihuiç *aya* (= nihuitz *aya*)
vengo
- 3., (7.): nicuiç *in* (= niccuiz *in*)
tomaré...

En ambos casos, la forma escrita de la consonante al final de la palabra nos dice que la partícula o sílaba intrusiva siguiente pertenece a la frase de la izquierda (lo que, como señalamos arriba, no excluye la posibilidad de que esté ligada también a la frase de la derecha).

1. (Melahuaccuicatl)

- (1.) Nochalchiuhteponaz noxiuhquecholinquiquic i nocoyapitza ya
ça ye niqahquauhtzin *huiya* onihualacic a ononiquetzaco
(sic) ya nicuicanitl *ayio huiya*
- (2.) Cuelca xonahuiacã y ma ya hualmoquetza a yyollo niccocoa
çã nicehuã cuicatl y onihualacic &
- (3.) Ma ya moyollo motoma y ma ya moyollo huallaçitinemi ã
tinechcocolia tinechmiquitlani yn onoya yehua in onompo-
liuh y ancaçayoquic oo noca tihualychocaz noca tihualycno-
tlatimiz çan tinocniuh o ca ye niauh o ca ye niauh yehua
ohuaya &
- (4.) Çan quitoa noyollo ayoc ceppa ye nihuitz *aya* ayoc ceppa
niquiçaquih in huel yeccan in talticpac o ça ye niauh o
Ça ye niauh &
- (5.) Quinehnequi xochitl ça noyollo ye *ehuaya* çan noncuicanētla-
mati o çan noncuiyeyecoa (sic) in tlapc y ye niqaquauhtzi
huiya noconnequi xochitl ma nomac ommaniqui ninentla-
mati a yo *haye yho ohua yhya ohuaiya*
- (6.) Cannelpa tonyazque yn aic timiquizque *huiya* ma çã nichal-
chihuitl in teocuitlatl o ça ye no nipitzaloz nimamalihuaz in
tlatillan o ça noyol *iyo* ça ye niqaquauhtzin ninotolinia
yho &
- (7.) Çan nē tequitl y xonahuiaca xōāahuiacã antocnihua at amo-
nahuezque at ahuelamatizque tocnihuan *ohuaye* cã nicuiz
in yectli xochitl y yectli ya n cuicatl y *ahua yya o ahua yia*
yiaa ohuaya ohuaya
- (8.) Ayqu in o xopan in quiclihua ye nica y ninotolinia ça ye
niqaquauhtzin *huiya* at amonahuezque at ahuellamatiz-
que tocnihua oo *huaye* can nicuiz in yectli xochitl &

2. (Icnocuicatl, 3ª parte)

- (1.) Nochalchiuhteponaz noxiuhquecholiniquiz y nocoyapitza ya çan ye niquahquauhtzin *huiya* onihualacic a oninoquetzaco ya nicuicanitl *ayyo huiya*
- (2.) Cuelcan xonahuiacan y ma ya hualmoquetza a yyollo nico-cohua çã niquehua n cuicatl onihualacic &
- (3.) Ma ya moyollo motoma y ma ya moyollo hualacitinemi a n tinechcocoliã tinechmiquitlani yn onoya yehua yn onompoliuh y ancaçayoquic oo noca tihualychocaz noca tihualicnotlamatiz çan tinocniuh o çan ye niauh o çan ye niauh yehua *ohuaya* &
- (4.) Çan quitohua noyollo aoc cepa ye nihuitz *ay* aoc cepa niquiçaquiuh y huel yeccã in talticpac o çan ye niauh &
- (5.) Quinehnequi xochitl çã noyollo *ye ehuaya* çã nõcuicamentlamati *ho* çan noncuicayehcohua in tlpç y ye niquahquauhtzin *huiya* nocõnequi xochitl ma nomac onmaniqui ninentlamati *ya yho aye yho* &
- (6.) Canelpa tonyazque in aic timiquizque *huiya* ma çã nichalchihuitl niteocuitlatl o çã ye no nipitzaloz nimamalihuaç yn tlatillan o çã noyol *iyo* o çan ye niquahquauhtzin ninotoloniya *yho aye yho* &
- (7.) Çan nen tequitl y xonahuiaca *huiya* xonahuiyaca antocnihua *huiya* at amonahueçque at ahuellamatizque tocnihuan *ohuaye* can nicuiz in yectli xochitl y yectli *ya* n cuicatl y *ahua yya* o *ahua yyyaha* *ohuaya* &
- (8.) Ayqu in o xopã in quichihua ye nican y ninotolinia ca (sic) ye niquãquauhtzi *huiya huiya* at amonahueçque at ahuellamatizque tocnihuã oo *huaye* can nicuiz in yectli xochitl &

1 - 2

- (1.) (Aquí están) mi teponaztle de jade y mi concha como quechol verde, en que soplo, yo, Quaquauhtzin; ya llegué, ya me paré, yo el cantor.
- (2.) Ahora gozad; que se pare aquí él cuyo corazón haya yo agraviado. Elevo el canto; ya llegué, ya me paré, yo el cantor.
- (3.) Que se desate tu corazón, que tu corazón me esté llegando, tú que me aborreces y deseas mi muerte; cuando ya me he ido y he perecido, luego quizás nunca más vendrás a llorar por mí, a estar triste por mí. Mi amigo, ya me voy, ya me voy.
- (4.) Dice mi corazón que no vendré más; no volveré a nacer sobre la bien abrigada tierra, sino que ya me voy, ya me voy.
- (5.) A mi corazón se le antojan flores; estoy triste con cantos, sólo pruebo cantos en la tierra, yo, Quaquauhtzin. Deseo flores; que vengan a estar en mis brazos. Estoy descontento.
- (6.) ¿A dónde pues iremos, que nunca moriremos? Aunque fuera yo de jade o de oro, sería fundido y perforado; (se derrite mi corazón?). Yo, Quaquauhtzin, me aflijo.
- (7.) No hagáis sino gozar, cada uno gozar, mis amigos; ¿no gozaréis, no estaréis contentos, mis amigos? ¿De dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
- (8.) (¿Nunca se florece dos veces aquí?); me aflijo, yo, Quaquauhtzin. ¿No gozaréis, no estaréis contentos, mis amigos? ¿De dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?

3. De Quaquauhtzin p^{al} de Tepexpan

- (5.) quinenequi xochitl ça noyolo *yehuaya* ça nomac onmani *ya* ça nicuicanetlamati *o* ça nicuicayeyecohua y tlalticpaqu i ye nicuacuauhçin n i noconequi xochitl ça nomac omani y ninentlamati *a yo aye yo ahua yya ohuia*
- (6.) canelpā toyazque yn ayc timiquizq̄ ma ça nichalchihuitl niteocuitlatl *o* ça ye o nipiçaloz nimamalihuaç i tlatilàn *o* ça noyol *iyo* ça ye nicuacuauhtzin ça ninentlmati *a yo aye yo ahua yo ohuiya*
- (1.) mochaichiuhteponaz moxiuhq̄choliq̄quiq̄ç in tocoyapiça *ya* ça ye tiyoyōtzin n i oyahualaçic *a oyamoqueçaco ya ȳ* cui-canitl *a yyo huiya*
- (2.) cuelca xonahuiyacan i ma *ya* hualmoq̄ça *a yyolo* nicococohua ça niq̄ehua cuicatl i oyahualaçic *a oyamoq̄çaco ya ȳ* cui-canitl *a yyo huiya*
- (3.) y ma *ya* moyolo motoma y ma *ya* moyolo ma açintinemi *ya* tinechocoliya tinechmiquitlani ȳ y onoya ye ychā n in onopulihu i acaçayoquic *oo* noca xihualçhoca noca xihualyc-notlamati ça tinocni *u* ça *ya* niya *o* ça ye niyauh ye ychan *ohuaya ohuaya*.
- (4.) ça quitohua noyolo ayoc çepā ye nihuiç *aya* ayoc cēpa niq̄içaquih *yye* ye ça y tlalticpāc *o* ça ye niya *o* ça ye niyauh ye ychā *ohuaya ohuaya*
- (7.) ça ne tequitl i xonahuiyaca *huiya* xonahuiyacan atocnihua *huiya* hat amonahuiyazq̄ hat ahuellamatizque tocnihuan *oohuaye* ca nicuiç in yectl *a* xochitl i yectli *ya* cuicatl i *hahua yya oo ahua yya yya ha yyo huiya*
- (8.) ayqu in o xopan n i quichihua ye nican ça ninotolinia ça ye nicuacuauhtzin *huiya* hat amonahuiyazq̄ hat ahuelamatizq̄ tocnihuan *oohuaye* ca nicuiç in yectl *a* xochitl i yectli *ya* cuicatl i *hahua yya oo hahua yya yya ha yyo huiya*

3. De Quaquauhtzin, principal de Tepexpan

- (5.) A mi corazón se le antojan flores; sólo están en mis brazos. Estoy triste con cantos, sólo pruebo cantos en la tierra, yo Quaquauhtzin. Deseo flores; sólo están en mis brazos. Estoy descontento.
- (6.) ¿A dónde pues iremos que nunca moriremos? Aunque fuera yo de jade o de oro, sería fundido y perforado; (¿se derrite mi corazón?). Yo, Quaquauhtzin, estoy descontento.
- (1.) (Aquí están) tu teponaztle de jade y tu concha como quechol verde, en que soplas, tú, Yoyontzin. Ya llegó, ya se paró el cantor.
- (2.) Ahora gozad; que se pare aquí él cuyo corazón haya yo agraviado. Elevo el canto; ya llegó, ya se paró el cantor.
- (3.) Que se desate tu corazón, que tu corazón me esté llegando, tú que me aborreces y deseas mi muerte; cuando ya me he ido a su casa y he perecido, luego nunca más llores por mí, estés triste por mí. Mi amigo, ya me voy, ya me voy a su casa.
- (4.) Dice mi corazón que no vendré más, no volveré a nacer en tierra, sino que ya me voy, ya me voy a su casa.
- (7.) No hagáis sino gozar, cada uno gozar, mis amigos ¿no gozaréis, no estaréis contentos, mis amigos? ¿De dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
- (8.) (¿Nunca se florece dos veces aquí?); me aflijo, yo, Quaquauhtzin. ¿No gozaréis, no estaréis contentos, mis amigos? ¿De dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?

II. *Canto de Nezahualcoyotl a Moteuczoma I*

Aunque este poema se da dos veces dentro de pocas páginas, el copista obviamente no cotejó las dos variantes; parece que copiaba de una o varias colecciones de textos escritos con cuidado pero casi automáticamente. El orden de los versos difiere, y mientras en una variante los ocho versos son el poema entero, la otra, la que presentamos primero, sigue con ocho versos adicionales, en un estilo muy distinto, lleno de alusiones cristianas; estos versos constituyen un elaborado comentario a los primeros ocho. Debido a su esquema más convencional de ocho versos escritos aparte, tomamos Cantares f. 66v-67r como la variante básica. El orden de los versos correspondientes y su apareamiento es como sigue:

1. (Cantares f. 66v-67r)	2.)Cantares f. 63v-64r)
1	1
2	2/3
3 }	6 }
4 } ←	5 }
5 }	4 }
6 }	7 }
7 —	8
8	
(con 8 más)	

La complejidad de la organización del poema estriba en el apareamiento problemático de los versos. Es que hay tres versos con una conclusión compartida. En la variante 1., los versos (3.) y (4.) están apareados, mientras en la variante 2., el verso (3.) se escribe junto con el (2.), y el (4.) se traslada hacia abajo para aparearse con el (7.). Dejando a un lado la coda no léxica *ea aohuiya*, compartida por todos los versos, el único otro par formal en el poema consiste de los versos (5.) y (6.), que aparecen con orden alrevesado en las dos variantes. Esto da al poema la forma nada usual de pares interiores rodeados por versos de invitación y terminales no apareados.

Aun todo esto no agota la complejidad del apareamiento. En el ensayo anterior tratamos del hecho de que pares sutiles pueden existir aun donde no hay apareamiento formal, es decir, donde no hay repetición literal de materia propia al par. Los versos (1.) y (2.) son buenos ejemplos del fenómeno. Puesto que empiezan con exhor-

taciones complementarias, en (1.) *xinechaytacan*, “miradme”, y en (2.) *in tla xicaquican*, “escuchad”, y que ambos son claramente de índole invitacional, hablan de la llegada del cantor y el comienzo de su canto, se puede muy bien considerarlos un par, hasta en cierto sentido un par muy fuerte. Desde esta perspectiva podemos comprender mejor lo que el copista de la variante 2. o un antecesor, intentaba con su rearreglo del poema. Pensaba solucionar el problema del terceto de que hablamos, y a la vez retener un apareamiento algo consecuente. Por la incorporación escrita del verso (3.) en el (2.), redujo la visibilidad de un verso sobrante; el añadirlo al final no destruyó el par (1.)-(2.) porque en vez de tener la característica conclusión idéntica, se basaba en un comienzo complementario. Así el copista retenía, desde cierto punto de vista, la ansiada estructura de tres pares consecutivos mientras relegó el molesto tercer verso a la oscuridad, pero al final tuvo que perder todo lo ganado, porque el verso (8.) queda no apareado, y el poema entero parece tener un esquema asimétrico de siete versos.

Por lo que toca a la fidelidad en reproducir palabras separadas, la variante (2.) tiene quizá la ventaja. En los versos (6.) y (7.) la variante 1. tiene el extraño *ma xoconican*, “¡bebed!”, en vez de *mexico nican*, “aquí en México”, como en 2. lo que es una interpretación mucho mejor y claramente la intención original. La variante 2. trae también, en el verso (6.), *tontlamaceuh* “adquiriste (el reino)”, versión superior con mucho a *tontlamacaauh*, “otorgaste o abandonaste (algo)”, como aparece en 1. La variante 1. tiene asimismo el menos coherente *yepetl ycpalli yehua n tiox*, y *ye petlail ycpalli*. . . , en el par de versos (3.)-(4.), mientras en 2. se da *yepetl ycpal(1) in yehua n Tiox* “la estera y el asentadero de Dios” (el mando divino), con correctas formas posesivas, aunque 1. concuerda con 2. en el verso (7.). Por otra parte, en el verso (8.), se ve 1. la construcción bella y apropiada *chalchihuatl*, “agua de jade (verde)”, complemento de las cañas blancas y los tules blancos asociados con la fundación de Tenochtitlan, mientras 2. tiene *chalchihuitl*, “jade”, a secas. También *acolihuacan*, “Acolhuacan”, como lo trae la variante 1. en el verso (1.), parece un mejor lugar de origen para Nezahualcoyotl cuando viene a la corte de Moteuczoma I que *tamoanchan*, “el más allá”, como en 2.

En el verso (7.) se da una pequeña diferencia léxica entre *nanatzca* en la variante 1. y *nanalca* en 2. ambas palabras con el sentido aproximado de “regañar, gruñir”, y ambas con el mismo número

de sílabas y la misma acentuación. Una diferencia de una sílaba, quizás intrusiva, quizás un elemento arcaico, existe entre *mocolihuan* en 2.-(3.) y la forma más común, *mocolhuan*, "tus abuelos", en 1.-(3.) a pesar de que la variante 1. tiene esta *i* en *acolihuacan* en el verso (1.) como acabamos de registrar. En ambos casos, la *i* añadida causa una desigualdad en el número de sílabas entre las variantes en aquel punto, pero parece que no afecta el esquema métrico. Puede ser que sílabas débiles de este tipo no cuenten respecto a la construcción métrica de versos; por lo menos, la variante en que faltan no procura reemplazarlas por otra sílaba.

Es imponente la concordancia de la materia no léxica entre las variantes, especialmente al principio del verso (5.) donde, diferencias ortográficas aparte, toda la secuencia es idéntica en las dos:

1.: In ca ilahue yao ooo

2.: In ca yllahue yao ooo

Además, todos los versos de ambas variantes terminan en *e(h)a aohuiya* (a veces se indica esto por una abreviatura). Hasta la larga serie de sílabas en el verso (2.) se reproduce con bastante exactitud, excepto que la variante 1. trae la palabra léxica *qualca*, "en buen lugar o tiempo", en vez de *quinalle* en 2. (Es una sustitución bastante extrema; no dudamos de que el elemento no léxico *quinalle* es la intención original, ya que aparece a veces en codas.) Las únicas otras diferencias son la presencia en 1.-(5.) de un elemento *aya* que falta en 2. y al otro lado la presencia de un elemento *ya* en 2.-(7.) que falta en 1.

En cuanto a casos de equivocación ortográfica sencilla, al final del verso (1.) el copista de la variante 1. hizo el error obviamente ortográfico de escribir *cha aohuiya* en vez de *eha aohuiya*. Faltan dos cedillas en la variante 2., en el verso (5.) de *tinecahualcoyotl*, "tú, Nezahualcoyotl", y en el (8.) de *can* (variante 1. tiene *çan* "sólo"). En 1. (y no en 2.) la frase *xiuhlaquetzall icacan*, "donde se yerguen las columnas verdes", se repite parcialmente como *xiuhlaquetzalli ca*, al parecer otra inadvertencia del copista. Otra repetición semejante parece que se da en 1.-(6.), donde se ve *ticyayttaqu in in mococauh* "viste tu criado", en vez de *ticyaitac in mococauh* como en 2. El que se escribió la *c* final del verbo como *qu* en 1. sugiere que la primera ocurrencia de la palabra *in* se entendía

como una partícula demostrativa pospuesta al complejo verbal. Finalmente, en el verso (2.) la variante 1. exhibe la forma incorrecta *xicaquin*, con una sílaba menos, mientras en 2. está escrita correctamente, *xicaquican*, “¡escuchad!”

El canto de Nezahualcoyotl a Moteuczoma comparte ciertas frases con dos poemas que se encuentran juntos, uno al otro, en *Cantares* f. 36v-37v, y que también tratan de la historia primitiva de Tenochtitlan:

Cantares f. 36v-37r, (3.):

ye quimaceuhque mocolihua Acamapich Huitzilihuitl huey tlalli
tus abuelos Acamapich y Huitzilihuitl adquirieron la tierra grande

II, 2., (3.):

ye oncan mitztlamacehuique ŷ̃ mocolihuã çan ye huitzilihuitl
Acamapich
allí tus abuelos Huitzilihuitl y Acamapich te adquirieron (el reino)

Cantares, ibid., (7.):

Ayaxcã in quittaque huey tlalli acolhuacan
Con dificultad(?) hace mucho tiempo(?), vieron la tierra grande
de Acolhuacan

II, 2., (5.):

Ayaxcan hue ticyaytac Atl o ya n tepetl
Con dificultad(?) hace mucho tiempo(?), viste la ciudad

Cantares f. 37r-v:

Xiuhlaquetzall a ymanican
donde están las columnas verdes

II, 2. (2.):

xiuhlaquetzall icacan
donde se yerguen las columnas verdes

Aunque el poema contiene exhortaciones a Moteuczoma a llorar, nada en el texto mismo sugiere que Moteuczoma esté enfermo. Es posible que el encabezamiento de la variante 1. se base en una interpretación errónea de *mocococauh*; “tu criado, tu propiedad, tu sustentación”. El sentido de la palabra en el presente contexto queda enigmático, pero aunque ocurre por todo cuátro veces en los versos (5.)-(6.), nunca tiene la forma *mococoxcauh*, “tu enfermo”.

Cantares f. 66v-67r

1. Ycuic in Acolhuacan, in Neçahualcoyotzin ic quitlapaloco in huehue moteucçomatzin, Mex^{co} yquac mococohuaya
- (1.) Xinechaytacan *aya* nihualacic *a* nitzacxochincoxcox *aya* no-quetzallecacehuaz nineçahualcoyotl *huiya* xochitl tztzeliuh-ticac *a* ompa ye nihuitz acolihuacan *cha aohuiya*
- (2.) In tla xicaquin (sic) *aya* niquehuaz nocuic nicahuiltico moteucçoma *ya tatãtilili y papapapapa achallachalachalla yemac çan tilli yemac çã quinalle aohuiya* Xiuhtlaquetzall icacan xiuhtlaquetzalli ca mexico *ya* n tlilapan *aya*.
- (3.) *A* iztac huexotl in ye icaca *ohu* anca ye oncã mitztlamacehuique in mocolhuan çan ye huitzilihuitl Acamapich yca xichoca *ya* n Moteucçoma *a* yca toconpia y yepetl ycpalli yehua n tiox *eha aohuiya*.
- (4.) Yehua n tiox mitzyaicnoittac mitzyaicnomat ca Moteucçoma *ya* yca toconpia ye petlatl ycpalli yehua n tiox *ea*.
- (5.) In ca *ilahue yao ooo* yca xichoca *ya* n Moteucçoma y ayaxca *hue* ticyaitac *aya* atl *o* *ya* n tepetl *a* oncan ticyaittac in mocococauh tineçahualcoyotl *ea* &
- (6.) *A* oncan tlilapan *a* oncan amocheo *ya* n toconyachihua in ma xoconican ye tontlamacauh *a* oncan ticyayttaqu in in mocococauh tineçahualcoyotl *ea aohuiya*.
- (7.) Quauhtli n pipitzcaticac ocelotl nanatzca ma xoconican *a* oncan tōtlatohua itzcohuatl *a* yca toconpia y ye ipetl ycpall in yehuã tiox *ea aohuiya*
- (8.) Iztac huexotl y mapana *ya* çan tontlatohua yehua acatl yztac ymãcã tolin iztac chalchihuatl ymanca Mexico nican *ea aohuiya*

1. Canto de Nezahualcoyotzin de Acolhuacan, con que vino a saludar a Moteuczoma el Viejo, cuando estaba enfermo
 - (1.) Miradme que he llegado, yo el faisán de la blanca flor, con mi abanico de plumas preciosas, yo Nezahualcoyotl. Las flores se están esparciendo; ya vine de Acolhuacan.
 - (2.) Oíd, levantaré mi canto; he venido para recrear a Moteuczoma (*tatantili*, etc.), donde las columnas verdes se yerguen, donde las columnas verdes están, en México, en las aguas profundas (negras).
 - (3.) Donde se yerguen los sauces blancos, allí adquirieron (el reino) por ti tus abuelos, Huitzilihuitl y Acamapich; llora por ello, Moteuczoma, por ello tienes el mando divino.
 - (4.) Dios te tuvo piedad, te vio con compasión, Moteuczoma; por ello tienes el mando divino.
 - (5.) (Llora por ello, Moteuczoma; con dificultad o hace mucho tiempo que) viste la ciudad, donde viste tu criado, Nezahualcoyotl. (?)
 - (6.) En las aguas profundas (negras), en el musgo acuático (¿qué haces?), bebed; ya lo otorgaste, allí viste este tu criado, Nezahuacoyotl.
 - (7.) El águila está chillando, el tigre gruñe. ¡Bebed! Allí reinas; por Itzcoatl tienes el mando divino.
 - (8.) Los sauces blancos se ciñen; reinas en el lugar de cañas blancas, en el lugar de tules blancos y agua verde, aquí en México.

2. Yo ome teuccuicatl

- (1.) Xinechaytacan n *aya* nihualacic *aya* nitzacxochincoxcoc *aya* noquetzalehcaçehuaz nineçahualcoyotl *huiya* xochitl tztetzeluhticac *a* ompa ye nihuitz tamoanchan n *ea Aohuiya*.
- (2.) \tilde{Y} tla xicaquican *aya* niqehuaz nocuic nicahuiltico n Moteucçoma y *ya* tatātīlīlī y papapapapa Achalanchalachalla yemac ça *tilli* yemac çan qualca *Aohuiya* xiuhtlaquetzall icacan mexico *ya* n tīlapan *a* (3.) *A* yztac huexotl y ye ihcācā o anca ye oncan mitztlamacehuique \tilde{y} mocolihuā çan ye huitzilihuitl, Acamapich, yca xichoca *yā* Moteucçoma *ya* yca tocompia y ypetl ycpal in yehua n Tiox *eha ahuiya*.
- (6.) *A* oncan tīlapan *a* oncan n amocho *yā* tocoyachihua y mexico nican ye tontlamaceuh, *a* oncan ticyaitac in mocococauh tineçahualcoyotl &
- (5.) In ca *yllahue yao ooo* yca xichoca *ya* n Moteucçoma y Ayaxcan *hue* ticyaytac Atl o *yā* tepetl *a* oncā ticyaitac in mocococauh tineçahualcoyotl *ea aohuiya*.
- (4.) Yehua n tiox mitzyaicnoytac mitzyaicnomat ca n Moteucçoma *a* yca tocompia y ye ipetl ycpall in yehua n tiox *ea Aohuiya*
- (7.) Quauhtli pipitzcaticac ocelotl nanalca n Mexico nican *a* oncā tontlatohua *ya* itzcohuatl *a* yca tocompia y ye ipetl ycpall i yehua n tiox *ea* &
- (8.) *A* iztac huexotl y mapana *ya* can totlatohua yehua Acatl iztac ymācan tolin iztac chalchihuitl ymanca mexico nican *ea aohuiya*.

2. Segundo canto señorial

- (1.) Miradme que he llegado, yo el faisán de la blanca flor, con mi abanico de plumas preciosas, yo Nezahualcoyotl. Las flores se están esparciendo; ya vine del lugar de los muertos.
- (2.) Oid, levantaré mi canto; he venido para recrear a Moteuczoma (*tatantili*, etc.), donde las columnas verdes se yerguen, en México, en las aguas profundas (negras). (3.) Donde se yerguen los sauces blancos, allí adquirieron (el reino) por ti tus abuelos, Huitzilihuitl y Acamapich; llora por ello tienes el mando divino.
- (6.) En las aguas profundas (negras), en el musgo acuático (¿lo haces?); aquí en México adquiriste (el reino), allí donde viste tu criado, Nezahualcoyotl.
- (5.) (Llora por ello, Moteuczoma; con dificultad o hace mucho tiempo que) viste la ciudad, donde viste tu criado, Nezahualcoyotl. (?)
- (4.) Dios te tuvo piedad, te vio con compasión, Moteuczoma; por ello tienes el mando divino.
- (7.) El águila está chillando, el tigre gruñe, aquí en México, don-reinas; por Itzcoatl tienes el mando divino.
- (8.) Los sauces blancos se ciñen; reinas en el lugar de cañas blancas, en el lugar de tules blancos y jade, aquí en México.

III. *Chichimecayotl* (?)

Por falta de un encabezamiento común en los manuscritos, hemos clasificado este poema, de manera provisional, como un canto chichimeca. Entre los varios géneros de poemas a que se dan nombres en los Cantares, el *chichimecayotl* se caracteriza principalmente, hasta donde vemos, por el hecho de que el cantor denomina chichimecas a los personajes que aparecen en el poema, lo que se da también en nuestro ejemplo.

La variante de los Cantares (f. 61r-v) procede en cuatro juegos de versos fuertemente apareados, con bastante identidad de materia léxica delante de la coda común de *ohuaya*, (la cual posiblemente debe entenderse doblada, como en la otra variante). La variante de los Romances (f. 11r-12r) que nos parece muy inferior a la otra, invierte el orden de los dos pares primeros, inserta un nuevo par entre ellos, y omite otro par. El fuerte apareamiento de los dos últimos dos versos queda destruido por la adición de un fragmento de uno de los versos perdidos al final del verso penúltimo, como por el truncamiento del último. Los arreglos de versos son los siguientes:

1. (Cantares)	2. (Romances)
1	3
2	4
3	-
4	-
5	1
6	2
7	7 + fragmento de 6
8	8 (en parte)

Los dos versos insertados en la variante de los Romances, que resultan de los menos logrados de toda la poesía náhuatl, parecen haber sido formados con elementos de otros versos del mismo poema y del repertorio de elementos fijos, para poder reemplazar el par que faltaba y mantener la estructura de ocho versos. Además de estar en parte tomados, de una manera no característica, de los anteriores, los versos insertados tienen poca sustancia, y la presencia de la palabra *yaoxochitl*, "flores de la guerra", en el segundo verso es incongrua en el presente poema, el cual representa una contem-

plación filosófica de lo efímero de la vida y del arte, y no es de ninguna manera un poema guerrero. También el verso (6.), aun en la variante primaria de los Cantares, donde lo vemos en su forma íntegra, comparte la apariencia de ser algo arbitrario, como si hubiera sido tomado del final del verso (5.) para completar el par.

Aunque la estructura y el contenido de la variante de los Romances parecen algo mutilados, en algunos detalles ésta tiene ventaja sobre la de los Cantares. En el verso (4.), en la sección que comienza a (*ay*)yahue mimilihuic(c)..., la variante 1. carece del elemento *ay* en la primera serie no léxica, y más adelante traslada a *yehuaya* a una posición después de la frase *anelhuayo xochitl*, "flores sin raíz"; luego repite *xochitl*, "flores", de una manera probablemente errónea. En el verso (8.), la variante 2. trae *ayac tepetiz*, que tiene estructura igual a la frase siguiente *ayac mocahuaz*, "nadie quedará", y por lo tanto parece preferible a lo que se ve en la variante 1., *a y antepetizque* (aunque no entendemos la frase ni en una forma ni en la otra). Además, la variante 2. muda la frase *xochitl ycpac*, "arriba de las flores", hacia el principio del verso (1.), y luego termina débilmente con una repetición un poco variada, *xochitl a yacaca*, "donde se yerguen las flores". En la variante 1., el verso (3.) invoca a un señor chichimeca Telitl, después de lo cual sigue el elemento no léxico *huiya*, característicamente pospuesto a nombres propios, pero la variante 2. trae este elemento, aquí escrito *viya*, entre *chichimecatl* y el nombre, el cual aparece como *yehua teni*. En cuanto a las partes no léxicas, las dos variantes concuerdan muy bien, aun en las series largas de los versos (3.) y (4.).

Hay algunas inversiones, omisiones, y sustituciones más. En el verso (2.), la variante 1. tiene *çan*, "sólo", en vez de *ma*, "que", en 2. y en el verso (3.), las variantes invierten el orden de las flores *yzquixochitl* y *cacahuaxochitl*. También en (3.), la variante 2. añade el elemento *teo-*, "fino", a un complejo y omite la partícula *çanca*, "así que", reteniendo el mismo número de sílabas en la frase.

- 1., (3.): Çanca xihuizhuayo
así que cubierto con hojas de turquesa
- 2., (3.): teoxihuizhuayo
cubierto con hojas de turquesa fina

En el verso (4.), la variante 2. carece de la frase *tahuiaxticac*, "te estás gozando", y hay una diferencia de persona entre 1., *timalin-*

tihuitz, “vienes entrelazando”, y 2., *nicmalitihuitz*, “vengo entrelazando”. En el verso (7.), la variante 2. sustituye la frase *ipalmoani*, “dador de la vida”, como está en 1., por *yehua ya Dios*, “el, Dios”, una sustitución tan significativa para la estructura métrica como para la historia cultural, ya que las frases tienen silabificación, acentuación, y estructura gramatical distintas. Al comienzo de este verso, 1. tiene el elemento no léxico *yehuaya*, 2. el más corto *hue*.

También en este poema hay un error ortográfico del tipo que revela la existencia de manuscritos anteriores. Como acontece frecuentemente en los Romances, así en el verso (8.) el copista puso *ye yuhcan*, “en tal lugar”, en vez de *ye ichan*, “su casa” como se encuentra en los Cantares, seguramente la versión más correcta. También en el verso (8.), 1. tiene *can*, 2. *ça*; *ça* o *çan*, “sólo”, parece ser la intención. En el verso (7.), 1. tiene *xonahahuiyan* en vez de la forma correcta, *xonahahuiacan*, “gozad cada uno”, que la misma variante tiene en el verso (8.).



1. (Xopancuicatl)

- (1.) Xochinquetzal yn quechol mahuilia, mahuili *o* n xochitl *a*
icpac *an ohuaya*
- (2.) Çan coyachichina *ya* nepapan xochitl in mahuilia, mahuili
o n xochitl *a* ycpac *an ohuaya*
- (3.) Çanca xihuizhuayo y monacayo moyollo yehua chichime-
catl *o* n teuctl *o* Telitl *huiya* chalchihuitl moyollo yehua
cacahuaxochitl in *ye* izquixochitl in *ahua yyao ayya yye*
ma ttahuiyacã *a ohuaya*
- (4.) Timalintihuitz xochinquahuitl *o* n huehuetzcani xochitl *a* ÿ̃
tamoanchan xochpetlapan *a yahue* nimilihui xochitl anel-
huayo xochitl *a yehuaya* xochitl y quetzal yticpa n toncuica
titlaylotlaqu i tahuiaxticaqu i timalinticaqu i *ahua yyao*
ayya yye ma tahuiacan *a ohuaya*
- (5.) *O* ayoppatihua ÿ̃ tlp̄c̄ yyao n antepilhuan i anchichimeca ma
tahuiaca *ohu* ahuicalo n xochitl canon *ye* mictlan çã tictē-
tlanehuiya *ye* nelli *ye* nel tihui *ohuaya*
- (6.) Tlaca nelli *ye* nel tihui *ye* nel ticyacahua in xochitl *aya* yhuã
in cuicatl yhuan in tlp̄c̄ *ye* nelli *ye* nel tihui *ohuaya*
- (7.) Canin tihui *yehuaya* canin tihui *o* n timiqui oc nel *o* nin tine-
mi? oc ahuiyeloỹã? oc ahuiltillano ypalnemoani? anca çaniõ
nican yn tlap̄c̄qu i huelic̄ xochitl yn cuicatl *aya* ma n yã
tonecuiltonol in *ma ya* n tonequimilol *yca* n xonahahuiyan
(sic) *ohuaya*
- (8.) Xonahahuiacan antepilhuan anchichimeca ÿ̃ can tiyazque *ye*
ichan Popocatzin (mictlan) *huiya* yn tlaylotlaqu i ÿ̃ Acoli-
huatzin, *a* y antepetizque ayac mocahuaz in tlap̄c̄qu i huelic̄
xochitl in yn cuicatl *aya* mã yã tonecuiltonol *ma ya* n tone-
quimilol *yca* xonahahuiacã *ohuaya*

1. Canto del tiempo verde

- (1.) De plumas floridas es el quechol que se goza; se goza arriba de las flores.
- (2.) Chupando las varias flores se goza; se goza arriba de las flores.
- (3.) Cubiertos con hojas verdes están tu cuerpo y tu corazón, señor chichimeca Telitl; de jade es tu corazón, como flor de cacao y blanca flor olorosa. ¡Gocemos!
- (4.) Vienes entrelazando risueñas flores en el árbol florido, sobre una estera de flores, en la tierra de los muertos: flores que brotan, flores sin raíz. De dentro de las plumas floridas cantas, Tlailotlac; te estás gozando, estás entrelazado. ¡Gocemos!
- (5.) No se está dos veces en la tierra, nobles chichimecas; gocemos. Las flores no se llevan al lugar de la muerte; sólo las tenemos prestadas. En verdad, ya nos vamos.
- (6.) En verdad, ya nos vamos, en verdad dejamos las flores y los cantos y la tierra. En verdad, ya nos vamos.
- (7.) ¿A dónde vamos? ¿Allá a donde vamos cuando morimos, en verdad aún vivimos? ¿Es aún lugar de gozo? (¿Es aún lugar para recrear al dador de la vida?) Sólo aquí en la tierra hay dulces flores y cantos; gozad, cada uno, de nuestra riqueza y nuestra envoltura.
- (8.) Gozad, nobles chichimecas; iremos a la casa de Popocatzin (la tierra de la muerte), el Tlailotlac Acolhuatzin. (...?); nadie quedará en la tierra. Gozad, cada uno, de las dulces flores y los cantos, nuestra riqueza y nuestra envoltura.

2.

Romances f. 11r-12r

- (3.) *teoxihuizhuayo y monacayo moyblo yehuã chichimecatl o viya yehua teni chalchihuitl y moyolo yehua ye yzquioxochitl i cacahuaxochitl i ahua yyao ayya yye ma tahuiyacan a ohuaya ohuaya*
- (4.) *nicmalitihuiz xochicuahuitl o huehuezcani xochitl a y tamohuãchã xochipetlapan a ayyahue mimilihuic xochitl a ye ehuaya anelhuayo xochitl i qzal ytecpa tocuica titlaylotlaqu i tomalintica y ahua yyao hayya yye ma tahuiyacan a ahua-yo ohuaya*
- *ni (na?) yeco yaa tamohuãnichan i nepapã xochitl i coçahuic xochitl i timaliticac yn tohuehueuh yn tayacach aya çaniyo nicaan aya titocnihuan i ovaya obaya*
- *y ça tictlanehuico y tlalticpacqu i çee tiyahui can oximohua yehuã ma nonocuiltono ma yc ninapãna yaoxochitl i çaniyo nicaan aya titocnihuan i ohuaya ohuaya*
- (1.) *xochitl ycpac ye nicã xochiqueçal i q̃chol maahuiliya mahuiliuia a xochitl a ycaca ohuaya ohuaya*
- (2.) *ma coyachichina y nepãpa xochitl o maahuilia mahuilia a xochitl a ycaca ohuaya ohuaya*
- (7.) *Cano tihui hue cano tihui om timiqui oc nel o yn tinemi oc ahuiyaloya oc ahuiltilano yehua ya Dios i acã çaniyo nican n i tlalticpacqu i huelic xochitl i (6.) yhuã i cuicatl yhuã i tlalticpac ye neli ye nel tihui ohuaya ohuaya*
- (8.) *xonaahuayacan atepilhuã achichimeca y ça y ça tiyazque ye yuhca pupuczii viya n i tlaylotlaqu in i tacolihuatzin ayac tepetiz ayac mocahuaz yn tlalticpãc a ohuaya ohuaya*

2.

- (3.) Cubiertos con hojas de turquesa fina están tu cuerpo y tu corazón, o chichimeca (Teni ?); de jade es tu corazón, como blanca flor olorosa y flor de cacao. ¡Gocemos!
- (4.) Vengo entrelazando risueñas flores en el árbol florido, sobre una estera de flores, en la tierra de los muertos: flores que brotan, flores sin raíz. De dentro de las plumas cantas, Tlailotlac; estás entrelazado. ¡Gocemos!
- Llego al lugar de los muertos; estás entrelazado con varias flores, flores amarillas. Sólo aquí están nuestro tambor y nuestra sonaja, mis amigos.
- Sólo poco tiempo estamos en la tierra; todos nos vamos al lugar de la descarnadura. ¡Que me ciffa con mi riqueza! Sólo aquí están las flores de la guerra, mis amigos.
- (1.) Aquí arriba de las flores se goza el quechol de las plumas floridas, se goza donde se yerguen las flores.
- (2.) ¡Que chupe las varias flores! Se goza, se goza, donde se yerguen las flores.
- (7.) ¿A dónde vamos? ¿Allá a donde vamos cuando morimos, en verdad aún vivimos? ¿Es aún lugar de gozo? (¿Es aún lugar para recrear a Dios?) Sólo aquí en la tierra hay dulces flores (6.) y los cantos y la tierra; en verdad, nos vamos.
- (8.) Gozad, nobles chichimecas; nos iremos a un lugar como Popocatzin, Tlailotlac, tú, Acolhuatzin. Nadie (...?); nadie quedará en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Ms. *Cantares mexicanos*. Biblioteca Nacional de México.
- Ms. *Romances de los señores de la Nueva España*. Latin American Collection of the University of Texas at Austin.
- Garibay K., Ángel Ma., *Poesía Náhuatl*. 3 vols. México, UNAM, 1964-1968.
- *Poesía indígena*. México, UNAM, 1972.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia Tolteca-Chichimeca*. México, INAH, 1976.
- León-Portilla, Miguel, *Trece poetas del mundo Azteca*. México, UNAM, 1975.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México, Porrúa, 1970.
- Siméon, Rémi, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1963.

SALUTACIÓN Y SÚPLICA QUE HACÍA UN PRINCIPAL AL TLATOANI RECIÉN ELECTO

JOSEFINA GARCÍA QUINTANA

El texto náhuatl, cuya versión al castellano incluyo, corresponde al capítulo décimo del libro vi del *Códice Florentino* —recopilado por Sahagún alrededor del año 1547— y contiene una serie de fórmulas que se pronunciaban en ocasión del acceso al poder de un *tlatoani* al haber muerto su antecesor.

Considero este texto como un *huehuetlatolli* de acuerdo aún con la proposición que anteriormente hice¹ de ampliar el término a otro tipo de discursos que no fuesen sólo los, hasta hace poco considerados como meramente didácticos, que decían los padres a sus hijos.

Este discurso antiguo, al decir de los informantes indígenas,² era pronunciado por alguno de los sacerdotes más importantes —el *Queztalcóatl*, el *Tláloc*, o bien el *Totec tlamacazqui*— o podía ser dicho por el *tlatoani* de otro señorío o por su enviado o por algún preeminente noble.

Cualquiera que fuese el orador, debía saber hablar, ser extremadamente entendido en el lenguaje, actuar con mucho tiento, porque hablaba ante el representante de Dios, a quien, por el hecho de haber sido elegido, consideraban como “nuestra fiera, nuestro enemigo”, el ejecutor de los juicios divinos.

No se referían, cuando aquello indican, a que el orador supiese improvisar o construir una arenga diferente cada vez, ya que, como he señalado y como fácilmente podrá constatarse en la versión literal, se trataba de repetir un cierto número de fórmulas ya consagradas y completamente estereotipadas, fácilmente asequibles a la memoria de entrenados oradores.

¹ García Quintana, “El huehuetlatolli ‘antigua palabra’ como fuente para la historia socio cultural de los nahuas”. ECN, v. 12, 1976, p. 61-71.

² *Códice Florentino*, libro vi, capítulo x, trad. Dibble y Anderson, Utah, 1969, p. 54-55.

Ellos mismos, los informantes, aluden en realidad a un tipo de habilidad que no permitía tropiezos ni balbuceos y, presumiblemente, a elementos extralingüísticos como serían la entonación, los matices y algún tipo de actuación perfectamente establecida, todo esto ya fuera del alcance de nuestro conocimiento.³

Son varios, sin embargo, los elementos que pueden analizarse en este *huehueltatolli*, y en todos los demás de hecho, tales como la oportunidad, el emisor, el receptor, la intención, etcétera. Pero igual o mayor importancia tiene poner atención en los conceptos expresados y en el lenguaje utilizado puesto que todo ello junto debe producir como resultado un conocimiento más riguroso de las formas ideológicas vigentes en la formación social mexicana antigua.

Paso inicial en este propósito es rescatar la materia y conformar la materia prima que servirá para el análisis posterior, labor ésta que he asumido y cuya realización, dada la complejidad, exige tiempo.

Pero por poco que se analice, este texto contiene en su totalidad la justificación del ejercicio absoluto del poder. No precisamente por el *tlatoani* solo, sino por el grupo dirigente en conjunto pues ambos apoyan y justifican su existencia recíprocamente. Cuando el orador dice al oyente que fue elegido por Dios a causa de la arbitraria voluntad de éste, le hace notar que hay muchos que son nobles, que entienden, que realizan esfuerzos ante Dios y que cualquiera de ellos puede ser señalado. En otras palabras: estás aquí gracias a que nosotros, tus iguales, te elevamos y te sostenemos.

De la misma manera se exalta la naturaleza deificada del *tlatoani* y su excepcional tarea que consiste en el gran esfuerzo de gobernar.

El pueblo existe gracias al señor, sin él es un pueblo incapaz de hablar, imposibilitado para entender; y, sobre todo, dependiente de la comunicación estrictamente restringida entre Dios y el *tlatoani*. Para la existencia del pueblo y de sus medios para vivir se necesita la expresión de los designios de Dios y éste no habla sino a través del *tlatoani*.

³ Es irrelevante especular acerca del peso significativo que pudo tener este elemento extralingüístico, sin embargo hay que indicar que su ausencia no deja de incidir en la traducción misma. Por ejemplo, la partícula *ma*, usada en la formación del imperativo, debió tener diferente pronunciación según se tratara de exhortar a hacer algo o de prohibirlo, y si bien el contexto da el sentido las más de las veces, otras, la ambigüedad del vocablo nos deja si no la certeza sí la duda de la traición.

Por otra parte, se dice que el pueblo elige a su guía y que el gobernante, como cualquier hombre, está en peligro de enfermar, de caer en pecado, de hacer mal las cosas, de que lo someta otro, de que su ciudad sea conquistada, de que Dios le envíe la hambruna y no sepa qué hacer para preservar al pueblo de la destrucción.

Por consiguiente, al mismo tiempo se dirá al *tlatoani* que sea duro, que no permita insubordinaciones, que ponga a cada quien en el lugar que le corresponde, y que sea virtuoso, humilde, piadoso y clemente.

En cuanto a la estructura misma del lenguaje y al uso reiterado de figuras retóricas, cuya eficacia hay que comprobar, adelanto aquí la explicación de algunas de ellas.

El trabajo al que sometí este texto dio por resultado cuatro partes de acuerdo con el propósito inicial de establecer la materia del análisis.

En primer término, el texto náhuatl que fue cotejado con un microfilm del original y cuya paleografía presentó algunas dificultades pues la trasposición del texto castellano de Sahagún hace a veces imposible la lectura.

En seguida, la versión literal pareada con el náhuatl para facilitar la constatación o la rectificación, en su caso. En esta traducción se omitió poner en cursivas, como es la regla, las palabras no castellanas para evitar confusiones con las palabras o sintagmas sí señaladas y que dan lugar a la tercera parte de este trabajo.

Ésta consiste en un enlistado numerado de tropos o figuras con la correspondiente explicación de su significado. En la traducción se señala el número respectivo y se repite cada vez que se necesita para remitir al lector a la dicha lista.

Finalmente se ofrece una traducción de sentido, esto es, una lectura interpretativa del texto desembarazado de la dificultad que presenta el uso reiterado de tropos.



**TEXTO NAHUATL
TRADUCCI6N LITERAL**

Tlacatle, tlatoanie, tlazotitlacatle, tlazotzintle, tlazotle, chalchiuhhle, teuxihuitle, maquiztle, quetzalle, a ca tihualmohuetzitia, a ca nican mitzalmotlalilia in Tloque in Nahuaque, in Ipalnemoa.

A ca nelle axcan ca oyaque, ca omotecato, in motechiuhcahuan, in machcocolhuan, in oquinpolo, in oquintlati in Totecuyo. In ye nachca omantihui.

In tlacatl in N auh in tlacatl in N, etc. ca oconquetztehuaque, ca oconcauhtehuaque in quimilli, in cacaxtli, in tlatconi, in tlamamalli, in etic, in aehualiztli, in aixnamiquiliztli.

¿A mach oc quihualmati in imauh, in intepeuh? In ye cactimani, in ye yohuatimani, in ye inencauhyan quimuchihuilia Totecuyo. ¿A mach oc huallamati in ye cencuahuitl, in ye cemixtlahuatl?

Mantiuh in tlatquitl, in tlamamalli, auh in aoc nane, in aoc tate in cuitlapilli, in atlapalli; auh in aoc ixte, in aoc nacace, in aoc yollo in atl, in tepetl. In ma yuh nontitica, in amo nahuati, in amo tlatoa; in ma yuhqui, quechcotontica.

Ac aiz onicatiuh in tlacatl, in tlatoani, in tlacatecutli in. In oc huel achic, in oachitzinca ontlatlaneuh in altepetl, in oquimotlanehui in atl, in tepetl; in oquitemic, in oquicochitleuh.

Ca oquihualmonochili, ca oquihualmotzatzilili in Tlacatl, in Totecuyo. Ca oconmotoptemili, ca oconmopetlacaltemili in Tloque Nahuaque.

A ca oquimomma, ca oquimontocac. Auh ca ointech onacic in iachcocolhuan, in itechiuhcahuan. A ca ocontocac, ca oitech onacic in tonan, in tota in Mictlantecutli.

In maca zan cana huiloaya ¿mach oc hualmocuepaz? Ca ye ixquich, ca ye yuhqui; ca ocen onquiz, ca ocenmayan catca. Ca centlamic quimati in atl, in tepetl. Ca aocmo macuil matlac onquizaquiuh, ommoquetzaquiuh. Ca ocen motopten, mopetlacalten. Auh ca oya, ca opoliuh. Ca oceuh in ocutl, in tlahuilli. Ca ye cactimani, ca ye yohuatimani in iatzin, in itepetzin. Totecuyo. Auh

Persona, Tlatoani,^a tú, preciosa persona, venerable precioso, precioso, piedra preciosa, turquesa preciosa, ajorca, pluma preciosa, en verdad tú vienes a asentarte, en verdad aquí se ha dignado colocarte Tloque Nahuaque, Ipalnemoa.

Pues ahora verdaderamente se fueron, fueron a yacer tus engendadores, tus progenitores, *a quienes borró, a quienes escondió Nuestro Señor.*¹ Allá van a permanecer.

Aquella persona X y aquella persona X, etc. al partir detuvieron, al partir dejaron *el quimilli, el cacaxtli, el itatconi, el tlamamaloni,*² lo pesado, lo que no se puede tolerar, lo que no se puede resistir.

¿Acaso ellos visitan *su agua, su cerro?*³ Ya está abandonado, ya está en tinieblas, ya Nuestro Señor lo hizo su erial. ¿Acaso ellos frecuentan *lo arbolado [o] la llanura?*⁴

*Lo que es cargado, la carga*⁵ permanece, *la cola, el ala*⁶ ya no tiene madre, no tiene padre,⁷ *el agua, el cerro*⁸ ya no tiene ojos, ya no tiene orejas,⁸ *le falta su corazón.*^b De ese modo están como mudos, no hablan fuerte, no hablan; así, están como descabezados.

No está aquí [con ellos] la persona, el tlatoani, el tlacatecutli^c X. Un instante, un momento lo tomó prestado la ciudad, lo tomó prestado *el agua, el cerro;*³ lo soñó, lo vio en sueños.

Vino a llamarlo, lo llamó la Persona,^d Nuestro Señor. Allá *lo hace permanecer en funda, lo hace permanecer en cofre*⁹ Tloque Nahuaque.

Verdaderamente a ellos [a tus antecesores] los tomó, los enterró. Y él llegó junto a sus progenitores, junto a sus engendadores. Ciertamente lo enterró, lo hizo llegar hasta él nuestra madre, nuestro padre Mictlantecutli.

De algún lugar a donde todos van ¿acaso volverá? Es todo, así es ya; completamente acabó, completamente fue. Ya del todo lo sabe *el agua, el cerro.*³ Ya en ningún tiempo⁹ vendrá a salir, vendrá a erguirse. Ya enteramente *se llenó el cofre, se repletó la funda.*⁹ Ya se fue, ya desapareció. Se apagó *el ocote, la luz.*¹⁰ Ya está abandonada, ya está en tinieblas *el agua, el cerro*³ de Nuestro Señor. De

a) Los vocablos que se refieren al gobernante, en este caso *tlatoani*, se han dejado en náhuatl por no corresponderles con exactitud las palabras hasta hoy utilizadas comúnmente como rey o señor.

b) El corazón es el principal centro de conciencia.

c) *Tlacatecutli*, v. nota (a).

d) La persona por excelencia es Dios.

e) En el texto náhuatl se usa la expresión *macuil matlac*, de *macuilli, matlactli*, esto es, cinco, diez y sirve para indicar una cantidad indeterminada de tiempo.

anca za quen polihuíz, anca quen pololoz in tlatquitl, in tlamamalli, in oconteputzcauhtehuac.

A ca uncan, in oconcauhtehuac, oconquetztehuac in quimilli, in cacaxtli, in tlatconi, in tlamamaloni.

A ca ihuian, ca iocuxca in oquimotlalcahuili in atl, in tepetl. Ca ihuian, ca iocuxca in ooyeco in petlapan, in icpalpan. Ca tlamach ocontlatlatlalilico, ocontlatetequilico in Ipalnemohuani.

Auh nelli mach in oontlamico in ihiyo, nelli mach in oipan hualohontia in atl, in tepetl. Omococoaco in ixpantzinco Totecuyo. Amo ima, amo iicxi oitlan cahaquico.

Auh in axcan, tlatcacle, totecocoe, ca tona tlathui quichihua in Totecuyo, Tloque Nahuac. A ca tehuatl mitzmapilhuia, mitzmachiotia. Ca omitzicuilo, ca omitzmachioti, ca omitztzilani, ca omitztlapalaqui in Totecuyo. A ca nelle axcan ca oitoloc, ca oyo-coyaloc in topan, in ilhuicac, in mictlan. Mitzmotlalilia in Totecuyo in petlapan, in icpalpan, in imahuizyocan.

Xotla, cueponi in inhuitz, in imicuh¹ in motechiuhcahuan, in machcocolhuan. In huecatlan contlaztehuac, in quitocatiaque, in quitlalaquitehuac.

A ca oc tehuatl toneticihuiz, ca oc tehuatl tiquinquimilpatlaz, tiquincacaxcehuiz in motechiuhcahuan, in tetcutin, in tloque, in mitzmocahuilitehuac. In intechpa timoquixti, in ye nachca omanthui. Tehuatl itlan tonaqui in huey quimilli, in huey cacaxtli, in tlatconi, in tlamamaloni. Te mocusitapan, te mocuexanco, te momamalhuazco quitlalia in Totecuyo in tlatquitl, in tlamamalli, in cuitlapilli, in atlapalli, in macehualli, in monenequini, in mozozomani.

Oc cucl achica, oc cucl tehuatl, tonpilahuiltiz, toncozulhuihuixoz. Oc tehuatl mometzpan, momacocho tocontlatlalitez in atl, in tepetl. Oc te cucl achica, achica toconahuiltiz, tocontlahuihuitequiliz.

Tlacatle, totecocoe, tlazotitlacatle, ca omito in topan, in mictlan; ca oitoloc. Ca omocuapano in tlatolli. A ca teoatl ote omopan huetz, ca ote mopan ya in ihiyo, in itlatol in Totecuyo, in Tloque in Nahuac.

¹ Véase nota f de la traducción literal.

esa manera perecerá, así se perderá *la carga, lo que es cargado*,⁵ lo que él [el señor muerto] dejó al partir.

Pues es verdad que al irse allá, dejó, detuvo *el quimilli, el cacaxtli, el tlatconi, el tlamamaloni*.²

En paz, en calma dejó *el agua, el cerro*.³ Con sosiego, con calma hizo *la estera, la silla*,¹¹ pues Ipalnemohuani vino a disponer las cosas, vino a ordenar las cosas apaciblemente.

Y en verdad vino a gastar su aliento, extremadamente realizó todo su esfuerzo por causa *del agua del cerro*.³ Vino a enfermarse frente a Nuestro Señor. *No escondió sus manos ni sus pies*.¹²

Y ahora, persona, señor nuestro, Nuestro Señor, Tloque Nahuaque hace el calor, el día. Pues en verdad a ti te señala, te designa. Porque te pintó, te dibujó, te perfiló, te coloreó, Nuestro Señor. Verdaderamente ahora *ha sido dicho, ha sido hecho sobre nosotros, en el cielo, en el micltlan*.¹³ Nuestro Señor se digna asentarte *en la estera, en la silla*,¹¹ en su lugar de honra.

Sale, brota *la espina, la espínula*¹⁻¹⁴ de tus engendadores, de tus progenitores. Ellos la arrojaron en lo profundo, la sembraron, la enterraron.

Y tú te echarás la carga, los sustituirás con la carga, *los descansarás del cacaxtli*² que ellos, tus engendadores, los tetcutin, los tlatoque,⁵ te heredaron. De ellos tú saliste, de los que hace algún tiempo se fueron a yacer. Tú te pusiste *el gran quimilli, el gran cacaxtli, el tlatconi, el tlamamaloni*.² En tu espalda, en tu seno, en tu lugar de cargar Nuestro Señor asienta *lo que es cargado, la carga*,⁵ *la cola, el ala*,⁶ los macehuales, los voluntariosos, los caprichosos.

Dentro de poco, ya pronto, alegrarás a los niños, mecerás las cunas. En tus piernas, en tus brazos colocarás *el agua, el cerro*.³ Un poco los complacerás, un poco los tundirás.

Persona, señor nuestro, tú, persona preciosa, *ya se dijo sobre nosotros, en el micltlan*,¹³ ha sido dicho. *Ya atravesó el puente*^{h-15} *la palabra. Sobre ti cayó el agua divina, sobre ti fue el aliento, la palabra de Nuestro Señor*,¹⁸ Tloque Nahuaque.

f) En el texto náhuatl dice *imieuh*, su tabaco; lo cual, yo creo, no tiene sentido. Lo correcto sería *inahuah*, su espínula, su agüate. *Huitztli, ahuatl* (espina, espínula) quiere decir descendencia. Cfr. Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, con notas y aclaraciones por Rémi Siméon, ed. facs. de Edmundo Aviña Levy, México, Guadalajara, Jal., 1972, p. 212: "Parientes de algunos que salen de un tronco: *teuitzoa, teauayoa*..."

g) *Tetcutin, tlatoque*, mismo caso que el de la nota (a).

h) En el texto náhuatl dice *mocuapano*. Correctamente debe leerse: *mocuappano*.

Ca ote mitzmapilhui, ¿cuix nel timotlatiz?, ¿cuix timinayaz?, ¿cuix canapa toyaz?, ¿cuix teixpampa tehuaz?, ¿auh cuix no ye te timocuiliz?

¿Ac ticmati in Totecuyo? ¿Auh ac titemati? ¿Ac tiquinmati in totecuyohuan, in tetcutin, in tlatoque, in pipilti? ¿Auh in ahuaque, in tepehuaque? ¿In tloqueque nahuaqueque? In otlamapilhuique, in otlatoque, in otlatlalique, in otlapepenque. In oquintlatolti, in quincamachalolti in Totecuyo. In aotlacahuetz, in aotlacaquiz in inten, in inlatol, in oteutlatoque. Inic tehuatl omiznantique, mitztatique in atl, in tepetl.

A naxcan, tlatcle, totecoe, nopiltzintzine, ma aco ximolpi, ma aco ximotetzilo, ma ximuchichihua. Ma itlan xaqui in quimilli, in cacaxtli. Ma tlayeyecahui, ma cuepi, ma popohui in ibiyo, in itlatol in Totecuyo.

Azo huel achi tictoctiz in tlatquitl, in tlamamalli; auh azo no achica cemilhuil temiquiz, cochitlehuaz, azo mitzmotlanehuiz in atl, in tepetl. Ma ye mitic titlato tetl itic, cuahuil itic tlamati, tlachia, tlaacqui in Totecuyo. Mitztlamachiliz, zan cuel itla mopan quihualmonequiltiz, ca nel moyocoya, ca moquequeloa.

Tonpopoyotiz auh mitzonmihualiz in quiltitlan, in cuauhtitlan; auh mitzmotlaxiliz, mitzmotopchuiliz in mitoa in cuiltlatitlan, in tlazultitlan. Auh noce itla teuhtli, tlazulli mopan huallaz. Auh noce mopan yoliz, mopan oliniz itla teuhtli, tlazulli, in tlazulyaotl, in tlatolyaotl.

Mopan neahanotoz, necuacualotoz in ipan mauh, motepeuh. Aoc tonpohuiz, aoc tle ipan tittoz. Noce mitl, chimalli mopan oliniz ticoliloz. Auh noce mayanaliztli, apiztli mopan momanaz. ¿Quen nenti in omopan xitin tlatquitl, tlamamalli?

Auh noce huallaz, quihualmihualiz in huey cuauh, in huey iteuh Totecuyo, in cocoliztli. Cocoliztli mopan momanaquih. ¿Quen nenti in oinencahuian muchiuhtiquiz in atl, in tepetl? ¿Quenmach nenti in ye yohuatimani? ¿Quen nenti in ye inencahuian?

Auh noce niman ye zan cuel ticmicihutiliz in momiquiz zan uncan y, zan imman y. Auh zan cuel tixquich mitzonmopolhuiz, mitzonmotlatiliz, mitzonmoxipachilhuiz in Tloque Nahuaque.

Puesto que ya te señaló, ¿acaso te esconderás?, ¿acaso irás a alguna parte?, ¿acaso huirás?, ¿acaso te resistirás?

¿Así estimas a Nuestro Señor? ¿Así estimas a la gente? ¿Así estimas a nuestros señores, los tetecutin, los tlatoque,¹ los nobles? ¿A los dueños del agua, a los dueños del cerro?¹⁷ ¿A los poseedores de Tloque Nahuaque?¹⁸ Ellos señalaron, ellos hablaron, ellos asentaron, ellos eligieron. A ellos los hizo abrir la boca Nuestro Señor. No cayó de hombre, no salió de hombre su palabra su discurso, hablaron por Dios. A ti el agua y el cerro³ te hicieron madre, te hicieron padre.¹⁹

Y ahora, persona, señor nuestro, mi noble, *cíñete la cabeza, apriétate la cabeza,*²⁰ arréglate. Ponte el *quimilli, el cacaxtli.*² Que se pruebe, que se examine, que sea estimado el aliento, la palabra de Nuestro Señor.

Quizá un poco afianzarás *la carga, lo que es cargado,*⁵ pero quizá también te tendrá como breve sueño, te soñará, te tomará prestado *el agua, el cerro.*³ Reflexiona que Nuestro Señor entiende, ve, oye lo que hay en *el interior de la piedra, en el interior del palo.*²¹ Él te juzgará, en un momento cualquier cosa dispondrá sobre ti, pues en verdad dispone, se burla.

Te estragará o te lanzará *al lugar de los quelites, al bosque;*²² o te arrojará, te empujará al llamado *estercolero, basurero.*²³ O quizá venga sobre ti alguna cosa *de polvo, de basura;*²⁴ o tal vez venga a vivir sobre ti, a moverse sobre ti *algo del polvo, de la basura,*²⁴ la ofensa sexual, la ofensa de palabra.

En tu tiempo *será tomada, será devorada tu agua, tu cerro.*²⁵ Ya no serás estimado, en nada serás apreciado. O quizá en tu periodo vendrá *a moverse la flecha, el escudo*²⁶ y serás odiado. O quizá también se den el hambre, la hambruna. ¿Cómo en forma vana se reventará en ti *la carga, lo que es cargado?*²⁵

Tal vez pueda venir incluso *el gran palo, la gran piedra de Nuestro Señor,*²⁷ la enfermedad. Vendrá a ponerse sobre ti la enfermedad. ¿Y cómo tan vanamente vendrá a resultar un lugar sin provecho *el agua, el cerro?*³ ¿Cómo permanecerá en tinieblas? ¿Cómo será ya un erial?

Quizá muy en breve tú apresures tu muerte en este lugar y en este momento. O en poco tiempo todo tú seas destruido, *seas encubierto, seas escondido bajo los pies de Tloque Nahuaque.*²⁸

i) Véase nota (a).

Auh noce onxaxamacatiuh in cuauhtli, in ocelutl in ixtlahuac itic, in tehuatenpan in tlachinoltenpan in uncan ahuiltilo, auh in uncan atli, tlacua in Tonatiuh, in Tlaltecutili; ca ixachi, ca acan tlanqui in ialcececauh, in itzitzicaz, in icuauh in iteuh Totecuyo, in itemotlaya, in itehuicquia.

Auh inin, tlacatle, tlatoanie, totecoc, nopiltzintzine: ma ixquich motlapaltzin xicmuchihuili, ma ixquich xicmanili, auh ma ixquich mihiyotzin xicmuchihuili.

Ma oc xonelcicahui, ma oc xontlaocuya, ma oc xoconmotlaoculnonochili in Totecuyo, in Tloque in Nahuaque. ¿A cuix tlacaitto? Ca yohualli, ca ehecatl. Ma oc itlan xonmocalaqui, ma oc xonchoca, ma oc xonelcicahui.

Auh ma oc ihuian, ma oc yocuxca in ipetlapan, in icpalpan, in imahuizyocan in Tloque Nahuaque, ma xoconana, ma xoconnotza in ixayotzin quimatentihuiz, auh in itonal quicuicuitihuitz.

Macamo xonixtomahua. Ma ticiuhcatlato, ma ticcuitihuetz in tlatolli, ma ne tictlacomotla. Oc xiccui, oc xicana, oc inelloca xaci, ca mitoa, auh ca ye nelli, ca tihuihuiti, ca tipatilloti in Tloque Nahuaque; ca tinetlaxonyuh, ca titlatlapitzal; ca mitic tlatoa; ca mitzmotientia, ca mitzmocamachaltia, ca mitzmonacaztia.

Auh ma nocuele titlaixitta, ma no ye titlahuhchihuh, ca mitzmo-tlantia, ca mitzmoztitia in Totecuyo; ca titecuanyuh, ca titecuacauh, ca titlazonteccauh, ma cualan in aquin ma moxicon aquin. ¿Cuix timotlacayocuya, ca monahuatil? ¿Cuix tlacatlatoz in Totecuyo? Ca ye tehuatl ticmati.

Manozo cuel yehuatl: ma xonixtotomahuatie in petlapan, icpalpan. Ma xonicicatie, ma xonneneciuhtie. Manel ye tiquitoz "ca nitlatoani", ma xontexaxamatza, ma tepan xonmotlalo; auh ma xontlatlacuitihuetzi, ma xontlacecenmana.

Auh ma xonmamacultic, ma ic xaquetza. Ma mixco, ma mocpac xicmana in tlatconi, in tlamamaloni.

Ma oc tonmocuep, ma oc tonmoxcitoca, ma oc tiquito: ¿in canin onihualehuac?, ¿in can onanoto?, auh ¿in canin ye nica?, ¿in canin ye ninemi, intlaca mach, ha, nolhuil, in mach, ha, nomacehual? In nictemiqui, in niccochitlehua in imahuizyo in Totecuyo.

O tal vez con gran estruendo irán *las águilas, los ocelotes*²⁹ al interior de la llanura, al lugar de la guerra donde es recreado, donde come y bebe el Sol, el Señor de la Tierra; pues es mucha, en ningún lugar acaba *el agua fría, la ortiga, el palo, la piedra*³⁰ de Nuestro Señor, *su forma de apedrear, su forma de golpear*.³¹

Y esto más, persona, tlatoani, señor nuestro, mi venerable noble: dignate actuar con todo tu esfuerzo, ofrécelo todo, dignate actuar con todo tu vigor.

Suspira, entristécete, implora la misericordia de Nuestro Señor, Tloque Nahuaque. ¿Acaso es visto como hombre? *Él es noche, es viento*.³² Métete bajo Él, llora, suspira.

Tranquilamente, apaciblemente *en la estera, en la silla*,³³ en el lugar de la honra de Tloque Nahuaque, recibe, llama al que *viene con sus lágrimas desbordando en las manos*,³³ al que *viene a mostrar su destino*.³⁴

No hagas el tonto. No hables apresuradamente, no tomes la palabra con precipitación, no la arrojes. Toma, ase, alcanza lo verdadero, pues se dice, y es cierto, que tú representas, que tú eres el sustituto de Tloque Nahuaque; eres su exhalación, eres su soplo; en tu interior habla; *te hace su labio, te hace la abertura de su boca, te hace su oreja*.³⁵

Examina otra vez las cosas, ojalá que hagas luz, porque Nuestro Señor *te hace sus dientes, te hace sus uñas*,³⁶ porque eres como fiera, eres su fiera, eres su juez, enójese quien se enojare. ¿Acaso es tu deber obrar como hombre? ¿Acaso Nuestro Señor hablará como hombre? Ya tú lo sabes.

También esto: no hagas extravagancias *en la estera, en la silla*.³⁷ *No estés jadeando, no estés acezando*.³⁷ Aunque digas “soy tlatoani”, *no hagas pedazos a la gente, no estés colocado sobre la gente*;³⁸ *no arrebatas las cosas, no derrames las cosas*.³⁹

Pero no dobles las manos, más bien levanta la cabeza. *No coloques frente a ti, no pongas encima de ti el tlatconi, el tlamamaloni*.⁴⁰

Ojalá vuelvas sobre ti, ojalá examines, ojalá digas: ¿de dónde me levanté?, ¿de dónde fui tomado?, y ahora, ¿dónde estoy?, ¿dónde vivo ya si no es mucho, ay, mi mérito, mucho mi merecimiento? La honra de Nuestro Señor la sueño, la veo en sueños.

Auh xicochto, xihuetzto, xipacto, ma xicochi, xipachihui, xixhui. Ma mellelaci in cochiztli. Ma motlayauh, ma motlaaqui in iitonal, in iiciahuiz, in itlapalihuis in macehualli. Xicmoxiuhyoti, xicmonacayoti, ye xihuinti. Auh ma mixitl, ma tlapatl muchihua mocuepa in itzopelica, in iahuiaca in Tloque Nahuaque, in itzmolinca, in icelica, in itotonca, in iyamanca. Ic teixco xonnemi.

Hui, nopiltze, totecoc, tlatoanie, noxhuihtze, ca huallahuehuetzquitilo in Totecuyo, in Tloque Nahuaque, ca moyocoya, ca mone-nequi, ca moquequeloa; in quenin connequiz, ca yuh connequiz. Ca imacpalyoloco techtlalalitica, techmomimilhuitica, timimiloa, titetelohua. Ahuic techtlaztica. Tictlahuehuetzquitia, toca huetzcatica.

Tla oc cenca moyolicatzin, tla oc cenca tle ticmochachitia: ¿acazo tolhuil, acazo tomacehual in tictemiqui, in ticcocchitlehua? In motech quitlalia, in motech quinequi Totecuyo, in teyotl, in mahuizyotl, in acacahua in ipan molpilitoc. Azo moca tlaxexeloa, azo moca tlatemoa.

¿Cuix mocniuhtolini in Teutl? ¿Cuix mocel, cuix tiio?, ¿Quexquich icniuh? ¿Quexquich itlaiximach? ¿Quexquich huel quinotza? ¿Quexquich huel quitzatzilia? ¿Quexquich chocani, quexquich tlaocuyani, quexquich elcicihuini? Ca onohuac in tepilhuan, in huel ixequé, in nacaceque. Auh in oquizque, in opanhuetzque, ca notzalotoc, ca tzatzililotoc in Totecuyo.

Azo zan achica tontemiqui, toncochitlehua; azo zan mixtlan conquixtia in itleyo, in imahuizyo. Auh azo zan mitzoninecuiltia, azo zan motentlan conquixtia in iitzmolinca, in icelica, in itzopelica, in iahuiaca, in itotonca, in iyamanca, in itechcopa huitz, in inecuiltonol Ipalnemohuani.

O tle ticmacatzintli; ma oc motolol, ma oc momalcoch xoconchihua. Ma oc mochoquiz, ma oc motlaocul ipan xonie. Ma oc xonchoca, ma oc xonelcicihui, ma oc ye xontlateumati, in quen macuil, in quen matlac in quen mitznequilia in Totecuyo. ¿Quen tictlazaz, quen ticquixtiz in yohualli, in tlacatli, in cemilhuitl?

Si fueras a dormir, a acostarte, a gozar, no duermas, no te hartes, no te satisfagas. Sufre con el sueño. Que no se rodee, que no se aumente el sudor, el cansancio, el esfuerzo del macehual. No sea por eso que tú crezcas, que tú engordes, que tú te emborraches. *No hagas que se transforme en mixiil y tlapatl*⁴¹ el dulzor, el perfume, el verdor de Tloque Nahuaque, su frescura, su calor, su tibieza. Así ofenderías a la gente.

Oh, mi noble, señor nuestro, tlatoani, mi pequeño hijo, Nuestro Señor Tloque Nahuaque se viene a burlar, porque Él dispone, es antojadizo, se burla; como le plegue, así lo querrá. En el medio de la palma de su mano nos está poniendo, nos está haciendo rodar, rodamos, somos bodoques. A una parte y a otra nos arroja. Nosotros le hacemos reír; de nosotros se está riendo.

Obra con mucho tiento, considera bien esto: ¿no soñamos? ¿No vemos acaso en sueños nuestro don, nuestro merecimiento? Nuestro Señor coloca junto a ti, gasta en ti la fama, la honra y deja a alguno del que está aficionado. Pero quizá se separe de ti, quizá busque [sustituto] de ti.

¿Acaso Dios es pobre en amigos? ¿Acaso estás tú sólo, tú únicamente? ¿Cuántos son sus amigos? ¿Cuántos sus conocidos? ¿Qué tantos son los que pueden llamarlo? ¿Qué tantos los que pueden llamarlo a voces? ¿Cuántos lloran, cuántos se entristecen, cuántos suspiran? Pues existen *hijos de alguien*,⁴² *dueños de ojos, dueños de orejas*.⁴³ Salieron, se elevaron, están siendo llamados, están siendo llamados a voces por Nuestro Señor.

Quizá un poco sueñes, veas en sueños; quizá sólo entre nubes aparezca su fama, su honra. Quizá sólo te haga oler, quizá sólo aparezca entre tus dientes su verdor, su frescura, su dulzura, su perfume, su calor, su tibieza, lo que de Él viene, la riqueza de Ipalnemoani.

Que algo sea tu ofrenda; procura hacer *tu inclinación de cabeza, tu abrazo*.⁴⁴ Ojalá vayas sobre tu llanto, sobre tu tristeza. Llorar, suspira y, ante todo, ocúpate de las cosas divinas, que dentro de algún tiempo¹ *te solicitará Nuestro Señor*.⁴⁵ *¿Cómo arrojarás, cómo harás salir la noche, el día, el día entero?*⁴⁶

j) Dice literalmente *in quen macuil, in quen matlac*, en algún tiempo. Véase nota (e).

Manozoc ihuian in petlapan, icpalpan ma xontetlatlauhtitíe, ma xontepepetlatíe. Ma aca ticchocti, ma aca tictlaoculti, ma aca tictzatziti. Auh ma aca ica timocuahuítec, auh ma ticnexti in motlahuel, in mocualan, ma aca tictlahuelnotz, titlamauhtiz, titlaizahuiz.

Ma no cuele taahuillato, ma ticacamanalo, xictli tictlaliz, ca aocmo motequiuh in ahahuillatolli, in zan camanallotl.

Mazo yehua, momitzmahuilti in macehualli, auh mazo mitztlacaahuilo in miccauh, in machcauh, in axcan ca otiteuti. Mazo titotlacapo, mazo titocniuh, mazo titopiltzin, manozo titiccauh, titachcauh, ca aocmo titotlacapo, ca amo timitztlacaitta; ca ye titehuihuiti, ca titepatilloti. Ca ticnotza, ca ticpopolotza in Teutl, in Tloque Nahuaque. Auh ca mitic mitznotza, ca mitic. Ca mocamacpa huallatoa; ca tiiten, ca tiicamachal, ca tiinenepil, ca tiix, ca tiinacaz. Ca omitztlamamacac, ca omitzmahuizyoti ca omocoatlan, ca moztí omitztlatlalili.

Maca oc yuh ximotlamachtí in umpa otihualla in ticahahuillacanequi. In moyollo xic-huehuetlali; auh xictleyoti, xictecua-yoti in mix, in moyollo, in monemiliz. Ximixtili, ximotleyoti, ximotecua-yoti. Xic-huehuetlali, xic-huehuequixti, xic-huehuetlaza, auh xicteutlali in moten, in motlalol.

Ach ca ye ticentlamantli, ye tixtilli, ye timacaxtli; titecuaníuh, timahuizyo, titleyo; auh titlazoti, timahuiztic, titlazotitlacatl; tipialoni, timalhuiloni, tixocoyomachoni. Ma monehuia, ma mixcoyan timopatili, timocahui. Ma xictli tictlali in petlapan, in icpalpan, auh in totecuyopan, in tlatocayopan.

Auh oc xicmocuíli, oc xicmocaquíti, noxhuihtzine, tlazotitlacatzintle, totecoc: tlachichiquilco in nemoa, in huiloa tlatlicpac; nipa tlani, nipa tlani; acampa huéli; in tlaopuchco, in tlaiztac centlani.

También tranquilamente *en la estera, en la silla*¹¹ haz merced a la gente, acaricia a la gente. No hagas llorar, no hagas entristecer, no hagas gritar a nadie. Y si alguna vez golpearas en la cabeza, si hicieras aparecer tu furor, tu cólera, si a alguien llamaras con enojo, provocarás asombro, escandalizarás.

No vayas a decir palabras vanas, a decir bromas, a *colocar el ombligo*,⁴⁷ pues las palabras vanas, las chanzas, no son de tu oficio.

Aunque hasta hace poco te divertía el macehual, aunque te regocijabas como humano con tu hermano menor, con tu hermano mayor, ahora has sido deificado. Aunque eres hombre como nosotros, aunque eres nuestro amigo, aunque eres nuestro hijito, aunque también eres nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, ya no eres como nosotros, no te vemos como humano; ya representas a la gente, estás en lugar de la gente. Tú llamas, tú hablas un lenguaje extraño con Dios, con Tloque Nahuaque. Él habla en tu interior, en tus entrañas. Viene a hablar por tu boca; *eres su labio, la abertura de su boca, su lengua, su ojo, su oreja*.³⁵ A ti te hizo su recadero, te llenó de honra pues *dispuso tus colmillos, tus uñas*.³⁶

Ya no te regocijas como en el tiempo pasado en que te dabas confiadamente al placer. *Dispón tu corazón como de viejo*;⁴⁸ dignifica, haz fiero tu rostro, tu corazón, tu vida. Estímate a ti mismo, hónrate, hazte fiero. *Dispón como de viejo, haz aparecer como de viejo, haz divina tu palabra, tu discurso*.⁴⁸

Ahora ya eres diferente, eres respetado, eres digno de respeto; fuiste colocado aparte, estás lleno de honra, lleno de fama; eres valioso, eres admirable, eres persona preciosa; digno de ser guardado, digno de ser honrado, de *ser tenido como hijo menor*.⁴⁹ No por ti mismo atemperes, no apagues tu voluntad. *No coloques el ombligo sobre la estera, sobre la silla*,¹¹ sobre el señorío, sobre el gobierno.

Toma para ti, oye, mi nieto, oh, persona preciosa, señor nuestro: en lugar de dardos se vive, se va sobre la tierra; por aquí y por allá hay simas; ningún lugar está bien; a la izquierda y a la derecha^k hay abismo.

k) Cfr. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1970, voz "lado".

Ma ne yuhquin titecuani timuchiuh; ma zan cen ticquiquixtitie in motlan, in moztí. Ma zan cen timopipitztie titlacenmanaz, titlamahtiz, taoayo, tihuitzyo timuchihuaz. Xiccacalaqui in motlan, in moztí. Xiquimaahuili, xiquinnechico, xiquincepano, xiquinquequequelo, xiquincococonahui in mopilhuan, in motlatocayohua. Auh xiquellelquixti in atl, in tepetl, xictlatlamantili iyeyeya. Xictlali in moyeliz, in monemiliz.

Xicolini, xicyocoya in ahuillotl, in huehuetl, in ayacachtli. In uncan moyocoya, in uncan molnamiqui, in uncan mopitza, momamali in teotl in tlachinolli.

Xiquimaahuili, xiquincecelti in ahuaque, tepehuaque, ic tonitolo, ic tontenehualoz, in otlacauhqui in otlacox iyollotzin Totecuyo in omitzonmotlali. Auh ic onchocaz, ic onelcicihuiz in huehue, in ilama.

Tle ticmatcatzintli, tlacatle, tlatoanie, nopiltzintzine, totecoe, tlazotitlacatle. In maca zan cana panoaya. Ma oc xonmocxiyecotzinotiu ca amo ihuian yeccan, ca amo ihuian cualcan in petlapan, in icpalpan in imahuizyocan. Auh in talticpac ca tlaalahua, ca tlapetzahui; ca ayac onquizca ca mocuatoc, ca nenepaniuhoc in tzoaztli, in tlaxapuchtli, in xomecatl, in zacacalli, in zacamitl.

Ma oc ontlanto in iyoyahue, in totecoe; ma oc ontlami in melcicihuiliz. Maca xoconhuelicachihua, maca xoconpaccachihua in cochitli. Auh in nel cueitl, huipilli ¿tle yez quexquich cualiztli ca miquiztli, ca cocoliztli? Ma xoconmocuicuitihuetzto, ma xoconmamoto, ma xocontetemicto in motequih.

Auh in icococauh Totecuyo, in techomyoti, in technacayoti. In chicahuacayutl, ma toconmixcahui, ca nel ic mitoa in aihuian tecuyotl, tlatocayotl; auh ca ic mitotica in ahuiyan atl, tluacalli.

Camo tipaquiz in petlapan, in icpalpan; camo tahuiaz, ca amo tihuellamatiz; ca zan titonehuaz, tichichinacaz, ca titlamacehuaz.

Tle ticmatcatzintli, tlazotitlacatle, totecoe, ma niquitlaco in moyollotzin, ma motlahueltzin, ma mocualantzin niqueuh; ma moztitzin, ma motlantzin itech nicquiz.

No te hagas como fiera; *no estés mostrando del todo tus dientes, tus uñas.*⁵⁰ No enfurezcas por completo pues *esparcirás las cosas,*⁵⁹ espantarás, te harás lleno de púas, lleno de espinas. Esconde *tus dientes, tus uñas.*⁵⁰ Acaricia, reúne, congrega, lisonjea, seduce a tus nobles, a tus tlatoque.^m Y también regocija *al agua, al cerro,*⁸ ordena sus lugares. Asienta tu forma de ser, tu manera de vivir.

*Haz que se muevan el ahuillotl, el huchuetl, el ayacachtli.*⁵¹ Allí se hace, allí se recuerda, allí se insulta, se hace girar la guerra.

Acaricia, regocija *a los dueños del agua, a los dueños del cerro,*¹⁷ a fin de que seas nombrado, de que seas afamado cuando se le oprima el corazón a Nuestro Señor y te esconda. A fin de que el viejo, la anciana lloren y suspiren [por ti].

Pon atención, persona, tlatoani, noble mío, señor nuestro, persona preciosa. No en cualquier lugar se puede pasar. No vayas a ejercitar tus pies pues no tranquilamente es buen lugar, no pacíficamente es lugar propicio *el lugar de la estera, de la silla,*¹¹ el lugar de la honra. En la tierra se deslizan, se resbalan las cosas; nadie avanza porque están juntos, están reunidos *el lazo, el pozo, la trampa,*⁵² *las pajas duras, la cuerda.*⁵³

Que no terminen pronto tus lamentos, oh, señor nuestro; no terminen todavía tus suspiros. No hagas agradable el sueño, no lo hagas placentero. En verdad *la falda, la camisa*⁵⁴ ¿qué de bueno hay en ellas pues son muerte, son enfermedad? Aférrate, toma, colma tu obligación.

El sustento de Nuestro Señor nos da huesos, nos da carne, nos da fuerza. Consíguelo, pues en verdad se dice que no es tranquilo el gobierno; así es como se dice que no descansadamente hay bebida, hay comida.

No te alegres *en el lugar de la estera, en el lugar de la silla;*¹¹ no gozarás, en ningún lugar estarás contento; sólo sufrirás, te afligirás, harás penitencia.

Y atiende, oh, persona preciosa, señor nuestro, ojalá que no haya yo dañado tu corazón, que no haya levantado tu cólera, tu ira; *que no haya hecho salir tus uñas, tus dientes.*⁵⁵

m) Tlatoque, véase nota (a).

Ca zan ixquichtzin. Ic mixpantzinco ninalahua, ninotepotlamia, ninotlahuitequi. Auh ic ixpantzinco nitlacoloa, nitlahuiltequi, nitlacueyacxolhuia in Totecuyo, in Yohualli in Ehecatl. Ca nican ca, ca techmocaquiltia, ca quimocuilia, ca quimocaquitia in cententli, in cencamatl. In ayuhcayotl in nicquixtia, in ayuhcayotl in popoloni in tzatzacui, in aiyeyan, in aitaliloyan, in niquehua, in nictlalia, in niqutoa.

Yece, ic popohui, ic ixtlahui in nayotl, in tayotl, auh yece yuhcatzintli.

Yece ixquichtzin. Ic nictlatlauhtia in Tlacatl, in Totecuyo. Ca quimocuilia, ca quimocaquitia. Ca Yehuatzin nicnomaquilia, ic ixpantzinco nitlahuenchihua.

Ma xicmotlacotili, ma ximotequitili, tlatatle, totecoe, tlatoanie.

Esto es suficiente. Ante ti me resbalo, me tropiezo, trastabillo. Y delante de Él ando dando rodeos, paso adelante, salto allende Nuestro Señor, Yohualli Ehecatl. Pues Él está aquí, nos escucha, se digna tomar, se digna oír la palabra, el discurso. El error que he hecho salir, el balbuceo de tartamudo, el *sitio de no estar, el sitio de no permanecer*,⁵⁶ lo he elevado, lo he colocado, lo he dicho.

Empero, pertenece, corresponde a la maternidad, a la paternidad,⁵⁷ es la costumbre.

Es todo. Yo ofrezco [mi discurso] a la Persona, a Nuestro Señor. Él lo toma, lo escucha. A Él lo doy, frente a Él lo ofrendo.

Haz tu oficio, haz tu trabajo, persona, señor nuestro, tlatoani.

TROPÓS

1. A quienes borró, a quienes escondió Nuestro Señor. (*In oquin-polo, in oquintlali in Totecuyo.*) Dios borra y esconde: Dios envía la muerte.
2. *Quimilli, cacaxtli, tlatconi, tlamamaloni.* (Son carga e instrumentos para cargar.) Se utilizan para nombrar a la gente del pueblo.
3. Su agua, su cerro. (*Imauh, itepeuh.*) *Atl, tepetl*, agua y cerro significan ciudad.
4. Lo arbolado, la llanura. (*Ye cencuahuitl, ye cemixtlahuatl.*) Significa lo que no es ciudad, los campos sin cultivo y el bosque.
5. La carga, lo que es cargado. (*In tlatquilt, in tlamamalli.*) Quiere decir el pueblo, la gente común.
6. La cola, el ala. (*In cuitlapilli, in atlapalli.*) Significa el pueblo, la gente común.
7. No tiene madre, no tiene padre. (*In aoc nane, in aoc tate.*) Significa que no tiene quien lo guíe. *Nantli, tatli*, madre y padre quieren decir guía.
8. No tiene ojos, no tiene orejas. (*In aoc ixe, in aoc nacace.*) Significa no estar capacitado para entender.
9. Lo hace permanecer en funda, lo hace permanecer en cofre. (*Ca oconmotoptemili, ca oconmopetlacaltemili.*) Permanecer en cofre y en funda se dice del que ya murió, pues está oculto, ya no se sabe nada de él. *Topili, petlacalli*, funda y cofre, quiere decir secreto, cosa oculta.
10. El ocote, la luz. (*In ocul, in tlahuilli.*) Quiere decir la sabiduría, personificada en el tlatoani.
11. El lugar de la estera, el lugar de la silla. (*In petlapán, in icpálpán.*) Quiere decir el gobierno. *In petlal, in icpalli*. La estera y la silla, significan autoridad, dignidad, mando.

12. No escondió sus manos ni sus pies. (*Amo ima, amo iicxi oitlan cahaquico.*) Pie y mano significan juntos el cuerpo humano y no esconderlos quiere decir no hurtar el cuerpo, no rehuir al trabajo.
13. Ha sido dicho, ha sido hecho sobre nosotros, en el cielo, en el mictlan. (*Ca oitloc, ca oyocoyaloc in topan, in ilhuicac, in mictlan.*) Quiere decir que fue determinado en el mundo extraterreno, sobrenatural, en el mundo de los dioses.
14. Sale, brota su espina, su espínula. (*Xotla, cueponi, in inhuitz, in inahuauh.*) Quiere decir que se continúa el linaje, la descendencia. Véase nota (f) de la traducción literal.
15. Ya atravesó el puente la palabra. (*Ca omocuappano in tlattoli.*) Todas las cosas que suceden en la tierra han sido determinadas arriba y abajo, fuera de la ecumene; para llegar a realizarse en el mundo deben atravesar el límite.
16. Sobre ti cayó el agua divina, sobre ti fue el aliento de Nuestro Señor. (*A ca tecatl ote omopan huetz, ca ote mopan ya in ihiyo in Totecuyo.*) La influencia de los dioses llega al hombre como un flujo, como corriente acuática, como soplo y la recibe en los primeros momentos de vida.
17. Dueños de agua, dueños de cerro. (*In ahuaque, tepehuaque.*) Esta figura se refiere a todo el pueblo en general, a los habitantes de la ciudad. En este contexto podría referirse específicamente a los nobles en el sentido de conquistadores de ciudades.
18. Poseedores de Tloque Nahuaque. (*In tloqueque nahuaqueque.*) Todo el pueblo. Todos son poseedores de Dios.
19. *Te hicieron madre y padre.* (*Inic tehuatl omitznantique, omitztatique.*) Te hicieron guía. Véase número 7.
20. Cíñete, apriétate la cabeza. (*Ma aco ximolpi, ma aco ximotetzi lo.*) Esto quiere decir: prepárate para realizar un gran esfuerzo.
21. Entiende lo que hay en el interior de la piedra, en el interior del palo. (*Tetl itic, cuahuil itic tlamati.*) Quiere decir: conoce a fondo lo que es el castigo.

22. El lugar de los quelites, el bosque. (*Quilitlan, cuauhtilan.*) Enviar al lugar de los quelites, al bosque quiere decir convertir a alguien de noble linaje en *macehualli*. *
23. Estercolero, basurero. (*Cuitlatitlan, tlazultitlan.*) Significa miseria.
24. El polvo, la basura. (*Teutli, tlazulli.*) Esto es el pecado, principalmente el pecado sexual.
25. Será tomada, será devorada tu agua, tu cerro. (*Neahanotoz, necuacualotoz in ipan mauh, motepeuh.*) Quiere decir: será conquistada la ciudad.
26. En tu tiempo vendrá a moverse la flecha, el escudo. (*Mitl, chimalli mopan oliniz.*) Esto es, vendrán a hacerte guerra.
27. El gran palo, la gran piedra de Nuestro Señor. (*In huey cuauh, in huey iteuh Totecuyo.*) Quiere decir el mayor castigo que puede venir de Dios, esto es, la enfermedad, la epidemia.
28. Serás encubierto, serás escondido bajo los pies de Tloque Nahuaque. (*Motzonmottatiliz, mocxipachilhui in Tloque Nahuaque.*) Estar escondido bajo los pies de Tloque Nahuaque —o de Dios en cualquiera de sus advocaciones— significa morir.
29. Las águilas, los ocelotes. (*In cuauhtli, in ocelutl.*) Quiere decir los guerreros. Aunque también tiene un sentido más general y se aplica a todos los macehuales.
30. Su agua fría, su ortiga, su palo, su piedra. (*Ialcececauh, itiztitzicaz, icuauh, iteuh.*) Significa castigo.
31. Su forma de apedrear, su forma de golpear. (*Itemotlaya, ite huitequiya.*) Quiere decir su facultad y ocasión de castigar y matar.
32. Noche y viento. (*Yohualli Ehecatl.*) Invisible e impalpable, atributos de Dios.
33. El que viene con sus lágrimas desbordando en la mano (*In ixayotzin quimatentuihuitz.*) Esto es, el que está angustiado por las penas y trabajos.

* Véase Molina, "vasallos gente plebeya".

34. Venir a mostrar su destino. (*In itonal quicuicuitihuitz.*) El que está lleno de angustia y viene a quejarse.
35. Te hace su labio, te hace la abertura de su boca, te hace su oreja. (*Mitzmotentia, mitzmocamachaltia, mitzmonacaztia.*) Ser intérprete, instrumento de expresión de los deseos y desig-nios de alguien.
36. Te hace sus dientes, te hace sus uñas. (*Mitzmotlantia, mitz-moztitia.*) Dios imparte justicia, castiga a través del tlatoani.
37. No estés jadeando, no estés acezando. (*Ma xonnicatie, maxon-neneciuhtie.*) No estés ávido de poder.
38. No hagas pedazos a la gente, no estés colocado sobre la gente. (*Ma xonxamatza, ma tepan xonmoilalo.*) No ofendas a la gente, no la dañes.
39. No arrebatas las cosas, no derrames las cosas. (*Ma xontlatla-cuitihuetzi, ma xontlacecenmana.*) No robes, no malgastes, no desperdicies el trabajo de los demás y los bienes de Dios.
40. No coloques frente a ti, encima de ti el *tlatconi*, el *tlamama-loni*. (*Ma mixco, ma moçpac xicmana in tlatconi, in tlama-maloni.*) No dejes que el hombre del pueblo se insubordine.
41. *Mixitl, tlapatl*. (Yerbas embriagantes.) Significan locura, de-satino.
42. Hijos de alguien. (*In tepilhuan.*) Tener linaje de *pilli*, de noble.
43. Dueños de ojos, dueños de orejas. (*Ixeque, nacaceque.*) Quie-re decir ser discreto, sabio en el sentido de persona capacitada para entender, para captar.
44. Ojalá hagas tu inclinación de cabeza, tu abrazo. (*Ma oc mo-tolol, ma oc momalcoch.*) Cumple con tus actos rituales.
45. Serás solicitado por Nuestro Señor. (*Mitznequilia in Totecu-yo.*) Ser solicitado por Dios significa morir.
46. ¿Cómo arrojarás, cómo harás salir la noche, el día, el día, completo? (*¿Quen ticlazaz, quen ticquixtiz in yohualli, in tlatalli, in cemilhuil?*) De sentido no del todo claro. En este contexto tal vez significa ¿cómo podrás cumplir con los ritos?

47. Colocarás el ombligo. (*Xictli tictlaliz.*) Hacerse blanco de burlas o de críticas.
48. Dispón tu corazón como de viejo. (*In moyollo xichuehuetlali.*) Adquiere el poder vital de los ancianos que aumenta con la edad y con el ejercicio del poder.
49. Serás tenido como hijo menor. (*Tixocoyomachoni.*) Ángel Ma. Garibay K. identificaba al hijo menor como el heredero de los bienes.
50. No estés mostrando del todo tus dientes y tus uñas. (*Ma zan cen ticquixixtia in molan in moztli.*) No seas inclemente.
51. *Ahuilloitl, huehuetl, ayacachtli.* (Instrumentos musicales.) Significan juntos preparación, incitación a la guerra.
52. El lazo, el pozo, la trampa. (*In tzoaztli, in tlaxpuchtli, in xomecatli.*) Lugares y ocasiones que propician el pecado.
53. Las pajas duras, la cuerda. (*Zacacalli, zacamil.*) Significa penitencia.
54. La falda, la camisa. (*Cueitl, huipilli.*) Significa, en términos generales, la mujer. Si el contexto indica prohibición, entonces quiere decir adulterio, o relaciones sexuales prematuras o muy frecuentes.
55. Que no haya hecho salir tus uñas, tus dientes. (*Ma moztitzin, ma motlantzin itech nicquiz.*) Ojalá no haya provocado tu enojo.
56. Sitio de no estar, sitio de no permanecer. (*In aiyeayan, in aitalilloyan.*) Lo inoportuno, lo impropio.
57. La maternidad, la paternidad. (*In nayotl, in tayotl.*) Esto es la tradición.

TRADUCCIÓN DE SENTIDO

Oh, mi venerable señor, persona preciosa, en verdad llegas hoy al señorío, Dios se ha dignado colocarte en él. Tus antecesores han muerto ya, permanecen en aquel lugar a donde fueron a yacer. El señor X y el señor Y dejaron el pueblo cuando partieron.

¿Acaso visitan la ciudad? Ésta ya quedó abandonada, ya no es un lugar de provecho. ¿Acaso andan ellos aún en las afueras de la ciudad? Aquí está la gente del pueblo, pero ya no tiene quién la guíe, ya no existen personas que entiendan, que piensen; por esa razón el pueblo ya no habla, está mudo, está sin cabeza.

El último señor, tu antecesor, tuvo una corta vida; la ciudad lo disfrutó por poco tiempo. Dios lo llamó y ahora ya nada se sabe de él. Fue a reunirse con sus antepasados. Ya lo absorbió Mictlantecutli.

¿Volverá, acaso, de aquel lugar? Ya no, ya acabó del todo. La ciudad no volverá a verlo; nada se sabe de él; ya no alumbrará más. Sin él, el pueblo está en peligro de perecer. Pues al morir lo dejó en suspenso.

Hizo tranquilamente su gobierno tal como lo había dispuesto Ipalnemoani. Realizó todo su esfuerzo por el pueblo; se enfermó ante Nuestro Señor, no rehuyó al trabajo.

Mas ahora, señor, Tloque Nahuaque hace que de nuevo haya luz pues te ha escogido. Tú correspondeste satisfactoriamente a la idea que Él se había hecho respecto del sucesor del señorío. Esto fue determinado ya en el mundo divino y Nuestro Señor te coloca en la dignidad, en el lugar donde Él recibe y da honra. Tú vienes a continuar el linaje que fundaron tus antecesores.

Vienes a regir al pueblo, a sustituirlos en el gobierno del pueblo que ellos te heredaron. Ellos se fueron hace algún tiempo pero tú eres de su mismo linaje. Por eso ahora te echas al pueblo a tus espaldas; Dios coloca bajo tu protección a los macehuales que son gente voluntariosa. Tú deberás protegerlos; consentirlos y castigarlos como niños que son.

Ya llegó a este mundo el designio de los dioses. Tloque Nahuaque te ha creado y te ha señalado para el gobierno. ¿Vas a esconderte acaso? ¿Pondrás resistencia? ¿Es esa tu manera de estimar a Dios, a los señores, al pueblo? Ellos te eligieron, es cierto, pero obraron en nombre de Nuestro Señor. El pueblo te ha hecho ya su guía.

Así que prepárate a realizar el gran esfuerzo. Que se cumplan los designios de Nuestro Señor.

Quizá puedas fortificar a tu pueblo, pero quizá no dures mucho, porque Dios sabe lo que es el castigo; puede juzgarte y querer sobre ti cualquier cosa. Él es arbitrario, se burla de nosotros.

Tal vez decida estragarte o convertirte en macehual o enviar sobre ti la miseria. Quizá le plegue que caigas en pecado o que haya pecado a tu alrededor o que te calumnien.

Puede ser que en tu tiempo sea conquistada la ciudad; tal vez vengan tus enemigos a provocar guerra. Por esa causa serás despreciado, odiado. Y si llegara la hambruna ¿cómo en forma tan inútil reventará el pueblo? Quizá Dios te envíe la enfermedad, la epidemia, ¿cómo tan vanamente se destruirá la ciudad?

Quizá no dures mucho en este sitio, quizá Nuestro Señor te mate pronto. Podría suceder también que los guerreros tengan que morir para dar de comer y de beber al Sol. Son, pues, muchas las maneras y las ocasiones que Dios tiene para castigar y para matar.

Con esto te digo que actúes con todo tu esfuerzo y que no estés contento; antes bien te ruego que te aflijas. Sobre todo, ponte bajo el amparo de Nuestro Señor Tloque Nahuaque, a quien tienes que suplicar pues no es hombre del que puedas disponer.

Ahora que estás en lo más alto, dignate recibir y escuchar con atención a los que vengan a quejarse ante ti, a los que te muestren sus penas. No contestes sin antes reflexionar; entérate de la verdad, pues eres sustituto de Tloque Nahuaque. Él habla por ti y tú hablas ante Él en nombre de la gente.

Ojalá examines bien las cosas. No olvides que Dios te ha dado poder para castigar pues Él no castiga en persona; tú debes actuar en su lugar. Por eso te ruego que no hagas locuras, que no te muestres ávido de poder, que no porque eres tlatoani ofendas a los demás y eches a perder, malgastes los productos del trabajo.

Sin embargo, no doblegues las manos, muestra tu dignidad; no permitas que el pueblo se te insubordine.

Piensa una y otra vez: “¿Dónde estaba yo antes? ¿Y ahora dón-

de estoy si nada hice para merecerlo? La honra que Dios me convida es como cosa de sueño.”

No te regodees en los placeres sensuales; piensa en tu responsabilidad aun cuando estés dormido. No quieras engordar y emborracharte a costa del trabajo de los macehuales. No permitas que lo que Dios da, todos los bienes materiales, se transformen en cosa de locura y desvarío. De esa manera harías daño a la gente.

Oh, mi noble, señor nuestro, Tloque Nahuaque es completamente arbitrario; se divierte con nosotros, nos hace rodar en la palma de su mano como si fuéramos bolitas de barro; somos su diversión.

Piensa, pues, cuidadosamente: ¿No es un sueño esto que creemos merecer? Dios Nuestro Señor te hace partícipe de su honra, gasta en ti un poco de su fama y por ti deja a alguno al que hubiere estado aficionado. Pero puede separarte de su lado y buscar a quien te sustituya. Pues qué, ¿no tiene amigos Nuestro Señor? ¿Existes tú sólomente? ¿No se cuentan por miles los que lo llaman? ¿No hay, acaso muchos, nobles y sabios, que puedan aspirar a ser llamados por Él?

Tal vez no dure mucho la fama y la honra que Él te otorga. Quizá sólo te de a probar, a oler el placer de los bienes materiales, lo que constituye la riqueza de Ipalnemoani. Luego, sé humilde frente a Él y ocúpate muy en especial de las cosas sagradas. En cualquier tiempo Dios te matará, ¿cómo podrás, entonces, cumplir con los ritos?

No uses con rigor de la autoridad, no lastimes a nadie, trata bien a la gente; de otro modo causarás escándalo.

Dignifica tu estado; no digas chanzas, no te expongas al ridículo. Cierto que hasta hace poco te divertías como todos; pero ya no es lo mismo. Ya no eres como nosotros, has sido deificado, eres el representante de Dios ante los hombres. Tú tienes comunicación con Él; tú eres el intérprete de sus designios y para eso te dio poder.

Ahora, ya no más diversiones. Que tu conducta tenga la sabiduría, la fuerza y la dignidad de los viejos. Pues ya eres diferente; nosotros estamos de este lado y tú participas de la fama y de la honra de Nuestro Señor. No te tornes débil, no pongas en ridículo al señorío.

Escucha bien, oh, persona preciosa: la tierra es un lugar lleno de peligros, en cualquier momento podemos caer.

No uses con exceso de tu poder pues te harás odioso y harás inútil el esfuerzo de la gente, desperdiciarás las cosas. Sé benevolente, pro-

cura regocijar a tus nobles y al pueblo en general. Hazte cargo de tu responsabilidad. Que se escuche la música que inflama los ánimos para la guerra; que haya alegría para todos. Así serás famoso y cuando mueras se te recordará, los ancianos suspirarán por ti.

Mira lo que haces, noble mío, porque el señorío no es lugar de gozos, no se viene a disfrutar. Hay peligros y hay penitencias. No te confíes al placer, no procures demasiado el placer sexual pues puedes enfermar, puedes morir.

Ocúpate de conseguir el sustento que nos viene de Nuestro Señor; no es fácil, ya se dijo que no descansadamente se obtiene lo necesario para vivir. El mando, la autoridad implican sufrimiento, penitencia.

Oh, señor nuestro, persona preciosa, ojalá que no haya provocado tu enojo. Ante ti he dicho mi discurso con balbuceos de tartamudo. Temo haber ofendido a Nuestro Señor, a quien no vemos ni sentimos, pero que está aquí y que también me ha escuchado.

Empero, esta palabra inoportuna que he dicho, es la costumbre, es mi deber decirla; así lo indica la tradición. Yo la ofrezco a Nuestro Señor. Cumple tú con tu deber, oh, tlatoani, señor nuestro.

UN TESTIMONIO DE SAHAGÚN APROVECHADO POR CHIMALPAHIN

—los olmecas en Chalco-Amaquemecan—

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Bien conocido es que los escritos de fray Bernardino de Sahagún —los de su *Historia General de las Cosas de Nueva España* y aquellos otros con los textos en náhuatl, fruto de su investigación— estuvieron por largo tiempo perdidos y, por ende, no fueron consultados ni aprovechados. Ese fue el destino de los papeles del gran franciscano, sobre todo a lo largo de la mayor parte del siglo xvii y durante todo el xviii, hasta la tercera década del siglo pasado.¹

En contraste con lo que sucedió en ese largo periodo, hubo en cambio varios estudiosos, durante el lapso que va de cerca de 1570 a 1620, que conocieron y se valieron de algunos de los trabajos de Sahagún. Tal es el caso de fray Gerónimo de Mendieta que, en su *Historia Eclesiástica Indiana*, además de mencionar varias veces a fray Bernardino y hacer un elenco de sus principales obras, incluyó algunas citas de las mismas, por ejemplo, una parte del primer capítulo en castellano del *Libro de los Colloquios y Doctrina Christiana*,

¹ Aun cuando como lo consigna fray Juan de San Antonio en *Bibliotheca Universalis Franciscana*, 2 v., Madrid, 1732-1733, t. 1, p. 214, desde algún tiempo antes se había descubierto en el convento franciscano de Tolosa, en Navarra, una copia del texto de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, ésta vino a quedar inadvertida. Más de cincuenta años después don Juan Bautista Muñoz, que reunía materiales para su *Historia*, obtuvo en préstamo dicho manuscrito y lo llevó a Madrid en 1783. Muñoz, que de hecho no utilizó la obra de Sahagún, hizo posible al menos, de modo indirecto, que se prepararan copias del mismo, las que sí fueron ya aprovechadas en el primer tercio del xix. Me refiero a las publicaciones que de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* hicieron don Carlos María de Bustamante en 1829-1830 y lord Kingsborough en los volúmenes v y vi de *Antiquities of Mexico*, aparecidos en Londres entre 1831 y 1848.

versión debida al mismo Sahagún del texto que había compilado en náhuatl.²

Otra muestra la ofrecen las *Antigüedades de Nueva España* del doctor Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, que vino a México en 1571. Si bien el interés principal de Hernández giraba en torno a la historia natural, en particular lo tocante a plantas, animales y minerales, se vio atraído asimismo por las antiguallas indígenas. Coincidió justamente la presencia del doctor Hernández en la Nueva España con el momento en que, por disposición del provincial de los franciscanos, fray Alonso de Escalona, le fueron tomados "todos los libros a dicho autor (es decir a Sahagún) y se esparcieron por toda la provincia".³ Fue así cómo el protomédico tuvo ocasión de conocer, en conventos franciscanos visitados por él, parte de la documentación reunida por fray Bernardino y de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* en castellano. Consta, de hecho, que aprovechó el trabajo del franciscano al redactar su propia obra, escrita originalmente en latín, *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*. Más aún Hernández copió íntegras las porciones referentes al templo mayor, los ritos y los sacerdotes del México antiguo.⁴

Citaré, finalmente, a fray Juan de Torquemada, que también enriqueció su *Monarquía Indiana* con aportaciones de fray Bernardino y de sus informantes. Por ejemplo, al ocuparse Torquemada de la conquista de México, tomó en cuenta tanto los testimonios de origen español, como aquellos otros de los vencidos, que había rescatado Sahagún. En uno de los lugares de la *Monarquía Indiana* en que aprovecha tales testimonios, destaca la necesidad de acudir al punto de vista indígena y reconoce el mérito de Sahagún en este aspecto.

Pienso estuvo el yerro en no hacer estas inquisiciones e informaciones más que con los españoles que entonces vinieron, y no las averiguaron con los indios, que también les toca mucha parte de

² Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870, p. 213-215.

³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, edición preparado por Ángel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 107.

⁴ En la Biblioteca del Ministerio de Hacienda, en Madrid, se conserva inédito el manuscrito del doctor Hernández en el que incluyó una versión al latín de dichas partes de la obra de Sahagún. El título de dicho manuscrito es: *De partibus septuaginta octo maximi templi Mexicani, fartis, effuso sanguine, aliis ministeriis, generibus officiorum, votis, iure iurando, hymnis ac foeminis quae templo inserviebant, liber unus.*

ellas, y aun el todo, pues fueron el blanco donde todas las cosas de la conquista se asestaron. Y son los que muy bien las supieron y las pusieron en historia a los principios, por sus figuras y caracteres y, después que supieron escribir, algunos curiosos de ellos las escribieron, las cuales tengo en mi poder, y tengo tanta envidia al lenguaje y estilo con que están escritas, que me holgare saberlas traducir en castellano con la elegancia y gracia que en su lengua mexicana se dicen...

Yo las escribiera si no las hallara averiguadas de el padre fray Bernardino de Sahagún, religioso santo y grave... El primero investigador de las cosas más secretas de la tierra, y supo todos los secretos de ella y se ocupó más de sesenta años en escribir lengua mexicana y todo lo pudo alcanzar en ella.⁵

Así como se valió Torquemada de los testimonios acerca de la Conquista recogidos por Sahagún, acudió también a los papeles del mismo para dar apoyo a lo que quería exponer en otros lugares de su obra. Más aún son relativamente numerosos los capítulos de la *Monarquía Indiana* en los que su autor hace transcripción, completa o a modo de resumen, de lo allegado por fray Bernardino.

El caso de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin

Como lo consigna el propio Chimalpahin en su *Séptima Relación*, había nacido en Amaquemecan, provincia de Chalco, en la noche del 26 al 27 de mayo de 1579.⁶ El propio Chimalpahin, que alude en varios lugares de sus *Relaciones* y *Diario* a su ascendencia de noble linaje, refiere que, siendo aún muy joven, pasó a residir a la ciudad de México. Dedicado allí al servicio del culto en la capilla de San Antonio Abad, en calidad de donado, dispuso también de tiempo para enriquecer sus conocimientos, entrar en contacto con varios religiosos y otras personas interesadas en la historia. Más adelante pudo él escribir en náhuatl acerca de las tradiciones indígenas, sobre todo de aquellas directamente relacionadas con el antiguo señorío de Chalco-Amaquemecan.

⁵ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1969, t. I, p. 379-380.

⁶ Domingo de San Antón Muñón de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Séptima Relación*, fol. 218 v.

Es casi seguro que Chimalpahin no conoció personalmente a fray Bernardino de Sahagún. Éste, como por cierto, también lo consigna el propio Chimalpahin, murió el 5 de abril de 1590, o sea cuando el futuro cronista de Amaquemecan no cumplía todavía sus once años de edad.⁷ Pero si Chimalpahin no conoció a Sahagún en persona, pudo enterarse de lo que había sido su obra. Con razón expresó en su *Memorial Breve acerca de la Fundación de Culhuacán*:

Nuestro querido padre fray Bernardino de Sahagún, sacerdote de San Francisco, escribió, de acuerdo con lo que interrogó a los que eran ancianos de tiempos antiguos, a los que conservaban los libros de pinturas, según lo tenían pintado en ellas, allá en tiempos antiguos, los que eran ancianos. Gracias a ellos habló de todas las cosas que sucedieron en la antigüedad...⁸

Aunque no son numerosas las menciones o citas que de la obra de Sahagún hizo Chimalpahin a lo largo de sus propios escritos, parece desprenderse del testimonio suyo que aquí vamos a transcribir y analizar, que conoció al menos una parte del gran conjunto de textos en náhuatl allegados por fray Bernardino. Específicamente quiero referirme ya a lo que Chimalpahin describe como “una parte del relato que tuvo por verdadero nuestro querido padre fray Bernardino de Sahagún...”, y que es la que versa sobre “todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar”.⁹

Como lo veremos, Chimalpahin aduce allí un testimonio de los ancianos que informaron a Sahagún, en el que hablan ellos “de un cierto tiempo que ya nadie puede contar, del que ya nadie puede acordarse...” Según su decir, habrían aparecido entonces por las costas del oriente unos misteriosos forasteros, seguidores de *Tloque Nahuaque*, el Dueño del cerca y del junto, poseedores de libros de pinturas, conocedores de las cuentas calendáricas y maestros en el arte de la música. Ese relato, de enorme interés, aunque de un sentido que dista de ser cristalino, es aprovechado por Chimalpahin para introducir y dar fundamento a los que tiene por muy antiguos orígenes de Amaquemecan, su patria chica, tan digna a sus ojos de perpetua recordación.

Con el fin de valorar la aplicación que hizo Chimalpahin, para

⁷ Chimalpahin, *Diario*, Biblioteca Nacional, París, Ms 260, fol. 1.

⁸ Chimalpahin, *Memorial Breve acerca de la Fundación de Culhuacán*, fol. 40 v.

⁹ *Loc. cit.*

sus propios fines, del testimonio que él cita, recogido por Sahagún, importa examinar primero el texto mismo del franciscano, conservado en náhuatl en el que se conoce como *Códice Matritense de la Real Academia*. Luego, tras recordar lo que conocemos sobre los distintos pobladores que sucesivamente se establecieron y dominaron en la región de Chalco-Amaquemecan, pasaremos a ocuparnos ya de lo que, al respecto, escribió Chimalpahin.

El relato de los informantes de Sahagún

Incluyó fray Bernardino entre los temas sobre los que se propuso allegar noticias, el referente a lo que pensaban los indígenas sobre sus propios orígenes culturales y asimismo acerca de las formas de vida de otros antecesores o vecinos suyos, algunos de lengua y tradiciones muy distintas. Los testimonios así reunidos constituyen imágenes de gran interés acerca de los toltecas, chichimecas, nahuas, otomíes, cuacuatat, ocuiltecas, mazahuas, totonacas, cuextecas, tlalhuicas, cohuixcas, tlapanecas, yopimes, olmecas, mixtecas y michhuaques. Desde luego quiso también el perspicaz franciscano conocer algo de lo que, de sí mismos, pensaban los propios mexicanos.

Los materiales que así compiló en náhuatl se conservan en el ya citado *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. La versión, resumida y con algunos comentarios, que de dichos textos hizo fray Bernardino, le sirvió para integrar el capítulo xxxix, que es el último del libro x de su *Historia General de las Cosas de Nueva España*. En el título de dicho libro se anticipa así su contenido: "De los vicios y virtudes de esta gente indiana, de los miembros de todo el cuerpo, de las enfermedades y de las naciones que han venido a esta tierra."

La parte del relato que aprovechó Chimalpahin está incluida precisamente en la sección final, es decir en aquella en la que los mexicanos expresan lo que tienen entendido sobre sus orígenes y, en general, acerca de sí mismos. En el texto en náhuatl se ofrece primeramente un intento de etimología del nombre *mexicatl*. Muestra ello que los informantes respondieron ordenadamente a la pregunta que también les había formulado el fraile a propósito de lo que sabían acerca de otros grupos indígenas. Pero luego, en vez de ceñirse al cuestionario que, como en el caso de los otros grupos, verosíblemente también les propuso entonces Sahagún, hablaron de algo que mucho debió sorprender al franciscano.

No comenzaron con el asunto de la peregrinación de las tribus nahuas procedentes de Chicomóztoc. Tampoco se fijaron en un principio en conocidos antecedentes o contactos culturales de sus antepasados, como los que habían tenido con los de Culhuacán o Azcapotzalco. Iniciaron su relato haciendo recordación de la llegada de pobladores mucho más antiguos, aparecidos por las costas del que hoy llamamos golfo de México, en la región del Pánuco. Esos grupos, según se desprende de la secuencia del texto, marcharon hacia el mítico lugar de Tamoanchan. En tanto que algunos de ellos desaparecieron después por las mismas costas del oriente, otros se encaminaron a Teotihuacan. Fueron éstos, al decir de los ancianos informantes, quienes edificaron allí las famosas pirámides y templos.

Muy alejados en el tiempo estaban, según el dicho de los ancianos, esos acontecimientos. La aparición de los sabios forasteros y su estancia en Tamoanchan, según expresamente lo refirieron, antecedían a la edificación de los grandes monumentos teotihuacanos. Por otra parte la reiterada mención de Tamoanchan, sitio tenido unas veces como meramente mítico y otras como de oscura y lejana existencia, corrobora la idea de que los informantes están comunicando tradiciones que juzgan de muy grande antigüedad.

Debemos señalar en este punto que los ancianos, antes de hablar en el mismo relato acerca de los toltecas de Tula, afirman que algunas familias, saliendo de Tamoanchan, marcharon a la región que más tarde se conocería como de los olmeca huixtotin, anahuacas, vecinos del mar. De modo al menos implícito señalaron así los ancianos informantes que los pobladores de la zona de Olman, la región del hule o del caucho, el área olmeca, guardaban relación con quienes habían aparecido por el oriente, los sabios llegados a Tamoanchan. Y hemos de añadir que, en ese mismo capítulo, el propio Sahagún recoge ulteriores noticias sobre dichos olmecas. Al decir de los informantes, se trataba de gentes que habían habitado hacia el rumbo por donde nace el sol. Y se reitera que entre ellos hubo también sabios y artistas.

Estos son los testimonios que tomó en cuenta Chimalpahin, considerando que constituían un relato fundamental, gracias al cual podía saberse algo acerca de los que "por primera vez vinieron a establecerse, vinieron a merecer tierras, allá en Chalchuiuhmomozco, cuyo nombre fue más tarde Amaquemecan..."

Antes de dar el texto en náhuatl y la versión castellana de este

testimonio de los informantes de Sahagún que constituye la "parte del relato" de que se sirvió Chimalpahin, haré un análisis de los varios temas que abarca la sección a la que pertenece.

Secuencia de acontecimientos en el texto que versa sobre antecedentes culturales de los mexicas

Como ya se dijo, el texto en náhuatl que aquí interesa sirvió a Sahagún para redactar la última sección del capítulo xxix, el posterior, del libro x de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*. En dicho relato, que lleva como título las siguientes palabras, "De los mexicanos", hablan éstos sobre el conjunto de pueblos y acontecimientos que consideran como antecedentes de su herencia de cultura. En su testimonio pueden distinguirse siete partes, además de un breve preámbulo. Este último es el que versa sobre la etimología de la palabra *mexícatl*. Atendamos ahora al contenido de las siete partes.

En la primera se hace recordación de lo que sucedió en tiempo muy remoto. Por las costas del oriente, por el rumbo de Pánuco, aparece un grupo guiado por hombres sabios. Todos se establecen luego en Tamoanchan, hasta que un día los sabios, obedeciendo a su dios, se marchan hacia el oriente, por donde habían venido. Gracias a cuatro ancianos que han quedado, se inventan o redescubren los cómputos calendáricos, los anales y el libro de los sueños. Desde Tamoanchan algunos van a hacer sacrificios a Teotihuacan y edifican allí las pirámides. Esta primera parte concluye recordando una especie de poema que, según se dice, se entonaba en Teotihuacan cuando alguien moría.

La segunda parte se refiere a lo que ocurrió con algunos de los que habían estado viviendo en Tamoanchan. Salen de allí y marchan a tierras situadas hacia el rumbo del rostro del sol, en la orilla del agua. Quienes así se separaron, se conocieron más tarde con el nombre de olmecas huixtotin y también de anahuacas mixtecas. Episodio relacionado con ellos es el que en seguida se relata acerca de lo que fue obra suya, la invención del *octli* o pulque en el Pozonaltépetl, Cerro de la espuma. En tal episodio, además de los olmecas huixtotin, entran en escena los cuextecas o huastecas.

La tercera parte habla de los que habían quedado en Tamoanchan. Recoge en seguida el mito del descubrimiento de la bebida

embriagante, el pulque. Nuevo movimiento de gentes fue luego la marcha hacia Xomiltepec. Una vez más de allí salieron, transcurrido algún tiempo, y se fueron a establecer a Teotihuacan. Se dice que quienes gobernaron allí fueron los sabios, los poseedores de las cosas ocultas.

Ulteriores cambios y dispersión constituyen el tema de la cuarta parte. Esta vez se dice que la salida fue en distintos grupos que iban dejando Teotihuacan. Se afirma que por delante iban los toltecas, luego los otomíes, los nahuas, mexicanos y otros varios grupos. El lugar al que en última instancia se dirigieron fue Chicomóztoc, el sitio de las siete cuevas. De este modo el texto se sitúa en la aparente ortodoxia de otros relatos más conocidos. De Chicomóztoc salen los toltecas y regresan a la región central, fundan primero Tulancingo y después Tula.

El tema de las peregrinaciones continúa en la quinta parte. Ahora son los michhuaques los que salen de Chicomóztoc y luego los nahuas que, según se dice, se dividen en tecpanecas, aculhuas, chalcas, huexotzincas, tlaxcaltecas y mexicanos. Éstos fueron los últimos en salir y, antes de encaminarse al valle de México, hacen todavía otros recorridos.

La sexta parte habla de los varios sitios por los que fueron pasando los mexicanos, hasta que llegan a Chapultepec, Culhuacan y, finalmente, a México-Tenochtitlan. Esta parte del relato concluye haciendo notar que los mexicanos, al establecerse en Tenochtitlan, quedan sometidos a Azcapotzalco.

La séptima y última parte está constituida por lo que podría describirse como una serie de consideraciones de gran interés. Versan éstas acerca del sentido de la palabra chichimeca. Expresamente se hace notar que los nahuas también se llaman chichimecas. Esa misma designación puede aplicarse a otros pueblos como los chalcas, los habitantes de la Tierra Caliente, los tlatepuzcas, "los que viven del otro lado de las sierras y volcanes". Incluso los toltecas, los otomíes, y los michhuaques pueden recibir también el título de chichimecas. Distinción, en cambio, que debe tomarse en cuenta, es la de que los que habitan hacia el rumbo del rostro del sol, los olmecas huixtotin, los nonoalcas, no son chichimecas.

Este texto, de muy grande interés, fue el que en parte aprovechó Chimalpahin para dar fundamento a su exposición sobre la presencia de los olmecas huixtotin en el ámbito de Chalco Amaquemecan. Lo que él tomó en cuenta proviene de las que hemos designado

como partes primera y segunda. A continuación transcribiremos los fragmentos del texto de los informantes de Sahagún a los que claramente alude el cronista de Amaquemecan. Ello y lo que se ha dicho acerca de la estructura de este antiguo relato ayudarán a valorar la actitud de Chimalpahin que acude a este testimonio en su empeño por elucidar los orígenes históricos y culturales de su patria chica.

El texto de los informantes de Sahagún

He aquí la relación
 que solían pronunciar los ancianos:
 en un cierto tiempo
 que ya nadie puede contar,
 del que ya nadie ahora puede acordarse,
 quienes aquí vinieron a sembrar
 a los abuelos, a las abuelas,
 éstos, se dice,
 llegaron, vinieron,
 siguieron el camino,
 los que vinieron a barrerlo,
 vinieron a terminarlo,
 vinieron a gobernar aquí en esta tierra,
 que con un solo nombre era mencionada,
 como si se hubiera hecho esto un mundo pequeño.
 Por el agua en sus barcas vinieron,
 en muchos grupos
 y allí arribaron a la orilla del agua,
 a la costa del norte,
 y allí donde fueron quedando sus barcas,
 se llama Panutla,
 quiere decir, por donde se pasa encima del agua,
 ahora se dice Pantla (Pánuco).
 En seguida siguieron la orilla del agua,
 iban buscando los montes,
 algunos los montes blancos
 y los montes que humean,
 se acercaron a Quauhtemallan,
 siguiendo la orilla del agua.
 Además no iban por su propio gusto,

sino que sus sacerdotes los guiaban,
y les iba hablando su dios.

Después vinieron,
allá llegaron,
al lugar que se llama *Tamoanchan*,
que quiere decir "nosotros buscamos nuestra casa".
Y allí permanecieron algún tiempo.
Y los que allí estaban eran los sabios,
los llamados poseedores de libros.
Pero no permanecieron mucho tiempo
los sabios luego se fueron,
una vez más entraron en sus barcas
y se llevaron la tinta negra y roja,
los libros y las pinturas,
se llevaron todas las artes,
la música de las flautas.
Y cuando iban a partir
convocaron a todos los que iban a dejar,
les dijeron:

Dice el Señor nuestro,
Tloque Nahuaque,
el que es Noche y Viento,
aquí habréis de vivir,
aquí os hemos venido a sembrar,
esta tierra os ha dado el Señor nuestro,
es vuestro merecimiento, vuestro don.
Ahora lentamente se va más allá
el Señor nuestro, Tloque Nahuaque.
Y ahora también nosotros nos vamos,
porque lo acompañamos
a donde él va,
al Señor, Noche, Viento,
al Señor nuestro, Tloque Nahuaque,
porque se va, habrá de volver,
volverá a aparecer,
vendrá a visitaros
cuando esté para terminar su camino la tierra,
cuando sea ya el fin de la tierra,

cuando esté para acabarse,
 él saldrá para ponerle fin.
 Pero vosotros aquí habréis de vivir,
 aquí aguardaréis vuestro don, vuestro favor,
 lo que aquí hay, lo que aquí brota,
 lo que se encuentra en la tierra,
 lo que hizo merecimiento vuestro
 aquel a quien habéis seguido.
 Y ahora ya nos vamos,
 le seguimos,
 adonde él va.

En seguida se fueron los portadores de los dioses,
 los que llevaban a cuestas los envoltorios,
 dicen que les iba hablando su dios.
 Y cuando se fueron
 se dirigieron hacia el rumbo del rostro del sol,
 se llevaron la tinta negra y roja,
 los libros y pinturas,
 se llevaron la sabiduría,
 todo se lo llevaron,
 los libros de cantos y las flautas.
 Pero se quedaron
 cuatro viejos sabios,
 el nombre de uno era Oxomoco,
 el de otro Cipactónal,
 los otros se llaman Tlaltetecuín y Xochicahuaca.
 Y cuando se habían marchado los sabios,
 se llamaron y reunieron
 los cuatro ancianos y dijeron:
 ¿Brillará el Sol, amanecerá?
 ¿Cómo vivirán, cómo se establecerán los *macehuales* (el
 Porque se ha ido, porque se han llevado pueblo)?
 la tinta negra y roja (los códices).
 ¿Cómo existirán los macehuales?
 ¿Cómo permanecerá la tierra, la ciudad?
 ¿Cómo habrá estabilidad?
 ¿Qué es lo que va a gobernarnos?
 ¿Qué es lo que nos guiará?
 ¿Qué es lo que nos mostrará el camino?

¿Cuál será nuestra norma?
 ¿Cuál será nuestra medida?
 ¿Cuál será el dechado?
 ¿De dónde habrá que partir?
 ¿Qué podrá llegar a ser la tea y la luz?

Entonces inventaron la cuenta de los destinos,
 los anales y la cuenta de los años,
 el libro de los sueños,
 lo ordenaron como se ha guardado,
 y como se ha seguido
 el tiempo que duró
 el señorío de los toltecas,
 el señorío de los tepanecas,
 el señorío de los mexicas
 y todos los señoríos chichimecas.

No puede ya recordarse,
 no puede ya averiguarse,
 cuánto tiempo allí estuvieron
 en Tamoanchan, que significa "buscamos nuestra casa..."¹⁰

El texto de esta que constituye la primera parte del relato incluye en seguida la recordación de una ulterior pérdida de testimonios en tiempos de Itzcóatl, cuando éste, teniéndolos por engañosos, los hizo quemar. Retoma luego la antigua historia y menciona que se debió a algunos de los que habían vivido en Tamoanchan la edificación de los templos y pirámides de Teotihuacan. Ya en la parte segunda es donde se habla de los que se recuerdan con el nombre de olmecas, los de la región del hule o caucho. Estos, separándose de quienes habían morado en Tamoanchan y habían participado en la construcción de los monumentos teotihuacanos, se dirigieron hacia el rumbo del rostro del sol, a la región de la costa:

Y cuando ya hubieron estado algún tiempo en Tamoanchan,
 entonces se levantaron,
 dejaron la tierra,
 a otros la dejaron aquellos que se llaman olmecas huixtotin.
 Estos olmecas huixtotin guardaban sus tradiciones,

¹⁰ Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 191r.-192 v.

eran sabios, hechiceros, nahuales.

Su guía, su gobernante, se llamaba Olmécatl Huixtotli.

Ellos llevaban consigo la hechicería [*nahuallotl*]

y también otras formas de adivinación.

Según se dice, siguieron a aquellos que se habían ido hacia el rumbo del rostro del sol.

Y sólo allí a la orilla del agua,

allí fueron a terminar.

Dicen que ellos son los que ahora

se llaman anahuacas mixtecas.

Porque hacia allá fueron,

porque su gobernante era un sabio.

Él les mostró la que era una tierra buena...¹¹

Un breve análisis de este último fragmento que constituye la segunda parte del relato de los informantes de Sahagún, permite hacer algunas precisiones: 1) los olmecas huixtotin —es decir los de la región del hule, “los salineros” (huixtotin), vecinos de la costa— de tiempo atrás eran gentes de cultura desarrollada puesto que, entre otras cosas, se habían debido también a ellos las creaciones de que habla el texto; 2) estos olmecas huixtotin, además de ser famosos por sus sabios y tradiciones, fueron portadores de diversas formas de hechicería (*nahuallotl*); 3) lingüísticamente tenían relación con los mixtecas, por eso se les conocía como “los mixtecas de la región circundada por el agua” (*anahuagues*) y, por cierto, según lo mostraremos luego, de ellos dice adelante el mismo relato que *miequintin in nahuatlatoa*, “muchos [de los mismos] hablan nahua”; 4) finalmente, además de situárseles en las costas, se añade que habitan *in qualli tlalli*. “una tierra buena”.

A propósito de esta última precisión, los mismos informantes afirman que:

...estos eran ricos, su casa, su tierra,
 eran Tonacatlalpan, Tierra de nuestro sustento,
 Xuchitlalpan, Tierra florida,
 Necuiltonoloyan, lugar de riqueza,
 Netlamachtilyan, sitio de abundancia.
 Allí se daba toda clase de mantenimientos,
 el cacao, las genuinas mazorcas,

¹¹ Informantes de Sahagún, *loc. cit.*

el quappantlactli, otro género de cacao,
y el hule o caucho;
allí crecían el yoloxúchitl, flor del corazón,
y toda suerte de flores...

Era un lugar bueno, conveniente,
por eso lo llamaban los viejos
con el nombre de Tlalocan,
que quiere decir lugar de riqueza...

[Y de estos olmecas huixtotin mixtecas]
muchos hablaban nahua...¹²

Así, si hemos de dar crédito a estos textos, los olmecas huixtotin, aunque no pocos de ellos hablaran la lengua nahua, precisamente por haber estado en contacto con pueblos de tal filiación lingüística, en realidad tenían como materno otro idioma. En tanto que se reitera que eran "mixtecas anahuaques", también se dice en otro lugar que su habla era *popoloca*, extraña o bárbara para los oídos del hombre náhuatl.¹³

Fuera de estas alusiones —que han permitido precisar los puntos que acabo de destacar— la secuencia del relato de los informantes de Sahagún, según lo vimos antes, deja en seguida de lado a los olmecas y se concentra en lo que ocurre luego con los toltecas y con los otros varios grupos que salen de Chicomóztoc. Tan sólo, hacia el final de la que puede considerarse como séptima y postrera parte de este relato, ocurre una nueva y significativa mención de los olmecas, justamente para distinguirlos de los otros pobladores del México antiguo:

Las diversas gentes nahuas también se dicen chichimecas
porque vinieron a regresar de la tierra chichimeca;
se dice que volvieron de Chicomóztoc
aquellos tepanecas, acolhuas, chalcas,
los de la tierra caliente, tlalhuicas, cohuixcas,
los tlatepuzcas, los que viven atrás de las montañas,
los huexotzincas, los tlaxcaltecas

¹² Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 190 v.

¹³ Así se inicia el breve texto del que procede la descripción de la tierra de los olmecas huixtotin:

Inique yn muchintin, iehuantin in ixquichtin tonatiuh üxco tlaca. No motocayotia temine ipampa in popoloca... Todos estos, ellos eran hombres del rumbo del rostro del sol. También se nombraban *temine* porque eran *popolocas*... (*Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 189 r.)

y todos los otros pueblos nahuas;
 así también su pertenencia
 con la que andan, la flecha, el dardo.
 Los toltecas también se dicen chichimecas;
 se nombran tolteca-chichimecas.
 Los otomíes también se dicen chichimecas, otonchichimecas.
 Los michoaques también se nombran chichimecas.
 Pero las gentes del rumbo del rostro del Sol
 no se dicen chichimecas,
 se nombran olmecas, huixtotin, nonoalcas.¹⁴

Tales son las noticias que, según vamos a ver, atrajeron la atención del cronista Chimalpahin. Por qué se fijó específicamente en ellas, es asunto que merece ponderarse. ¿Había escuchado él, de labios de los ancianos de Chalco-Amaquemecan, algunas alusiones a un pueblo que había penetrado también en esa región, antes de que hicieran su entrada allí los nahuas de origen chichimeca y en parte herederos de los toltecas? ¿El dicho de los ancianos —o tal vez lo que consignaban los libros de pinturas que sabemos consultó Chimalpahin— incluyeron la mención expresa de que ese más antiguo pueblo se conocía con los nombres de olmecas, xochtecas, “los de la región florida”, quiyahuiztecas, “los de la región de la lluvia”, cocolcas, “los abuelos”? ¿Fue la existencia de una semejante tradición sobre tales pobladores más antiguos en el área de Chalco Amaquemecan lo que —al toparse con el referido relato en náhuatl de los informantes de Sahagún— determinó que Chimalpahin lo aprovechara como nuevo apoyo de lo que quería él mismo exponer? Más que pretender contestar ahora a estas preguntas, conviene volver la mirada al contexto en que Chimalpahin dio entrada, en función de su propósito, a este testimonio recogido por fray Bernardino.

Los olmecas en Amaquemecan según Chimalpahin

Interés central de Chimalpahin en sus varias relaciones fue atender a la historia de todo lo tocante a la región de Chalco Amaquemecan. Ello, sin embargo, no le impidió tratar temas que, aunque no pertenecen de modo directo al pasado de su patria chica, consideró vinculados con él. Así dedicó numerosas páginas a la historia

¹⁴ Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 197 v.

de los mexicas y, en menor grado, a las de otros grupos. Lugar especial tiene en este contexto la inserción que hace, al final de su *Segunda Relación*, del texto que se conoce, como *Memorial Breve acerca de la Fundación de Culhuacán*. Allí, como el mismo título lo anuncia, ofrece noticias acerca del antiguo e importante centro de Culhuacán, heredero de los toltecas y de otras gentes que vivieron en anteriores etapas culturales.

Es también en el *Memorial Breve* donde Chimalpahin aprovecha el relato que hemos transcrito de los informantes de Sahagún. Su propósito fue explicar, en función de ese testimonio, cómo había ocurrido la llegada de muy antiguos pobladores a Chalco Amaquemecan, gentes que se establecieron allí mucho antes de que vinieran a ese mismo lugar los varios grupos designados genéricamente como "chichimecas". Esos antiguos pobladores se conocían, según Chimalpahin, con los nombres de olmecas, xochtecas, quiyahuiztecas, cocolcas. La lectura y análisis de lo que consigna en otros lugares de sus *Relaciones*, permite afirmar que de hecho algo había escuchado o encontrado ya tocante a dichos antecesores. A los mismos había que atribuir, por ejemplo, la primera edificación de un templo, en lo que más tarde se conocería como Amaquemecan, en el cerro de Chalchiuhmomozco, "en el altar de jade", en el hoy nombrado "Sacromonte", centro de especial veneración.¹⁵

Ahora bien, se decía que entre esos olmecas, xicalancas, xochtecas, quiyahuiztecas, cocolcas, había habido no pocos hombres sabios y también hechiceros, temibles por su gran poder. A todos ellos habían tenido que enfrentarse quienes más tarde vinieron a establecerse en la misma región de Chalco-Amaquemecan. Durante el último tercio del siglo XIII fueron varios los grupos que, procedentes del norte, disputaron a los olmecas la posesión del lugar. Tales gentes que, a la postre, resultaron vencedoras, eran las que se conocieron como tribus o "naciones" chichimecas, en parte toltequizadas —los totolimpanecas y tecuanipas— así como otras, emparentadas con los nonohualcas, como los poyauhtecas, panohuayas, tlalmanalcas y acxotecas.

Chimalpahin —como en varias ocasiones lo indica— descendía,

¹⁵ El mismo Chimalpahin en su *Séptima Relación*, al consignar allí los sucesos correspondientes al año 13-Caña, 1583, o sea ya en plena época colonial, habla de un portento que ocurrió en la cima del monte Amaqueme, al que nombraban en tiempos antiguos Chalchiuhmomozco, es decir en el que luego empezó a conocerse como Sacromonte, donde había vivido, consagrado a la oración y a la penitencia, el célebre franciscano fray Martín de Valencia.

por el lado paterno, de linaje tolimpaneca tecuanipa y, del materno, de tlailotlacas. Fueron, en consecuencia, ancestros suyos quienes a la postre se adueñaron de lo que había sido importante asentamiento, mucho más antiguo, de esas otras gentes famosas por sus sabios y también por sus hechiceros, hacedores de maleficios. En su *Tercera Relación* ofrece Chimalpahin, a modo de resumen, lo que conocía acerca del enfrentamiento entre esos antepasados suyos chichimecas y aquellos olmecas, xicalancas, xochtecas, quiyahuitzecas, cocolcas. He aquí lo que escribió a este respecto:

...auh ca oncan yn onoya,
 yn catca, yn ytocayocan Chalchihmomozco,
 ycpac yn onoya tepetl
 yn omoteneuh Chalchihmomoztli,
 yn axcan ye ytoaca
 yn tepetl Amaqueme.

Yhuan atl yn quimoteotiaya,
 auh yn macehualtin yntoca catca
 xochteca, olmeca, quiyahuizteca, cocolca,
 nauhtlamantin,
 auh cenca tlahuelliloque catca,
 tequannahualleque,
 quiyahnahualleque,
 tequanime catca.

O ca yehuantin in yn quinpanahuique tlaxcalteca,
 yn oncan onoya,
 yn catca yn axca Amaquemecan.

Auh no yehuantin yn chichimeca,
 yn totollinpaneca yn amaquemeque,
 yn iquac acico
 ynic huallaque oncan axcan Amaquemecan,
 ca oc no quimitztacico,
 oc no ynpa acico
 yn omoteneuhque macehualtin,
 auh ca ye quin yehuantin quinpehtacico,
 ca ye quin yehuantin quintocato yn amaquemeque
 ynic quincuillitacico yn inmaltepeuh
 yhuan yn intlal catca.

Auh ca nozo Chalchihmomozco ytoaca catca
 yn achto yn ayamo huallacia amaquemeque,
 auh yn icuac acito amaquemeque,
 quipatlacico yn itoca tepetl
 yn achto ytoaca catca.

Auh ca quin yehuantin quitocayotitacico
 ynic amaqueme,
 ypampa ynic amaquentiquetique,
 yn tepetl ynic axcan mitohua Amaquemecan.
 Auh yn macehualtin omoteneuhque,

...y allí en verdad estaba,
 se hallaba, el llamado Chalchihmomozco [lugar del altar de
 estaba en lo alto del monte jade],
 nombrado Chalchihmomoztli,
 el mismo cuyo nombre es ahora
 monte Amaqueme [que tiene vestido de papel].
 Y al agua adoraban
 los pobladores, sus nombres eran
 xochtecas, olmecas, quiyahuitzecas, cocolcas,
 cuatro partes o grupos,
 y eran muy perversos,
 dueños de los nahuales de animales feroces,
 de los nahuales de la lluvia,
 eran ellos mismos seres feroces.
 A ellos los pasaron de largo los tlaxcaltecas,
 cuando allí estaban,
 donde ahora está Amaquemecan.

Y aquellos chichimecas,
 totolimpanecas, amaquemecas,
 cuando vinieron a acercarse,
 así llegaron allá donde es ahora Amaquemecan,
 en verdad también vinieron a estar cerca,
 pues también vinieron a aproximarse
 a los dichos pobladores [xochtecas, olmecas...],
 y en verdad a ellos los vinieron a vencer,
 así ya los fueron a seguir los amaquemecas [chichimecas],
 vinieron a tomarles sus pueblos
 y las que eran sus tierras.

Y el lugar cuyo nombre era Chalchihmomozco
 antes de que aún no vinieran los amaquemecas,
 cuando fueron a acercarse ellos,
 cambió su nombre el monte
 el que primero era suyo.
 Y como a ellos se les vino a llamar
 así amaquemecas [los que tienen vestido de papel],
 porque así con papel se atavían,
 el monte así ahora se dice Amaquemecan,
 [lugar de los que se atavían con papel].
 Y a los pobladores que se dijo

in achto oncan onoya,
yn xochteca, yn olmeca, yn quiyahuitzeca, ynocolca,
ynic quintocaque
yn oncan quinpeuhque Amaquemecan...

allí primero se hallaban,
los xochtecas, olmecas, quiyahuiztecas, cocolcas,
así a ellos los siguieron,
cuando allí los sometieron los amaquemecas...¹⁶

¹⁶ Chimalpahin, *Tercera Relación*, fol. 79 v.

Quien así tenía noticias de ese enfrentamiento ocurrido hacia mediados del siglo XIII d.C., estuvo interesado por saber algo más sobre esos olmecas, predecesores de las tribus chichimecas en parte toltequizadas y de aquellas otras que vinieron con ellas. Fue seguramente en tal contexto cuando Chimalpahin, al enterarse del antiguo relato recogido por Sahagún, se inclinó a ver en él un testimonio que, a sus ojos, esclarecía la incógnita en torno a esos primeros pobladores, es decir los famosos olmecas, habitantes de la región desde mucho antes del siglo XIII.

Como paso previo a valorar la forma como aprovechó él ese testimonio de los informantes de Sahagún, parece conveniente recordar lo que, gracias a la arqueología y otras fuentes, conocemos sobre los grupos de filiación olmeca, no los del periodo preclásico, sino esos otros de época posterior, designados a veces como "olmecas históricos". Sabido es que, después de la ruina de Teotihuacan, la ciudad de Cholula continuó bajo el dominio de gentes teotihuacanas probablemente hasta principios del siglo IX d. C. Sin embargo, la crisis que se dejó sentir en ese lapso que hoy describimos como etapa final del periodo clásico, siguió afectando a cuantos grupos habitaban la región del altiplano central. En las fronteras norteñas la presión de distintas hordas invasoras probablemente se dejaba sentir cada vez con mayor intensidad. Por otra parte, desde el norte de Oaxaca, y también desde las tierras menos elevadas del sur de Puebla y del ámbito central y meridional de Veracruz, avanzaban otras gentes que habrían de adueñarse de Cholula tras expulsar de allí a los teotihuacanos.

Aunque no puede precisarse con plena certidumbre la filiación étnica y lingüística de tales gentes que al fin se apoderaron de Cholula, parece probable que destacaban entre ellas grupos mixtecos y chocho-popolocas. Su asentamiento en Cholula habría de continuarse hasta el siglo XIII d. C.¹⁷ Desde allí realizaron numerosas penetraciones y llegaron a ejercer vasta influencia y, en muchos casos, dominaron en múltiples lugares del ámbito poblano-tlaxcalteca, centro de Veracruz, Oaxaca y región sureste del valle de México.¹⁸

¹⁷ Como etapa de "la tiranía olmeca", describe Wigberto Jiménez Moreno al lapso de prepotencia de este grupo. Véase "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *Esplendor del México Antiguo*, 2 v., México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, segunda edición, 1976, t. II, p. 1075-1082.

¹⁸ Véase a este respecto la hipótesis sustentada por Robert E. L. Chadwick, quien —apoyado en aportaciones arqueológicas y en fuentes escritas— se inclina a conceder a los olmecas muy considerable participación en la secuencia cultural

Sabemos también ya que la presencia de estos olmecas a los que se refieren las fuentes históricas, era una realidad en el ámbito de Chalco-Amaquemecan.¹⁹ Ahora bien, el fin de la hegemonía olmeca en esa región ocurriría, como sucedió con los olmecas de Cholula, en la segunda mitad del siglo XIII. En ambos casos fueron grupos tolteca-chichimecas, o chichimecas toltequizados, los causantes de la derrota de los olmecas.

Por lo anterior puede verse que la tradición que conservaba Chimalpahin —antiguo asentamiento de los olmecas en su patria chica y ulterior triunfo que sobre ellos alcanzaron sus ancestros chichimecas toltequizados— concuerda en lo general con lo que, respecto de otros lugares también en el altiplano, conocemos gracias a la arqueología y otras fuentes. Interesa, por tanto, ver ahora la aplicación que hizo Chimalpahin del testimonio de los informantes de Sahagún, en un intento por elucidar los orígenes más remotos de esos olmecas. Ofrezco en seguida lo que en este punto escribió en su *Memorial Breve*.

Lo expuesto por Chimalpahin

El cronista de Chalco Amaquemecan, tras haberse ocupado de los sucesos correspondientes a un año 2-Pedernal (1260 d. C.), acude al que tiene como nuevo apoyo para iluminar lo que sabe por otros testimonios. Ha hablado de la llegada de los chichimecas totolimpanecas a la región de su patria chica. Importa, en su opinión, precisar quiénes habitaban allí desde mucho antes de la penetración chichimeca.

mesoamericana a lo largo del clásico y posclásico. Según él, no ya sólo a partir del abandono de Teotihuacan —cuando los olmecas se adueñan de Cholula— sino desde antes, los olmecas tuvieron significativo papel. Insinúa Chadwick el hecho de una poderosa influencia que, a partir de los olmecas del preclásico, habría de perdurar con aportaciones de la costa en el altiplano y en otras áreas de Mesoamérica. Ver: Robert E. L. Chadwick, "The Olmeca Xicalanca of Teotihuacan: A preliminary study", *Mesoamerican Notes*, Mexico, University of the Americas, Department of Anthropology, 1966, núms. 7-8, p. 1-23.

¹⁹ Además del texto que se ha citado, hay otros lugares en que Chimalpahin alude a los olmecas establecidos en Chalco-Amaquemecan. Véase, por ejemplo, *Segunda Relación*, fol. 43r.-45v. Puede consultarse asimismo: Paul Kirchhoff, "Composición étnica y organización política de Chalco, según las Relaciones de Chimalpahin". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, v. XIV, 1954-1955, p. 297-298.

Auh yu oc ic ayamo ticallaqui
 ypan oc ce xihuitl,
 ma achitzin nican tiquitocan
 yn intlatollo
 yn ulmeca, yn xicallanca,
 yn xochteca, yn quiyahuizteca, yn|cocolca
 yn achtopa quenin huallaque
 yn oncan chaneque ocatca Chalchihmomozco,
 yn axcan ye Amaquemecan.

Auh nican ca centlamantli ytlaholtzin
 quinoneltilia yn totlazotahtzin
 Fray Bernardino de Sahagún,
 teopixqui S. Francisco.
 Quimicuilhui, yn iuhquin motlatlanili
 yhuecauh huehuetque catca,
 yn quipixticatca tlapallamatlacuilolli,
 yn iuhqui cuillotihui,
 yn oc no nepa yhuecauh huehuetque catca.
 Yn itechcopa tlahtoa
 yn ixquich tlamantli yhuecauh omochiuh,
 y huel quimatia
 yn ac yehuantin yn achtopa motecaco,
 yn tlamacehuaco
 yn oncan Chalchihmomozco,
 yn zatepan ytocayoca omochiuh Amaquemecan,
 y huel achtopa oncan amochantico.

Ca yehuantin yn omoteneuhque
 ulmeca xicallanca, xochteca
 quiyahuizteca, cucolca,
 yn achtopa huallaque, huallaque,
 yn motecaco, yn tlamacehuaco,
 yn ipan tlalli Chalchihmomozco,
 yn ipan in motenehua Nueva España;
 ompa huallaque
 yn motenehua mictlampa, Norte.

Pero antes de que entremos
 aún a otro año,
 digamos aquí un poquito
 de la historia
 de los olmecas xicalancas,
 xochtecas, quiyahuitzecas, cocolcas,
 los que primero de algún modo vinieron,
 allí fueron habitantes donde está Chalchihmomozco,
 que ahora es Amaquemecan.

Y he aquí una parte del relato
 que tuvo por verdadero nuestro querido padre
 fray Bernardino de Sahagún,
 sacerdote de San Francisco.
 Escribió, según lo que interrogó
 a los que eran ancianos en tiempos antiguos,
 a los que conservaban los libros de pinturas,
 según lo tenían pintado en ellas,
 así allá, en tiempos antiguos, los que eran ancianos.
 Gracias a ellos habló
 de todas las cosas que sucedieron en la antigüedad;
 pudo saber
 quiénes por primera vez vinieron a establecerse,
 vinieron a merecer tierras
 allá en Chalchihmomozco,
 cuyo nombre fue más tarde Amaquemecan,
 en donde por primera vez tuvieron casa.

En verdad aquellos, los llamados
 olmecas xicalancas, xochtecas,
 quiyahuitzecas, cucolcas,
 [los de la región de las flores, de la lluvia, los abuelos]
 por primera vez vinieron, vinieron,
 se establecieron, hicieron merecimientos,
 en la tierra de Chalchihmomozco,
 en la que se llama Nueva España;
 vinieron de allá
 de donde se dice Mictlampa, el norte.

Ynic huallaque, quihualtemotiaque,
y nemilizahuiaca, xochitlalpan,
motenehua Parayso Terrenal.

Quihuallitotiaque:

tictemohua yn Tamoanchan,
yn axcan ye mihtohua tictemohua
y huel nelli tochan,
ca yuh quimilhui yn inteouh.

Yn nemilizahuiyaca,
xochitlalpan, Parayso Terrenal,
ompa catqui,
huitztlampa, amilpampa,
ca neltiliztli, yn iuh mochintin quihtohua,
yn itechcopa tlacuillohua,
ca ompa ytzintla yn catqui
yn quitocayotia Equinocial,
auh ynic huallatiaque
ynic hualmotlatlaltiaque, yn iquin quenma,
zan intlan yn cenca huehueyntin, yn huehuecapan,
yn cenca huihuitlatztique tetepe.

Yn canin quimittaya,
ca nel yuh oquihualmatiaque,
ca cenca hueycuauhtic tepetl ycpac,
yn Parayso Terrenal.

Auh ca ye neltiliztli
yehuantin in yn achtopa omotecaco,
yn otlalmacehuaco.
huehueyntin tlaca catca,
yhuan huel mozcaliani,
tlamatnime catca,
yhuan cueciuhque catca,
auh ynic tlamatini catca,
yzcatqui yn oquichiuhque
yniquin quemah.

Tleypan xihuitl amo momati
ynihcuac ohuacico
yn oncan ymixpan yn ome huehueyntin tetepe,

Al venir, venían buscando
 el lugar donde se vive con alegría, la tierra florida,
 la que se dice Parayso terrenal.

Venían diciendo:

buscamos el lugar de Tamoanchan,
 lo que ahora se dice, nosotros buscamos
 la que es en verdad nuestra casa,
 según les había dicho su dios.

El lugar donde se vive con alegría,
 la tierra florida, el Parayso terrenal,
 está allá,
 hacia el sur, en la región de las sementeras acuáticas,
 porque en verdad, según lo dijeron todos,
 gracias a los cuales se escribió,
 que allá más abajo estaba,
 de la que se llama equinoccial,
 y que así se fueron,
 vinieron a establecerse, así, de algún modo,
 allá, a un lado de muy grandes, muy apartados,
 muy largos montes.

Allí contemplaban
 en verdad así vinieron a conocer,
 que allá, arriba de esos muy altos montes,
 estaba el Parayso terrenal.

Y la verdad es
 que aquellos que por primera vez vinieron a establecerse,
 que hicieron merecimientos de tierra
 eran grandes hombres,
 muy experimentados,
 eran sabios,
 estaban prestos a todo.
 Y porque eran sabios,
 todo lo que hacían
 siempre lo afirmaban.

No se sabe en qué año
 fue cuando se acercaron
 allá frente a los dos grandes montes,

yn Iztactepetl yhuan Popocatepetl.
 Ycpac ahcico motlalico ce tepetzintli
 yn imixpan ca ynin omoteneuque ome huehueyntin tetepe.
 Auh yn omoteneuh tepetzintli oncan ycpac,
 o ypan acico,
 oncan oquitztacico mani atl
 oncan mexticatca,
 oncan quimochihuilli yn totecuyo Dios.
 Auh niman oquimoteotitacico yn in atl,
 yn omoteneuhque ulmeca yn xicallanca, yn xochteca,
 yn quiyahuizteca, yn cucolca,
 yhuan oquicaltique
 callitic omocauh yn ameyalli.
 Auh yn ipampa yn oquimoteotique yn in atl,
 canozo yehuecauh tlaca catca,
 quitocayotiaya ynic cen mochi atl,
 chalchihmatlallatl,
 auh yn ipampa yuh quitocayotiaya in atl,
 ytech cononque,
 ynic oquitocayotique tepetzintli Chalchihmomoztli.
 Yuhquinma quihtoznequi,
 yn tepetzintli ymomoz, y altar mochiuhtica.
 Yn icpac nextica yn atl,
 ahnozo chalchihmatlallatl, matlallatl,
 ypampa y ynic oquitocamacaque
 tepetzintli Chalchihmomoztli,
 ynic oncan ontlamacehuaya,
 onmoxtlahuaya,
 yn omoteneuhque ulmeca, yn xicallanca, yn xochteca,
 yn quiyahuizteca, yn cucolca,

Auh yequene ynic ontlamantli,
 yn oncan ynic otlatocamacaco,
 oquitocayotico yn imonoyan Tamoanchan,
 quihtoznequi
 ye oncan yn huel nelli tochan,
 yn nemilizahuicaya,

el Iztactépetl y el Popocatépetl.
 Vinieron a acercarse, se establecieron sobre un pequeño monte
 delante de los dichos dos grandes montes.
 Y arriba del montecillo que se dijo,
 al que habían llegado,
 allí vinieron a descubrir que se extendía el agua,
 que allí relucía,
 lo que había hecho el Señor Nuestro Dios.
 Y luego veneraron como dios al agua
 los dichos olmecas, xicalancas, xochtecas,
 quiyahuiztecas, cucolcas,
 y edificaron una casa
 en cuyo interior manaba el agua.
 Y porque tuvieron por dios al agua,
 aquellos hombres de tiempos antiguos,
 llamaron por esto a toda el agua,
 agua verde azulada como jade
 y porque así llamaron al agua,
 de allí tomaron,
 así nombraron al pequeño monte Chalchihmoztco,
 [el altar de jade].
 Así esto quiere decir,
 se hizo el altar del montecillo.
 Allí reluce el agua,
 el agua como jade verde azulada,
 por esto así llamaron
 al montecillo Chalchihmomoztli,
 [altar de jade].
 Allí hacían penitencia,
 se purificaban,
 los llamados olmecas, xicalancas, xochtecas,
 quiyahuiztecas, cucolcas.

Y en verdad así, por otra parte,
 allí habían dado otro nombre,
 llamaron al lugar donde vivían Tamoanchan,
 quiere decir
 allí es en verdad nuestra casa,
 en el lugar donde se vive con alegría,

tlalpan Parayso terrenal.

Auh yn ipampa yn iuhqui yn ynic oquitlanehuico,

yn nemilizahuiyaca tlalpan,

tlalpan Parayso terrenal,

yn iuh momatque,

ca ye oncan ynic cenca otlamahuitziliaya,

otlateomatia,

yn zan niman ahuel oncan maxixaya,

yn omoteneuhque ulmeca, yn xicallanca, yn quiyahuitzeca,

yn xochteca, yn cucolca...

Oncan tlamani ynin itlahtollo

yn vlmecca, yn xicallanca, y xochteca,

yn quiyahuitzeca, yn cucolca.

en la tierra del Parayso terrenal.
Y porque así tomaron una cosa por otra,
la tierra donde se vive con alegría,
el Parayso terrenal,
según lo tuvieron por cierto,
que allí se había hecho un gran portento,
se había conocido algo divino,
que allí nada indebido podía hacerse,
los dichos olmecas, xicalancas, xochtecas,
quiyahuiztecas y cucolcas.

Aquí termina el relato
acerca de los olmecas, xicalancas, xochtecas,
quiyahuiztecas y cucolcas.²⁰

²⁰ Chimalpahin, *Memorial Breve*, fol. 40v.-42 r.

Comentario al texto citado

Aunque la intención de Chimalpahin en este texto resulta ya suficientemente clara, considero pertinente añadir breve comentario a modo de conclusión. Sea lo primero valorar lo que expresa el cronista indígena al acudir al testimonio recogido por Sahagún. Éste le merece plena confianza tanto por sí mismo —fue “nuestro querido padre”— como por las fuentes a que había acudido. Consistían ellas nada menos que en lo manifestado por los “ancianos de tiempos antiguos” y también en lo que estaba pintado en los libros o códices. Chimalpahin, para escribir sus relaciones, se había valido igualmente de uno y otro género de testimonios. De hecho así lo hace constar con riguroso detalle en su *Octava Relación*.²¹ En consecuencia, cree que puede y debe afirmar que “gracias a ellos [a esos testimonios] habló Sahagún de todas las cosas que sucedieron en la antigüedad; así supo él quiénes por primera vez vinieron a establecerse...”

No fue, por eso, extraño que, conociendo Chimalpahin, al menos en parte, los textos allegados por Sahagún, se fijara en aquel en que los informantes hablaron acerca del antiguo grupo de los olmecas. El cronista de Amaquemecan, según vimos, tenía ya referencias acerca de ellos, como lo confirman los distintos lugares de sus relaciones en que, por varios motivos, alude a los mismos. Los ancianos chalcas —que él había consultado— fueron sin duda los que le comunicaron la tradición local que hablaba sobre tales antiguos pobladores, anteriores a la venida y establecimiento de los chichimecas.

Más aún encontró Chimalpahin la coincidencia de sus testimonios con los de Sahagún en lo tocante a algunos de los rasgos atribuidos a los olmecas. Por mi parte añadiré que precisamente tales rasgos se reiteran también en otras fuentes como la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Entre los que más parecen caracterizar a los olmecas se hallan los siguientes: son gentes que proceden de la región que está “hacia el rumbo del rostro del sol”; había entre ellos sabios y asimismo muchos entregados a la hechicería (*nahuallotl*). Aunque algunos conocieron la lengua náhuatl, no era la propia de ellos. Y así como se distinguían por esto de todos los pueblos nahuas (tolteca-chichimecas), también podía afirmarse que entre olmecas y nahuas

²¹ Chimalpahin, *Octava Relación*, fol. 237 r.-241 r.

había habido viejo antagonismo que en ocasiones se tradujo en luchas abiertas.

Puesto que ya he citado el texto de los informantes de Sahagún en el que se nos dice que los olmecas eran *nonotzaleque, tlamatini, nahualli*, “dueños de sus consejas, sabios, hechiceros”, recordaré aquí al menos un lugar de la *Historia Tolteca-chichimeca* hasta cierto punto equivalente. Al hablarse en ella de la llegada de los tolteca-chichimecas a Cholula, donde imperaban los olmecas, se dice: “el sacerdote *nahualle* estaba en Olman”, y más abajo se añade que “los olmecas hacían gran burla de los toltecas: les arrojaban agua de nixtamal a la cara; en sus piernas rayaban con canutos de pluma; en sus espaldas cortaban flechas y enderezaban carrizos...”²²

Por su parte Chimalpahin, en distintos lugares de sus relaciones adjudica una y otra vez el atributo de hechiceros a los olmecas. Como muestra cito este fragmento de la *Segunda Relación*:

... aquellos olmecas
que tenían nahuales de lluvia,
que poseían nahuales de ocelote,
los que habitaban en el interior de la niebla,
los que como jaguares devoraban en Chalco...²³

Esta interesante convergencia de testimonios es digna de atención. Por una parte corrobora lo que conocemos acerca del empeño, tan manifiesto entre los pueblos nahuas y en otros de Mesoamérica, tocante a la preservación de sus tradiciones sobre acontecimientos significativos en el pasado. Al comprobar esto aquí de nuevo, hemos de reconocer que el hombre indígena tuvo mucho más conciencia histórica de lo que algunos han creído. Por otra parte, la fijación de los recuerdos en relación con varios de los grupos descritos como olmecas se explica con mayor facilidad si se toma en cuenta la serie de enfrentamientos que, en distintos momentos y circunstancias, los nahuas tuvieron con ellos.

Lo expresado por Chimalpahin, con base en los testimonios recogidos por él, de los ancianos de Chalco-Amaquemecan, y en la cita de lo allegado por Bernardino de Sahagún, además de constituir un

²² *Historia Tolteca-chichimeca*, fol. 10 v. En la traducción del último párrafo he seguido la edición de la *Historia Tolteca-chichimeca*, preparada por Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 152.

²³ Chimalpahin, *Segunda Relación*, fol. 53 v.

intento de iluminar el pasado de su patria chica, es también aportación que ayuda a valorar, en más amplia perspectiva, lo que fue la presencia olmeca en la región central de México. Ya sabíamos, gracias de modo especial a lo investigado por Wigberto Jiménez Moreno que, a partir de la ruina de Teotihuacan, durante varios siglos prevaleció la que él llama "tiranía olmeca".²⁴ Ahora el análisis de estos textos de Chimalpahin permite conocer un poco más lo que fue esa "tiranía" o presencia de los olmecas en otra región en particular, la de Chalco-Amaquemecan.

Al trabajo de Robert E. Chadwick que he citado en la nota 18, debemos la formulación de esa hipótesis que retrotrae aún más en el tiempo la actuación de estos olmecas. Aunando un cierto número de evidencias derivadas de la arqueología con el testimonio de varios cronistas, piensa Chadwick que resulta probable que hubo también una participación olmeca en el desarrollo de Teotihuacan. Desde luego dicha actuación no pudo ser allí exclusiva puesto que hay indicios que permiten afirmar la presencia en ese lugar de otros grupos, entre ellos algunos de filiación nahua.²⁵ Sin embargo, si es cierto que en Teotihuacan se dejó sentir el actuar de los olmecas, podría decirse entonces que fue allí donde ocurrió ya un primer contacto entre nahuas, olmecas y probablemente otros grupos.

Teniendo como trasfondo estas consideraciones, no resisto a dar entrada, al menos como reflejo de una inquietud, a la siguiente pregunta: si es probable esa presencia de olmecas en Teotihuacan y si, por otra parte, desde el preclásico medio y superior hay vestigios en el altiplano central de la influencia de los que se han llamado "olmecas arqueológicos", ¿qué verosimilitud tiene pensar en un *continuum* olmeca que, una y otra vez, aunque de modos muy distintos, dejó sentir su presencia en el ámbito del altiplano? Obviamente al usar aquí la designación de *olmecas*, la connotación implicada es tan sólo la de pobladores oriundos de la región del hule, "la tierra

²⁴ Véase la nota 17.

²⁵ Respecto de los indicios que hay acerca de la participación de grupos nahuas en el desarrollo de Teotihuacan, véase:

Wigberto Jiménez Moreno, "Historia precolonial del valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1954-1955, v. XIV, p. 220-222.

"Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *op. cit.*, p. 1075-1082.

Stephan F. Borhegyi, "Settlement Patterns of the Guatemala Highlands", *Handbook of Middle American Indians*, 14 v., Austin, University of Texas Press, 1965, v. 2, p. 38-40.

Miguel León-Portilla, *Religión de los Nicaeos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, p. 24-34.

de Olman", situada al oriente, a lo largo de las costas del golfo de México, sin entrar en precisión alguna acerca de las posibles variantes étnicas o lingüísticas de los distintos habitantes de esa zona en un momento dado o en varios a lo largo de la secuencia histórica mesoamericana.

En el caso de los pueblos nahuas parece que hay base suficiente para hablar de un *continuum* o secuencia no interrumpida, a partir de los tiempos teotihuacanos. De modo paralelo, aunque con importantes salvedades, lo olmeca —lo proveniente de una alta cultura originada en las costas orientales— se nos mostraría como un complejo cultural que florece y continúa actuando desde allí, difundiéndose en distintas áreas del México antiguo a partir del horizonte preclásico. Desde luego que esta hipótesis tendría que matizarse de múltiples formas ya que, en ella misma, son muchos los puntos oscuros. Recordemos, como una sola muestra, que a diferencia de lo que ocurre a partir del florecimiento de Teotihuacan, donde a la par que se consolida un estilo cultural éste se vincula al menos en parte con gentes de filiación nahua, en cambio, tratándose de lo olmeca, es muy difícil establecer una relación precisa etno-lingüística. Así, por varias fuentes sabemos que, entre quienes durante el posclásico se conocían como olmecas, había gentes emparentadas con los mixtecos y los chocho-popolocas, pero ignoramos por completo qué filiación lingüística y étnica pudieron haber tenido los que, desde mucho antes, vivieron en Olman y desde allí ejercieron tan amplia y profunda influencia cultural.

Los párrafos que Chimalpahin dedica en varias de sus *Relaciones* al tema de los olmecas —los que antecedieron a los chichimecas en el ámbito de Chalco-Amaquemecan— son ciertamente ricos en sugerencias. Confirman, entre otras cosas, la necesidad que hay de analizar y valorar los testimonios que han llegado hasta nosotros en lengua indígena, de hacer la confrontación de los mismos entre sí cuando ello sea pertinente, y también de intentar su más cabal comprensión atendiendo precisamente a los hallazgos de la arqueología. Esto y lo que nos revela aquí el propio Chimalpahin sobre una auténtica conciencia histórica indígena que abarca acontecimientos alejados en varios siglos de distancia, son puntos que, a modo de conclusión, quiero aquí subrayar.



GERÓNIMO DE MENDIETA *

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ

El autor

Gerónimo de Mendieta, uno de los hombres más rectos y lúcidos de su tiempo, iniciaría la historia y la revisión crítica de la evangelización en la Nueva España, desde la perspectiva franciscana. Nació en Vitoria, capital de la provincia vascongada de Álava, España, en 1525.¹ Fue el último de cuarenta hijos que tuvo su padre en tres matrimonios. Para recordar la disposición de su familia hizo una pintura con las tres ramas y dejó copias de ella en algunos de los conventos en que residió.

Siendo muy joven ingresó en la Orden de San Francisco en el convento de Bilbao y allí estudió los cursos de artes y teología. Ordenado ya, viajó a la Nueva España en 1554, junto con un grupo de más de treinta franciscanos que llegaron a Veracruz en junio de ese año después de cuatro meses de penosa navegación. Destinósele al convento de Tochimilco, en el valle de Puebla, donde completó los cursos de artes y de teología con el maestro fray Miguel González. Con el propósito de servir mejor a la instrucción de los indios decidió aprender el náhuatl y, según refiere su discípulo y el más antiguo de sus biógrafos, fray Juan Bautista:

* Capítulo de la obra en preparación, *Historiografía mexicana del siglo XVI*.

¹ Los pocos datos biográficos que se tienen de Mendieta provienen del Prólogo que puso fray Juan Bautista a su *Sermonario en lengua mexicana* (1606); de las cartas y memoriales que escribió el propio Mendieta y de la aprobación que redactó para la *Vida de S. Antonio de Padua* (1605), en mexicano, de fray Juan Bautista; de fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana* (1615), lib. xv, cap. XLVI y lib. xx, cap. LXXIII, y de fray Agustín de Vetancourt, *Menologio franciscano* (1698), p. 45-6 y 140. Joaquín García Icazbalceta, a base de estos datos y de otros documentos, escribió una primera biografía de Mendieta en las "Noticias del autor y de la obra" que preceden a su edición (1870 de la *Historia eclesiástica indiana*, y la amplió en la introducción a las *Cartas de religiosos de Nueva España* (1896).

aprendió la lengua mexicana con tanta facilidad como si antes la hubiese sabido y después se fuese acordando de ella. Fue eminentísimo en ella, y aunque era impedido y algo cerrado en el lenguaje castellano, en el púlpito hablaba la lengua con tanta claridad, copia y elegancia que ponía admiración. Y yo dije muchas veces, oyéndole predicar, que era en esta lengua como otro Cicerón en la latina.²

Poco tiempo después de su llegada pasó al convento de Tlaxcala, donde encontró a fray Toribio de Motolinía, de quien sería gran amigo. Pocas noticias quedan de sus traslados posteriores. De 1556 a 1562 el padre Mendieta residió en el convento de Toluca. Durante su estancia en este valle, hacia 1557 fundó, a tres leguas al sureste de Toluca, el pueblo de Calimaya “con indios que solían andar derramados por lugares desiertos y fuera de toda policía humana... Donde era un yermo se hizo en menos de un año un pueblo de tres mil vecinos”, dice al comisario general fray Francisco de Bustamante en su carta de 1562.³ Sin embargo, esta fundación dio origen a violentas disidencias entre el clero regular y el secular.

Entre 1564 y 1567 —refiere García Icazbalceta— caminó un año con el provincial fray Diego de Olarte por tierras calientes y muy ásperas, hacia Teutilán, Tlatlahquitepec y Hueytlalpan. En 1567 andaba otra vez en compañía del provincial, que entonces lo era fray Miguel Navarro, su grande amigo, con quien fue a Tlalmanalco a ver el cuerpo de fray Martín de Valencia, el cual ya no se encontraba en el sepulcro.⁴

Fray Gerónimo actuaba como secretario de ambos provinciales. García Icazbalceta considera que Mendieta, en esta primera parte de su estancia en la Nueva España, no llegó a desempeñar oficios de importancia dentro de su Orden. A pesar de ello, por su gravedad, rectitud y buen juicio, tenía gran crédito entre los frailes de su provincia. Refiere Torquemada que, cuando se celebraba uno de los Capítulos para elegir los oficios que desempeñarían los religiosos, en lugar de proponerlos entre todos y discutirlos, decidieron confiar en la prudencia de fray Gerónimo y pedirle que él formulara

² Fray Juan Bautista, Prólogo al *Sermonario*, 1606, en *Bibliografía mexicana...*, p. 477.

³ Mendieta, *Cartas de religiosos*, p. 24.

⁴ García Icazbalceta, Introducción a *Cartas de religiosos de Nueva España*, ed. 1941, p. x.

la "tabla" de distribución de oficios. El Definitorio la encontró tan justa que la aprobaron los padres sin enmienda alguna.⁵

Después de pasar sus primeros dieciséis años en la Nueva España, la salud del padre Mendieta se encontraba quebrantada y él padecía cierta depresión moral. Acaso por ello, y por la solicitud que hizo al comisario general una hermana de fray Gerónimo,⁶ en 1570 se le permitió viajar hacia el Viejo Mundo. Acompañaba a fray Miguel Navarro, que había terminado su periodo de provincial e iba como custodio para asistir al Capítulo General de su Orden. Ambos religiosos, Navarro y Mendieta, eran portadores de un encargo importante que les había solicitado su amigo fray Bernardino de Sahagún: llevar a Juan de Ovando un *Sumario* de su obra histórica, para que se tuviese noticia en España del trabajo que realizaba, y al Papa Pío V un escrito llamado *Breve compendio de los ritos idolátricos*. . . , que resumía el proceso de sus trabajos. El *Sumario*, entregado al licenciado Ovando, sería decisivo para la prosecución de la magna obra de Sahagún.

En algún lugar del camino, el padre Mendieta se detuvo por enfermedad. El Capítulo General celebróse en París. Cuando llegó finalmente a España, fray Gerónimo fue a morar al convento de Vitoria, su ciudad natal. Su autoridad en asuntos de Indias y su buen juicio determinaron que Juan de Ovando, quien entonces realizaba por encargo del rey la *visita*, o investigación general acerca del desempeño que había tenido el Consejo de Indias, consultara al padre Mendieta acerca de cuestiones de la Nueva España. En las cartas que se cruzaron queda manifiesta la competencia, rectitud y franqueza de las opiniones del padre Mendieta acerca del gobierno civil, los conflictos de las órdenes religiosas, el desecho humano que llegaba de España a las Indias y los problemas que más agobiaban a los indígenas.

García Icazbalceta hace notar que si bien Ovando, luego promovido a la presidencia del Consejo de Indias, recibió con cortesía las proposiciones de Mendieta, éstas no encontraron eco en su ánimo.⁷ En buena parte, eran irrealizables y algunas de ellas hubieran provocado una perturbación mayor en la compleja red de intereses que se había desarrollado. Con todo, la propuesta concreta de Mendieta para que se creara el empleo de comisario general de las

⁵ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. xx, cap. LXXiii.

⁶ *Código Mendieta*, t. I, p. 164.

⁷ García Icazbalceta, *opus cit.*, p. xix.

Indias, con residencia en Sevilla, para mejorar la organización de la Orden franciscana en el Nuevo Mundo, fue adoptada en 1572.⁸

Fray Gerónimo de Mendieta se encontraba bien en el convento de su ciudad natal y pensaba que allí se le dejaría, y aunque ya se sentía también “hijo de aquella tierra de Indias”,⁹ recordaba las muchas fatigas que allá se pasaban. Así lo escribía a Ovando, en carta que debe ser de principios de 1571, con la llaneza reposada que es gala de su estilo:

Yo quedé en esta provincia de Cantabria, que es mi madre de hábito y profesión y crianza, y como tal me ha recibido con mucha caridad, y se me hace más merced de que yo merezco ni podría pedir; de la cual pienso gozar lo que me resta de vida, si la obediencia de los superiores no dispusiere otra cosa; porque aunque el hombre fuese de acero, y aunque la obra que los fieles siervos de Jesucristo hacen en las Indias sea tan heroica, causa una fatiga tan continua de cuerpo y de espíritu, y aun del todo desfallece el mismo espíritu, cuando el trabajo no es favorecido en que sea fructuoso.¹⁰

Poco después de que escribiere lo anterior, sus superiores disponían precisamente otra cosa para Mendieta. Fechada en Roma, el 26 de junio de 1571, fray Gerónimo recibió una “Obediencia” del general de su Orden, fray Cristóbal de Cheffontaines o Capitefontium, en la cual tras de elogiar “los útiles y fieles trabajos con que os habéis distinguido”, le ordenaba que volviese a la Nueva España, que llevase consigo un compañero a su gusto y que, acomodado en el convento de México que más le placiese, escribiera una historia en lengua española de la obra realizada por los franciscanos en la conversión de los gentiles y de otras cosas dignas de memoria.¹¹

Cuestiones internas de la Orden franciscana impidieron al padre Mendieta acatar de inmediato estas instrucciones que, aunque dispuesto a cumplirlas, él recibió como una orden para ir a “recibir un martirio”.¹² Al fin, dos años después, en 1573, hizo de nuevo el viaje a la Nueva España acompañado no de uno sino de varios reli-

⁸ *Ibidem.*

⁹ Mendieta, *Cartas de religiosos*, p. 137.

¹⁰ *Opus cit.*, p. 118.

¹¹ Texto latino de la “Obediencia” al frente de la *Historia eclesiástica indiana* y traducción al español por García Icazbalceta en las “Noticias” que la preceden, p. xix.

¹² *Cartas a fray Miguel Navarro, Códice Mendieta*, t. 1, p. 168.

giosos que vinieron a reforzar las provincias mexicanas. La del Santo Evangelio recibió complacido a su antiguo hijo, pero en lugar de acatar desde luego la orden del padre general, en aquello de que el padre Mendieta se acomodase en el convento de su elección para dedicarse a escribir la historia que debía ser su misión principal, prefirió aprovechar la competencia de fray Gerónimo en múltiples cargos, casi hasta su muerte.

Desde su llegada hasta 1575 se instala en el convento de Tlatelolco, donde existía una buena biblioteca y archivos franciscanos. Su salud se recupera, se siente bien en México y comienza a trabajar en su obra. En 1574 escribe a Alonso de Zorita pidiéndole que le envíen los manuscritos históricos de Motolinía, que aquel se ha llevado. Su entusiasmo investigador tiene que posponerse porque de 1575 a 1576 es trasladado como guardián a Xochimilco. Al principio, cambia la pluma por los pinceles y se dedica a pintar un gran mural en la portería del convento con escenas de la evangelización. La obra tiene que interrumpirse a causa de la segunda gran peste del *cocoliztle* —que describiera el protomédico Francisco Hernández— que hizo estragos terribles en la población indígena. Hacia 1580 estaba en Tlatelolco, donde volvería a encontrar a su amigo el padre Sahagún, empeñado en salvar y rehacer su obra, y de allí pasa poco después a Tlaxcala, a donde le escribe el virrey Enríquez de Almansa preguntando por su salud. En agosto de 1585, el comisario de la Orden fray Alonso Ponce —cuya presencia en Nueva España provocaría tantas perturbaciones— nombró a Mendieta presidente del convento de Tlaxcala, por ser “fraile viejo, honrado y principal, y buena lengua mexicana”, pero el mismo inquieto comisario Ponce lo sacó de allí el mes siguiente para que lo acompañara en sus viajes como intérprete, “pero desde Huamantla —informa García Icazbalceta—¹³ se volvió Mendieta a su convento el 9 de octubre”. Seis días después saldría de nuevo con igual cargo, en el que pasó dos semanas, para volver luego a su convento de Tlaxcala. El tan mal visto comisario Ponce apreciaba también la competencia y discreción del padre Mendieta, pero éste —como dice García Icazbalceta— “necesitaría mucha prudencia y habilidad para no verse envuelto en tales reyertas, que debieron afligirle y ni aun quería recordar”.¹⁴

Pasado el disturbio causado por la presencia de fray Alonso Pon-

¹³ Introducción a *Cartas de religiosos*, p. xx.

¹⁴ *Opus cit.*, p. xx-xxi.

ce, continúan los traslados de convento a convento del padre Mendieta. Sin embargo, su salud y sus fuerzas comienzan a ser precarias, y en 1587 se excusa ante el virrey que lo llamaba a México. A pesar de ello, poco después pasa a Puebla y a Tochimilco y en 1588 residía como guardián en Santa Ana Chiauhtenpan, cerca de Tlaxcala. Siendo de nuevo guardián en Tlaxcala, en 1591 organiza, por encargo del virrey De Velasco, los grupos de tlaxcaltecas que se enviarían a civilizar a los indómitos chichimecas. En 1592 tenía igual cargo en Xochimilco y luego fue también guardián en los conventos de Tepeaca y Huexotzinco, y volvió de nuevo a Xochimilco donde quedó hasta 1602. Nombrósele para la guardianía del convento principal de México, pero la renunció. "Obtuvo dos veces el cargo de Definidor —informa García Icazbalceta, quien añade—, y me admira que no llegara a Provincial; supongo que no sería por falta de voluntad de sus compañeros, sino en él." ¹⁶

Su autoridad moral y la claridad con que expresaba su pensamiento en sus escritos le atraían también muchas otras ocupaciones. Cuando se ofrecía a su Provincia redactar memoriales importantes, a él se le encomendaban. Como lo reconocían sus contemporáneos, "Tenía excelencia en el escribir", según decía fray Juan Bautista, ¹⁶ y Torquemada agrega: "había puesto Dios en su decir mucha eficacia". ¹⁷ "El gobierno —refiere García Icazbalceta— le consultaba en negocios graves, y aun le encomendaba su ejecución", ¹⁸ como para organizar la mencionada colonización de tlaxcaltecas o para concentrar poblaciones indígenas dispersas.

Todos estos cargos dentro de su Orden y las tareas que se le confiaban explican la lentitud con que cumplió el encargo del general de su Orden, pues la redacción de la historia que se le había confiado como tarea principal en 1571 sólo la concluyó veintiséis años más tarde.

Sus biógrafos franciscanos, que sentían la necesidad de contar hechos sobrenaturales para ponderar una excelencia humana, refieren de fray Gerónimo esta ingenua historia, que contó inicialmente su discípulo fray Juan Bautista:

Hoy vive un honrado religioso descalzo que afirma haber oído al santo (fray Sebastián de) Aparicio, que estando en el convento

¹⁵ *Opus cit.*, p. xxi.

¹⁶ Fray Juan Bautista, *opus cit.*, p. 477.

¹⁷ *Monarquía Indiana*, lib. xx, cap. lxxiii.

¹⁸ García Icazbalceta, *opus cit.*, p. xxi.

de la Asunción de Nuestro Señora de la ciudad de Tlaxcala (donde a la sazón era guardián el dicho padre Fr. Jerónimo) oyó cantar a los zagalejos (que así llamaba este santo a los ángeles) y que andando buscando dónde, mas, dónde sería, vino a entender que era sobre la celda del guardián y añadió diciendo: "Alma a quien los ángeles cantan, bien limpia y pura debe estar."¹⁹

El mismo fray Juan Bautista añade otras ponderaciones más concretas de la conducta de fray Gerónimo de Mendieta:

fue de conciencia muy pura y limpia, desapasionada y descarnada de toda pasión y afición, sin aceptación de personas.

Casi a los ochenta años sobrevino al padre Mendieta una penosa enfermedad, probablemente una úlcera gástrica "un desbarato del estómago, que rompió en sangre", dice Torquemada,²⁰ y murió en el convento de San Francisco de México, donde fue sepultado, el 10 de mayo de 1604.

REDACCIÓN DE LAS OBRAS Y MANUSCRITOS

a) *Historia eclesiástica indiana*

El padre Mendieta, como antes se ha referido, recibió del general de la Orden franciscana fray Cristóbal de Cheffontaines la orden, fechada el 26 de junio de 1571, de volver de España a México y escribir una historia acerca de la labor evangelizadora realizada en la Nueva España por los franciscanos. Fray Gerónimo hizo el viaje ordenado hasta 1573 y concluyó su obra, que llamaría *Historia eclesiástica indiana*, en 1597 —como él mismo lo consignará— e inmediatamente la remitió a España, según lo tenía mandado, para que allí se imprimiese. Esto es cuanto se sabe de fijo al respecto.

Puede suponerse que, desde su regreso a México, en su estancia en Tlatelolco en 1573-1575, comenzara a recoger anotaciones, apuntar observaciones, hacer extractos y transcripciones de las fuentes que utilizaría e indagar datos acerca de las vidas de los franciscanos. Algo más escribió poco antes de 1585, pero, al parecer, la redacción principal vino a hacerla en los años noventas. Compuesta a lo largo

¹⁹ Fray Juan Bautista, *opus. cit.*, p. 477-8.

²⁰ *Monarquía Indiana*, lib. xx, cap. lxxiii.

de veinticuatro años, en medio de muchas otras ocupaciones y cambios de residencia, la *Historia eclesiástica indiana* es una obra bien pensada y estructurada que debió elaborarse lentamente pero siguiendo un esquema claro y orgánico.

Antes de la conclusión de la *Historia eclesiástica*, el ministro general de la Orden franciscana, hacia 1585, fray Francisco de Gonzaga, ordenó a todas las provincias que le enviaran un memorial histórico de sus respectivas jurisdicciones. Sabiendo que el padre Mendieta ya trabajaba desde años atrás en ello, le pidió copia de lo que llevara escrito. Fray Gerónimo dio "en borrón" —dice fray Joan de Doymaquía— las vidas de religiosos y los datos que ya tenía escritos, y el trabajo lo completaron fray Pedro de Oroz y fray Francisco Suárez. El manuscrito lleva por título: *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio* y es de 1585. El ministro general Gonzaga lo aprovechó en su crónica latina sobre la Orden franciscana, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, publicada en Roma, 1587, y luego lo reprodujo en castellano fray Juan Bautista Moles en su *Memorial de la Provincia de San Gabriel*, Madrid, 1592.²¹ Vetancurt conoció también y aprovechó este *Memorial* de vidas, que cita en su "Catálogo":

Un cuaderno escrito por el R. Padre Fr. Gerónimo de Mendieta con las fundaciones de conventos, vidas de algunos varones ilustres y singulares; casos que sucedieron con el viaje de los doce primeros padres con día, mes y año, y lo que se decretó acerca del modo de administrar los Santos Sacramentos.²²

El manuscrito de este *Memorial* o *Relación de la descripción*, que se consideraba perdido, fue descubierto por fray Félix Lopes y publicado en 1947 por fray Fidel de J. Chauvet.

En cuanto al manuscrito de la obra mayor, desde su envío a España en 1597 se pierde del todo su rastro durante más de dos y medio siglos. Antonio de León Pinelo lo menciona por su nombre en su *Epítome* de 1629 (p. 114), pero sin precisar si lo ha visto ni dónde se encuentra. Dábasele, pues, por perdido.

Mas el año de 1860 —refiere García Icazbalceta— recibí de Madrid un aviso de que entre los papeles que dejó a su fallecimiento el célebre D. Bartolomé José Gallardo, se encontraba el

²¹ García Icazbalceta, "Noticias del autor y de la obra", p. xxix.

²² Vetancurt, *Teatro mexicano*, 1698, s.f.

MS. de la *Historia eclesiástica indiana* de Fr. Gerónimo de Mendieta. Tal noticia, de cuya exactitud no podía yo dudar un momento, por dármele quien me la daba, despertó en alto grado mi deseo de adquirir aquel manuscrito, no para esconderle en mis estantes, sino para hacer partícipes a todos de mi buena fortuna, y salvar del olvido una obra tan celebrada, dándola inmediatamente a la prensa.²³

El manuscrito fue adquirido y traído a México, con la ayuda de José María Andrade, y en 1870 García Icazbalceta publicó por primera vez la *Historia eclesiástica indiana*.

El manuscrito consta de 336 fojas, en un tomo de a folio, y lleva diez estampas alegóricas, copiadas por un anónimo ilustrador de los grabados ejecutados por fray Diego Valadés para su *Rhetorica christiana* (Perugia, 1579.) Estas estampas no fueron publicadas por don Joaquín en su edición de 1870 pero se reproducen en la edición facsimilar de Editorial Porrúa, 1971. Por la descripción que hace García Icazbalceta del texto del códice:

Toda la letra del volumen es muy clara y pequeña, aunque de diversas manos: se conoce que fue copiado con esmero, y corregido después.²⁴

debe entenderse que este único ejemplar conocido del manuscrito de la *Historia eclesiástica indiana* no es ológrafo del padre Mendieta sino encargado a buenos copistas. De la biblioteca de Joaquín García Icazbalceta el manuscrito pasó a la Universidad de Texas, en cuya Colección Latinoamericana se conserva.

Debió existir una segunda copia de este manuscrito, la que Mendieta antes de morir entregó para que la imprimiese a su discípulo fray Juan Bautista, y éste en lugar de cumplir el encargo, la pasó a fray Juan de Torquemada, quien la aprovechó en su *Monarquía indiana*.²⁵ No se tienen noticias de este segundo manuscrito.

b) *Cartas y memoriales*

Como consecuencia de su autoridad moral y de la eficacia de su estilo, el padre Mendieta escribió muchas cartas a autoridades civi-

²³ García Icazbalceta, "Noticias del autor...", p. xxiii.

²⁴ *Opus cit.*, p. xxvi.

²⁵ Fray Juan Bautista, *opus cit.*, p. 478.

les y eclesiásticas, redactó memoriales que suscribieron los dignatarios de su provincia y aun compuso (1570 y 1585) dos informes generales acerca de la Provincia del Santo Evangelio de México, con descripción de los conventos que la formaban, de sus métodos de evangelización, de la legislación canónica en que se apoyaban y del reglamento que seguían en la celebración de los Capítulos Provinciales, y el segundo, además, con vidas de franciscanos. El conjunto de estos documentos, firmados por él o que pueden atribuírsele razonablemente, llega a un total de 77 y fueron redactados entre 1562 y 1596, tanto en sus dos estancias en México como en el intermedio español.

Joaquín García Icazbalceta, a quien se debe la investigación y la divulgación de la mayor parte de los escritos del padre Mendieta, fue descubriendo en etapas sucesivas estos documentos, como él mismo lo relata, y los fue publicando en los volúmenes I, II, IV y V de su *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, citada aquí bajo las siglas NCDHM.

Las diez cartas y ocho memoriales de Mendieta que figuran en el volumen *Cartas de religiosos de Nueva España* (NCDHM, I, 1886) proceden, como informa su recopilador:

de un Códice de letra antigua que perteneció al Sr. D. José Fernando **Ramírez**, y que después de pasar por varias manos fue vendido en Londres. Por fortuna había yo tomado a tiempo copia íntegra de él, hecha de propia mano y cotejada con esmero.

La primera de estas cartas, dirigida al padre Bustamante, la había publicado García Icazbalceta con anterioridad en el tomo II de su primera *Colección de Documentos para la Historia de México* (1866), copiada entonces de un manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de París.

Las seis relaciones o informes sobre la situación, reglas y legislación de su provincia que enviaron los franciscanos al visitador del Consejo de Indias en 1570, redactadas probablemente el año anterior, que García Icazbalceta considera obra del padre Mendieta, las publicó en la primera parte del volumen llamado *Códice franciscano* (NCDHM, II, 1889) y proceden del mismo cuerpo de documentos que perteneció a Ramírez, se vendió en Londres y se ignora su paradero actual.

(El tomo III de esta Nueva Colección contiene la *Historia de*

los mexicanos por sus pinturas, las relaciones de Pomar y Zurita y otras relaciones del siglo xvi.)

Las 55 cartas y memoriales del padre Mendieta o que pueden atribuírsele, y que forman parte de los dos volúmenes intitulados *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos xvi y xvii* (NCDHM, iv y v, 1892), fueron copiados del *Códice Harl, 3750*, que pertenece a la Colección de Manuscritos en Lengua Española del British Museum. Consta este códice de 399 fojas en folio, en letra de los siglos xvi y xvii, cuyas primera y tercera partes contienen papeles relativos a asuntos ajenos a la historia de Nueva España. La segunda parte, de las fojas 75 a 323, es una colección de cartas y memoriales, redactadas entre 1564 y 1596, los de Mendieta, y evidentemente, como deduce García Icazbalceta, compaginados por él mismo, lo que "se echa bien de ver en los párrafos con que enlazó algunos de ellos". Así pues, la segunda parte del *Códice Harl. 3750* del British Museum, o *Códice Mendieta*, como le llamó su editor, constituye el cuerpo doctrinario principal del padre Mendieta, ya que constan en él la mayor parte de los documentos antes recogidos por García Icazbalceta de otras fuentes,²⁶ con excepción del informe para el licenciado Ovando.

Ya en nuestro siglo, el padre Mariano Cuevas descubrió y publicó en 1914 dos cartas más de Mendieta, y fray Félix Lopes encontró el *Memorial* de 1585.

EDICIONES

La primera edición de la obra histórica del padre Mendieta es la de García Icazbalceta:

Historia eclesiástica indiana, Obra escrita a fines del siglo xvi por Fray Gerónimo de Mendieta, De la Orden de San Francisco, La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos N^o 3, M. DCCC. LXX.

La contraportada dice que se imprimieron 420 ejemplares en papel común y 26 en papel fino y que la obra fue impresa por F. Díaz de León y Santiago White. Además de las "Noticias del

²⁶ García Icazbalceta, "Al lector", *Códice Mendieta*, p. x-xiii.

autor y de la obra”, por García Icazbalceta (p. xvii-xxxvi), seguidas por una “Tabla de correspondencias entre la *Historia eclesiástica indiana* de Fr. Gerónimo de Mendieta y la *Monarquía indiana* de Fr. Juan de Torquemada”, al final de la obra va una útil “Tabla de las cosas notables contenidas en este volumen”, también del editor.

El texto mismo de la *Historia eclesiástica indiana*, siguiendo el manuscrito existente, va precedido de la “Obediencia del General de la Orden para el autor”, del padre Capitefontium (Cheffontaines), en latín, y de tres escritos preliminares de fray Joan de Domayquía, guardián del convento de San Francisco en la ciudad de Vitoria, fechados en 1º de julio de 1611.

Esta primera edición fue reproducida en México, 1945, por la Editorial Salvador Chávez Hayhoe en 4 volúmenes.

El mismo año de 1945 apareció la siguiente antología de la obra:

Jerónimo de Mendieta, *Vidas franciscanas*, Prólogo y selección de Juan B. Iguíniz, México, UNAM, 1945. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 52.)

En 1971 la Editorial Porrúa publicó dentro de su Biblioteca Porrúa, volumen 46, una edición facsímil de la primera en la que, como antes se ha señalado, se reproducen por primera vez los dibujos que para las portadas de cada libro lleva el códice original.

La Biblioteca de Autores Españoles, en sus volúmenes 260 y 261, reeditó en Madrid, 1973, la *Historia* de Mendieta con un extenso estudio preliminar de Francisco Solano y Pérez-Lila y otras adiciones.

Las cartas y memoriales del padre Mendieta fueron publicados, como ya se apuntó, por García Icazbalceta en los volúmenes I, II, IV y V de su *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, descritos a continuación así como sus reimpressiones:

Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, publicada por Joaquín García Icazbalceta, vol. I, *Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.

Este volumen fue reeditado por Editorial Salvador Chávez Hayhoe en México, 1941.

NCDHM..., vol. II, *Códice franciscano. Siglo XVI*. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al Visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1889.

Reeditado también por Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941. Después de la introducción "Al lector" de García Icazbalceta, lleva un Prólogo, en dos páginas sin numerar, por Chávez Hayhoe en que expone los propósitos de sus ediciones.

NCDHM..., vols. IV y V, *Códice Mendieta. Documentos franciscanos. Siglos XVI y XVII*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.

Estos dos tomos del *Códice Mendieta* fueron reimpresos en facsímil por Edmundo Aviña Levy, en Guadalajara, Jal., 1971.

Las dos cartas de Mendieta descubiertas por el padre Cuevas fueron publicadas en:

P. Mariano Cuevas S.J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, reunidos y anotados por el..., Museo Nacional, México, 1914, p. 298-304.

Esta edición ha sido reimpresa en edición facsímil por la Editorial Porrúa, en su Biblioteca Porrúa, vol. 62, México, 1976.

El *Memorial* de 1585, solicitado por el Ministro General fray Francisco de Gonzaga, se dio a conocer en:

Fray Pedro de Oroz, fray Jerónimo de Mendieta y fray Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio...*, Introducción y notas de fray Fidel de J. Chauvet, México, Imprenta Mexicana, 1947.

ANÁLISIS DEL CONTENIDO

a) *Historia eclesiástica indiana*

Los cinco libros de que consta la *Historia eclesiástica indiana* tienen un total de 232 capítulos distribuidos como sigue: I, 17; II, 41; III, 60; IV, 46; V, Primera parte, 58 y V, Segunda parte, 10. Excepto

el libro I, cuyo prólogo no se encuentra en el manuscrito —aunque debió existir porque hay señal de que faltan cinco hojas—, todos los demás van precedidos de uno en el que se declara la intención general del libro respectivo.

Aunque el título de *Historia eclesiástica indiana* no convenga estrictamente con su contenido, el tema real de la obra, o sea la historia de la acción evangelizadora realizada por los franciscanos en la Nueva España, nunca se pierde de vista y se articula orgánicamente en la materia de los cinco libros. El primero se refiere al descubrimiento y a la introducción del Evangelio en la isla Española y sus comarcas, primeramente descubiertas. El segundo, “trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad” y es un buen resumen de la religión y costumbres del mundo indígena. Después de estos preliminares, el descubrimiento de las nuevas tierras y la antigua religión de los indios, el libro tercero entra ya en materia y se refiere a la introducción del cristianismo en la Nueva España: la conquista, la llegada de los primeros grupos de franciscanos y luego de otras órdenes de religiosos y clérigos. El libro cuarto continúa la materia del anterior y se ocupa del progreso de la conversión de los naturales y acaba por ser un examen crítico de la obra evangelizadora. Y el libro quinto, dedicado a narrar las vidas de los franciscanos más notables en la Nueva España durante el siglo XVI, está dividido en dos partes; la primera, más extensa, se ocupa de aquellos que murieron de muerte natural, y la segunda, más breve, de los que perecieron como mártires.

La inteligencia alerta de fray Gerónimo y la tersura y vivacidad de su exposición hacen que, con pocas excepciones, las casi ochocientas páginas de su historia estén repletas de datos, observaciones, puntos de vista y reflexiones críticas que merecen destacarse, libro por libro.

LIBRO I

A pesar de cierto exceso en las digresiones que hace Mendieta para explicar el descubrimiento y la conquista de las Indias, a la luz de textos bíblicos, sus argumentaciones acaban por ser plausibles y consistentes: no las determina un afán de lucimiento erudito —como suele ocurrir con otros historiadores de su época— sino el deseo de explicar mejor y dar más consistencia a sus argumentos (lib. I, cap. IV).

La objetividad y la rectitud intelectual de Mendieta son admirables, como podrá advertirse en el siguiente caso. A propósito de ciertos desastrados acontecimientos ocurridos en la conquista de las Antillas, en que perecieron frailes a manos de indios (I, xi), su razonamiento sigue un largo rodeo. Reflexiona, en primer lugar, en la habitual fatuidad con que cada nacional suele tener su tierra y sus hombres por los mejores, presunción de la que exceptúa a los indios que “se tienen y confiesan por los más bajos y despreciables” y “de todos se dejan acocear y sopear y a todos se sujetan, hasta a los negros captivos y mestizuelos muchachos” (actitud de la que aún quedan rastros en ciertas regiones de México).²⁷ En contraste con esta propensión indígena a la autohumillación y al apocamiento, Mendieta recuerda la soberbia de los españoles, que por serlo, parece “que tienen licencia para entrar matando y robando, y aprovechándose de los bienes y personas de aquellos naturales y de sus hijos y mujeres” (I, xi). Mendieta está persuadido de que este falso cristianismo los llevará nada menos que al infierno. Establece que los verdaderos españoles son “los buenos cristianos y virtuosos y generosos” y no aquellos otros a los que “no los llamo sino degéneres, bárbaros y caribes, enemigos de su ley, y de su rey y de su nación”. Y después de estas airadas precisiones, concluye:

Todos estos circunloquios he traído para que se entienda que si los indios en algunas partes se han desmandado contra los españoles eclesiásticos o seglares, o se han descontentado de la cristiandad recibida, ha sido a puro reventar de agravios y vejaciones que ya no podían llevar, o de malos ejemplos que les hacían ser odioso el nombre de cristianos. (I, xi).

De temperamento muy diverso al del apasionado, iracundo y a veces incongruente fray Bartolomé de las Casas, Mendieta ha llegado, por sus propios caminos, a las mismas conclusiones que el dominico.

LIBRO II

Dedicado este libro a las antigüedades mexicanas, se inicia con un prólogo en el que Mendieta hace un elogio de la sabiduría en

²⁷ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

esta materia de fray Andrés de Olmos y del origen, contenido y fortuna de los libros que acerca de estas antigüedades escribió su cofrade. Menciona asimismo el aprovechamiento que hizo de los escritos de fray Toribio de Motolinía acerca de los antiguos ritos de los indios.

La materia general del libro II son, pues, la cosmogonía, la teogonía y la creación del primer hombre, así como las formas de culto propias de los pueblos del altiplano y las particulares de otros pueblos. No se limita, con todo, a seguir las informaciones de sus fuentes ya que a menudo añade observaciones, datos y reflexiones originales y curiosas. Nota, por ejemplo, que en su tiempo existía aún, en lo alto de la pirámide mayor de Teotihuacán:

tendido un ídolo de piedra que yo he visto, y por ser tan grande no ha habido manera para lo bajar de allí y aprovecharlo (II, vii).

Intrigado por el paralelismo que algunas formas de los cultos indígenas presentan con el cristianismo, en dos pasajes (II, viii y ix) Mendieta señala la posibilidad de que determinadas creencias y formas de culto indiquen un conocimiento previo y olvidado del verdadero dios, "por predicación de algún apóstol o siervo de Dios que llegase a estas partes". Cauteloso en terreno tan resbaladizo, no afirma ni niega sino que se limita a consignar el enigma.

Es interesante también la explicación que propone de los sacrificios humanos (II, x): los indios no los hacían "de voluntad", sino por el gran miedo que tenían al demonio por las amenazas que les hacían. Sigue en esto a Las Casas.²⁸ Pero es interesante advertir que el franciscano Mendieta prefiere esta interpretación moral, acorde con el espíritu de su Orden, y no la otra interpretación que también es del dominico Las Casas: los sacrificios cruentos se justificaban por su naturaleza ritual-formal: los indios ofrecían a sus divinidades lo mejor que tenían, la vida humana.²⁹

A propósito de la manera como los indios criaban a sus hijos, Mendieta escribe una de sus más bellas páginas (II, xx), que pudiera llamarse "Aristóteles en Toluca". Tomando como punto de partida una observación de Las Casas,³⁰ respecto a las ideas educativas del Filósofo, Mendieta las relaciona con ciertas costumbres mexicanas. Cuenta pues, que Aristóteles, "en el séptimo libro de

²⁸ Las Casas, *Apologética historia*, lib. III, cap. 122.

²⁹ *Ibidem*, lib. III, cap. 183.

³⁰ *Ibidem*, caps. 221 y 222 A.

los *Políticos*, en el capítulo diez y siete”, aconseja que a los niños pequeñitos se les ponga al frío para apretar sus carnes y hacerlos de complexión recia, y que se les acostumbre desde su primera edad a trabajos livianos. “Sin haber leído ni oído al Filósofo”, comenta fray Gerónimo, ningunas gentes guardaron mejor estos consejos que los indios. Y refiere en seguida lo que ha visto:

es uso general entre ellos bañar las madres desde que nacen a sus hijos chiquitos que traen a cuestras, en los arroyos o ríos o fuentes, luego en amaneciendo. Y esto no sólo en verano, sino mucho mejor en invierno, y en tierras frigidísimas. Una de las más frías de la Nueva España es la provincia o valle de Toluca, y en ella me acaecía cada domingo que salía del convento luego en amaneciendo para ir a decir misa a algún pueblo de la visita, hallar las indias, que entonces madrugaban para venir a misa, por los arroyos que estaban hechos un hielo lavando a sus criaturas, que yo, yendo helado de frío, me espantaba cómo no se morían.

Aunque el capítulo (II, xxxi) dedicado a “bailes y danzas” sea substancialmente un aprovechamiento del muy notable que escribió Motolinía³¹ acerca de la materia, Mendieta no se limita a transcribirlo o disfrazarlo sino que añade detalles importantes tomados de sus propias experiencias. Por ejemplo, hace observaciones precisas acerca de la concertación y la estructura general de los *areitos* o *mitotes* indios, y además es un expositor cuya claridad y orden acaban por mejorar la exposición de sus fuentes.

En términos generales, el libro II es un buen compendio de las ideas cosmogónicas, creencias, dioses, ritos, costumbres, origen y señores que reinaron en México. Además de las antigüedades del altiplano se ocupa brevemente de otros pueblos. El capítulo IX, que sigue en este caso informaciones de Las Casas,³² está dedicado a los dioses y ritos de los totonacas. Y el capítulo final del libro se refiere a las ceremonias con que los indios de Michoacán enterraban a sus señores.

LIBRO III

Con el libro III, en que Mendieta expone “cómo fue introducida y plantada la Fe” en los indios de Nueva España, entra en la propia

³¹ Motolinía, *Memoriales*, Segunda parte, cap. 26.

³² Las Casas, *Apologética historia*, lib. III, cap. 121.

materia que es objeto de su obra. No se embaraza con una nueva narración de la conquista sino que se limita a describir los rasgos sobresalientes que interesan a su tema y a ponderar a Cortés, de cuyas hazañas se mostró siempre muy adicto, como un nuevo Moisés que vino a salvar a este "miserable pueblo" de su aflicción. Consumada la conquista y abonadas las mentes indias con los "prodigios y pronósticos" que anunciaban la venida de los españoles, todo está dispuesto para la conquista espiritual. Relata Mendieta las gestiones que hizo Cortés para que viniesen frailes a la Nueva España y transcribe las bulas papales que encomendaron la tarea principalmente a los franciscanos. Tras de estos preliminares, inicia el relato de la epopeya de "los doce": su designación, su venturoso viaje, el acatamiento excepcional con que los recibió Cortés y los pasos que siguieron para organizar su trabajo evangelizador. Al ponderar la ayuda que recibían los franciscanos, para comunicarse con los naturales, de los niños indios y de un niño español, que luego sería el lingüista fray Alonso de Molina, Mendieta hace notar, con una de esas observaciones tan suyas, llenas de inteligencia y verdad, que Dios debió disponer:

que los primeros evangelizadores de estos indios aprendiesen a volverse como al estado de niños, para darnos a entender que los ministros del Evangelio que han de tractar con ellos, si pretenden hacer buena obra en el culto de esta viña del Señor, conviene que dejen la cólera de españoles, la altivez y presunción (si alguna tienen), y se hagan indios como los indios, flegmáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humildísimos como lo son ellos. (III, xvii).

La solidaridad y el orgullo que sentía el padre Mendieta por su Orden franciscana lo lleva a hacer dos afirmaciones que pueden ser verdad pero que carecen de espíritu cristiano. Dice (III, xxii) que por dos cosas los conquistadores y los demás españoles de la Nueva España deben estar obligados con los franciscanos. La primera, porque después de "la primera conquista" hecha por Cortés, se debe a los franciscanos "la conservación de esta tierra" al poner paz entre los españoles y evitar la rebelión de los indios, y la segunda, porque los frailes protegieron también a los españoles al conservar vivos a los indios, ya que nada hubieran podido hacer sin ellos.

La exposición que hace Mendieta (III, xxviii) de los recursos de que se sirvieron los indios para aprender la doctrina cristiana es

muy interesante y muestra el tremendo esfuerzo que debieron hacer los naturales para asimilar aquellas nociones que, además, debían aprender en latín. Algunos, refiere, se servían de “pedrezuelas o granos de maíz” para ir señalando cada una de las partes de la oración que aprendían; otros, empleaban una aproximación del método de escritura llamado *rebus*. Para escribir o memorizar, por ejemplo, *Pater noster*, pintaban una banderita, *panlli*, para acordarse de *Pater*, y una tuna, *nochtli*, para recordar *noster*. Otros, para recordar los pecados que debían enumerar en la confesión, los llevaban “pintados por sus caracteres”.

Comprendiendo los frailes que la enseñanza de la nueva religión debía comunicarse a los indios en sus propias lenguas, se empeñaron asiduamente en su aprendizaje y en la preparación de vocabularios y gramáticas. Para la transmisión de la doctrina, como Mendieta lo proclama (III, xxix), “fraile hubo que sacó en más de diez distintas lenguas la doctrina cristiana”, y otros, como fray Diego Valadés, hacían pintar lienzos, un poco a la manera indígena, para ilustrar de alguna manera las doctrinas y rituales del cristianismo: los artículos de la fe, los diez mandamientos, los sacramentos, que iban señalando con una vara al hacer la exposición respectiva.

Mendieta no pierde oportunidad para señalar la superioridad espiritual y misionera de los franciscanos, y al respecto, recoge el dicho de unos indios que explicaban por qué preferían a los franciscanos antes que a los frailes de otras órdenes (dominicos y agustinos, principalmente):

Señor, porque los padres de S. Francisco andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, ámannos como a hijos; razón es que los amemos y busquemos como a padres. (III, xxx).

Como para confirmar sin lugar a dudas esta superioridad de los franciscanos, el amor y la adhesión que por sus obras supieron conquistar entre los indios y la oposición de éstos a la tutela de las otras órdenes mendicantes, Mendieta dedica los últimos cuatro capítulos del libro III (LVII-LX) a relatar pormenorizadamente lo ocurrido en los pueblos de Guatinchan, Teotihuacan y Tehuacán. Sus moradores indios padecieron impávidos todos los desdenes, amenazas y castigos por su determinación de sólo recibir franciscanos y su intransigente rechazo a otros misioneros. Mendieta no menciona en

este lugar³³ cuáles fueron las órdenes religiosas o los misioneros rechazados, pero no por ello es menos notoria la sorda violencia de estos relatos que fingen sólo exaltar la heroica fidelidad de los indios para sus padres franciscanos. En el primero de ellos, acerca de lo sucedido en Guatinchan, el tono del relato carga un poco más las sombras, tanto así, que algún revisor del manuscrito de la *Historia eclesiástica indiana* consideró necesario borrar algunos pasajes del capítulo LVIII —aunque aún es posible su lectura—y anotar al margen:

Estas razones se quitaron de la verdad de la Historia, por el decoro que se debe a la religión de que se trata, puesto que no se nombra.

En lo testado, que pudo reproducir García Icazbalceta en su edición, se ponen las siguientes razones en boca de un indio principal (en una reconvencción que recuerda el tono airado de Motolinía acusando a Las Casas en su famosa carta al emperador de 1555), el cual explica a los misioneros intrusos, evidentemente dominicos, por qué no los quieren en Guatinchan:

Y a vosotros, padres, no os quieren ver porque sois penosos, así como los españoles seglares, que no hacéis sino darnos y maltratarnos y cargarnos, y tenernos en tan poco como si no fuésemos hombres. Pues no teniéndonos amor ni afición, ¿habíamos de consentir que nos tuviédes a cargo? No por cierto.

Y cuando el provincial de los frailes intrusos pregunta a los indios si los franciscanos no los castigan ni los cargan y a quién han maltratado ellos mismos, dos indios, Francisco Cóatl y Francisco Ximénez, le responden en seguida:

No es menester, padre, que vamos a buscar lejos los testigos, porque aquí estamos nosotros dos, por quien pasó lo que estos nuestros principales ahora dicen; que trabajando en la obra de vuestro monesterio en la ciudad de los Angeles, mucho nos fatigaron las

³³ En las relaciones originales sobre los dos primeros de estos acontecimientos que escribió también Mendieta y figuran en *Cartas de religiosos* (ed. 1941, núm. VI, p. 65-83 y núm. VII, p. 85-90), menciona a la Orden de Santo Domingo para el caso de Guatinchan y a la de San Agustín para el de Teotihuacan.

personas tus frailes, y entre ellos particularmente Fr. N.,³⁴ que nos cargaba a costas las piedras grandes, y porque no las llevábamos a su sabor, nos quebraba en las cabezas su bordón que traía en las manos. ¿Pues por ventura éramos bueyes, que había de hacer esto con nosotros? Y si siendo, como éramos, jornaleros, y habiéndonos menester, lo hacíades así entonces, cuánto mejor lo haríades ahora teniéndonos debajo de vuestras manos? Esta es la causa, padres, porque no queremos que quedéis con nosotros.

Prosiguen explicando los Franciscos que los franciscanos sólo los castigan “nunca sin suficiente causa, ocasión o necesidad”, y no para edificaciones o intereses personales, que sólo los cargan con “su hatillo y algunos libros para predicarnos, que todo ello no pesa nada”, y añaden:

Mas no traen muchas cargas como vosotros, ni menos traen caballos con que nos soléis dar pesadumbre, ni tienen dineros: por tanto no queremos, como ya os hemos dicho, que quedéis aquí en nuestra tierra, sino que vais adonde os quieren o adonde os piden.

LIBRO IV

El libro iv continúa la materia del anterior, o sea la introducción de la nueva fe, y se ocupa del progreso de la conversión de los naturales. Paulatinamente, este extenso e importante libro se va convirtiendo en una investigación del carácter y temperamento indígenas y en un examen crítico, muy severo, de la evangelización en la Nueva España, que Mendieta acaba por juzgar con pesimismo y desaliento.

Inicialmente, expone con brevedad la llegada, implantación y trabajos de dos de las otras órdenes mendicantes, los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533, y se refiere también a los trabajos de los primeros sacerdotes seglares que vinieron a México. Cumplida esta cortesía con los no franciscanos, Mendieta vuelve a los suyos y refiere las fundaciones de las provincias de Michoacán, Yucatán, Guatemala y Nicaragua. Prosigue relatando los viajes de exploración a tierras entonces desconocidas, en que participaron los franciscanos

³⁴ En la relación sobre estos acontecimientos que figura en *Cartas de religiosos* (ed. 1941, núm. vi, p. 74), menciona en este lugar al dominico fray Domingo de Betanzos.

en la segunda mitad del siglo xvi, con el ánimo de extender su acción evangelizadora; hace una breve descripción de las ruinas de Mitla (iv, x) y se detiene algo más en las exploraciones iniciales de las tierras de Nuevo México (iv, xi).

Los cuatro capítulos siguientes (xii a xv) tratan, como dice Mendieta, “del ingenio y habilidad de los indios para todos los oficios”. Refiérese primero a los oficios en que ya sobresalían: canteros y lapidarios, orfebres, pintores, escultores, alfareros, pintores en esmalte de jícaras, tejedores de telas y de esteras o petates, curtidores, zapateros y plumistas, así como las peculiares artes para componer alfombras de flores y yerbas y para sacar navajas de obsidiana. Cuenta luego la facilidad con que los indios, a la llegada de los españoles, aprendieron principalmente en la escuela de artes y oficios que estableció fray Pedro de Gante en el convento de San Francisco de México, los oficios que ignoraban: el oro batido, la manufactura de guadamecés —cuero adornado con pinturas o relieves—, sillas y fustes de montar, campanas y bordados, y cómo perfeccionaron, con mejores herramientas, los oficios que ya conocían, así los canteros y escultores, o los albañiles que aprendieron el artificio de las bóvedas que desconocían. El aprendizaje de la lectura y escritura, de la notación musical, del canto y la composición se hizo también “con mucha brevedad” (iv, xiv). Pronto los frailes tuvieron muy diestros escribanos y copistas indios, y las iglesias cantores, fabricantes de instrumentos musicales y aun compositores. Y a pesar de las discusiones sobre que si se debía o no enseñarles el latín, algunos indios lo aprendieron en pocos años.

Al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco dedica Mendieta un capítulo (iv, xv). Fundado a iniciativa y expensas del primer virrey Antonio de Mendoza, el establecimiento tendría como objetivo —lo cual puede parecernos hoy absurdo, y así llegó a sentirlo el propio fray Bernardino de Sahagún en unas reflexiones pesimistas³⁵ la enseñanza del latín a los indios, y en términos más generales, la preparación de “letrados” a los que también se les enseñaba algo de medicina. Antes de que se iniciara la decadencia del Colegio, de los grupos de escolares trilingües de Tlatelolco salieron gobernantes indios ejemplares y los colaboradores más distinguidos que tuvieron el padre Sahagún y el doctor Hernández en sus grandes empresas antropológicas y científicas.

Los capítulos xvi a xxi del libro iv exponen, con calor y entusias-

³⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. ix, cap. xxviii.

mo persistentes, las experiencias del padre Mendieta acerca de las peculiaridades que los indios impusieron a sus prácticas religiosas, y en buena parte de ellas puede advertirse una prolongación o un traslado de la intensa religiosidad indígena. A pesar de que no dejara de entreverlo, Mendieta, con más sagacidad que desconfianza, prefirió ver en las nuevas muestras de devoción, de gusto por las ceremonias, de austeridad, de generosidad para con la iglesia, de acatamiento y consideración para los sacerdotes y de imaginación plástica para el aderezo de las fiestas, indicios todos ellos de la capacidad de los indios para su salvación y de su naturaleza angélica.

En el último de estos capítulos, importante como apoyo de la concepción milenarista de Mendieta, el franciscano expone las "condiciones y cualidades naturales" que advierte en los indios y que considera favorables para hacer vida cristiana y alcanzar el cielo. Son éstas las tres siguientes: la primera "es ser gente pacífica y mansa". Dice que sólo llega a reñir un indio con otro cuando el vino los pone fuera de sí, ya que por naturaleza son flemáticos y sin cólera, y añade esta observación:

a esta causa padecen harto con nosotros los españoles, que como somos coléricos, querríamos que no fuese dicho, cuando fuese hecho lo que les mandamos y pedimos, lo cual hacen ellos tan poco a poco, que no nos pueden dar contento.

Afinando aún más su análisis, piensa Mendieta que ésta su manse dumbre acaso no fuese natural sino adquirida,

procurada y enseñada entre sí mismos, como a la verdad la enseñaban los padres a sus hijos, aun en el tiempo de su infidelidad. Y en los señores y gente principal no se podía notar mayor falta que verlos enojados.

Nada los escandalizaba tanto como ver reñir a los sacerdotes y religiosos; y aunque un indio sea alcalde del pueblo o gobernante aceptará de buen grado un castigo si no está movido por el enojo, la alteración o la turbación. Era, pues, una repugnancia natural ante la *hybris*, el desorden o la desmesura del ánimo.

La segunda condición "cristiana" que Mendieta advierte en los indios es su simplicidad, su disposición para aceptar explicaciones pueriles o no maliciosas de los hechos: como pensar que los españoles eran dioses, que caballero y caballo eran la misma cosa, que

los frailes “no eran como los otros hombres seglares, sino que por sí se nacían” y como apreciar más las cuentas de vidrio que el oro, o creer sin suspicacia y “dejarse engañar a cada paso”.

“La tercera cualidad —dice Mendieta— es pobreza y contentamiento con ella, sin cobdicia de allegar ni atesorar, que es el mayor tesoro de los tesoros, mayormente para un cristiano.” Como ya lo había señalado Motolinía,³⁶ otro entrañable franciscano, y como lo advirtió también Zorita,³⁷ no podía verse sin admiración esta especie de cristianismo extremo o de franciscanismo que practicaban tan espontáneamente los indios en su infidelidad y que aún subsistía: la frugalidad normal de su comida, tortillas, chile y “algunas yerbezuelas”, y la pobreza de sus vestidos, que lo hacen exclamar:

que si el padre S. Francisco viviera hoy en el mundo y viera a estos indios, se avergonzara y confundiera, confesando que ya no era su hermana la pobreza, ni tenía que alabarse de ella;

y la sencillez de los enseres que son comunes en las chozas ahumadas de los indios: un metate, algunas ollas y cántaros y, si acaso, una estera rota por cama. Aun los indios acomodados no atesoran riquezas ni amontonan dinero sino que lo gastan en dones para la iglesia, en convidar a parientes y vecinos o en fiestas y banquetes.

Y en conclusión —dice fray Gerónimo— es esto cierto, que no crió Dios, ni tiene en el mundo gente más pobre y contenta con la pobreza, que son los indios, ni más quitada de cobdicia y avaricia que (según S. Pablo) es raíz de todos los males, ni más larga y liberal de lo poco que tienen.

Pero los problemas se han presentado para ellos con la llegada de los codiciosos y coléricos:

Blancos y negros, chicos y grandes, altos y bajos, todos les mandan y a todos obedecen. No saben decir que no a cuanto les mandan, sino que a todos responden, *mayhui*, que quiere decir hágase así.

“La paciencia de los indios es increíble”, comenta el padre Mendieta, y tras de recordar un texto evangélico que dice que no es

³⁶ Motolinía, *Memoriales*, Primera parte, cap. 35.

³⁷ Zorita, *Los señores de Nueva España*, ed. 1963, p. 94.

posible servir a dos señores, formula una encendida requisitoria contra todos aquellos que abusan de la mansedumbre indígena:

Sufre el indio a una mala visión de mandones sin saberse quejar, ni chistar, ni murmurar, llevándolo todo con igual voluntad como si fuese obligado a todo. Ya le manda el alcalde que vaya a trabajar a su labranza; aún no ha vuelto a su casa, cuando el gobernador le manda que le acarree agua a la suya. Cógelo luego el regidor y entrégalo a un español por una semana. Por otra parte lo busca el alguacil para que vaya al repartimiento. Tras esto se ofrece una fiesta de la iglesia, mándalo que vaya por ramos al monte, o a la laguna por juncia. Échale otro mano para que el pasajero le lleve su hato de carga. Otro le envía diez o veinte leguas por mensajero con cartas. Viene virrey o arzobispo o otro personaje de la tierra, ha de ir a aderezar los caminos. Hácense fiestas o regocijos en México, fuérzanlo que vaya a hacer barreras, tablados y lo demás, y todo ha de hacer sin réplica. Y esto es nada respecto de lo más, y es que los bueyes, cabras o ovejas que pasan o meten por sus sembradas, le comen lo que tenía sembrado y había de coger para todo el año. El pastor le lleva hurtado al hijo, el carretero la hija, el negro la mujer, el mulato le aporrea, y sobre esto le llega otro repartimiento de que vaya a servir a las minas, donde acaba la vida. Por momentos le riñen y aporrean sin ocasión, aperrean y maltratan, porque ellos no le entienden ni él los entiende, le apalean y azotan sin culpa, y él calla y no se excusa. Es cierto —reconoce Mendieta como conclusión de esta denuncia de la injusticia contra el indio— que considerados los continuos trabajos, daños y vejaciones que esta miserable gente de nosotros recibe, suelo maravillarme cómo no se van a las montañas y riscos con los chichimecas, o por esa larga tierra que en centenares de leguas está descubierta. (iv, xxi).

No es de extrañar, entonces, la conformidad y el despego terrenal con que mueren, sin “la inquietud y pesadumbre que muchos de los nuestros”. Cuenta Mendieta que en trance de muerte decían al confesor: “Padre, ¿por ventura es perpetua nuestra morada en la tierra?” Sin que el fraile acaso lo supiera, estaban repitiendo las dolidas sentencias de los antiguos poetas nahuas.

Después de estas páginas de tanto peso moral —y tan diestramente graduada su eficacia expresiva—, Mendieta abandona su rigor intelectual y se deja ganar, en los siete capítulos siguientes del libro iv (xxii a xxviii) por la parte más débil de su espíritu religioso. En efecto, estos capítulos dedicados a ponderar devociones

singulares, apariciones, milagros y casos notables de religiosidad ocurridos entre los indios, se resienten por su inconsistencia y son innecesarios para reforzar su alegato principal que es el de mostrar la naturaleza angélica, la inocencia y la profunda religiosidad de los indios de México.

Sin embargo, a pesar de que dormite, Mendieta casi siempre dice algo interesante. Reflexionando (cap. xxiii) sobre si deben o no admitirse indios como hombres de iglesia, concluye con ingenuidad que no, porque a su parecer, “no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo”, a causa de que “no son buenos para mandar ni para regir”. Y a continuación se pone a imaginar una dulce y pueril utopía monástica, pues es tan buena la condición que tienen los indios para ser súbditos que:

me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijera que toda ella era un monesterio. Y que fuera a la manera de aquella isla, que algunos dicen encantada, y los antiguos llamaron Anthilia, que cae no lejos de la isla de la Madera.

Esta miscelánea de temas, más o menos relacionados con el “aprovechamiento de los indios de la Nueva España y progreso de su conversión”, y que en buena medida se concentran en la investigación de la naturaleza, carácter y situación de los indios en el curso del siglo xvi, prosigue con tres capítulos (xxix a xxxi) dedicados a registrar documentos legales importantes: las disposiciones reales, de Carlos V y Felipe II, respecto al gobierno, la evangelización y la protección de los indios, y acerca de la acción de las órdenes mendicantes.

Después de estos intermedios, vuelve Mendieta con nuevos bríos al tema principal de este libro iv, o sea la revisión crítica de la evangelización. Según fray Gerónimo (xxxii-xxxiii), se han cometido dos yerros principales en la conquista espiritual: el primero es no haber juntado a los indios en pueblos y ciudades ya que su dispersión ha hecho más difícil su evangelización y, en general, su urbanización —preocupación constante de Mendieta que aún hoy sigue siendo un objetivo de los programas sociales—; el segundo, utopía aún más irrealizable, es el no haber separado pueblos de españoles de pueblos indios. Para Mendieta, esta comunicación ha sido dañosa para ambos; ha hecho perezosos, abusivos, desvergonzados v

malos cristianos a los españoles que, como más fuertes que los indios, acabarán consumiéndolos, y ha hecho que los indios, además de sufrir esta tiranía, hayan aprendido de españoles, negros y mulatos sus roñas, vicios y desvergüenzas. La austeridad y limpieza de su conducta van desapareciendo, y ahora —en la última década del siglo xvi— han aparecido ya entre los indios el hurto, la embriaguez —antigua afición antes reprimida—, los juegos de naipes, el tocar guitarras, los malos casamientos, las malas palabras, el descuido en la educación de los niños, la irreverencia en la iglesia. A causa del escándalo y mal ejemplo que son los españoles para los indios, Mendieta considera (xxxiv) un error y un abuso que se llame a aquéllos “cristianos” en lugar de españoles, porque “cristianos, buenos o malos” son todos los bautizados. Insistiendo, ahora desde otra perspectiva (xxxv), en el daño que los malos ejemplos y el desorden de la conducta de los españoles han causado a los indios, para que “puesto caso que ellos fueran como unos ángeles, se vuelvan poco menos que unos demonios”, fray Gerónimo enumera otros vicios que han adquirido (¡estornudar!, no querer ir a la escuela), y luego hace otra más de sus enérgicas y elocuentes defensas de la desesperación de los indios que, ante la permisión de los vicios, la corrupción de la justicia, la impunidad de los crímenes, los malos tratos y el mal ejemplo de los malos eclesiásticos —contra los cuales endereza una tremenda invectiva—, acaban imitando la perversión y llegan a poner en duda la congruencia de su nueva condición de cristianos.

A las calamidades morales que han sufrido los indios se han sumado también las enfermedades, “las pestilencias”, que los han azotado “después que son cristianos” (xxxvi). Este capítulo de Mendieta tiene algún paralelo con el que escribiera, alrededor de cincuenta años antes, Motolinía³⁸ acerca de las “diez plagas muy más crueles que las de Egipto” con que fue herida esta tierra. Recordando sin duda lo que escribiera fray Toribio, Mendieta dice que no va a referirse a las pestilencias que los mismos españoles causaron: conquista, esclavitud, minas, edificaciones, trabajos forzados, sino sólo a las enfermedades, y hace la relación más precisa con que contamos acerca de las siete mayores epidemias que sufrieron los indígenas desde la conquista hasta fines del siglo xvi, en que ésto escribe (1595-6). De acuerdo con la argumentación que va sosteniendo, ve en estas epidemias, que tanta mortandad causaron entre

³⁸ Motolinía, *Memoriales*, Primera parte, cap. 2.

los indios, no un castigo sino una merced divina para "sacarlos de tan malo y peligroso mundo" y librarlos del "insoportable trabajo y vejación".

"Mayor y más dañosa" aún que las pestilencias físicas sufridas por los indígenas considera Mendieta (xxxvii y xxxviii) al "repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles". Esta disposición es inicua, contraria a toda buena ley y razón y perjudicial para la cristiandad de los indios, y la forma más atroz de esta esclavitud disfrazada es el trabajo en las minas, para las que fray Gerónimo hace votos porque la "divina clemencia... sea servida de hundir en los abismos todas las minas" si no se pone remedio a lo que en ellas ocurre. Las leyes para prohibir la encomienda existen, pero no se cumplen, y el padre Mendieta espera que Dios "haya de nos misericordia" por la "nefanda inhumanidad que con sus criaturas racionales y prójimos nuestros usamos".

Resumiendo de alguna manera sus alegatos en defensa de los indios, Mendieta llega a un corolario (xxxix) que hoy no puede ser satisfactorio. Si los indios son "débiles y flacos", de "pequeño talento" y sin "defensa ni resistencia" frente a los españoles, ésto nos obliga a "defenderlos y ampararlos". No los considera, pues, inferiores, sino más débiles que los españoles, en lo que es preciso convenir con él. Y pide para ellos no sólo caridad sino justicia. Al final de este capítulo, sin mencionar a su autor, hace una amarga requisitoria en contra de las ideas sobre las justas causas de la guerra y la sojuzgación de los indios, de Ginés de Sepúlveda.

Después de exponer los pasajes bíblicos que parecen anunciar la conversión de un pueblo desconocido, que pudiera ser el del Nuevo Mundo (xl), el padre Mendieta considera, como última cuestión en el examen crítico de la evangelización, materia principal del libro iv de su *Historia eclesiástica indiana*, la muy resbaladiza de los supuestos rastros cristianos que se han hallado en la Nueva España (xli). Sin tocar el tema de si hubo o no previa "noticia de nuestra fe". Menciona las cruces de Yucatán y los testimonios de Las Casas y de otros religiosos acerca de creencias de varios pueblos indígenas, que pudieran tener un paralelismo con nociones cristianas. Refiérese también al supuesto origen judaico de los indios y menciona el rechazo que hace el padre José de Acosta de esta teoría, y concluye este inventario de perplejidades y sospechas, frente a las cuales cautelosamente no toma partido, con una reflexión milenarista: si los totonacos aguardan un Mesías consolador, ¿no señalará ello que

estamos cerca del fin del mundo y que en estos indígenas supuestamente descendientes de los judíos se haya verificado la profecía de su conversión?

Anticipando o completando el tema del libro v, que se dedica a las vidas de los franciscanos, Mendieta dedica tres de los últimos capítulos (xlii-xliv) del libro iv a tratar temas de historia franciscana que no caben en el libro siguiente: los provinciales y comisarios que han regido la Provincia del Santo Evangelio de México en el siglo xvi; un recuento de las construcciones religiosas y la organización eclesiástica entonces existentes e información sobre las obras que han compuesto los franciscanos en lenguas indígenas: vocabularios, artes, doctrinas cristianas, sermonarios, etcétera con datos importantes acerca de los trabajos de Olmos, Sahagún, Molina y muchos otros.

Valiosos para la historia de la iglesia en México y reveladores del enorme crecimiento que alcanzó en los años hasta entonces (1596) transcurridos del siglo xvi, son los datos que aparecen en el capítulo xliii. Los franciscanos han logrado crear el sistema religioso más amplio: 200 conventos en total dentro de sus cinco provincias: 90 en la del Santo Evangelio, 54 en Michoacán y Jalisco, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán y 12 en Nicaragua. Los dominicos tienen en total 89 monasterios en tres provincias: 48 en México, 21 en Oaxaca y 20 en Guatemala. Y los agustinos 76 monasterios en México, Michoacán y Jalisco. Los carmelitas tienen a su cargo el barrio de San Sebastián en la ciudad de México y dos casas en Puebla. Los jesuitas siete colegios: uno en México, uno en Tepozotlán, dos en Michoacán, dos en Puebla y uno en Veracruz. Y los mercedarios tienen algunos conventos en Guatemala.

En cuanto al clero secular, existe como cabeza el arzobispado de México, con 70 partidos, o parroquias, cada uno con muchos pueblos, y nueve obispados: de Tlaxcala, con 40 partidos, de Michoacán con 31, de Jalisco con 11, de Guatemala con 22, de Oaxaca con 40, de Yucatán con "pocos partidos", de Chiapas, de Honduras y de Verapaz, en Nicaragua. En resumen, dice Mendieta que hacia 1596:

en lo que es Nueva España, habrá al pie de cuatrocientos conventos o monesterios de religiosos de todas órdenes, y otros cuatrocientos partidos de clérigos, poco más o menos, que son por todas ochocientas doctrinas o asistencias de ministros eclesiásticos para ministerio de los sacramentos y doctrina cristiana.

En el capítulo final de este balance de la empresa de cristianizar a los indios, Mendieta se pregunta cuál pudo ser la causa del fracaso o la desventura de esta empresa, que se había iniciado como un “tiempo dorado”, desde los años de la conquista hasta la muerte del virrey Luis de Velasco el viejo (1564). Su respuesta es terminante. La desolación y corrupción en que él ve hundida la Nueva España en los años finales del siglo xvi, y el “flaco suceso de la cristiandad de los indios” se deben a la explotación inhumana de los naturales y a la “fiera bestia de la codicia” que se ha enseñoreado de esta tierra. Y como un castigo apocalíptico, todas las fortunas y todo el oro de Indias se han vuelto “dinero de duendes” y ahora los españoles, España y el rey mismo están más pobres que antes de que se descubriesen las Indias.

LIBRO V. PRIMERA PARTE

El libro v, dedicado a la narración de las vidas de los franciscanos de la Nueva España durante el siglo xvi, está dividido en dos partes. La primera se ocupa de los que murieron aquí de muerte natural y la segunda, más breve, de los que perecieron como mártires “por la predicación del Santo Evangelio”. Para la historia franciscana y de la conquista espiritual son importantes estas vidas que se refieren a menudo a personalidades sobresalientes en la etnohistoria y la lingüística del siglo xvi, como Olmos, Motolinía, Molina y Sahagún. Sin embargo, para trazar estas vidas, Mendieta abandona a menudo el rigor de juicio que domina por lo general su *Historia eclesiástica indiana*, sobre todo en los libros II y IV, para adoptar en cambio un tono de panegírico. La exaltación continua de varones ejemplares y la tentación de recoger versiones de milagros y santidades acaban por oscurecer en ocasiones el relato de los hechos.

La vida del jefe de los primeros “doce” y primer prelado franciscano, fray Martín de Valencia —que sigue la escrita por fray Francisco Jiménez— ocupa los dieciséis capítulos iniciales, y a pesar de su extensión, acaba por persuadirnos de que fray Martín fue más un santo que un hombre de obras y empresas tangibles. Más eficaces son las vidas de los tres flamencos que vinieron a la Nueva España en 1523, antes de la barcada de los doce: fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora o Ayora y fray Pedro de Gante, sobre todo la de este último (v, xviii). Siendo fray Pedro pariente muy cercano del em-

perador Carlos V, sólo quiso ser franciscano lego —es decir, no ordenado sacerdote para administrar los sacramentos—, y tuvo un admirable sentido práctico, que no era por cierto muy común entre aquellos frailes. Gante, en efecto, fue el primero que, además de enseñar a los indios “a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana”, en Tezcoco, les enseñó también oficios que mejoraron su vida: “cantería, carpintería, sastres, zapateros, herreros y los demás oficios mecánicos con que comenzaron los indios a aficionarse y a ejercitarse en ellos”. Fue, pues, el primero que se preocupó no sólo de su salvación espiritual sino también por darles recursos para su bienestar material. Refiere Mendieta que fray Pedro era tan tartamudo que sólo por maravilla podía entendersele, en español o en náhuatl, pero que los indios lo entendían “como si fuera uno de ellos”.

Las vidas de los demás franciscanos del grupo de “los doce” (xix-xxvi) muestra la calidad humana y moral de este grupo de misioneros que tanto hicieron, con su ejemplo y con sus obras, para implantar la nueva fe y para defender a los indios de la codicia y abusos de los españoles. Con todo, Mendieta se detiene más en referir las virtudes y santidad de aquellos frailes que en exponer sus trabajos filológicos e históricos y su pensamiento.

Más interesantes son los capítulos (xxvii-xxx) dedicados a fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México. Narra en ellos el ascetismo y sencillez de aquel franciscano que no olvidó su regla al recibir altas dignidades; la firmeza con que en defensa de los indios se opuso a los desmanes de la primera Audiencia, y las gestiones que hizo para que se quitaran tributos a los indios y se les librara de abusos y maltratos. En la carta que el entonces obispo Zumárraga, escribió en 1531 al Capítulo General franciscano, celebrado en Tolosa, Francia (transcrito y traducido por Mendieta en el capítulo xxx), al describir el estado en que se encuentra el proceso evangelizador, proclama que:

se han bautizado más de un millón de personas, quinientos templos de ídolos derribado por tierra, y más de veinte mil figuras de demonios que adoraban, han sido hechas pedazos y quemadas.

Muchas de estas “figuras” debieron ser los códices cuya destrucción pone una sombra en la vida de este varón excepcional.

El franciscano por el que tuvo Mendieta la más encendida admiración, por su virtud y por sus obras, fue sin duda fray Andrés de

Olmos. Acerca de él escribió tres capítulos (xxxiii-v), que aparte de ponderar su heroica santidad, son la fuente más importante con que contamos acerca de la vida y la obra del iniciador de la investigación filológica y antropológica de los antiguos mexicanos.

Vivaz y bien escrita es la vida de fray Diego de Olarte (xxxvi), uno de los conquistadores que se hizo fraile. El capítulo (xli) dedicado a fray Bernardino de Sahagún es de las fuentes principales acerca de la vida y la obra del gran historiador. Mendieta conoció bien a su hermano de Orden y consignó informaciones precisas acerca de sus manuscritos, que tuvo en sus manos antes de que fueran dispersados. También es interesante la página dedicada a fray Alonso de Molina (xlviii), el niño español que aprendió la lengua mexicana y sirvió de intérprete a los primeros franciscanos, antes de tomar el hábito y convertirse en uno de los más notables lingüistas, sobre todo por su *Arte* y su *Vocabulario de la lengua mexicana y castellana*.

Los repertorios biográficos presentan muchas dificultades, y como los hombres tienen tanto de semejante, se tiende a menudo a repetir esquemas y adjetivos. El padre Mendieta tenía sus obsesiones particulares para graduar la santidad y la eficacia de sus hermanos cuyas vidas contaba. La primera, se patentizaba para él, en principio, en la pobreza y austeridad, y en la renuncia al vino, a los alimentos normales para un español, al sueño necesario y al uso de sandalias y de caballos o burros para transportarse; y en extremo, la santidad se manifestaba en levitaciones, deliquios, milagros y en el "suave olor" que cuando los desenterraban despedían los cadáveres de los frailes. La eficacia se concretaba para Mendieta en el conocimiento de las lenguas indígenas, en la paciencia y prudencia de la conducta y en la amplitud sin reposo de las tareas evangelizadoras. Casi todos sus cofrades cumplieron estos requisitos y resultan, si no todos santos al menos varones ilustres y ejemplares. Sólo las biografías dedicadas a personalidades sobresalientes llegan a vencer la monotonía de estas convenciones.

Entre las numerosísimas vidas que escribió fray Gerónimo de Mendieta hay una que se destaca por su encanto rústico y es, también, una de las mejores páginas de la *Historia eclesiástica indiana*: la de fray Francisco de Tembleque, el genial constructor del acueducto de Otumba a Zempoala, y la historia de su "grande gato pardo", que la necesidad había hecho cazador y le traía cada mañana conejos o codornices para sustento de ambos. Fray Agustín

de Vetancurt, al recontar la historia un siglo más tarde,³⁹ añadirá que cuando el padre Tembleque tenía huéspedes en su choza, decía a su servidor: “Hermano gato, un huésped nos ha venido, y así será necesario que busquéis otro conejo.” Y el gato salía y volvía pronto trayendo lo que se le mandaba.

LIBRO V. SEGUNDA PARTE

El libro v, Segunda parte, formado por sólo diez capítulos, es un apéndice dedicado a narrar la vida de dieciocho franciscanos que, hasta fines del siglo xvi, murieron sacrificados por los indios en la predicación evangélica. En el Prólogo de esta parte, Mendieta hace una vivaz descripción de los chichimecas, los indios de las provincias del norte de México, nómadas, fieros y rebeldes, que resistieron más que ninguna otra tribu la dominación española.⁴⁰ Mendieta se ocupa en especial de ellos por haber sido los que más frailes sacrificaron. Un recurso muy hábil para la civilización de estos indómitos guerreros, fue el que dispuso el virrey Luis de Velasco, el mozo, y en el que intervino el propio Mendieta: enviar a vivir entre los chichimecas a cuatrocientas familias de tlaxcaltecas “para que con su comunicación y comercio se pusieran en policía y en costumbres cristianas”.

En tierras de Jalisco —Etzatlán, principalmente—, de Zacatecas y Sinaloa, linderos de los dominios chichimecas, y más al norte, en Nuevo México y en la Cíbola, murieron flechados o aporreados los dieciocho frailes que abrieron el camino para la evangelización del norte de México.

b) *Los escritos doctrinarios e informativos*

Una vez que fray Gerónimo de Mendieta se adentró en los problemas de la Nueva España, y en el que a él le interesaba radicalmente, el del éxito de la empresa civilizadora y evangelizadora de los indios, dejó consignadas sus informaciones, reflexiones, opiniones, advertencias y proyectos en torno a este problema en sus numerosas cartas y memoriales. Mendieta aprendió a ser historiador para cum-

³⁹ Vetancurt, *Menologio franciscano*, 1698, octubre 1º. p. 107.

⁴⁰ Véase Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

plir el mandato que recibió; por naturaleza, fue un hombre de ideas y doctrinas. Estaba profundamente angustiado por el mal sesgo que le parecía que había tomado el asunto de la cristianización de los naturales, y para enderezar aquella empresa y hacer que retomara el camino venturoso con que se había iniciado, trató de mover todas las voluntades. Estaba convencido de que aún podía vencerse la codicia y la confusión gubernamental que ensombrecían el país y de que aún era tiempo de restaurar la república monástica cristiana, el reino milenarismo que aquí estuvo a punto de fundarse. con la mejor pasta humana, la de los indios. Y, sobre todo, estaba persuadido de que las empresas de cristianización de los naturales y de instauración de la república cristiana eran tareas propias de los franciscanos, acaso también de las otras dos órdenes de frailes mendicantes establecidas en México, y de que las desventuras de estas empresas venían de no haberlas confiado exclusivamente a dichas órdenes, y por lo tanto, en no haber orientado el gobierno de la Nueva España para que apoyara substancialmente este principio.

De manera general, la mayoría de los cronistas e historiadores religiosos de Nueva España en el siglo xvi están preocupados por el negocio principal por el que se encuentran en México: la conversión al cristianismo de los pueblos indígenas. Y cada uno matiza su obra con sus inclinaciones personales: la justicia para el indio, la propagación multitudinaria de la nueva fe, la indagación de la naturaleza y creencias de la gentilidad; y cada uno encuentra tiempo para demorarse en peculiaridades de los pueblos autóctonos. El padre Mendieta coincide en momentos con estos temas de sus antecesores, pero, además, es el primero en plantearse como exposición doctrinal y como reflexión crítica el problema de la propia evangelización. Tanto la orientación principal de la *Historia eclesiástica indiana* como las cartas y memoriales que escribe a lo largo de 34 años están dominados por este problema.

Estos últimos documentos son de dos especies: doctrinarios e informativos o descriptivos. De los primeros, tres de ellos, la carta al comisario fray Francisco de Bustamante (Toluca, 1º de enero de 1562), la carta al rey Felipe II (Toluca, 8 de octubre de 1565), y la carta al licenciado Juan de Ovando (Vitoria, hacia abril-mayo de 1571) en respuesta a sus consultas, contienen su doctrina principal, de hecho su programa de gobierno civil y religioso.

1. *La carta a Bustamante de 1562*

Esta carta ⁴¹ es el más antiguo y quizá el más importante de los documentos que conservamos de Mendieta. La escribió fray Gerónimo cuando ya había pasado ocho años en Nueva España. Su estancia en los conventos de Tochimilco, en el valle de Puebla, de Tlaxcala y de Toluca lo había hecho empaparse en la problemática indígena; y la fundación de Calimaya, en 1557, había puesto a prueba sus ideas civilizadoras, que suscitaron choques entre el clero secular y los religiosos, entre el virrey y los oidores (“este desgraciado e indevoto de frailes, el señor oidor Orozco”, dice Mendieta), y entre los propios indios cuyos alcaldes, regidores y principales acabaron presos y desterrados. Tales experiencias, y la degradación, el fin del “tiempo dorado” que según Mendieta comenzaba a sufrir en aquellos años la empresa de cristianizar a los indios, lo mueven a decir lo que piensa para atajar “la total perdición de esta tierra”.

Mendieta había cavilado mucho en estos problemas y cuando se decide a manifestarlos le brotan como un torrente (“Esto he escrito con harta priesa y no menos inquietud”, dice al fin de su escrito) al que es difícil conducir y ordenar, al modo como lo hará en su *Historia*. Para hablar ha esperado tener suficientes años de trabajo en la tierra, para que no le llamen sin experiencia y novato, y ahora que el tiempo es llegado se encuentra con la prohibición real para que nadie escribiese al rey sino a través de la Real Audiencia. Y porque considera que “el remedio o total perdición de la tierra están puestos tan en balanza”, se decide a escribir al comisario general de su Orden para que sea él en persona quien ponga la inquietud y las advertencias de Mendieta “en el real pecho de S.M.”

En principio, proyecta dividir su exposición en dos partes. La primera dirá “lo que había de ser y no es” y la segunda “lo que se puede y conviene hacer”. Sin embargo, pronto interrumpe la primera parte para añadir una especie de bisagra que es como el fiel entre los dos miembros de su exposición y de su pensamiento: todo se podrá arreglar con los frailes de San Francisco.

“Ya murió el primitivo espíritu”, dice en la primera parte, ya desapareció entre los naturales el fervor y el concurso que antes existía para la Iglesia. La causa de ello es que en tiempos de su infidelidad el indio no “hacía su voluntad sino lo que le era man-

⁴¹ *Cartas de religiosos*, ed. 1941, núm. 1. p. 1-29.

dado, y ahora la mucha libertad nos hace mal".⁴² Y estos males no se remedian a causa de la confusión que existe en el gobierno. El virrey no tiene suficiente autoridad porque el rey lo tiene atado a los oidores de la Audiencia, y "ellos son muchos y él es uno solo". La culpa de todo esto la tiene el demonio, que ha tratado de volver por sus fueros perdidos. La masa de los indios estaba dispuesta "para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo" y el demonio "ha urdido tal trama de muchos estambres" que ha puesto confusión en el gobierno de Nueva España. Esta trama y quimera del demonio la forman:

la desordenada y vieja codicia de los españoles; la desconformidad entre obispos y religiosos; la diversidad y multiplicidad de pareceres entre los mismos; los excesos y desatinos particulares de algunos de ellos; las relaciones siniestras llenas de envidia y pasión; la venida de oidores nuevos sin experiencia, y otras cosas semejantes a éstas.⁴³

Ahora bien, de parte de los franciscanos, pese a "los desatinos de tres o cuatro ni más frailes", ha sido causa de discordia lo que más debiera agradecerseles: el "celo que los frailes han mostrado en este negocio de la honra divinal, y del descargo de la conciencia real, y de la salud de las ánimas".

Y aquí abandona el padre Mendieta su exposición de la crítica situación de la Nueva España para de una buena vez proponer lo que él considera el remedio o el condicionante que permitirá hacer posibles los proyectos políticos que expondrá en la última parte de su escrito:

lo que más conviene llevar por delante V.R. para alcanzar el sosiego que no tenemos, y el remedio de los males que ya vemos ir tan adelante, es que en nombre de esta santa Provincia del Santo Evangelio se desapropie de estos intereses y propios negocios, y nos ponga en la libertad evangélica y apostólica que Jesucristo nos dejó, y en que nuestro padre S. Francisco nos encaminó. Y dé a entender muy claramente a S.M. que estos negocios son suyos y no nuestros, aunque por su servicio los tomamos por propios.⁴⁴

⁴² *Ibidem*, p. 4.

⁴³ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 8.

La alternativa que a continuación propone Mendieta no deja de ser un sofisma ventajoso: o el rey se confía en nosotros y nos da crédito y autoridad, ésto es, nos entrega sin reservas el campo, o bien, si “no le es aceptable nuestro servicio ni quiere que lo ejercitemos con esta evangélica libertad y autoridad”, que nos mande “dar licencia a nosotros para volvernos a España” y no quedar “por testigos y consentidores de la destrucción de la nueva planta que nos ha costado nuestros trabajos y sudores, y que el diablo se ría en nuestra presencia. . .”⁴⁵ El padre Mendieta no duda en afirmar que “Ésta es la llave de todo el bien o perdición de la nueva Iglesia: quererse confiar S.M. o no confiarse de los religiosos que el felicísimo Emperador su padre envió por ministros della.”⁴⁶ Cualquier hombre con experiencia de esta tierra, ratifica, conoce que “la Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía. . . con sólo tener S.M. en cada provincia della un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras, y toda autoridad para poder hacer lo que conviniese”.⁴⁷

Confirma su proposición señalando una circunstancia que a él le parece innegable: la naturaleza pueril, tímida y dócil de los indios, inerme frente a la codicia española. Por consiguiente, el rey hace mal en confiarse en los ambiciosos y no en los frailes, que son los únicos que “vinieron a buscar a Dios sin ningún interés”.⁴⁸

La proposición central del escrito de Mendieta es, pues, que sólo los frailes franciscanos pueden solucionar el problema de la evangelización de la Nueva España. La fórmula práctica que propone para ello es que sólo exista la autoridad del virrey y como encargados (“maestrescuelas”) de los indios los religiosos, sin audiencias ni justicias para los indios sino sólo sus señores o caciques principales para gobernarlos en paz.⁴⁹ Por la santidad y austeridad de los franciscanos de Nueva España —insiste Mendieta— y por sus múltiples obras de servicio público, el rey puede confiarse en todo y por todo en ellos “para descargar y cumplir su real obligación”.⁵⁰

Establecida esta proposición central, Mendieta pasa al segundo punto, en el que expone “lo que puede y conviene hacer”. En

⁴⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

torno a su proposición sobre la autoridad de los religiosos, enumera ahora tres proposiciones, la última dividida en once artículos, con cuya aplicación podrá ponerse remedio y conservarse "cristiana, pacífica y políticamente este nuevo mundo". Estas proposiciones de medidas políticas y eclesiásticas, encabezadas de nuevo con la relativa a los frailes, son las siguientes:

- I. Que los religiosos tengan autoridad y libertad.⁵¹
- II. Que el rey tenga en Nueva España persona que represente plenamente su autoridad y que no la comparta con la Real Audiencia; y que se prescinda de la legislación europea, inadecuada en cuestiones de indios.⁵²
- III. Que se reforme la Real Audiencia conforme los siguientes artículos:⁵³
 - 1º que se ocupe de las causas civiles y religiosas de los españoles,
 - 2º que se ocupe de las causas criminales graves de los indios,
 - 3º que los negocios civiles de los indios no se litiguen en la Real Audiencia sino por sus alcaldes ordinarios. En los casos de diferencias de unos pueblos con otros sobre términos de tierras, montes y aguas, conviene que se señalen dos o tres personas prudentes y experimentadas, o una sola, para que resuelva estos litigios,
 - 4º que la Real Audiencia no se entremeta ni tenga que ver en cosas de gobernación,
 - 5º que se forme un solo cuerpo legal con la variedad de ordenanzas y leyes,
 - 6º que se respete a los señores naturales y legítimos que, según dicen, están desposeídos de sus señoríos,
 - 7º que se promuevan y realicen las juntas o concentraciones de pueblos,

⁵¹ *Ibidem*, p. 15.

⁵² *Ibidem*, p. 16-17.

⁵³ *Ibidem*, p. 17-27.

- 8º que a los pueblos que se junten se les señalen las dehesas y ejidos que han menester,
- 9º que cuando se den tierras a los españoles “sea con algún buen color y causa, teniendo respeto al pro común de toda esta república”,
- 10º que se impida que los españoles seculares “pasen indiferentemente a esta tierra, si no fuere los que tienen de comer en ella”, porque vienen a no trabajar y a aprovecharse de los indios,
- 11º que en adelante “no sean proveídos para los obispados y prelacías de esta nueva Iglesia, sino personas que allende de su vida, doctrina y fama, tengan conocidas y entendidas y en las entrañas metidos a los naturales de esta tierra”. Mendieta menciona, al respecto, las normas de su Provincia franciscana, que establece los plazos de estancia mínima que se requieren para ocupar dignidades: dos años para los guardianes y cinco para definidores, provinciales y comisarios.

Como prolongación de este último artículo de sus proposiciones, Mendieta añade ⁵⁴ otras recomendaciones en cuestiones eclesiásticas:

- que donde haya frailes o clérigos no se pongan ministros de otra Orden,
- que se prevenga a los obispos de que sólo en casos excepcionales se aceptarán clérigos nacidos de esta tierra, y siempre a candidatos aprobados y conocidos, y “en ninguna manera mestizos”,
- y que se seleccione cuidadosamente a los religiosos que vengan a Nueva España, y no se deje libertad a los que quieran venir sino que haya una persona advertida “que los sepa conocer y escoja”.

“Esto he escrito con harta priesa. . .” De ello no cabe duda por la falta de congruencia en la disposición de las proposiciones. Además de la repetición de la proposición central, sobre la libertad y autoridad de los religiosos, entre los once artículos para la reforma de la Audiencia ⁵⁵ incluye como undécimo uno sobre provisión de

⁵⁴ *Ibidem*, p. 27-9.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 17 ss.

obispos y prelacías y añade otras recomendaciones eclesiásticas que ninguna relación tienen con los asuntos civiles que eran competencia de la Audiencia.

El programa político de Mendieta consta en realidad de dos proposiciones principales: la primera, que se dé a los franciscanos, y acaso a las otras órdenes mendicantes establecidas entonces en México, libertad y autoridad para ser las responsables de la tutela de los indios, bajo la única autoridad y supervisión del virrey; y la segunda, que se reformen las facultades de la Audiencia de manera que no reste autoridad al virrey y se limite a ser un cuerpo judicial, con competencia general en asuntos de españoles y, respecto a los indios, sólo cuando se trate de causas criminales graves, restableciendo al mismo tiempo la autoridad de los alcaldes ordinarios indios para los negocios civiles, respetando las propiedades de los señoríos naturales, promoviendo las concentraciones de poblaciones dispersas e impidiendo el libre ingreso de españoles sin recursos.

¿Hasta qué punto eran congruentes y justas las proposiciones de este programa político? La principal que se refiere a los frailes era congruente sólo con la convicción que tenían los franciscanos de que Dios había elegido su Orden para fundar su Reino Milenario en el Nuevo Mundo, como observa John L. Phelan.⁵⁶ Al mismo tiempo, los hechos muestran que, cuando menos hasta los años en que Mendieta escribe esta carta (1562), la labor de los frailes había sido decisiva para la conquista espiritual y para la protección de los indios. Pero precisamente hacia estos años, los frailes o "tropas de choque" deben dejar el lugar al clero secular o "ejército de ocupación", como les llama Lesley Byrd Simpson.⁵⁷ La proclividad de las órdenes religiosas a cierto feudalismo, cuya continuación exige Mendieta, era justamente la razón política que determinó a la Corona a apoyar, a partir de estos años, la secularización de las parroquias. El padre Mendieta abogaba en este punto por una causa ya anacrónica y de antemano perdida.

En cuanto a las proposiciones para reformar las atribuciones y poderes de la Audiencia, puede considerarse que aunque les asistía la razón, por cuanto se refiere al respeto a las antiguas instituciones indígenas y a la no intromisión en asuntos de gobierno, propios del

⁵⁶ John L. Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (1956), trad. de Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

⁵⁷ Lesley Byrd Simpson, *Muchos Méxicos*, trad. de L. B. Simpson y Luis Monguió, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 175.

virrey, fray Gerónimo más bien parece referirse a fricciones e intromisiones que ocurrieron en la primera mitad del siglo xvi y que se encontraban casi superadas cuando él escribía. Así lo muestra, por ejemplo, su propia recomendación de oidores rectos, como el doctor Alonso de Zorita,⁵⁸ por entonces funcionario.

Tenía razón Mendieta en reclamar, en el artículo 5º, la formación de un cuerpo legal con la multiplicidad de ordenanzas y leyes. Un año después de la fecha de su escrito, se publicó en México, impresa por Pedro Ocharte, la recopilación formada por el doctor Vasco de Puga intitulada *Provisiones, cédulas, instrucciones de su majestad...* [para la] *gobernación desta Nueva España*, obra conocida abreviadamente como el *Cedulario* de Puga. La recopilación general de leyes y ordenanzas reales de Indias se ordenó a fines del siglo xvi pero sólo se publicó en Madrid, 1681: *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, en cuatro volúmenes.⁵⁹

2. La carta a Felipe II de 1565

La prohibición que existía en 1562 para escribir directamente al rey al parecer se había suprimido o bien, lo que es más probable, el padre Mendieta decidió pasarla por alto. El hecho es que, de nuevo desde Toluca, el 8 de octubre de 1565, escribe a Felipe II,⁶⁰ la primera de once cartas que en nombre propio o de su Provincia dirigirá al monarca.

Esta carta de 1565 es un documento notable por su congruencia doctrinal y por la severidad con que se dirige a Felipe II. A este respecto, García Icazbalceta comentaba que:

con la misma libertad con que al Visitador [Ovando] hablaba al Rey, y aún más. La carta que a éste dirigió en 1565 es una especie de cartilla o *Syllabus* de todo lo que pesaba sobre la conciencia real por el descuido en la gobernación de las Indias. Dudo que un simple *funcionario* de hoy tolerase sin muestras de enojo la terrible serie de cargos arrojados sobre el mayor monarca de aquel siglo.⁶¹

Lo aún más sorprendente, y que muestra la autoridad moral que se reconocía a Mendieta, es que este áspero escrito de un simple

⁵⁸ Carta a Bustamante, en *Cartas de religiosos*, p. 19.

⁵⁹ Reimpresa en Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1973.

⁶⁰ *Cartas de religiosos*, núm. II, p. 31-45.

⁶¹ Vida de Mendieta, *Cartas de religiosos*, p. xviii.

fraile haya sido avalado por sus superiores. Al fin de la carta, va una anotación en la que el provincial y los definidores de la Provincia del Santo Evangelio se solidarizan con lo escrito por Mendieta en estos términos: “damos y aprobamos por buena y cristianamente escrita, y sentimos con el autor de ella”, y lo firman para constancia. Además, en carta que años adelante el provincial y los definidores escriben al rey,⁶² en respuesta a otra suya, confirman de nuevo esta aprobación.

La premisa general en que Mendieta apoya su reconvencción al rey es la obligación que siente de prevenirlo sobre el gran cargo que pesa sobre la conciencia real por cuanto se ha descuidado el negocio principal de la “conversión de ánimas y salvación de ellas” y del gobierno de las Indias. Ningún otro fundamento en autoridades escriturarias ni otra razón que ésta requiere el padre Mendieta.

La carta coincide en muchos puntos con la de 1562 aunque presenta el pensamiento de su autor con una sistematización más clara y menos obsesiva en la preferencia para los franciscanos. Enmarcados en breves introducción y epílogo, contiene 24 puntos que se refieren a tres cuestiones principales: gobierno civil (virreyes, audiencias, oidores y jueces), evangelización e iglesia, y asuntos de indios.

En los relativos al gobierno civil (1, 2, 11, 12 y 13), Mendieta comienza por señalar al rey el especial cuidado que debe conceder al gobierno de las Indias, “que es otro nuevo mundo”, con la obligación principal de amparar y adoctrinar a los indígenas y protegerlos “contra la codicia y audacia de los españoles”; sugiere al rey que se informe personalmente de los negocios y no se contente con remitirlos todos al Consejo de Indias; y le recuerda que está obligado a tener siempre un buen virrey en esta tierra, con poderes suficientes, y a enviar rectos y buenos oidores y a castigar con rigor a los malos jueces.

Los que se refieren a asuntos de evangelización y eclesiásticos (3, 4, 5, 6, 7, 8 y 10) dicen al rey que está obligado a dar más importancia a la conversión de las ánimas que al aumento de los reales tributos; a dar más crédito a los religiosos sin intereses en el mundo que a los seculares sólo ocupados en riquezas; a proveer buenos obispos; a enviar religiosos ejemplares y escogidos y no clérigos; a impedir la venida libre de clérigos, y a mandar que los eclesiásticos sean más acatados y respetados aquí que en España.

⁶² Carta suscrita en México, el 6 de enero de 1570, *Cartas de religiosos*, núm. III, p. 49.

Y los que conciernen a la protección de los indios (14 a 24) previenen al rey a impedir los pleitos entre indios; a “favorecellos en lo que está dudoso, antes que a los españoles”; a “evitar que los españoles no pueblen de aquí en adelante entre los indios”; a “mandar que los indios no sean compelidos a servir a los españoles” (“yo no sé —reflexiona Mendieta— en qué justicia se puede fundar que vengan cuantos españoles quisieren de España a las Indias sin un real, y que sobre tomalles sus tierras a los naturales y hacelles otras mil vejaciones, les hayan ellos de servir”, y añade: “a causa deste repartimiento que se hace de indios para que sirvan a los españoles está perdidísima la tierra... y con esto han de venir presto a acabarse los indios”); “a mandar quitar todas las estancias de ganado que están en perjuicio de los naturales”; a evitar que “entre ganado de los españoles adonde quiera que hubiese sementeras por coger de los naturales”; a escoger personas rectas y experimentadas para las visitas a pueblos de indios, que determinen las estancias y señalen las dehesas, ejidos y tierras comunes de los pueblos de indios; “a conservar y sustentar los señores naturales que hay entre los indios en sus señoríos y patrimonios”; a moderar los tributos a los naturales; a librar de tributo a los indios principales, a los mozos, a los enfermos o lisiados, a los viejos, a las viudas pobres y a los que estén en tierra de señores particulares, y a ordenar que no prescriban los pleitos contra los indios porque “todo el mundo tira para sí en daño dellos” y porque “no tienen libertad ni licencia para agraviarse de lo que injustamente se hace contra ellos”.

Como es notorio, las proposiciones discutibles y aun arbitrarias del programa de 1562 se han suprimido en éste de 1565, que resume, reordena y mejora sustancialmente aquel primer esbozo. Las del último grupo, que se refieren a cuestiones de indios, constituyen un programa de medidas prácticas tan sensatas como justas.

3. *La carta al licenciado Juan de Ovando de 1571*

Quando fray Gerónimo de Mendieta vuelve a España, en 1571 conversa en Madrid con el licenciado Juan de Ovando, a quien Felipe II había encargado realizar una *visita* o inspección general de los asuntos del Consejo de Indias cuya presidencia recibiría en octubre del mismo año. En aquel encuentro, Ovando pide opinión a Mendieta sobre tres cuestiones concretas:

1^o Qué medio se daría para que los obispos de las Indias y los frailes que residen en ellas tuviesen entre sí conformidad.

2^o Qué medio se daría para que los indios en el pagar de los diezmos no fuesen vejados.

3^o Qué orden se podría para que los españoles pudiesen poblar en aquella tierra sin perjuicio de los naturales.

“No confiando en mi lengua”, dice Mendieta,⁶³ prefirió meditar su respuesta y, de regreso a su convento de Vitoria, la escribe a Ovando hacia abril o mayo de 1571.⁶⁴

Iglesia, indios, poblamientos. El licenciado Ovando debía tener noticia de la autoridad del padre Mendieta, y probablemente conocía las opiniones que había expuesto al rey para consultar al franciscano precisamente en tres de las cuestiones en que más había cavilado. Sin embargo, el pensamiento de Mendieta parecía haberse radicalizado en sus posiciones, y pese al rigor de sus razonamientos, sus proposiciones son tan audaces como irrealizables en el marco de su tiempo.

Respecto a la disconformidad entre obispos y frailes, no ve otra salida sino que haya dos obispos, uno clérigo, rico —con catedrales, canónigos y diezmos—, para la población española de las ciudades de Indias, y otro fraile, pobre —sin catedrales ni canónigos ni diezmos ni otras rentas ni granjerías—, para los pueblos de indios. Mendieta recuerda que ésto se usa en la Iglesia de Oriente, donde latinos, griegos y armenios tienen en una misma ciudad su obispo respectivo. Y a quienes le arguyen que semejante idea contradice los cánones responde por anticipado que:

los hombres no fueron hechos por las leyes ni por los decretos, por muy sanctos que sean, sino que por el contrario las leyes y decretos todos fueron instituidos por causa de los hombres para su utilidad y provecho.⁶⁵

En cuanto al segundo punto, tocante a los diezmos de los indios, su posición es terminante: deben suprimirse. Esta “exacción”, que se acumula a los tributos que pagan los indios, se evitaría con la designación de su obispo especial; y de no aceptarse esta reforma, Mendieta considera “cosa muy recia y peligrosísima” mantener esta

⁶³ *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. xxxii.

⁶⁴ *Cartas de religiosos*, núm. x, p. 101-115.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 106.

obligación de un doble tributo. En última instancia, propone una serie de limitaciones con las que podría conservarse el cobro del diezmo.

García Icazbalceta hizo muy oportunos comentarios respecto a esta cuestión. Recuerda que fray Alonso de la Vera Cruz opinaba que "pues los indios sostenían las iglesias y conventos de los religiosos, cumplían ya con la obligación en que se funda el pago de los diezmos". Y más adelante agrega don Joaquín:

、 No sé si será juicio temerario suponer que Mendieta tanto procuraba aliviar a los indios como acortar la renta de los Obispos, para que no pudieren ser clérigos sino frailes con voto de pobreza. A lo menos veo que los pinta muy dados a la codicia en provecho de sus deudos... Hace hincapié en la cuestión del sostenimiento del clero secular, asegurando que ni las rentas reales ni las fuerzas de los indios alcanzarían para pagar Obispos y curas. Los frailes se contentaban con muy poco; pero omite decir de dónde lo sacaban. Por pobres y desinteresados que fuesen, al fin eran muchos; y fuera de las limosnas de los españoles, en las pocas poblaciones donde los había, y de los subsidios que el gobierno daba para vino y aceite, todo lo demás tenía que cargar necesariamente sobre los indios.⁶⁶

Y respecto al tercer punto relativo al poblamiento por españoles, Mendieta propone tres normas que deben regir esta política: asegurar la tierra por parte de los indios y de los corsarios extranjeros, aprovechar las muchas y buenas tierras que se hallan incultas y des pobladas, y recoger en pueblos y asentar a los muchos españoles que andan "vagueando". Propone, en fin, seis leyes para reglamentar el poblamiento de españoles en Indias, entre las que vuelve a insistir en su idea de separar a españoles, mestizos y mulatos de los indios.

Ovando acusó recibo cortésmente, el 8 de julio de 1571, y aunque decía a Mendieta que "todo lo que he visto de su mano me contenta mucho",⁶⁷ cuando meses más tarde fue designado presidente del Consejo de Indias dejó en el olvido aquellas proposiciones. Ya se ha mencionado la única propuesta de Mendieta, para que dentro de la Orden franciscana se creara un comisario general de las Indias, que sí puso en práctica de inmediato el licenciado Ovando.

⁶⁶ García Icazbalceta, Vida de Mendieta, *Cartas de religiosos*, p. xviii.

⁶⁷ *Cartas de religiosos*, núm. XII, p. 119.

4. Otras consideraciones y acontecimientos

A pesar de que los tres escritos anteriores sean los que resumen con mayor intensidad sus ideas políticas y religiosos, Mendieta continuó escribiendo durante 25 años más cartas y memoriales que, aunque en su mayor parte redibujan, insisten o matizan sus preocupaciones capitales, merecen recordarse sumariamente.

a) La defensa de los indios

La cuestión en que continuará insistiendo en todos los tonos y hasta su último escrito es la defensa y protección de los indios, contra la injusticia de los repartimientos, el exceso de los tributos y los abusos de los españoles. Contra el visitador Valderrama, que según Mendieta vino a aumentar desconsideradamente los tributos a los indios, escribe al rey el 26 de agosto de 1564.⁶⁸ Y por estos años, escribe otras cartas a Felipe II o al Consejo de Indias pidiendo al monarca “se acuerde de la obligación que tiene de conservar y amparar estos naturales”⁶⁹ o recordando al Consejo “la necesidad grandísima de estos naturales... de ser siempre favorecidos, sobrellevados y defendidos”.⁷⁰ El documento intitulado “Las cosas que han sido causa de destruir a los indios y lo son”,⁷¹ sin fecha ni firma, puede atribuirse también a Mendieta —aunque García Icazbalceta no lo consideró así— por la relación que tiene con un capítulo (lib. iv, xxxvi) de la *Historia eclesiástica indiana*, del cual parece complemento. En este último, se refiere Mendieta a las epidemias que tanto asolaron la población indígena y dice que no se va a ocupar de las pestilencias que los mismos españoles causaron. Estas pestilencias son las que enumera el documento anónimo: los esclavos que se entregaron a los encomendadores, el servicio personal que se impuso a los indios, los tributos excesivos, las numerosas edificaciones, los trabajos en obras públicas, las armadas y descubrimientos, etcétera. Y otro apunte llamado “Consideraciones de fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España”,⁷² que debió escribir hacia 1585, es una especie de resumen o credo, como para

⁶⁸ *Códice Mendieta*, t. I, núm. VII, p. 29.

⁶⁹ *Ibidem*, núm. X, p. 36.

⁷⁰ *Ibidem*, núm. XI, p. 41.

⁷¹ *Ibidem*, núm. XLIV.

⁷² *Códice Mendieta*, t. II, núm. LXIII.

fijar su doctrina acerca de esta cuestión de los indios que tan constantemente le preocupó, de la justicia que se les debe y de las atrocidades e injusticias que contra ellos se cometen. Para evitar la dispersión del discurso, está redactado como una resolución declarativa, en párrafos que se inician con la fórmula "Considero que", salvo uno que dice "Confieso que". Este es uno de los alegatos en favor de los indios de más levantada humanidad, que honran la lucha por la justicia en la conquista de América.

En su última carta a Felipe II, escrita en el convento de Tepeaca el 24 de mayo de 1589,⁷³ Mendieta, que ve perdidas sus otras causas, se concentra en ésta de los indios que considera la más importante. Como si no hubiera dicho al rey lo mismo muchas otras veces, vuelve a prevenirlo: "No quiero ser anunciador de malas nuevas, pues no soy profeta ni hijo de profeta, sino un hombre pecador" y le echa una vez más encima su tremenda admonición:

Mire V.M. que es grandísima en grado superlativo la obligación que V.M. sobre todas las demás tiene de amparar a estos pobres naturales indios como a corderos que aun balar no saben para quejarse, estando cercados por todas partes de lobos hambrientos que no se hartan de despedazar sus carnes y beber su sangre, sirviéndose de ellos en trabajos intolerables hasta hacerlos reventar y morir, si con la poderosa mano de V.M. no son defendidos...

Al día siguiente,⁷⁴ escribe al arzobispo Moya de Contreras para informarle de la carta que ha escrito al rey y enviarle un cuaderno⁷⁵ de consideraciones acerca del mismo tema de los indios, al que con letra grande intituló: "Castigo del cielo se debe aguardar si el gobierno de la Nueva España no se enmienda": extensa y monótona cavilación en torno a algunos de los problemas relacionados con el gobierno de los indios y sus ideas para resolverlos, sobre los que tanto había escrito en sus cartas y memoriales y en su *Historia*: supresión de la encomienda, elección de buenos virreyes y ministros, reunión de los pueblos dispersos.

En uno de sus últimos escritos acerca de cuestiones de indios, un parecer del 8 de marzo de 1594,⁷⁶ hace dos observaciones de corte muy moderno. La primera, afirmar que la Nueva España consistía

⁷³ *Ibidem*, t. II, núm. LXXX.

⁷⁴ *Ibidem*, núm. LXXXI.

⁷⁵ *Ibidem*, núm. LXXXII.

⁷⁶ *Cartas de religiosos*, núm. XXIII.

en realidad en dos repúblicas, la española y la de los indios: “La de los indios es natural, que están en su propia tierra”, y por haber admitido la predicación evangélica, “no deben ser tratados como esclavos, sino que quedaron libres como antes”; “La nación de los españoles —añade— es advenediza y acrecentada.” La otra observación es de teoría económica: los salarios deben ajustarse a los precios:

que se tenga gran cuidado que según la carestía o barata del año, así sea el precio de su trabajo, que si el maíz vale caro, no es cosa justa que el indio gaste en comer más de lo que le da el español, pues es injusticia grande.⁷⁷

b) *Los religiosos y el clero secular*

Del enconado agravio con que Mendieta, y todos los franciscanos de Nueva España, reaccionaron contra la progresiva sustitución de las órdenes religiosas por el clero secular —asunto al que fray Gerónimo ya se había referido en su carta-programa de 1562— quedaron otros testimonios en nuevas cartas y memoriales. Como ya se ha apuntado, el gobierno español, con buen juicio, había decidido poner un límite a la tendencia feudalista de las órdenes mendicantes y establecer en las Indias un clero secular, subordinado a la jerarquía eclesiástica y al gobierno civil. Ésta fue una larga y sorda lucha entre las órdenes mendicantes y la Corona, que se prolongó al menos un cuarto de siglo, de 1561 a 1585, en su fase más tensa. La primera orden vino en 1561, en una Real Cédula para que los frailes dejen las vicarías y curatos que tienen y las den a los clérigos. Ante el peligro, las tres órdenes mendicantes establecidas en Nueva España se ponen de acuerdo y envían un memorial conjunto, que redacta probablemente fray Gerónimo de Mendieta,⁷⁸ en el que exponen las razones e inconvenientes por los cuales piden que no se ponga en ejecución la orden real.

En 1574 se envía una nueva Real Cédula por la cual se obliga a los religiosos a hacer oficios de curas. El virrey, Martín Enríquez de Almansa, la da a conocer a los provinciales y superiores de los franciscanos; éstos escriben al rey y, además, dirigen otra carta, el 12 de diciembre de 1574, cuya redacción debe ser también de Men-

⁷⁷ *Cartas de religiosos*, p. 67.

⁷⁸ *Ibidem*, núm. xxiv, p. 169-178.

dieta, al comisario general de las Indias en la que exponen con más franqueza su patética oposición a tal medida:

los frailes que acá estamos, aunque flacos de espíritu, antes nos iremos a los montes y desiertos a sustentarnos de las yerbas y raíces, o morir de hambre, que acatar el ser curas y obligarnos a dar cuenta de ánimas.⁷⁹

En fin, en 1583 se expide otra Real Cédula en la que se insiste en la obligación de los religiosos de hacer oficios de curas, de sujetarse a los obispos y de entregar algunos de sus conventos a los clérigos para que éstos se ocupen de los indios. El padre Mendieta aprovecha el viaje a España del custodio de Zacatecas y le entrega un memorial para que defienda en la corte la causa franciscana⁸⁰ y, al mismo tiempo, las tres órdenes mendicantes se dirigen a la Real Audiencia de México pidiéndole que difiera el cumplimiento de la Cédula hasta que el rey se encuentre bien informado de los inconvenientes de tal medida.⁸¹ La Audiencia concede el aplazamiento, aunque pronto tendrá que cumplirse el mandato.

El tercer Concilio Provincial Mexicano, de 1585, adopta una decisión terminante al respecto al pedir al rey que mande que las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y de la Merced, que hay en Nueva España:

deje cada una la mitad de las casas y doctrinas que al presente tienen en cada obispado, prohibiendo que no puedan tomar otras de nuevo ni edificar más

y que ordene que los frailes se sujeten a la jerarquía eclesiástica y hagan los oficios de curas, en tanto no haya suficientes clérigos.⁸² El padre Mendieta no vuelve a ocuparse del tema después de 1585, pero la injustificada omisión que hay en su *Historia eclesiástica in-*

⁷⁹ *Códice Mendieta*, t. I, núm. XLII, p. 204.

⁸⁰ *Ibidem*, núm. LVIII, p. 259-272.

⁸¹ *Ibidem*, núm. LIX, p. 272-276.

⁸² Cf. José A. Llaguno, S.J., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Editorial Porrúa, 1963, p. 294-295. (Biblioteca Porrúa, 27.) Además de las cédulas reales transcritas por Mendieta, pueden verse otros documentos sobre el tema en Genaro García, "El clero durante la dominación española", *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México (1905-1911)*, 2a. ed. México, Editorial Porrúa, 1974, p. 466 y 486-487. (Biblioteca Porrúa, 58.)

diana y en sus cartas y memoriales de los Concilios Provinciales Mexicanos, acaso pueda explicarse por esta dura determinación del Concilio de 1585, que debió considerar lesiva para su Orden.

c) *El viaje de fray Alonso Ponce*

La pugna entre los criollos o antiguos residentes y los peninsulares recién venidos tuvo uno de sus más ruidosos estallidos con la resistencia que opusieron los superiores franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio de México para recibir y acatar al nuevo comisario general, el bullicioso fray Alonso Ponce. Éste llegó en 1584 y tras el conflicto con los superiores franciscanos, la Audiencia de México lo arrestó y desterró de Guatemala, a principios de 1586. Camino a su destierro, fray Alonso y sus acompañantes viajaron, de 1586 a 1589, por el centro de México y por Michoacán, Jalisco, Puebla, Oaxaca, Chiapas y Yucatán, y luego por Centroamérica hasta Nicaragua, en una perpetua fiesta de curiosidad por cuanto de nuevo observaban; y gracias al relato que al parecer redactó fray Antonio de Ciudad Real, tenemos uno de los más animados y ricos de noticias libros de viajes.⁸³

Para explicarse esta reacción de los franciscanos es oportuno recordar la reglamentación que dichos frailes de las provincias de la Nueva España se habían impuesto, al menos desde 1562, según la cual los comisarios deberían tener una antigüedad mínima de cinco años en el país (artículo 11º de la carta de Mendieta a Bustamante). A pesar de ello, una vez designado por las autoridades superiores el nuevo comisario general de Nueva España, Mendieta no siguió abiertamente el camino de la rebeldía que tomaron los provinciales sino que puso en práctica la "santa obediencia" y acató la autoridad del nuevo comisario, aunque no dejara de considerar imprudente su nombramiento, con lo que acabó por ser una especie de mediador en el conflicto. El arresto y expulsión de fray Alonso Ponce, los dimes y diretes de frailes y autoridades civiles,

⁸³ [Antonio de Ciudad Real], *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols., Madrid, 1872.—Hay una 2a. ed., con el título de *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, con un excelente aparato crítico y documental, preparado por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras.

las amenazas de excomunión y las andanzas del comisario perturbaron y preocuparon a fray Gerónimo, que ya tenía por entonces más de sesenta años y precaria salud. Por todo ello, los quince documentos que acerca de este asunto conservó entre sus papeles⁸⁴ son una de las fuentes más interesantes y reveladoras en torno a este conflicto, en el que también se vio envuelto el pacífico fray Bernardino de Sahagún, designado provincial sustituto por el comisario Ponce y luego semiexcomulgado por él.

5. *Informes franciscanos*

En tres fechas: 1569, 1585 y alrededor de 1596, Mendieta hizo un balance de la situación y la obra realizada por los franciscanos en México. El último de estos informes, que aparece en la *Historia eclesiástica indiana*,⁸⁵ ya ha sido considerado. Falta pues, exponer las particularidades de los dos primeros y apreciar la evolución que indican.

a) *La "Relación particular y descripción" de 1569*

El licenciado Juan de Ovando —como ya se ha repetido— recibió del rey el encargo de realizar, de 1568 a 1571, una visita o averiguación general del estado en que se encontraban los asuntos encomendados al Consejo de Indias, antes de que fuera designado presidente de dicho Consejo. Esta visita, además, tendría por consecuencia la elaboración de las Leyes de Indias.

Para este trabajo, Ovando solicitó minuciosos informes a las provincias y diócesis del Nuevo Mundo. El relativo a la Provincia franciscana del Santo Evangelio de México, redactado a fines de 1569, aunque no va firmado puede atribuirse verosímelmente al padre Mendieta. Así lo supuso García Icazbalceta:

Mucho me sospecho —escribía en 1889— que es obra del P. Mendieta, tanto por saberse que la Provincia le encomendaba de ordinario la redacción de lo que escribía a nombre de ella, como por la grande amistad que le unía al P. Navarro [El provincial], con quien, concluido el término del provincialato, se fue

⁸⁴ *Códice Mendieta*, t. II, núms. LXV-LXXIX, p. 51-78.

⁸⁵ Lib. IV, caps. XLII-XLIV.

a España en 1570, y entonces llevaría consigo la relación. Conviene al tiempo, el estilo no desdice, ni tampoco la dureza con que trata a obispos y clérigos. Ayuda la mención, suelta e inmotivada, de los trabajos del P. Tembleque (pág. 27), donde hay frases exactamente iguales a las que tratándose del mismo asunto, se encuentra la *Historia eclesiástica indiana*.⁸⁶

El documento, publicado por García Icazbalceta,⁸⁷ lleva este largo título:

Relación particular y descripción de toda la Provincia del Santo Evangelio, que es de la Orden de Sant Francisco en la Nueva España, y los límites de ella, hasta dónde se extiende, y de todos los monesterios de la dicha Orden que hay en ella, y el número de frailes que hay en cada monesterio, y las calidades de cada religioso, y los pueblos que tienen a cargo doctrinar, y de qué encomenderos son

y contiene puntualmente cada uno de estos datos, y muchos otros, interesantes para la historia franciscana y de la iglesia en México y para la historia social de la Nueva España. Las monografías añaden cifras sobre las poblaciones estimadas de cada uno de los poblados en que hay monasterios. Aunque es de lamentarse que no se indique el nombre de los frailes bajo cuya dirección los indios construyeron cada convento, y la fecha respectiva, sí podemos saber que, a fines de 1569, en la extensa Provincia del Santo Evangelio—que comprendía el altiplano mexicano extendido hasta las regiones de Puebla y Tehuacán, de Toluca, de Cuernavaca, de Tula y de Jalapa—había 53 conventos con 169 frailes, más los legos y novicios. Considerando, además, los datos abreviados que da este informe sobre las otras provincias franciscanas que entonces existían en la Nueva España: la de San Pedro y San Pablo, que comprendía Michoacán y Jalisco; la de San José, que comprendía Yucatán y Campeche, y la del Nombre de Jesús, que comprendía Guatemala, tenemos el siguiente resumen de la planta franciscana en 1569:

⁸⁶ "Al lector", *Códice franciscano, siglo XVI*, ed. 1941, p. x-xi.

⁸⁷ *Ibidem.* n. 1-150.

	conventos	frailes
Altiplano central	53	169
Michoacán y Jalisco	27/28	50
Yucatán y Campeche	10	20
Guatemala	8	15
<i>Totales</i>	98/9	254

Los documentos que acompañan este informe están dedicados a ilustrar los métodos y reglamentos que los franciscanos de esta Provincia seguían para la evangelización de los naturales; las facultades y Breves Apostólicos, éste es, los fundamentos legales de su acción; el procedimiento para la celebración de los Capítulos Provinciales; las Constituciones de la Provincia del Santo Evangelio; las instrucciones que se daban a los provinciales y visitadores y las que se proponen para los padres comisarios de Nueva España. Inclúyese también en este repertorio documental el texto completo de la *Doctrina christiana breve* (1546), en náhuatl y en español, de fray Alonso de Molina,⁸⁸ para ilustrar cómo se la enseñaba a los niños indios que sabían leer, los cuales la repetían a coro hasta memorizarla, así como uno de los contados escritos que se conservan del famoso fray Juan Focher: la *Miscelánea* de los Breves Apostólicos que regían aquella Provincia.⁸⁹ Es interesante, en fin, para la historia del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, la exposición que Mendieta hace de sus funciones y problemas.⁹⁰

b) La "Relación de la descripción" de 1585

Ya se han mencionado las circunstancias que determinaron la redacción de este nuevo informe, ordenado hacia 1585 por el ministro general de la Orden franciscana, fray Francisco de Gonzaga; la redacción parcial que de él hizo fray Gerónimo de Mendieta; los aprovechamientos que de la "Relación" hicieron los padres Gonzaga y Moles; las referencias que Vetancurt hizo de este escrito, su desaparición y su descubrimiento en 1947.

El informe lleva el siguiente título: "Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occiden-

⁸⁸ "Relación particular y descripción...", *Códice franciscano*, p. 30-53.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 103-114.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 62-65.

tales que llaman la Nueva España.” El ministro general Gonzaga había formulado una “Instrucción y arancel” al cual se sujeta la “Relación”. Como el informe de 1569, éste de 1585 se inicia con una descripción de los conventos franciscanos entonces existentes en la Provincia, que han aumentado de 53 a 67. Para la tarea de recopilación de informaciones, Mendieta recibió la ayuda de los frailes Pedro de Oroz y Francisco Suárez, que completaron su trabajo. En cambio, son suyas —cuenta tenida de las fuentes que aprovecha— las cerca de cincuenta vidas franciscanas que forman la parte substancial de la “Relación” y que anticipan textualmente algunas de las que aparecerán en los libros finales de la *Historia eclesiástica indiana*.

c) Estadísticas franciscanas

Reuniendo los datos de Mendieta con otros disponibles, acerca del desarrollo de la Provincia del Santo Evangelio de México, tenemos las siguientes cifras: hacia 1559 había en la Nueva España 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos, 802 en total;⁹¹ de ellos, deduciendo los legos, los novicios y los adscritos a las otras provincias de Nueva España, podemos suponer que había en la del Santo Evangelio entre 140 y 150 frailes. Diez años más tarde, para 1569 y en la misma Provincia central (Relación de Mendieta a Ovando), las cifras son 169 frailes y 53 conventos. Hacia 1585 se calcula que había 407 religiosos, de los que acaso deban deducirse legos y novicios,⁹² y 67 conventos.⁹³ Hacia 1596,⁹⁴ la Provincia del Santo Evangelio, incluyendo las Custodias de Zacatecas y Tampico que tenía anexas, cuenta con 90 conventos, y en las demás provincias franciscanas de Nueva España hay 110 conventos más, que hacen un total de 200. Iguíniz añade las siguientes cifras, exclusivamente de religiosos franciscanos de la Provincia central de México: 933 en 1680, 947 en 1700, 727 en 1765 después de la secularización de las parroquias, 150 en 1844 después de la expulsión de los españoles, 42 en 1885 después de las leyes de Reforma, y 148 en 1947.

⁹¹ Robert Ricard, *La conquête spirituel du Mexique*, Paris, 1933, cap. 3.

⁹² Juan B. Iguíniz, *Breve historia de la Tercera Orden Franciscana de la Provincia del Santo Evangelio de México desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, 1951.

⁹³ Relación a Gonzaga.

⁹⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. iv, cap. xl.iii.

FUENTES

“Vuestra Reverencia, si no es con su rincón y sus papeles, no tiene amor con nadie”, se quejaba el virrey Martín Enríquez de Almansa al padre Mendieta.⁹⁵ Quien tanto escribió tuvo que encontrar tiempo, entre sus continuos traslados y actividades, para recluirse en las bibliotecas de los monasterios y ocuparse de sus papeles, y en sus ratos de ocio, rotular libros, como lo pinta fray Juan de Torquemada.⁹⁶ Mendieta era ciertamente un fraile tan laborioso como sólidamente enterado de materias teológicas y legales. Por ello, cuando al redactar su *Historia* consideró necesario referirse a otras cuestiones diversas a aquellas que conocía por propia experiencia y conservaba anotadas en sus apuntes, consultó con parquedad y sin ningún afán de erudición las obras indispensables que podían auxiliarlo.

Estas contribuciones ajenas las requirió sobre todo para la redacción de los dos primeros libros de su *Historia eclesiástica indiana*. Para el primero, que refiere los principios de la evangelización en la isla Española, aprovechó principalmente la *Apologética historia* de fray Bartolomé de las Casas, redactada de 1555 a 1559, cuyo manuscrito se guardaba entonces, dice Mendieta, en el convento de Santo Domingo de México,⁹⁷ donde pudo consultarlo. Al relatar la muerte de varios españoles y dos dominicos a manos de los indios Chiribichi, para disculpar esta acción de los naturales, Mendieta,⁹⁸ citando la fuente, reproduce textualmente un capítulo de Las Casas.⁹⁹ También aprovechó en este primer libro las partes entonces publicadas de la obra histórica de Gonzalo Fernández de Oviedo, probablemente la *Historia general de las Indias*¹⁰⁰ —primera parte de la *Historia general y natural de las Indias*— y el *Libro xx de la segunda parte de la General Historia de las Indias*.¹⁰¹ En el capítulo xii de este libro I, Mendieta, a propósito del alzamiento de Enriquillo en la isla Española, cita con variantes pasajes de Oviedo.¹⁰²

⁹⁵ Carta del 20 de julio de 1580, *Códice Mendieta*, t. I, núm. XLIX, p. 222.

⁹⁶ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. xx, cap. LXXIII.

⁹⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. XLI.

⁹⁸ *Ibidem*, lib. I, cap. VIII-X.

⁹⁹ Las Casas, *Apologética*, lib. III, cap. 246.

¹⁰⁰ Fernández de Oviedo, *Historia general de las Indias*, Sevilla, 1535 y Salamanca, 1547.

¹⁰¹ Fernández de Oviedo, *Libro XX de la segunda parte de la Historia general de las Indias*, Valladolid, 1557.

¹⁰² Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*, lib. V, caps. III y IV.

En el Prólogo al libro II dedicado a las antigüedades mexicanas, Mendieta —como ya se indicó— consigna las fuentes principales que aprovechó: los escritos históricos de fray Andrés de Olmos y fray Toribio de Motolinía. Además, volvió a servirse de informaciones de Las Casas y, probablemente, del *Códice Mendoza*. Sorprende que no quede en este libro rastro de los trabajos históricos de Sahagún y sus informantes indios, cuyos libros tuvo en sus manos Mendieta.

Charles Gibson y John B. Glass han realizado una minuciosa identificación de las fuentes del libro II de Mendieta y de sus equivalencias en Torquemada.¹⁰³ De acuerdo con esta tabla, proceden de los escritos de Olmos los capítulos 1 a 6, 11, final del 12, 13 y 14, parte del 19, 20 a 22, 32 y final del 34, que se refieren a la teogonía y culto, agüeros y supersticiones de los antiguos mexicanos, recogen pláticas de los viejos o *huehueltatolli* y exponen el origen de los señores de los indios. De los *Memoriales* de Motolinía proceden los capítulos 7 y 8, principio del 12, 15 a 18, parte del 19, 23 a 31, 33, principio del 34 y 37 a 41, que se refieren también a la religión azteca, educación, ceremonias, costumbres y señores indígenas. De la *Apologética historia* de Las Casas proceden los capítulos 9 y 10 que exponen la religión de los totonacas y cholultecas; parte del 19 sobre agüeros y supersticiones, y el principio del 20 acerca de la educación de los niños indígenas, que parecía seguir las doctrinas de los filósofos griegos. En fin, Gibson y Glass consideran a la primera parte del *Códice Mendoza* como fuente de las noticias sobre la fundación de México y la genealogía de los señores, que aparecen en los capítulos 34 a 36 de la *Historia*, lo cual es cuestionable ya que estos datos figuran también en otras fuentes escritas.

En los siguientes libros de la *Historia eclesidística indiana*, en que Mendieta entra ya a sus propios dominios, la utilización de fuentes se vuelve ocasional. En el libro III, sobre la introducción de la nueva fe en Nueva España, se mencionan las cartas tercera (en el cap. i) y cuarta (en el cap. iii) de relación de Hernán Cortés; y el capítulo xiii, "De una plática que los doce padres hicieron a los señores y caciques, dándoles cuenta de su venida, y pidiéndoles sus hijos para enseñarlos en la ley de Dios", expone, citándolos expresamente, los *Coloquios* de fray Bernardino de Sahagún.

¹⁰³ Gibson y Glass, "Table 2. Tentative identification...", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 15, *Guide to ethnohistorical sources*, part 4, University of Texas Press, Austin, 1975, p. 342-343.

En fin, en el libro v, primera parte, de la *Historia eclesiástica indiana*, el padre Mendieta reconoce que la profusa vida de fray Martín de Valencia (caps i-xvi) procede de la que escribió fray Francisco Jiménez, y que fray Rodrigo de Bienvenida (cap. Lii) "fue el que más lumbre me dio" para exponer las vidas de los demás religiosos franciscanos.

Luis González ha señalado¹⁰⁴ como fuente de la idea expuesta por Mendieta en su carta a Bustamante, acerca de la autoridad "absoluta" que reclama para el virrey, la doctrina política de Juan Duns Escoto, según la cual la autoridad monárquica debía ser todopoderosa, así como la tendencia absolutista de los monarcas españoles de la casa de Austria.

La obra histórica de Mendieta sirvió como fuente, a su vez, para nuevos trabajos históricos. Las vidas franciscanas que aparecieron en la "Relación de la descripción" de 1585, gracias a su inclusión en la obra latina de Gonzaga acerca de la orden franciscana publicada en 1587 y que tuvo gran difusión, fueron aprovechadas por numerosos historiadores alemanes, franceses, italianos, belgas y españoles que se ocuparon de la obra de los Frailes Menores desde el siglo xvi al xix.

El aprovechamiento más importante y substancial de la *Historia eclesiástica indiana* fue el que hizo fray Juan de Torquemada en sus copiosos *Veinte y un libros rituales y Monarquía indiana* que terminó de redactar en 1611 y se imprimieron en 1615. Como antes se ha dicho, Mendieta entregó a su discípulo fray Juan Bautista una copia de su obra para que se imprimiese, y éste puso el manuscrito en manos de Torquemada quien lo incorporó casi completo en su *Monarquía indiana*. El primer editor de la obra de Mendieta, García Icazbalceta, examinó acuciosamente este monumental "aprovechamiento", ponderando las circunstancias condenatorias o exculpatorias de la acción del diligente Torquemada, y aun se tomó el trabajo de formular una "Tabla de correspondencias" de cuanto pasó de la obra de Mendieta a la de Torquemada. La obra de éste era en realidad ésto, una "crónica de crónicas", como la llama Miguel León-Portilla, que nos interesa tanto por lo que de otros acopió como por las observaciones personales de su autor y el nuevo sentido que dio a sus aprovechamientos.

Las singulares relaciones entre estas dos obras nos proponen la siguiente interrogación:

¹⁰⁴ Luis González, "Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador", *Revista de Historia de América*, México, diciembre de 1949, núm. 28, p. 339.

¿Por qué no se publicó la “*Historia eclesiástica indiana*”?

¿Por qué la obra de Mendieta, que había sido encargada expresamente, quedó olvidada, y la de Torquemada se imprimió en cambio pocos años después de haber sido concluida? John L. Phelan¹⁰⁵ ha propuesto al respecto una teoría muy sugestiva. La evocación nostálgica de la supuesta edad de oro de Carlos V y “El milenarismo fundamentalista de Mendieta —dice Phelan— eran una doctrina ‘calladamente subversiva’ [expresión de John Mc Andrew] en un tiempo dominado en forma creciente por obispos burocráticos y jesuitas realistas.” Mendieta no fue un heterodoxo pero sí desafió algunas de las políticas básicas de la era de Felipe II, y su obra contenía opiniones cáusticas sobre el gobierno civil, la jerarquía eclesiástica y sobre el mismo Consejo de Indias. Así pues, es posible “que el texto de Mendieta nunca haya sido sometido al Consejo porque las autoridades franciscanas lo consideraran demasiado polémico”.

Pero si la publicación de la *Historia eclesiástica indiana* se consideraba inadecuada, se hacía “imperativo que otro franciscano llenara el vacío”.

No es sorprendente —añade Phelan— que Torquemada aprovechara lo que Mendieta había hecho, pero políticamente era necesario que pasara la *Monarquía* como su propio trabajo. Tal vez no quiso identificar demasiado su obra con la de Mendieta, vista con poco favor por el Consejo de Indias por el atrevimiento de sus acusaciones apocalípticas. Estos frailes no tenían tampoco el sentido rígido de la propiedad privada de las ideas. Escribían no como historiadores individuales, sino como cronistas de su Orden.¹⁰⁶

Torquemada, acaso por mandato de sus superiores y de acuerdo con su temperamento conciliador, pese a su genuina admiración por el vigor y la audacia de Mendieta, procedió pues a podar cuanto transcribió de la *Historia eclesiástica indiana* de todas aquellas asperezas que pudiera afectar la sensibilidad de los españoles, de los poderes civil y eclesiástico y de las otras órdenes mendicantes. Algunas muestras de estos cortes en el texto de Mendieta pueden conocerse con precisión, por ejemplo, en el relato del repudio del pueblo

¹⁰⁵ Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, cap. xiii, p. 157-159.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 158.

de Guatínchan a otros religiosos que no fueran los franciscanos (lib. III, cap. LVIII) donde, en el manuscrito, aparecen pasajes testados que se omiten también en la versión de Torquemada.

OBSERVACIONES

Milenarismo

“Uno de los últimos florecimientos del misticismo medieval franciscano, del cual eran vértices la imagen del *Apocalipsis* y la santificación de la pobreza, pueden encontrarse en los escritos de Gerónimo de Mendieta”,¹⁰⁷ escribe John L. Phelan en el prólogo al notable libro que ha dedicado a este tema: *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, que es en realidad un estudio del pensamiento de Mendieta como revelador de la doctrina espiritual y política de los franciscanos de México.

En efecto, los escritos doctrinarios y la obra histórica de Mendieta se articulan en torno a una interpretación de los hechos históricos y a una concepción fundamental de la misión de los franciscanos, cuyas raíces se encuentran en la interpretación mística del *Apocalipsis*.

Llámase milenarismo a la doctrina que anuncia el advenimiento del “milenio” o sea el periodo de mil años predicho en el *Apocalipsis*, durante el cual el principio del mal se reduciría a la impotencia. Y por extensión se llama milenaristas a todas las doctrinas que describen el advenimiento de utopías o edades de felicidad y perfección.

Dos son los pasajes claves del *Apocalipsis*. La universalidad de los llamados a la salvación cristiana se consigna así:

Después de esto miré, y he aquí una gran multitud, la cual nadie podía contar, *de todas las naciones y tribus y pueblos y lenguas*, que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero, vestidos de ropas blancas y con palmas en las manos (7, 9).

Y el reino milenarismo lo anuncia un ángel “con la llave del abismo”:

Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene potestad sobre éstos, sino que *serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 11.

Cuando los mil años se cumplan, Satanás será suelto de su prisión. (20, 6 y 7).

A partir de estos textos apocalípticos se realizaron múltiples interpretaciones, una de las cuales enlazará el milenarismo místico con la Orden franciscana. A fines del siglo XII, Joaquín de Flora dividía la historia humana en tres épocas. La que iba de Adán a Cristo correspondía a Dios Padre. La edad de Cristo se extendía hasta 1260 y correspondía a Dios Hijo. Y la tercera edad, del Espíritu Santo, empezaría en 1260 y sería la Iglesia de los monjes. Esta tercera edad, "que era realmente —dice Phelan— su versión del reino milenarismo del *Apocalipsis*, iba a ser inaugurada por un nuevo Adán o un nuevo Cristo, que sería el fundador de una Orden monástica".¹⁰⁸ San Francisco de Asís sería, pues, el Mesías que de Flora había profetizado.

De acuerdo con Mendieta —expone Phelan—, la raza española bajo la dirección de sus "benditos reyes" había sido escogida para llevar a cabo la conversión final de los judíos, musulmanes y gentiles (quienes, con los cristianos, constituyen todas las razas de la humanidad), acontecimiento que anuncia el próximo fin del mundo. Dios había elevado a España sobre todos los reinos de la tierra y Él había designado a los españoles como su nuevo pueblo elegido, según Mendieta.¹⁰⁹

Cortés era para Mendieta el Moisés del Nuevo Mundo, y el monarca español el "Mesías-Soberano Universal destinado a convertir a toda la humanidad en vísperas del Juicio Final",¹¹⁰ Mesías que "habría de vencer al enemigo, y restablecería la Nueva Jerusalén. Presidiría entonces sobre el reino milenarismo, que terminaría con el Juicio Final".¹¹¹

Gracias al descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo por pueblos cristianos, "todas naciones y tribus y pueblos y lenguas", como dice el *Apocalipsis*, podrían ser en verdad una cristiandad universal. "Para los de temperamento místico —concluye Phelan—, esta posibilidad les pareció una visión tan cegadora y radiante, que su cumplimiento anunciaba la cercanía del fin del mundo."¹¹² Los

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 32.

agentes que estaban destinados a hacer realidad en el Nuevo Mundo esta universalización del cristianismo eran los franciscanos. Mendieta ve el anuncio de ello en la excepcional recepción que hizo Cortés a la llegada de "los doce" franciscanos, en mayo de 1524, "memorable hazaña —dice Mendieta— . . . porque en las otras venció a otros, mas en ésta se venció a sí mismo".¹¹³

Por diversos caminos, la obra histórica y los escritos doctrinarios de Mendieta son un esfuerzo, cada vez más desesperanzado y melancólico para salvar este gran proyecto histórico, la cristianización de los naturales por medio de los franciscanos, con el que culminaría la universalización de la Iglesia. Consideraba fray Gerónimo que la edad dorada de la iglesia indiana, en que el proyecto estuvo más cerca de su realización, fue el periodo que se inicia en 1524, con la llegada de "los doce" y el principio de la evangelización, y concluye en 1564 con la muerte del virrey Luis de Velasco el viejo, muy adicto a los franciscanos. Los años siguientes, de 1564 a 1596, en que Mendieta deja de escribir, fueron para él tiempos de grandes calamidades, que corresponderían en términos del Antiguo Testamento al cautiverio de los babilonios.¹¹⁴ Pero, según comentó años antes Ramón Iglesia: ¹¹⁵

La edad dorada de la Nueva España sólo existió en la imaginación de nuestro franciscano, en la imaginación, que parece ser el único lugar donde todas las edades doradas existen y han existido siempre.

Estilo

Los contemporáneos de Mendieta ya apreciaban la excelencia y eficacia de su escritura, y el hecho de que sus superiores le encargaran tan a menudo la redacción de cartas y memoriales muestra también este reconocimiento, tanto de su estilo como de su doctrina.

El sustento de su eficacia expresiva es su rigor y precisión mental. Salvo contadas excepciones, no escribía por acumulación, como tantos otros de sus contemporáneos, sino que se advierten en sus exposiciones, lo mismo históricas que doctrinarias, esquemas claros y lógicos que van conduciendo los hilos de sus materias.

¹¹³ Mendieta, *Historia*, lib. III, cap. xii.

¹¹⁴ Phelan, *opus cit.*, p. 65.

¹¹⁵ Ramón Iglesia, "Invitación al estudio de Fr. Jerónimo de Mendieta", *Cuadernos Americanos*, México, julio-agosto de 1945, año IV, núm. 4, p. 172.

Acaso porque era en verdad hombre muy versado en Escrituras y autoridades no intentaba mostrarlo. Sólo excepcionalmente y cuando viene al caso, llama en su auxilio referencias y doctrinas, y con mayor frecuencia se apoya sólo en la solidez de la argumentación y en el peso de los hechos.

Su lenguaje tiene una rara cualidad: la frescura con que llega al lector moderno. Si su concepción milenarista y su sueño de un estado monástico son de raigambre medieval, defiende sus sueños irrealizables y cuenta sus experiencias en una lengua en la que es difícil reconocer su siglo. No quedan en su estilo esos arcaísmos que son tan normales, por ejemplo, en su contemporáneo Sahagún. Aparte de las formas de escritura y grafías propias de su tiempo, parece tener Mendieta un sentido especial para encontrar los términos y giros que van a perdurar en el español. Conoce asimismo el secreto de las oraciones breves, en ocasiones de elegante concisión latinizante, y siempre diestramente enlazadas para sortear el peligro de los enredos y extravíos sintácticos. Cuando el énfasis lo requiere, sabe manejar también el largo periodo elocuente, nutrido tanto de ideas como de observaciones menudas que le dan substancia y fuerza expresiva.

Como observa Luis González,¹¹⁶ algunos capítulos de Mendieta podrían incluirse en el género oratorio, por el uso de los recursos retóricos característicos. “Pero no siempre es artificioso —añade— y, quizá, en sus momentos de vehemente espontaneidad sea cuando alcance la más alta calidad literaria y se sitúe al lado de los clásicos de la lengua castellana.” El mismo historiador advierte que la disposición de elementos de que consta la *Historia eclesiástica indiana* parece que se hubiesen dispuesto en forma dramática, para “contrastar un espectáculo sombrío como el que se describe en el libro iv con la albura de las biografías del libro v. Algunos libros, como el primero y el cuarto, tienen un gran vigor dramático”.

En sólo uno de sus escritos, la carta a Bustamante de 1562, que dice haber escrito “con harta priesa”, se consintió el uso de expresiones coloquiales, muy raras en sus demás escritos. He aquí un solo pasaje en el que, a propósito de la transformación que sufren los españoles que vienen a Indias, escribe con gracia muy vivaz:

y como pasada la mar a esta parte se tenga por tan bueno el más ruin de España como el mejor caballero, y como traigan todos

¹¹⁶ González, *opus cit.*, p. 363.

muy decorado que han de ser servidos de los indios *por sus ojos bellidos*, no hay hombre de ellos, por villano que sea, que eche mano de un azadón o un arado, porque hacen cuenta que a doquier que entrasen entre indios no les ha de faltar (mal de su grado) *la comida del huésped*, y así huelgan más de andarse hechos vagabundos *a la flor del berro* y transformados en indios, que no servir y afanar...¹¹⁷

Significación

La obra histórica y doctrinaria de Mendieta es una de las fuentes principales para el conocimiento del siglo xvi mexicano. Como se ha señalado a lo largo del presente estudio, su tema principal es el examen crítico de la evangelización en la Nueva España, que incluye una exposición del carácter y temperamento indígena y de los problemas originados por el choque de indios y españoles, y una defensa apasionada de los derechos del indio frente a la codicia y a la violencia españolas.

Su actitud frente al problema indígena hoy se calificaría de "paternalista", designación que Mendieta aceptaría complacido. Él consideraba, en efecto, que la debilidad y pasividad de los indios frente a los españoles obligaba a los misioneros a "defenderlos y ampararlos", como hijos inermes que requieren la protección de un padre, y para ellos pedía no sólo caridad sino justicia.

Hombre de su tiempo, y sobre todo fraile de su Orden, fray Gerónimo expuso sus ideas desde una intransigente perspectiva religiosa y franciscana. Cuando las decisiones políticas de la Corona dejaron de favorecer los privilegios de las órdenes monásticas, Mendieta argumentó una y otra vez contra los poderes civiles y eclesiásticos en defensa de una causa perdida. Había soñado con la instauración de una república monástica milenarista, para la cual creía que existía en los indios la mejor pasta humana, y tuvo que asistir al desmoronamiento de su utopía.

Mas a pesar del "flaco suceso de la cristiandad de los indios", aquel esfuerzo por cambiar en unos años la mente y las creencias de los naturales, aquella conquista espiritual, fue de excepcional importancia ya que sin ella no hubiera tenido sentido la conquista material. De ahí la significación de Mendieta, historiador y crítico severo de esta empresa.

¹¹⁷ Mendieta, Carta a Bustamante, *Cartas de religiosos*, p. 26.

BIBLIOGRAFÍA

- Burrus, S.J., Ernest, "Religious chroniclers and historians: A Summary with annotated bibliography", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, *Guide to Ethnohistorical sources*, part 2, University of Texas Press, Austin, 1973, p. 145-146.
- Chauvet, OFM, fray Fidel de J., "Introducción", fray Pedro de Oroz, fray Jerónimo de Mendieta y fray Francisco de Suárez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España. Hecha en el año de 1585*, México, Imprenta Mexicana, 1947.
- Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Editorial Gredos, 1964, p. 172-177.
- García Icazbalceta, Joaquín, "Noticias del autor y de la obra", fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines del siglo XVI, por...; México, Antigua Librería, Portal de Agustinos n° 3, 1870, p. xvii-xxxvi, Reimpresión facsímil: Editorial Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 46.)
- , [Biografía], *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, NCDHM, vol. 1, *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594* México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886, reedición: México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. ix-xxxiii. Esta vida de Mendieta se reprodujo en: J.G.I., *Obras*, t. III, *Biografías*, 1. Biblioteca de Autores Mexicanos, 3, Imp. de V. Agüeros, Editor, México, 1896, p. 363-412.
- Gibson, Charles y John B. Glass, "A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 15, *Guide to Ethnohistorical sources*, part 4, University of Texas Press, Austin, 1975, p. 341-344. En p. 342-343: "Table 2 - Tentative identification of the sources of Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, book 2, and equivalences with Torquemada."
- Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1967. (Biblioteca Porrúa, 65.)
- González Cárdenas, Luis, "Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador", *Revista de Historia de América*, México, diciembre de 1949, núm. 28, p. 331-376.
- Iglesia, Ramón, "Invitación al estudio de Fray Jerónimo de Mendieta"

- Cuadernos Americanos*, México, julio-agosto de 1945, año iv, núm. 4, p. 156-172.
- Iguíniz, Juan B., "Prólogo", Jerónimo de Mendieta, *Vidas franciscanas*, México, UNAM, 1945, p. vii-xxxi. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 52.)
- , *Breve historia de la Tercera Orden Franciscana de la Provincia del Santo Evangelio de México desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, 1951.
- Fray Juan Bautista, "Prólogo", *Sermonario en lengua mexicana*, México, 1606: Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo xvi* (1886). Nueva edición, por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 477-478.
- Kobayashi, José María, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974.
- Larrínaga, OFM, fray Juan de, "Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de la Nueva España, 1525,1604", *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1914-1915, t. i. p. 290-300, 488-499; t. ii, p. 188-201, 388-404, y t. iv, p. 341-373.
- Phelan, John L., *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (1956). Traducción al español de Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México* (1933). Traducción de Ángel María Garibay K., México, Editorial Jus, 1947.
- Solano y Pérez-Lila, Francisco, "Estudio preliminar", fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Biblioteca de Autores Españoles, vols. 260-261, Madrid, Ediciones Atlas, 1973.
- Torquemada, fray Juan de, *Los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana* (1615), Reimpresión facsímil de la 2a. ed. de Madrid, 1723: México, Editorial Porrúa, 1969, t. iii, lib. xv, cap. 46 y lib. xx, cap. 73. (Biblioteca Porrúa, 41-43.)
- Vetancurt, fray Agustín de, "Menologio franciscano" (1698), *Teatro mexicano*, 1a. ed. facsímil, México, Editorial Porrúa, 1971, p. 45-46 y 140. (Biblioteca Porrúa, 45.)

THE XALAQUIA CEREMONY

CHARLES E. DIBBLE

The present study is an attempt to explore the possible meaning or meanings of a ceremony called *xalaquia*. The term is apparently limited to Sahagún's *Historia* and his *Primeros Memoriales*. Sahagún's explanation thereof occurs only once in the corresponding Spanish text.

The ceremony is first mentioned in Book II, in the month Uei tecuilhuitl. According to the Nahuatl text, after a woman had been arrayed as the likeness of the goddess Xilonen, "she entered at four places" — *nauhcampa yn aquja*, "or she entered the sand" — *anoço xalaquja*. Thus the entering at four places is a ceremony which is equated with entering the sand, i.e., the *xalaquia* ceremony. The Nahuatl text gives the meaning of the ceremony: "it was said 'she enters the sand' because in this way she made known her death—that on the morrow she would die—" *ynic mitoa xalaqui, ic quimachtilia yn jmiquiz, in miquiz muztla*. The Nahuatl text continues by giving the four places she entered and uses the verb *aqui* or *aquia*. *Xalaquia* does not occur in this portion of the text. In personal correspondance, Dr. Angel Maria Garibay K. suggested *aquia* is probably an assimilation of *aaquia* "enter the water". The four places of entry were Tetamazolco, Necoquixecan (Necoc Ixecan), Atenchicalcan and Xoloco. These four places or stations "followed, accompanied the four year-bearers — *acatl, tecpatl, calli, tochtli*—" *çã quitoctiaia, çan quujcaltiaia yn nauhtetl xiuhtonalli yn acatl, in tecpatl in calli, in tochtli*.¹

Sahagún's corresponding Spanish text adds further detail: "many women surrounded the woman [arrayed as the goddess Xilonen] and took her to offer incense at the four places" — *cercábanla muchas mujeres; llevábanla en medio a ofrecer incienso a cuatro partes*.

¹ Sahagún, 1950, II, 97-8.

"The offering took place on the afternoon prior to her death" *esta ofrenda hacia a la tarde antes que muriese*. "This offering was called *xalaquia* because she was to die the following day." *A esta ofrenda llamaban xalaquia porque el día siguiente había de morir*. The four places are mentioned and Sahagún adds that "these four places where the offerings were made commemorated the four year-bearers" *estos cuatro lugares donde ofrecían era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de los años*.²

It seems probable that the four places mentioned can be related to the four year-bearers and the four directions as follows: Tetamazolco —acatl— east; Necoc-Ixecan —tecpatl— north; AtENCHICALCAN —calli— west; Xolलोco —tochtli— south. It is further possible that the four places were located along the four principal causeways at points where the causeways reached the lake shore.

The Nahuatl text and Sahagún's corresponding Spanish clearly relate the places to the year-bearers: Tetamazolco, Necoc Ixecan, AtENCHICALCAN, Xolलोco —acatl, tecpatl, calli, tochtli—. The evidence relating the four year-bearers to the directions appears in Sahagún's Calendar Wheel (fig. 1), and its accompanying text as found in Book VII of the *Florentine Codex*. The text explains:

It proceedeth in this way: they begin with the east, which is where the reeds are (or, according to others, with the south, where the rabbit is) and say One Reed. And thence they go to the north, where the flint is, and they say Two Flint Knife. Then they go the west, where the house is, and there they say Three House. And then they go to the south, which is where the rabbit is, and they say Four Rabbit. And then they turn to the east, and say Five Reed.³

Some of the places mentioned have been located. Tetamazolco was a deep stretch of water, a launching place for boats at the east end of the causeway which led eastward from the ceremonial center.⁴ It was said to be near Tepetzinco.⁵ Necoc Ixecan (the place which faces both directions) has not been located. It could conceivably be where the north causeway intersects the *Tezontlalli* canal the boundary between Tenochtitlan and Tlatelolco?⁶ Or it could be at

² Sahagún, 1956, I, 180.

³ Sahagún, 1950, VII, fig. 20.

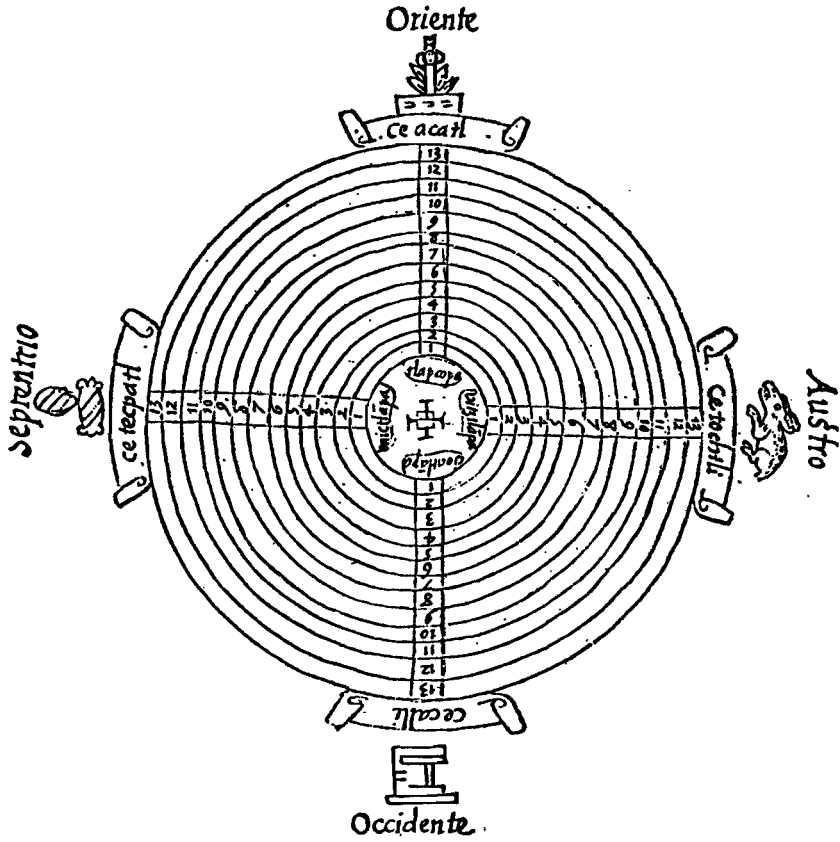
⁴ Marquina, 1960, fig. 1; Sahagún, 1950, II, 84.

⁵ Sahagún, 1956, IV, 62.

⁶ Caso, 1956, 9.

libro 7^o

de la astrologia



Calendar Wheel (Florentine Codex).

the water's edge where the causeway bifurcates to Tepeyacac and Tenayuca, as shown in a map attributed to Hernán Cortés?⁷

The Nahuatl text states that Atenchicalcan was so named because "there the water gushed forth" —*uncan oalcholoia yn atl*, and "there the wind faded away—" *uncan oalpopoliujaia yn ecatl*.⁸ A temple called Atenchicalcan can be ruled out.⁹ A subdivision of Cuitlahuac called Atenchicalcan¹⁰ is likewise unlikely. A possibility is a canal or break in the causeway to Tacuba called Atenchicalco. Caso interprets the name as meaning "*en la orilla del chichical*" and locates it "*entre San Juan de Letrán y Zarco*".¹¹ Xolloc was a canal and a fortification at the southern edge of the island and along the causeway that led to Ixtapalapa.¹²

If there were the single reference to the *xalauia* ceremony, the form and meaning thereof would be clear. The impersonator destined to be sacrificed entered (and/or offered incense) at four places. The ceremony signified the participant would die the following day. A secondary meaning related the four places to the four year-bearers and the four directions. However, the term appears elsewhere in Book II and in Book IX, but without a corresponding explanation in Sahagún's Spanish text. These occurrences will be considered in the order of their appearance.

During the month Quecholli, bathed slaves were sacrificed in honor of Mixcoatl. The Nahuatl text relates that: "when the very feast day had arrived, when the twenty days of Quecholli had ended, then there was entering into the sand, then those who were to die entered the sand. After midday they then took them to where they would die. They took them in procession around the sacrificial stone". *Auh in oacic, in vel iquac ilhujtl, Quecholli inic tlamj cempoalli: uncā xalacoa, uncā xalauj, in mjquizque: vmmotzcalo, in tonatiuh: mec qujnvisa in vmpa mjquizque: qujmōiaalochoitia in techcatl*. Subsequently they took them to the *calpulco* where they kept them in vigil during the night and sacrificed them the following day.¹³

During the month of Panquetzaliztli, which did honor to Huitzilopochtli, the merchants were charged with the sacrificing of bathed

⁷ Marquina, 1960, fig. 1.

⁸ Sahagún, 1950, II, 97.

¹⁰ Gibson, 1964, 12, 42.

¹¹ Caso, 1956, 17.

¹² Marquina, 1960, 25.

¹³ Sahagún, 1950, II, 127-8.

slaves. The Nahuatl text records: "when they had been completely arrayed, when they had assembled, when they had been given gifts, then they took the bathed ones that they might enter the sand.¹⁴ When they had reached the temple-pyramid of the demon, then all climbed up the pyramid. When they came to the top, then they circled the sacrificial stone" in *ōtecencoaloc, in oncenvetz, in ontetlauhtiloc: njman ie ic qujnwica in tlaaltiti, xalaquizque: in onacique tlacateculotl iteupan, mec tleco in teucalticpac, in vmpantvetzito: mec qujoalioalooa in techcatl*. Subsequently they were brought down from the temple-pyramid, they held vigil over them during the night and sacrificed them the following day.¹⁵

During the month of Izcalli, bathed slaves were adorned as Ixcōauhqui impersonators of Xiuhtecuhtli.¹⁶ The Nahuatl text states: "upon the morrow, on the morning of [the feast of] Izcalli, the bathed ones entered the sand. They brought them into the sand there at Tzonmolco" in *ie iuh muztla, in ie oallatvi Izcalli: in tlaaltiti onxalaqui qujmonxalaquja vmpa tzommolco*. Subsequently they were taken to the *calpulco* where they were bound during the night and sacrificed the following day.¹⁷

Mention of the *xalaquia* ceremony occurs also in Book ix, where the activities of the merchants are described. It may well be the same ceremony as the one described for the month Panquetzaliztli.¹⁸ The Nahuatl text records: "And the fourth time that they invited guests was at the time when, on the morrow, the bathed ones were to die. While the sun was still a little strong they took them to [the temple of] Vitzilopochtli. There they brought them into the sand, there they made them drink the obsidian-knife-wash-water." "*Auh inic nappa tenotzaia: icoac in ie iuh moztla miquizque tlatlaaltiti, oc achi uei in tonatiuh, in quihuica ispan Vitzilobuchtli, in ompa quimoxalaquiaia, ompa quioalitia in itzpatlactli*."¹⁹ Dr. Garibay translates the phrase "*quim on xalaquiaya ompa quioalitia itzpatlactli*" as "los metían en arena (es decir), les daban a beber las lavazas de la piedra del sacrificio".²⁰

¹⁴ Seler translates *xalaquizque* as "das sie in den Sand hineingehen (geopfert werden)". Cf. Seler, 1927, 209.

¹⁵ Sahagún, 1950, II, 133-4.

¹⁶ In addition to Yacatecutli, Xiuhtecuhtli was a god of the merchants. Cf. *Ibid.*, 119-20.

¹⁷ *Ibid.*, 150-1.

¹⁸ Sahagún's Spanish text informs us: "*De esta manera dicha hacían banquete los mercaderes en la fiesta de panquetzaliztli*." Sahagún, 1956, III, 56.

¹⁹ Sahagún, 1950, IX, 63.

²⁰ Sahagún, 1961, 146-7.

In an article presently in press, entitled *The Institution of Slave-bathing*, Dr. Arthur J. O. Anderson, citing Dr. Garibay's translation and Durán's several references to the stupifying effect of *ytzpacatl*, suggests that "the sand-entering ceremony (*xalauquia*) either accompanied the drinking of obsidian-knife-blade-wash-water or was a term which meant the same thing".

Finally, apart from the occurrences in Sahagún's *Historia*, a similar ceremony is mentioned in his *Primeros Memoriales*. It occurred during the month of Cuauhtleua and reads as follows: "And when the sun set, then the sacred banners were implanted in the sand. Everyone took there the sacred banners which had been prepared in the houses. They ascended to the top of the mountain, whercupon all the commoners offered blood sacrifices there in the courtyard of the devil. All the commoners, nobles, lords carried the sacred banners. For this reason was it called 'sacred banners are implanted in the sand'.²¹ And there was a circular procession."²² *Auh in iquac ye onaquiz tonatiuh. Auh in iq... teteuh xallaquilo, vnca mochi quivalcuja, y calpā mochivaya teteuitl vncā onevaya in tepeticpac ic omoxtlavaya macevalti in vncā diablo itoalco, muchintin q'valcuia in macevalti, in pipilti, in tetecuhti, ipāpa ū motenevaya teteuh xalauquilloya; ioā tlayavaloloya.*²³ The passage refers to the sacrifice of small children (*tlacateteuhme*) to Tlaloc. The pictorial scene accompanying the text shows the carrying of the sacred banners (*teteuitl*) and the small children (*tlacateteuhme*).

From the several instances of the *xalauquia* ceremony, it is possible to construct a composite picture. A form of the ceremony occurred during the months of Cuauhtleua, Uei tecuilhuitl, Quecholli, Panquetzalitzli, Izcalli. The ceremony was associated with rituals venerating the goddess Xilonen and the gods Tlaloc, Xiuhtecutli and Vitzilopochtli. It involved bathed slaves, sacred banners, the merchants. It related to the obsidian-knife-blade-wash-water, to the offering of incense, to the four year-bearers, to the four directions, to the entering at four places on the island and perhaps to the encircling of the sacrificial stone. However, reference to the four directions, the year-bearers, entering the sand or entering at four places is limited to the Xilonen example.

²¹ Seler translate *teteuhxalauquilloya* as "das (nach den vier Richtungen) In-den-Sand-Pflanzen der Opferstreifen". Cf. Seler, 1927, 55.

²² For alternative translations of this passage, see Seler, 1927, 54-5; Garibay, 1948, 292; Jiménez Moreno, 1974, 19-22.

²³ Sahagún, 1905-8, VI, fol. 250.

A factoring out of the common denominators in the several instances proves more difficult. The ceremony was performed by the impersonator of a diety or by those sacrificed in honor of a diety. The ceremony, usually in the afternoon, was a prelude to the actual sacrifice on the following day and a portent of the impending sacrifice. The ceremony seems to have been intimately associated with a limited category of sacrificial victims, that is, children who were especially purchased for the Cuauitleua ceremony and slaves who had been purchased and "ritually bathed" or "purified".

BIBLIOGRAPHY

- Caso, Alfonso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1956, 15 (7): 7-63.
- Garibay K., Ángel María, "Relación breve de las fiestas de los dioses. Fray Bernardino de Sahagún", *Tlalocan*. Azcapotzalco, 1948, 2 (4): 289-320.
- Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish rule: A history of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford University Press. 1964.
- Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*. México, INAH, 1974.
- Marquina, Ignacio, *El templo mayor de México*, México, INAH, 1960.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Francisco del Paso y Troncoso. Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905,-8, v. v-viii.
- , *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, trs. and eds.; 12 vols., Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah. 1950.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay K., ed.: 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1956.
- , *Vida Económica de Tenochtitlan*. 1. *Pochtecáyotl (Arte de traficar)*, Ángel María Garibay K., tr. and ed.; México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.
- Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerke des Fray Bernardino de Sahagún aus den Aztekischen übersetzt*. Stuttgart, 1927.

ASPECTOS SOCIALES DEL CALENDARIO DE 260 DÍAS EN MESOAMÉRICA

Información de procedencia mexicana, siglo XVI*

EIKE HINZ

1. *Consideraciones preliminares: difusión y estructura del calendario de 260 días*

El calendario de 260 días es uno de los elementos más sobresalientes que caracterizan a Mesoamérica como un área de sociedades de alta cultura en México y Centroamérica.¹ El empleo de este calendario está documentado a partir de los otomíes en el norte, hasta los nicaraos de Nicaragua, al tiempo de la conquista española.²

Desde el punto de vista de la arqueología consta que este calendario existió ya en un número considerablemente grande de contextos culturales mesoamericanos más antiguos.³ Algunos indicios muestran que este calendario se empleaba en algunas de las fases más tempranas de las más antiguas culturas urbanas que se conocen en Mesoamérica, como en Monte Albán, en el valle de Oaxaca.

Este calendario de 260 días, con finalidades astrológicas y rituales, se inscribía en los tiempos prehispánicos en los libros de pinturas o códices, algunas muestras de los cuales han llegado hasta nosotros como, por ejemplo, los códices del grupo Borgia y los tres códices mayas que se conocen. En los tiempos coloniales se siguió empleando este calendario en algunos lugares: las designaciones indígenas se transcribieron con el alfabeto latino y los números por medio de guarismos arábigos. Así ocurrió, por ejemplo, entre los zapotecas de la región del Istmo⁴ y entre los quichés del altiplano de Guate-

* Este artículo ha sido traducido del alemán por Miguel León-Portilla.

¹ Kirchhoff, 1960, p. 9.

² Thompson, 1960, p. 97-98.

³ Prem, 1971.

⁴ Alcina Franch, 1966.

mala.⁵ En una larga serie de comunidades indígenas en Mesoamérica se ha conservado hasta el presente este calendario de 260 días por medio de la tradición oral.⁶

En forma resumida describiré la estructura de este calendario. Funciona como el resultado de la combinación de dos ciclos:

- 1) Una serie continua de los signos de los 20 días.
- 2) Una serie continua de 13 numerales.

A cada día se le adjudica, como su denominación, un numeral y el signo del día que le corresponde, por ejemplo, 8-Venado. Las mismas combinaciones del numeral y del signo del día se repiten tan sólo después de 13×20 , es decir después de 260 días. A cada uno de los días se adjudican atributos, los cuales son el fundamento para la predicción de acontecimientos futuros o para precisar el significado de aquellos que ya han ocurrido en una fecha determinada.

2. *Desarrollo de la problemática*

La investigación que hasta ahora se ha llevado a cabo en relación con este calendario se ha concentrado casi exclusivamente en el esclarecimiento de las relaciones que implican sus cómputos, o en los nombres de los días según han llegado hasta nosotros, sus signos jeroglíficos, así como en el análisis de las tablas calendáricas en los códices que se conservan. Esta tradición en los estudios de investigación, que se ha establecido al irse formulando sus cuestiones, ha traído consigo una serie de importantes logros.

En contraposición, hasta ahora se ha pasado por alto el tema de esclarecer la relación de este calendario de 260 días con la realidad social. Como punto de partida de mis consideraciones no tomo al calendario de 260 días como un objeto aislado sino como una especie de punto de cristalización para conceptos y normas de interés en las relaciones sociales y en los usos de intercambio o comercio, en tanto que unas y otros tienen que ver con dicho calendario. Me apoyo para avanzar en esta materia en mis propias investigaciones y querría poner aquí a prueba lo que he encontrado a la luz de las

⁵ Carmack, 1973, p. 164-168.

⁶ Miles, 1952.

interrelaciones sociales con miras a su clarificación. Tan sólo en lo que se refiere a los mexicas al tiempo de la conquista española, y a los quichés y los ixil-maya contemporáneos, en Guatemala, hemos podido hasta ahora investigar con mayor detenimiento lo tocante a las fechas y a las cuestiones relacionadas con la significación social de este calendario de 260 días.

En el primer plano de mis consideraciones quiero poner aquí a dos fuentes mexicas del siglo XVI: una que constituye la interpretación que se proporcionó de este calendario en lengua náhuatl; la otra que está formada por un número más grande de discursos pronunciados en distintas circunstancias, en los cuales se aplican conceptos que subyacen como básicos en el empleo del calendario de 260 días.

3. *El calendario de 260 días como sistema de interpretación*

3.1 Conceptos y funciones fundamentales.

De importancia central para la comprensión de este calendario entre los mexicas son los siguientes conceptos:

El destino de cada uno de los hombres ha sido determinado, desde antes de su nacimiento, desde antes del comienzo del mundo, por disposición de los dioses creadores. Se manifiesta ese destino en el día del nacimiento de los hombres. Como podemos inferirlo del sentido de los textos, no sólo el destino de los hombres, sino también el de los dioses está predeterminado en una especie de orden cósmico.⁷ Por medio del calendario de 260 días puede determinarse cuanto se refiere al destino de los días, sobre todo de los días del nacimiento.

La persona interesada, o los padres del niño, piden consejo al *tonalpouhqui*, el astrólogo, sobre todo en aquellas situaciones personales críticas, que apremian, y que muchas veces marcan el punto decisivo del tránsito de una etapa a otra de la vida: por ejemplo, en el nacimiento, cuando el *tonalpouhqui* debe manifestar el destino del recién nacido y comunicar, en consecuencia, a los padres qué es lo que debe hacerse para que ocurra efectivamente lo venturoso, esto es para que pueda hacerse a un lado la desgracia; además, ante el encuentro de un presagio funesto, cuando el *tonal-*

⁷ *Códice Florentino*, lib. vi, edición preparada por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, lib. vi, p. 176.

pouhqui confía al interesado, le señala el presagio y le indica las medidas terapéuticas, prescribiéndole reglas de comportamiento; por otra parte, para la determinación de los momentos propicios respecto de los rituales decisivos en las ceremonias de purificación, del "bautizo" y de la "confesión" (las cuales así mismo podrán ser llevadas a cabo por el *tonalpouhqui*); además, en circunstancias como las del matrimonio, la partida hacia tierra extranjera y otras más.

En resumen, puede decirse que, ante los riesgos fundamentales en la existencia humana (transgresiones, peligro de muerte, carencias, inseguridad), el *tonalpouhqui* ofrece a los hombres ayuda, no sólo aclarándoles las situaciones, sino aconsejando a las personas en cuestión determinadas formas de comportamiento social y prescribiéndoles medidas terapéuticas de tipo ritual, por ejemplo prácticas de penitencia, ofrecimientos de expiación, para alcanzar la reconciliación con los dioses.

En este sentido no me parece fuera de lugar comparar la actuación del *tonalpouhqui* con la del médico, el sacerdote o el psicoterapeuta en las sociedades europeas.

3.2 Prognosis del destino

Veamos ya ahora en resumen cómo se nos muestra el diagnóstico o prognosis del destino, según ha llegado hasta nosotros, en relación con el recién nacido.

(Texto I a) y de aquel que nacía en un día 1-Muerte, se dice que será rico, será próspero, bien sea que fuera noble o gente del pueblo... Al prestigio llegaba él, quedaba con él, si es que cumplía bien su merecimiento (su penitencia), si se humilla. Pero si no hace bien su merecimiento, entonces por su propia acción deja a un lado, daña el destino del día de su nacimiento.⁸

Auh in aqujn ipā tlatatia itonal ce mjqujztli: mjtoaia mocujltonoz, motlamachtiz, intla pilli, anoço çan maceoaltzintli... itech acia... in maviçotl: iquac intla uellamaceoa, mocnomati: auh intlacamo uellamaceoa, ca çan yneujan conmocaujlia, qujmjtalcalhuja yn jtonal.

⁸ *Códice Florentino*, lib. IV, cap. IX, p. 34.

(Texto I b) 1-Ocelote... y aquellos que entonces nacían, fueran nobles o gente del pueblo, según se decía, morirían en la guerra..., serían hechos prisioneros...

Solamente aquel derivaba de ello buen éxito, vivía en paz sobre la tierra, el que no era perezoso, holgazán... el que hacía merecimientos... aquel tenía éxito, sobresalía, el que marchaba derecho dentro de sí, era comprensivo, el que no tomaba a reprensión lo que era consejo, con lo que había sido aconsejado, la educación con la que había sido educado, sino que directamente sobre sí la aplicaba.⁹

...ce oçelotl... auh in aquiue (Cod. Matr.: aquin) ipan tlacatia, y, in aço pilli, anoço maceoalli: iuh mjtoa iaomjquja... axioaia... auh cã vei qujçaia... in jvian oalnemja talticpac: iehoatl in amo tlatziuhquj, in jeel... in tlamaceoanj... Ioan iehoatl qujçaia, panvetzia, in vel monotza, in tlacaqui, in amo qujqquammati, quitemati inonotzaloca, izcaliloca, i çan itech qujpachoa...

(Texto II) 9-Cocodrilo, así se decía que era no bueno, no conveniente, que estaba lleno de polvo y basura; andrajos, ropa vieja (total miseria), traía como destino; con nada podía remediarse, nada podía mejorar al día de su nacimiento.¹⁰

...chicunavi cipactli: iuh qujtoaia njman amo qualli, amo tlacacemelle, motqujtica teuhtli, tlaçolli, tzo-tzomatli, tatapatli, qujteilhujltia, aoc tle ipatica, aoc tle ipaio mochioa...

Los ejemplos aducidos aclaran el resultado de los análisis acerca de los diagnósticos del destino que han llegado hasta nosotros, a saber muestran que nos encontramos aquí con dos formas de pronósticos básicamente distintos:

1. Prescindiendo de dos excepciones, se desprende de los pronósticos que el comportamiento de la persona en cuestión será decisivo para lo que habrá de ocurrir. ¿En qué consiste tal comporta-

⁹ *Op. cit.*, v. IV, cap. II, p. 5-6.

¹⁰ *Op. cit.*, v. IV, cap. VIII, p. 30.

miento decisivo respecto de lo que ocurrirá? Dicho en pocas palabras, consiste en atender a las amonestaciones y a las exposiciones de las normas de conducta comunicadas por los ancianos y en que haya una actitud humilde respecto a la divinidad. Ello significa que habrá de alcanzarse la felicidad por la propia eficiencia y por el comportamiento apegado a esas normas, en tanto que se tendrá la culpa de la desgracia como resultado de la imprudencia y la pereza.

2. En dos lugares se afirmará que no puede hacerse nada contra el destino predeterminado, es decir que el destino no puede ser influido por la persona en cuestión.

3.3. Dos hipótesis interpretativas

Nos encontramos, por tanto, en la investigación de estos textos que interpretan el calendario de 260 días, situados frente a dos posibles hipótesis:

1. Por un lado estamos ante la tesis de la propia determinabilidad del destino humano, bien sea por la propia culpabilidad, en los casos negativos (ver texto citado I a); o por el merecimiento propio, en los casos positivos (texto I b).

2. Por otro lado nos hallamos ante la tesis de una determinabilidad procedente de fuera respecto del destino humano, en el sentido de que el hombre no puede hacer nada ante su destino o en contra del mismo (texto II).

Con estas dos tesis se nos dan dos modelos de interpretación que fueron empleados en el contexto de la sociedad mexicana. Podría compararse esto tal vez con el empleo popular de las teorías de la herencia o del medio ambiente, al igual que con las más ingenuas que hablan de impulsos o inclinaciones (por parte de la voluntad, la carne, la pereza), en las discusiones frecuentes en nuestra moderna sociedad.

4. *Aplicación de las dos tesis interpretativas*

En una serie de textos, sobre todo en los discursos que nos han llegado, se hacía uso expreso de una u otra de estas dos tesis; por ello de las mismas puede derivarse un conjunto de aplicaciones es-

clarecedoras, de importancia a propósito de los aspectos sociales de estas expresiones.

4.1. Discursos expresados en la confesión

De modo ejemplar se muestra la aplicación de estas dos tesis en el contexto de dos diferentes discursos expresados en "la confesión" y que han llegado hasta nosotros. Uno y otro de estos discursos se relacionan con la misma situación de una persona que va a hacer la confesión. En primer lugar dirige el astrólogo una oración a la deidad; en seguida hace una amonestación a quien viene a manifestarle sus culpas. Uno y otro de estos discursos provienen del mismo experto en el conocimiento de los destinos. He investigado detenidamente el conjunto de la argumentación de uno y otro de los discursos.

El lugar que aquí nos interesa de la oración dice así:

De ningún modo lo hizo él (el que se confiesa) por sí mismo, como si fuera un hombre libre, lo que él hizo lo que él obró; puesto que le estaba ya determinado como destino suyo.

La aseveración de que el que se está confesando no ha obrado por un impulso libre se sitúa lógicamente en la secuencia de la argumentación: de esta suerte se disminuyen las culpas del que se confiesa con el propósito de poner a tono compasivamente a la deidad. La afirmación que se ha introducido —la tesis de la determinabilidad procedente de afuera— hará que quede descargado el que se confiesa ante la divinidad.

El lugar del texto que aquí interesa de la amonestación del astrólogo a su cliente tiene un sentido diferente. Dice así:

Pues tú eras bueno, eras recto, cuando fuiste enviado, cuando a ti te hizo, te creó, tu madre, tu padre, Quetzalcóatl... (uno de los dioses creadores). Y verdaderamente sólo por tu propia culpa te arrojaste a la suciedad, te deshonraste, has puesto en ti suciedad.

La afirmación de que la persona en cuestión traía como propios antecedentes positivos al venir al mundo y que por sí misma ha incurrido en culpa, encaja lógicamente en el desarrollo de la argumentación: traerá consigo la idea de una propia y personal responsabilidad. La aseveración introducida —la tesis de la propia deter-

minación ser responsable de la propia culpa— deberá llevar al que se confiesa al conocimiento de sí mismo y traer el cambio de su comportamiento.

De la comparación de uno y otro de estos discursos se deriva una contradicción: 1) en una ocasión se afirma que la persona en cuestión no ha obrado el mal por su propia voluntad sino que ello le fue determinado como parte de su destino; 2) en otro lugar se afirma que quien se confiesa ha obrado mal por su propia voluntad; porque en su nacimiento le había sido dado un destino favorable. La contradicción semántica se resuelve al correlacionar los propósitos que tienen esos discursos y los motivos del que habla en uno y otro momento y al considerar asimismo la situación del diálogo en su conjunto. Las afirmaciones contradictorias no deben ser enjuiciadas aparte de sus contextos de comportamiento social en uno y otro momento.

Existe una serie de pasajes semejantes en otros discursos en los que de modo especial se aduce la tesis de la determinación extraña, es decir de una predeterminación del destino en función de la fecha del nacimiento. Estos discursos se sitúan aparte de la relación entre el astrólogo y su cliente. Nos muestran así cómo las dos tesis de interpretación tuvieron entrada en general en el pensamiento y en el comportamiento social de los expertos en esta materia entre los mexicas.

La tesis de la determinación extraña está empleada casi siempre con una intención de descargo personal:

a) en oraciones dirigidas a la divinidad en relación con faltas que eventualmente pudieran cometerse en el futuro:

Señor, hacedor de la gente, el que da poderes a la gente, el que la dispone, ¿es acaso por mi propia fuerza; yo que sólo soy un hombre del pueblo, cómo habré de vivir, qué es lo que habré de hacer, qué habré de hacer en tu estera, en tu trono, en el lugar de honor...? Cualquiera que sea el camino que tú siempre habrás de mostrarme, ese habré yo de seguir...¹¹

Tlacatle teiocoianje, tehimatijnje, techichioanje: cujx nonnoicoia in njmaceoalli in quenjn nonnemjz, in tlein nonaiz, in tlein nonchioaz in mopetlapan, in mocpalpan in momaviziocan... in catle vtli tinechmottiliz: ca iehoatl nocontocaz...

¹¹ *Códice Florentino*, lib. VI, cap. IX, p. 33. Compárese también con el texto que aparece en el mismo *Códice Florentino*, lib. VI, cap. IV, p. 18.

b) De parte de quienes dirigen la institución de educación, "la casa de los guerreros", en sus palabras dirigidas a los padres del niño, en las que les previenen que no esperen mucho de la educación puesto que ya el niño ha recibido su destino desde antes de su nacimiento, y a lo largo de su ulterior vida sólo resultará claro cómo le fue forjado su destino; el individuo mismo no tendrá en él influjo alguno.¹²

4.2. Discursos con motivo de la entronización del gobernante

He podido encontrar otras formas de aplicación, de gran peso, en lo que toca al concepto de que el destino ya está predeterminado antes del nacimiento. Se trata de discursos pronunciados con motivo de la entronización de un nuevo gobernante.

En este contexto hay una parte de una oración del gobernante recién elegido, dirigida a la suprema divinidad, y muy esclarecedora:

¿Quién soy yo...? Que tú a mí me has asociado a ellos..., a los que tienen un destino favorable, los que así vinieron a la vida, que ya así nacieron, para que vinieran a ser gobernantes..., y a los que tú les has inspirado, les has introducido (esto es, de tal modo los has dotado con un destino), que ya así fueron hechos, así fueron enviados..., el día de su nacimiento es un tal momento en el tiempo que [determina que] ellos habrán de ser señores, gobernantes...¹³

ac nehoatl... in jntech tinechmaxitilia... in jlvileque, in maceoaleque: in çan njman iuh iulque, in juh tlacatque in petlaztique, in, in jcpaltizque... auh in tiqujxox, in tiqujmjpitz: in çan njman iuh iocoloque, iuh oalivaloque... in juhcan ca intonal in tecutizque, in tlatocatizque...

Aquí se establece una relación de causa-efecto entre la naturaleza del día del nacimiento y el destino, a saber que habrán de ser gobernantes. Ideas totalmente semejantes se expresan también por parte de un alto dignatario en una alocución con motivo de la entronización del nuevo gobernante:

En un tal momento del tiempo nacieron ellos (los nobles aquí reunidos), de tal modo que su destino, su merecimiento sea la

¹² *Códice Florentino*, lib. III, cap. VII, p. 50-51.

Ver asimismo Eike Hinz, 1978.

¹³ *Códice Florentino*, lib. VI, cap. IX, p. 41.

estera, el trono (es decir el mando)... De tal modo fueron ellos creados, allí en el tiempo, antes del principio del mundo, cuando fue determinado, ordenado, que fueran ellos gobernantes, señores.¹⁴

in jpan tlacatque in jmjlhvil, in jnmaceoal in petlatl, in jcpalli... in çan njman iuh iolque, in njman iuh tlacatque, in çan njman iuh iocoloque in canjn iooaia itoloc, iocoloc in tecutzique in tlatocatzique.

Considero que las expresiones aquí citadas afianzan el ejercicio del gobierno en el plan de un ordenamiento cósmico y, por ello, aseguran, esto es legitiman, la justicia del mando. El carácter legitimizador de este trozo del discurso se torna más claro aún en otro lugar referente a la elección del nuevo gobernante no ya como disposición de los hombres sino de los poderes supraterrrenales.

5. *Efectos del calendario de 260 días sobre el comportamiento social*

Planteemonos ahora la pregunta acerca de qué efectos podían tener las repetidas consultas que se hacían al astrólogo en la conducta, en especial en el comportamiento social, de la persona en cuestión.

1. La investigación de las interpretaciones que tenemos al alcance del calendario de 260 días muestra que, avanzando hasta un extremo, el comportamiento del consultante se representa como decisivo para su futuro. Con el fin de caracterizar más precisamente ese comportamiento social más adecuado, se vale de nuevo el astrólogo de los discursos didácticos de los ancianos, a través de los cuales se comunican los sistemas de valores culturales y de normas de conducta. Uno de los efectos que debe estar ligado a la consulta en términos del calendario adivinatorio consiste, por tanto, en que el pensamiento y el comportamiento de los padres y antepasados, desde luego ahora aplicados a las circunstancias del consultante, también ejerzan influjo y se robustezcan en lo que son, es decir como un sistema cultural normativo. Junto a esto debe aún destacarse que los casos en que es consultado el astrólogo, constituyen situaciones "críticas", de mucho peso afectivo.

¹⁴ *Códice Florentino*. lib. vi, cap. xvi, p. 83.

De esto se deriva un efecto social, de extraordinario peso, del empleo del calendario, es decir de la institución del astrólogo: el de apoyar la socialización o participación más plena de los individuos dentro de los sistemas de valores culturales y de normas de conducta.

2. Hemos visto ya en la consideración de las interpretaciones mexicas del calendario, que las diferencias entre “nobles” (*pipiltin*) y “gente del pueblo” (*macehualtin*), también entran en los pronósticos.

Si atendemos al contenido de dichos pronósticos podremos establecer que la diferencia en la posesión de cosas materiales: riqueza y pobreza, y en el prestigio, alta reputación, la conquista de una posición social más elevada, así como la escasa reputación con la insignificancia social, se clarifican y se tornan plausibles, tenidas como un destino, a través de lo que revela el calendario de 260 días (incluso se racionalizan). Parecería como si estas diferencias hubieran sido pensadas en términos de las dos tesis de interpretación, como si escaparan básicamente del control de los hombres (determinación externa) o sólo estuvieran sometidas a la voluntad de los individuos (autodeterminación).

3. Los conceptos acerca del destino humano y las posibilidades de su influencia parecen tener asimismo efectos en el enfoque afectivo de los prójimos del consultante. Éxito o desgracia serán atribuidos a la propia postura o a la propia culpabilidad del consultante; una alternativa al respecto será la de adjudicar éxito o desgracia al carácter de la propia fecha de nacimiento. Ambas formas de atribución tienen al parecer un efecto semejante, a saber, un comportamiento de apoyo y de unión afectiva por parte del ámbito social inmediato en el que vive la persona en cuestión, ya que bien sea que sólo ella sea tenida como responsable de su propia situación o que la fecha de su nacimiento sea vista como causa de la misma, eventualmente se atenuará de conjunto con la deducción siguiente: “no se puede evitar”. He aquí un ejemplo de un texto al respecto:

Así se significa: en verdad, corresponde ello a la fecha de su nacimiento, se halla esto en relación con ella, con aquella en que nació... En tal forma confiaban sus parientes, sus padres: no se afligían ya de él debido a eso.¹⁵

¹⁵ *Códice Florentino*, lib. iv, p. 10.

6. *Relaciones entre las interpretaciones y algunos rasgos estructurales de la sociedad mexicana*

Me he ocupado hasta ahora principalmente de relaciones perceptibles entre los seres humanos, y ocasionalmente también entre hombres y dioses. Trataré ahora al menos de echar una mirada, desde otros puntos de vista, a las vinculaciones que hay entre el calendario de 260 días, incluyendo las representaciones racionales a él ligadas, y las costumbres de comportamiento por una parte y, por la otra, las relaciones sociales en la ciudad de México y en su contorno más inmediato.

Es difícil reconstruir una imagen adecuada de la sociedad mexicana sobre la base de las fuentes hasta ahora conocidas, las cuales implican con frecuencia muy grandes variantes, bien sea regionales o en el marco temporal. Soy muy consciente del peligro de una posible mala interpretación.

6.6. Estratificación social y movilidad vertical

Una gran división dentro de la sociedad mexicana era la que se daba entre un grupo de los nobles (*pipiltin*) y el de la gente del pueblo (*macehualtin*). A los nobles les estaban reservados determinados cargos políticos;¹⁶ gozaban ellos al parecer del privilegio de estar exentos del servicio militar;¹⁷ podían poseer tierras en propiedad privada y estaban libres de tener que pagar impuesto. Los sometidos entregaban a los nobles o a los gobernantes considerables tributos y/o tenían que llevar a cabo determinados trabajos.

Como herencia de un *status* social tenía vigencia esta división pero los méritos individuales podían abrir, según podemos concluirlo de las fuentes, el camino a determinados oficios en el contexto de los grupos sociales.¹⁸ Era posible una movilidad social más allá de las limitaciones de clase dentro de determinados límites:

1) En lo que toca al comando de los cuerpos de ejército de Tenochtitlan y a la administración militar superior en el caso de las ciudades conquistadas en diversos tiempos, había parejas de puestos, de los cuales uno debía ser nombrado de el conjunto de los nobles y el otro de entre aquellos que pertenecían al estrato inferior.¹⁹ Sahagún

¹⁶ *Op. cit.*, lib. III, p. 57.

¹⁷ *Op. cit.*, lib. VIII, p. 53.

¹⁸ Pedro Carrasco, 1971, p. 350.

¹⁹ Piho, 1972. Véase también *Códice Florentino*, lib. III, p. 58 y lib. VI, p. 75-76 y 110.

informa que una parte de los jueces mexicas (*tecullatoque*) provenía de la nobleza y otra del estrato inferior.²⁰

En este contexto había también algunos que pertenecían al estrato inferior y que, por haberse distinguido en la guerra, podían alcanzar un *status* semejante al de los nobles. Un guerrero del estrato inferior, que se hubiera distinguido, quedaba exento del pago del tributo, se hacía dueño de tierras y sus hijos nacerían con el *status* social de los nobles.²¹

La dimensión e influjo de esta que podía llamarse nobleza por merecimientos variaban de lugar en lugar y de un periodo a otro. Motecuhzoma II (1502-1520) robusteció grandemente el influjo de la nobleza por herencia y paralelamente debilitó drásticamente el de aquellos que se habían distinguido en la guerra y no eran nobles.²²

2) Por medio del ascenso en la jerarquía sacerdotal, también algunos de los que pertenecían al estrato inferior, gracias a la preparación en las escuelas sacerdotales (*calmecac*), podían alcanzar los más altos puestos religiosos.²³ Por otra parte el *calmecac* era sobre todo concurrido por vástagos del estrato de los nobles.²⁴

3) Los mercaderes (*pochtecah*) constituían un extraordinariamente pujante grupo social al lado de la nobleza y de los otros estratos. Procedían ellos de determinados sectores o barrios de México.²⁵ Dentro de este estrato de comerciantes algunos de los que se ocupaban del comercio en regiones lejanas podían ascender socialmente por su éxito y sus merecimientos.

Estos últimos organizaban expediciones comerciales a regiones lejanas y participaban en tareas importantes en el ámbito de la política mexica de conquista, como representantes de los gobernantes de México. Tanto es ello verdad que parece que el creciente influjo de esos comerciantes en el estado mexica durante los últimos decenios antes de la conquista española estuvo estrechamente ligado a la expansión del poderío sobre vastas regiones de lo que hoy es México.

Bajo el gobierno de Ahuítzotl (1486-1502) los distritos limítrofes de los actuales Chiapas y Guatemala (el distrito de Soconusco):

²⁰ *Códice Florentino*, lib. VIII, p. 64.

²¹ Pedro Carrasco, 1971, p. 354.

²² Diego Durán, 1967, p. 403.

²³ *Códice Florentino*, lib. III, p. 57.

²⁴ *Op. cit.*, lib. III, p. 59.

²⁵ *Op. cit.*, lib. IX, p. 12

después de largas campañas... quedaron abiertos al dominio mexicano, y con ello experimentó un poderoso desarrollo el comercio exterior. Ello se manifestó en un considerable aumento del catálogo de bienes que abarcaban sobre todo productos muy demandados de esas regiones. La posición social de los mercaderes comenzó así a elevarse crecidamente...²⁶

Los gobernantes mexicas llegaron a participar ellos mismos con sus propiedades personales en el comercio exterior.²⁷

6.2. Relaciones entre las interpretaciones del calendario de 260 días y algunos de los rasgos del estrato de los mercaderes

Mis investigaciones, que he expuesto en otro lugar,²⁸ parecen mostrar como algo verosímil que al menos uno de los grupos que pertenecían al conjunto de los mercaderes participó en la redacción de las interpretaciones que han llegado hasta nosotros acerca del calendario de 260 días.²⁹ Los conceptos de valor y las predicciones que se expresan en las interpretaciones astrológicas parecen corresponder a los rasgos sociales de dicho grupo: el gran esfuerzo por lograr provecho de parte de sus miembros, su orientación hacia la posesión de prestigio, así como su evidente necesidad de autojustificarse. Querría desarrollar al menos en forma esquemática los alcances de estos rasgos sociales.

6.2.1. Esfuerzo por lograr provecho; conceptos acerca de la propiedad y el prestigio

Las orientaciones hacia el provecho, la propiedad y el prestigio por parte de mercaderes mexicas se expresan en numerosos lugares de textos de contenido que no es adivinatorio de los libros IV y IX de Sahagún. Así se manifiesta, por ejemplo, en un discurso de amonestación de los ancianos comerciantes dirigido a aquellos que por primera vez van a partir a una región hostil:

No habrás de tener algo como propiedad así nada más, lo que a ti se te otorgará como un favor (esto es las riquezas): con grandes padecimientos te ganarás tu beneficio (a la letra, te me-

²⁶ Zimmermann, 1975, p. 359-360.

²⁷ *Códice Florentino*, lib. IX, p. 7-8.

²⁸ Hinz, 1974.

²⁹ Fray Bernardino de Sahagún, lib. IV.

dirás a ti mismo), rectamente hasta el final (el extremo) llegará tu fatiga, tu esfuerzo.³⁰

Las gráficas descripciones de dispendiosos banquetes y fiestas con las cuales los mercaderes buscaban triunfar unos sobre otros³¹ y hacer asimismo exhibición de su riqueza y, de forma ostentosa, con ella hacer obsequios, completa la imagen de un grupo social que ha antepuesto, por sobre todo, en su sistema de valores, a la propiedad y el prestigio:

En verdad cada uno quería ser el mejor, cada uno se tenía a sí mismo como un funcionario (*tecuhli*), se tenía a sí mismo como superior; cada uno se tenía como el único, el mejor.³²

Elocuente es en este contexto el siguiente testimonio:

Nadie hablaba con ellos, nadie hablaba una palabra con ellos, si no era un mercader disfrazado (un *oztomécatl*), si no se trataba de un mercader que iba a tierras lejanas, si no era muy rico, si no tenía en su casa acumulados muchos bienes, o se había esforzado por comprar esclavos, si no se había esmerado en realizar el baño ritual de los esclavos (para el sacrificio), si en su casa no hubiera parihuelas para cargar, colmadas de cosas y a punto de reventar, si en su casa no se bebiera en vasos de color oscuro, en vasijas de calabazos, etcétera.³³

6.2.2. Justificación y pronóstico de sí mismo

En muchos lugares de la obra de Sahagún se menciona de paso conjuntamente a los mercaderes y a los nobles; de modo especial cabe destacar la elevada estimación que profesaba el señor Ahuitzotl a los mercaderes.³⁴ Las posibilidades de un rápido ascenso individual y de ganancia, así como el creciente influjo político y económico del conjunto de los mercaderes parecen haber tenido una contrapartida ideológica precisamente en el empeño de legitimar la recién ganada posición social, anclando a la vez su *status* en el sistema tradicional de valores. En este contexto me fijó en dos textos, cuya cabal comprensión todavía no me parece segura:

³⁰ *Códice Florentino*, lib. iv, p. 63.

³¹ *Op. cit.*, lib. iv, p. 122; lib. ix, p. 33 y 42.

³² *Op. cit.*, lib. iv, p. 47-48.

³³ *Op. cit.*, lib. iv, cap. xii, p. 48.

³⁴ *Op. cit.*, lib. ix, p. 19.

No deseaban ser tenidos por ricos ni que su fama fuese tal... temían mucho a la honra porque, como se dijo arriba, el señor de México quería mucho a los mercaderes y tratantes que comerciaban en esclavos, como a sus hijos... Cuando se altivecían y desvanecían con el favor y honra de las riquezas, el señor entristecía y perdía el amor y buscábales algunas ocasiones falsas, aunque aparentes, para abatirlos y matarlos sin culpa, a veces por odio de su altivez y soberbia, y con las haciendas de ellos proveía a los soldados viejos de su corte, que llamaban *quachichictin* y otros, con aquello sustentaba su fausto y su pompa.³⁵

Atendiendo al texto en náhuatl del que derivó Sahagún el párrafo anterior queda incierto si eran los señores gobernantes o los guerreros la fuerza que estimulaba el que se produjeran tales falsas acusaciones.³⁶ También en el hecho de que los mercaderes hicieran su regreso a Tenochtitlan en la noche, ocultamente y que escondieran su riqueza y trataran de negarla, veo un indicio de que quienes se dedicaban al comercio se veían agobiados por el apremio de legitimar de algún modo sus riquezas. Tal vez deban contemplarse desde este punto de vista asimismo las arriba mencionadas fiestas que permitían difundir un poco el exceso de la propia riqueza.³⁷ Los mercaderes aparecen como comprendiéndose a sí mismos dentro del ámbito de la imperante ideología guerrera:

...era su riqueza, su merecimiento, porque ellos habían hecho cautivos; por eso se les nombraba "guerrero en la tierra", jefe de guerreros en la tierra, así se les nombraba, por ello se decía: así como el jefe de guerreros en la guerra hace cautivos, así también atrapa él la riqueza de los bienes de la tierra, por eso él es guerrero en la tierra, un jefe de guerreros en la tierra, así se le llama.³⁸

Asimismo el concepto acerca de la vida después de la muerte de aquellos mercaderes que fenecieron en el camino, se reviste con rasgos semejantes a los que correspondían a los guerreros caídos.³⁹ Muy elocuentes son las expresiones en lengua náhuatl en las que se

³⁵ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Miguel Acosta Saignes, 3 v., México, 1976, t. II, p. 133.

³⁶ *Códice Florentino*, lib. IX, p. 32.

³⁷ *Op. cit.*, lib. IX, p. 31 y también Zorita, 1941, p. 147-148.

³⁸ *Op. cit.*, lib. IV, cap. IX, p. 35-36.

³⁹ *Op. cit.*, lib. IX, p. 25.

designa a la riqueza alcanzada por los mercaderes como "compensación por sus peligros, fatigas y padecimientos". Así se expresa, por ejemplo, en el discurso de los mercaderes que regresan y que hablaban al señor Ahuítzotl:

Aquí está lo que constituye el premio por vuestra peligrosa y fatigosa apuesta (literalmente: el premio de vuestra cabeza y de vuestro pecho). De vuestros tíos, los mercaderes que van a tierras enemigas, los que hacen recorridos, los oztomecas, mercaderes disfrazados, los espías en regiones enemigas; lo que con fatiga es la propiedad que habéis ganado, vuestro cansancio, vuestro dolor, lo que habéis conseguido con grandes esfuerzos.⁴⁰

Y en boca de Ahuítzotl se ponen las siguientes palabras:

Aquí está lo que es vuestra propiedad lo que es el premio por vuestra apuesta llena de peligros y fatigas; nadie os la quitará, porque en verdad es vuestra propiedad, es lo que tenéis, porque habéis salido para merecerla.⁴¹

Los bienes obtenidos, al atender a las realizaciones, riesgos y esfuerzos personales, se legitimaban y eran tenidos por tales por los gobernantes mexicas.

Mis análisis de las características sociales del estrato de los mercaderes y de sus correspondencias ideológicas pueden ser sintetizados de la siguiente manera:

Los bienes obtenidos y el alto *status* social alcanzado se tornan plausibles y se legitiman como efecto de una aplicación del calendario de 260 días, según se nos muestra en el libro iv de Sahagún.

7. *Seis tesis en relación con el significado social del calendario de 260 días*

Querría presentar, a modo de conjunto y como proposiciones, aquello que considero constituye la significación social del calendario de 260 días y los sistemas de interpretación relacionados con él:

1. Introducen ellos racionalidad en la vida cotidiana, llena de riesgos y determinada por la contingencia.

⁴⁰ *Op. cit.*, lib. ix, p. 5.

⁴¹ *Op. cit.*, lib. ix, p. 5.

2. Ayudan a los individuos a socializarse dentro del sistema existente, a participar en el contexto conceptual de normas y valores culturales.
3. Esclarecen y justifican las diferencias personales y sociales que existen entre los diversos individuos. Me parece a mí que contribuyen a legitimar el orden social en cuanto que él mismo se concibe como una parte del orden cósmico, y más ampliamente, de allí se deriva su influjo en lo humano.
4. Proporcionan una imagen de lo humano, en la cual el estado o situación de los hombres se presenta fuertemente individualizado. Me parece a mí que aquí se unifican tendencias contrarias dentro de la sociedad mexicana: por una parte, la propia responsabilidad e iniciativa de los individuos se subraya y, por la otra, se hace plausible el presupuesto de un orden social determinado, que no es alterable.

La tesis de la determinación externa presenta la situación de los hombres como algo determinado de modo divino e impersonal, y no como una determinación externa debida a otros hombres.

5. Este sistema de interpretación, según el cual la situación de los hombres se individualiza, trae consigo de algún modo un comportamiento de apoyo y de vinculación afectiva entre los prójimos de la persona en cuestión que, si es el caso, atenúa lo negativo (ver lo arriba expuesto). Se plantea aquí la interesante pregunta de si un tal sistema de interpretación —en el cual la situación de los hombres está fuertemente individualizada— obstaculiza el fortalecimiento de un comportamiento solidario entre los humanos (el situarse de modo semejante o de manera distinta).
6. El consultante en su acercamiento al astrólogo se descargará de sus apremios cotidianos o al menos confiará en que lo ha hecho. Quiere decir esto que aquí hallará su equilibrio espiritual, con ello se rectificará. Tales efectos individuales en su conjunto, según mi parecer, contribuyeron a la integración de la sociedad mexicana.

8. *Mirada a la historia cultural mesoamericana*

En relación con los análisis de las fechas mexicas, se plantea la pregunta sobre cuál fue la significación social del calendario de 260 días en las sociedades complejas de Mesoamérica del periodo pre-azteca y después en la época colonial. Las relaciones mexicas no son en este caso aplicables a otros de manera incondicionada. Me parece que debe buscarse, como objetivo, distinguir, en función de un esclarecimiento de la cuestión planteada:

1) Conceptos que estén ligados al calendario de 260 días, 2) ámbitos de aplicación y 3) efectos sobre el comportamiento social.

Conjeturo que algunos ámbitos de aplicación de este calendario y algunos efectos, que provienen de tales aplicaciones, han sido muy semejantes. Dos cuestiones me preocupan:

- 1) ¿Tiene que ver este calendario tal vez con la formación de un modelo de identidad, en función del cual se conciben los hombres como personas individuales y a su destino como un destino individual?
- 2) ¿Se reblandecieron con el uso de este calendario aquellos componentes emparentados con el orden social que no eran unificables en el contexto de la formación de nuevas relaciones señoriales y de nuevos papeles de desempeño social, según debemos suponer que se dio el caso, tratándose de tempranas altas culturas?

No es posible responder aún a estas preguntas.

Si se atiende a algunas regiones indígenas, tal como hoy existen en el sur de México y en Guatemala, me parece que en muchos casos —en lo que toca a los sistemas indígenas de cargos— la institución de los astrólogos y la aplicación ligada a ella del calendario de 260 días, son precisamente algo que fortalece y mantiene las concepciones tradicionales. Ejemplo de esto lo ofrecen los quichés y los ixil de Guatemala. Una indagación de los aspectos sociales del calendario de 260 días en el contexto de estos dos grupos debe reservarse para una investigación futura.

A P É N D I C E

1. *Oración del astrólogo a la divinidad*

- a) El interesado ha venido a la confesión porque ha cometido transgresiones que atormentan a su conciencia.
- b) El interesado no se ha comportado como un hombre libre sino que, por una predeterminación suya, así ha obrado.

De ninguna manera lo ha hecho él de sí mismo, como si se tratara de un hombre libre, lo que él hizo, lo que él obró; puesto que le fue determinado a él como un destino.⁴²

- c) Aun cuando el interesado ha ofendido a la divinidad por su mal comportamiento, puede apaciguar su cólera y así, al que se confiesa, se le da todavía otra oportunidad en la vida.

2. *Discurso de admonición del astrólogo a sus clientes*

- a) El cliente ha cometido trasgresiones; por ello le amenaza ahora la desgracia.
- b) Las trasgresiones han llenado de culpabilidad al cliente; porque a él, cuando nació, se le hizo entrega de su buen destino.

Porque tú eras bueno, tú eras recto, cuando tú fuiste enviado, cuando fuiste hecho, cuando te crearon tu madre, tu padre, Quetzalcóatl... y en verdad sólo por tu propia culpa ha sido que tú te has arrojado a lo que es sucio, que te has deshonrado, que te has llenado de suciedad...⁴³

- c) Por eso el interesado ha dado ahora el difícil paso de presentarse ante la divinidad en la confesión, para pedirle la purificación de sus transgresiones.
- d) Ahora comienza para el interesado una nueva vida. La prudencia y la humildad ante la divinidad tienen ahora un peso decisivo.

⁴² *Códice Florentino*, lib. vi, p. 30.

⁴³ *Op. cit.*, lib. vi, p. 31-32.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 1966, v. VI, p. 119-133.
- Carmack, Robert, *Quichean Civilization*. Berkeley, University of California Press. 1973.
- Carrasco P., Pedro, "Social Organization of Ancient Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, v. 10, p. 349-375.
- Códice Florentino, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah. 1950-1969.
- Colby, Benjamin N., Ixil-Maya, (Notas de campo). (s.f.).
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Ed. A. M. Garibay, 2 v., México, Editorial Porrúa. 1967.
- Habermas, Jürgen, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? Rede aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises." en J. Habermas & D. Henrich, *Zwei Reden*, Frankfurt, Main, Surhkamp. 1974.
- Hinz, Eike, *Analyse von zwei aztekischen kulturellen Gedankensystemen: Wahrsageglaube und Erziehungsnormen. Auf Grund des 4. und 6. Buches der 'Historia General' Fray Bernardino de Sahaguns aus der Mitte des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden: Franz Steiner-Verlag. 1978.
- *Die Wirklichkeitsdeutung eines Kalenderpriesters*. Interview mit einem traditionellen Ixil-Maya. (Entwurf und Dokumentation.) Mittlg. N° 1. Altamerikan. Sprach und Kulturen, Hamburg, Univ. Hamburg, 1976.
- Katz, Friedrich, *Die sozialökonomischen Verhältnisse bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert*, (Ethnograph. Archäolog. Forsch. 3, Teil 2.) Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. 1956.
- Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Tlatoani*, Suplemento 3, México, Escuela Nacional de Antropología. 1960.
- Miles, Suzanna W., "An Analysis of Modern Middle American Calen-

- dars. A Study in Conservation", en S. Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, International Congress of Americanists, Chicago. 1952.
- Piho, Virve, "Tlacatecutli, Tlacohtecutli, Tlacatéccatl y Tlacohtecatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, v. x, p. 315-328.
- Prem, Hanns J., "Calendar and Writing", en R. Heizer, J. A. Graham & C. W. Clewlow (eds.), *Observations on the Emergence of Civilization in Mesoamerica*, Contributions of the University of California Archaeological Research Facility 11. Berkeley. 1971.
- Sahagún, fray Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, A. M. Garibay (ed.) 4 v., México, Editorial Porrúa. 1956.
- Schultze Jena, Leonhard, *Indiana I: Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. Jena, Gustav Fischer. 1933.
- *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's übersetzt und erläutert, Stuttgart, Kohlhammer. 1950.
- *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf*. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's übersetzt und erläutert, Stuttgart, Kohlhammer. 1952.
- Thompson, J. Eric S., *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Norman, University of Oklahoma Press. 1960.
- Zimmermann, Günter, "Fray Bernardino de Sahaguns Enzyklopädie der aztekischen Kultur", *Bäessler-Archiv*, 1975, 23: 347-364.
- Zorita, Alonso de, "Breve relación de los señores de la Nueva España", J. G. Icazbalceta (ed.), *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, 1891. Reproducción de Salvador Cházvez Hayhoe, s.f. 1941.

TLATOANI AND TLATOCAYOTL IN THE SAHAGUN MANUSCRIPTS ¹

THELMA D. SULLIVAN

Sahagun's works comprise one of the major sources on the *tlatoani*, ruler, and the *tlatocayotl*, rulership, and is surely one of the best. His methodology could scarcely be improved upon. As he himself states, the process of gathering this, and other data, went through three major stages which spanned the period 1559-1569. "The first turf was cut", as he puts it, in Tepepulco (today, Tepeapulco, Hidalgo), where he had as informants ten or twelve elderly *principales* (*tetecutin*), nobles and lords, and as amanuenses, four *gramáticos*,² "erudites", who had formerly been his students at the Colegio de Santa Cruz,³ themselves *principales*. "All the things discussed they gave me in pictures", Sahagún states, "which was the writing they used in ancient (pre-conquest) times, and the *gramáticos* rendered them into their own language, writing the explanation at the foot of the picture". The second and third stages which took place in Tlatelolco and Mexico, respectively, followed the same procedure. Thus, Sahagún states, "...those of Tepepulco were the first sieve through which my works were sifted; those of Tlatelolco, the second; those of Mexico, the third; and taking part in all these investigations were the college *gramáticos*" (SAH: 1956: 105 ff.) There is little doubt that as aides, the *gramáticos* were invaluable. They were tri-lingual, being versed in Latin, Spanish and Nahuatl, and

¹ This was originally presented as a paper in the symposium entitled *Sahagún: The Man and His Manuscripts* at the Annual Meeting of the Society for American Archeology, Tucson, Arizona, May 1978.

² From the Latin, *grammaticus*, an educated and erudite person. What is called in Spanish "letrado". See Corominas, vol. II, p. 764.

³ The Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco was founded in 1536. Sahagún was among the first friars to teach there; his subject was Latin. Mendieta (1971: 414 ff.) gives a good account of the founding of the school and its subsequent vicissitudes. Sahagún discusses the importance of the school and the aptness of its Indian students in Book III, chap. xxvii.

they were *principales* in whom the pre-conquest traditions of their forebears were still alive. Thus, they could be counted on to comprehend and interpret correctly, the data given Sahagún by the native informants. While it could be argued that they may have deliberately misinterpreted the data, being influenced by their relationship with the friars, generally speaking, this does not seem to be the case. Further, it is not illogical to suppose that they may have been related to some of the informants. This is particularly pertinent to the subject of this paper, which aims to deal with some aspects of *tlatoani* and *tlatocayotl* as delineated in Sahagún's codices.

Book VIII of both the Madrid and Florentine Codices are devoted exclusively to the lords and rulers and there is no section, no book in these manuscripts in which one or the other of the ruler's activities is not discussed. Also, there is a good deal of important material, albeit in condensed form, in the *Primeros Memoriales* which has not yet been made available in translation some of which will be dealt with here.

The *tlatoani* was the supreme ruler; he had jurisdiction over every branch of government: he was the military, civil, judicial, legislative, and religious leader of his people, and he regulated the economy. A great deal has been written about the *tlatoani* and pre-Hispanic social organization, and it is not my intention to cover all this ground again. My focus will be on the ruler as surrogate of the deity and its more important implications.

The essence of the concept of *tlatoani* and *tlatocayotl* can be found principally in Book VI of the *Florentine Codex*, the *huehue-tlatolli*, or rhetorical orations delivered on all ceremonial occasions, which contained the traditions of the ancients that had been handed down from generation to generation. By his own account, Sahagún compiled these orations in 1547, twelve years before he went to Tepepulco to begin gathering the bulk of the material for the *Historia General*. Since he was in Tlatelolco at that time, it is probable that his informants were former lords and high-ranking functionaries of that area—judges, ruler's counselors, and priests—who survived the holocaust that was sweeping away their culture.

The metaphors that deal with the ruler and related subjects tell a great deal about how he was regarded and what was expected of him. The *tlatoani*, which means "he who speaks", that is, "he who commands", was thought of as *iyollo altepetl*, "the heart of the city". He was addressed as *tlazotli*, "precious one", *tlazotlacatl*, "precious

lord", or *tlazopilli*, "precious prince", and likened to *chalchihuitl*, "jade", *teoxihuitl*, "turquoise", *maquiztli*, "an armlet", *quetzalli*, "a quetzal feather", some of their most highly prized objects. He was, they said, *tetzon*, *teizti*, *teuitzyo*, *teauayo*, *tetentzon*, *teixquamol*, *tecueuhca*, *tetlapanca*, "the hair, nails, thorn, spine, beard, eyebrows, chip, sliver of nobles", who belonged to the *tlatocamecayopan*, "the lineage of rulers". He was regarded as *inan*, *ita altepell*, "the mother, the father of the city", as *in ahuehuetl*, *in pochotl*, "a great cypress, a silk cotton tree", in whose shade the people took refuge; *in tenamitl*, *in tzacuilli*, "a wall, a barricade" that protects people. His words and admonitions were likened to precious jades, precious turquoises that were sown in the fertile minds—it was hoped—of his subjects, whom they enriched. These words were *nanyotl*, *tayotl*, "maternal, paternal" pronouncements and represented *intil*, *intlappal* in *huehuetque*, "the black ink, the red ink, of the ancients found in their *imamox*, *intlacuilotl*, "their books, their paintings"; that is, they were the traditions handed down in their hieroglyphic writings and in the *huehueilatolli*, the rhetorical orations, which were adhered to rigidly. *Tlatocayotl*, "rulership", was referred to metaphorically as *pellatl*, *icpalli*, "the reed mat, the reed seat", the throne. It was considered an unsettling place where one slipped, where one lost one's footing, for the ruler was constantly exposed to the treacheries of enemies both within and without. For any one of his subjects, be he lord or commoner, it was equally slippery to stand before the *tlatoani*, having incurred his wrath; for those who had the misfortune to find themselves there, there was no way out, no exit. To be in the company of the *tlatoani* or before him was *coloyotoc*, *tzitzicazzotoc*, "to be in a place full of scorpions, to be in a place full of nettles". However, the members of the ruling class were always united. As the saying went: *netloc*, *nenahuac*, *netzitziquilo*, *nepacholo*, "they are together, side by side, clasping each other, embracing each other" (FC:VI:241-260.)⁴

In contrast, the commoner, for whom there are fewer metaphors, was *pacholoni*, *yacanaloni*, "one who is governed, one who is led". He was also *itconi*, *mamaloni*, *in tecuexanco*, *in temamalhuazco yetiuh*, "one who is carried, who is borne on the back, one who is upon one's lap, in the cradle of one's arms"; that is, he is carried about like a child. In a contrasting figure, he was likened

⁴ For the convenience of the reader the Dibble and Anderson paleography of the *Florentine Codex* is cited. However, all translations of Nahuatl texts in this article are by the author.

to *cuitlapilli*, *atlapalli*, "the tail, the wing" of the Bird of State, the appendages that represented the work force that kept the state in motion; by inference, the ruler and ruling class were the head and body.

In the court orations, as I have previously designated them, and in various prayers to Tezcatlipoca, contained in Book VI of the *Florentine Codex*, it is manifest that the *tlatoani* ruled by divine right, that he was the surrogate of the deity and ruled in his name. On his election as ruler the *tlatoani* is told:

"You are the substitute, you are the surrogate of Tloque Nahuaque,
 you are his seat (the throne from which he rules), you
 are his flute (the mouth through which he speaks),
 he speaks within you,
 he makes you his lips, his jaws, his ears. . .
 He also makes you his fangs, his claws,
 for you are his wild beast, you are his eater-of-people,
 you are his judge". (FC:vi:50.)

The ruler spoke for the deity, that is, gave orders for the deity; and in the name of the deity, punished those who did not obey. Tloque Nahuaque, literally, "Lord of the Near, Lord of the Close" figuratively means the supreme lord who is everywhere, in everything, and upon whom all depend. It is one of the numerous names of Tezcatlipoca, "The Mirror's Smoke", (not "Smoking Mirror"), who ruled the world. He was also called Yohualli Ehecatl, "Night, Wind", that is, invisible, impalpable; Moyocoyatzin, "Capricious Creator";⁵ Monenequi, "Tyrannical One"; Titlacahuan, "Our

⁵ León-Portilla (1966:169) interprets this as "Señor que a sí mismo se piensa o se inventa", basing himself on the following interpretation by Mendieta (1945: 1: 95): "Y también le decían *Moyucuyatzin ayac oquiyocox*, *ayac oquipic*, que quiere decir 'que nadie lo crió o formó, sino que él por su autoridad y por su voluntad hace todo'. However, his sphere of action is wider than just the creation of himself, although it could be argued that the creation of himself implies the creation of all things. Another description of *Moyocoyani* can be found in the *Florentine Codex*, Book III, p. 12: *Auh yníc moteneoa moicoia*, *in tlein qujiocoia*, *in tlein quilnamique*, *niman quichioa: aiac quijocoia*, *aiac queleltia* . . ., "and he was called Moyocoya[ni] because whatever he thought, whatever was in his mind, he did; no one invented him (or "invented for him"), no one impeded him". Sahagún (1956: 1: 278) in the corresponding Spanish texts states: "... llamábanle Moyocoyatzin por razón que hacía todo cuanto quería y pensaba y que ninguno le podía impedir y contradecir...."

Master" (literally, "we are his slaves"); Teimatini, "Knower of People"; Techichihuani, "Adorner of People"; Telpochtli, "The Youth", meaning young warrior; Yaotl, "The Enemy"; Necoc Yaotl, "The Enemy on Both Sides", that is, the fomentor of discord; Moquequelo, "The Mocker"; Ipalnemoani, "Giver of Life"; and Teyocoyani, "Creator of Man", among others (FC:vi:1-45.) His was the power to bestow riches and honors and snatch them away at a whim. As one text states:

He thinks as he pleases,
 does as he pleases;
 he mocks us.
 As he wishes, so he wills.
 He puts us in the palm of his hand, he rolls us about;
 like pebbles we spin and bounce.
 He flings us this way and that,
 we make him laugh; he laughs at us. (FC:vi:51.)

This was the deity for whom the *tlatoani* acted as surrogate: capricious, arbitrary, willful; a friend or enemy depending on his whim; somewhat sadistic, he rolled people around in the palm of his hand like pebbles and laughed at their helplessness. The ruler may have been regarded as mother and father of the people, the great cypress, the great silk-cotton tree under which they could seek protection, but on occasion he became a wild beast; he bared his fangs and showed his claws. He could be capricious and arbitrary, also. He was, in short, a despot.

The investiture of the new *tlatoani* took place in the temple of Huitzilopochtli. He was dressed in a green cape that had the same design of bones as that of the *xicolli*, sleeveless jacket, on the figure of Huitzilopochtli in the festival of Toxcatl. Toxcatl was a festival in honor of Tezcatlipoca, with whom Huitzilopochtli was identified, for as Jiménez Moreno has stated (1976: M.S.), "...heroes were deified in the image and likeness of a deity with whom they tended to merge. Tezcatlipoca appears to have been the numen in whose image and likeness... Huitzilopochtli, priest and leader of the Mexica, [became deified]". The merging of Huitzilopochtli, the young, vigorous warrior who vanquished all his foes, with Tezcatlipoca, who was Telpochtli, "The Young Warrior", and Yaotl, "The Enemy" is, of course, a logical fusion. Boys who went to the *telpochcalli*, school for warriors, were placed in the service of

Tezcatlipoca. Thus, while the ruler was regarded, and addressed, in the *huehuetlatolli* as Tezcatlipoca, he wore the vestments of Huitzilopochtli, the Aztec deity. It was a personalization of deityship in the local Aztec image, apparently a practice common to many pre-Hispanic peoples as Jiménez Moreno has pointed out, which has served to give us a bewildering and cluttered pantheon of gods.

An important part of the investiture ceremony were the *huehuetlatolli*, the rhetorical orations, delivered by the king, nobles, and high-ranking elders. From the start, the identification between the new ruler and Tezcatlipoca was established. The ruler, it was said, was marked with "black ink, red ink" by Tezcatlipoca for this honor. That he would rule was pre-ordained both by the deity, that is, by the sign under which he was born, and by the fact that he was "the thorn, the maguay shoot" his ancestors had planted in the earth; that is, he was the scion of a line of rulers. His task was to take up the intolerably heavy burden of the rule that his predecessor laid down. To govern well meant to pass on to the people the precepts of the deity which were the ancient traditions handed down by his forebears and to see that the lords and nobles who governed in his name did likewise. The people were to live temperately, humbly, and with prudence, eschewing the excesses of drink and licentiousness. Most particularly they were to serve the gods with complete and unswerving devotion through offerings, sacrifices, and acts of auto-sacrifice. Each individual, noble or commoner, had a function to perform. The failure to discharge this function meant the failure to serve the deity and his surrogate, the king, and the punishment for this was severe. On the other hand, compliance and the fulfillment of one's responsibilities brought with them handsome material and spiritual rewards.

The spheres of action of the Aztec ruler were many and varied but "the principal occupation of the king", states Sahagún (1956: II:315) "was war, both for defending himself against his enemies and for the conquest of foreign provinces". From the time a child of nobles, or rulers, is born he is inculcated with the idea that his destiny is the field of battle. At the moment the umbilical cord is severed, the midwife tells the new-born baby:

You have been pledged to, you have been consecrated to,
you have been sent to the field of battle;
war is your destiny, your calling.
You shall provide drink, you shall provide food,

you shall provide nourishment for the Sun [and] the Lord
of the Earth.

Your true home, your property, your patrimony is the
House of the Sun in heaven. FC:vi:171.)

The warrior's duty was to become "the mother and father of the Sun and the Lord of the Earth"; that is, their source of nourishment, either by dying in battle, or being taken captive and sacrificed, or by taking captives himself and sacrificing them as substitutes for his own flesh and blood. The rewards for the valiant and dedicated warrior came in the form of riches and elevation in rank and honor, until one day he would become one of the ruler's most trusted aides, or on his death, take the place of the ruler himself. Cowards were executed. If for some reason the ruler wished to spare him the ignominy, such as in the case of a near relative, he was taken to the battlefield and allowed to be killed or captured (CMA:f. 65 r.)

Closely connected to war was the singing and dancing that took place every night which apparently was regarded as a substitute for battle. The *Primeros Memoriales* text states that, "when there was singing or dancing or when mushrooms were to be eaten, the ruler ordered the songs to be sung" (CMA:f. 54 r.) Singing and dancing, according to another text, stirred up the young warriors and served as a means of communicating with the deity (FC:vi:90), probably through the ecstasy produced by the hallucinogens, and Sahagún states that war strategy was planned at this time (SAH: 1956:ii:123.) It must be remembered, too, that the gods of the dance —Xochipilli, Macuilxochitl, Ixtlilton, and others— were essentially solar fertility gods. The blood of the warriors that nourished the Sun, also nourished Tlaltecutili, Lord of the Earth who provided man's sustenance. So important was this singing and dancing that a singer or dancer or musician who erred in any way was put to death.

Other important occupations of the ruler were as follows:

The guarding of the city by day and by night.

The regulation of the market by the *pochtecatlatoque*, merchant lords, which included the fixing of prices, and the punishment of vendors who did not comply.

Ordering that the ball game or *patolli* be played. In these there was heavy betting on both sides and, says the *Primeros Memoriales*

text, they were like war. "One was killed there, one's head was split open", states the informant in reference to the losing team. As for the one who lost his wager, he continues, "he was sold, he became a slave" (CMA:54 r.)

Agriculture was a vital concern of the ruler and, was inextricably linked to war as will be seen. Drought and famine, which were all too frequent, it appears, brought into play the ruler's responsibilities as economic as well as religious head of state. When the harvests for two successive years were meagre, a text in the *Primeros Memoriales* tells us, he comforted the people and, on a more practical level, ordered them to plant magueyes, prickly pears, and *cimatl*, a legume whose root was eaten. If the drought persisted, as religious leader of his people he ordered that sacrifices and auto-sacrifices be made to the Tlaloque, the gods of rain, and in the realm of imitative magic, that the roads be swept, for it was believed that the winds swept the roads in advance of the gods of rain (*Ibid*, f. 54 v.)

Also, for a period of eight days during the festival of Huey Tecuilhuitl, "The Great Festival of the Lords", which came at the end of June and the beginning of July, a period of chronic food shortage, the ruler distributed food to all his people and even to the people of the surrounding areas (SAH:1:174 ff.) This festival immediately followed that of Tecuilhuitontli, "The Little Festival of the Lords", which was celebrated at the time of the summer solstice (Broda:1978:166) and appears to have important implications with respect to the ruler as surrogate of the deity. In effect, Huey Tecuilhuitl is a celebration of his vast powers. These include the regulation of agriculture and may be reflected in the distribution of food at that time which, beyond being an act of generosity on the part of the ruler, served to affirm his control like that of the deity, over the life and death of his subjects.

After war, the next most important function of the Aztec ruler was governing the people; that is, law-making and its handmaiden the meting out of justice. An adjunct to this was the selection of judges who, in addition to heading the tribunals, were the ruler's most trusted counselors. Their choice was one of the ruler's most important functions, for when he died, the new ruler would be chosen from their ranks. The *tlatoani*, of course, was the ultimate court of appeal. In his prayer to Tezcatlipoca, the newly-elected ruler says:

It is said that [the rulers] will make pronouncements
 for you . . .
 and that they shall make pronouncements for your sire,
 the mother of the gods, the father of the gods,
 Huehuetotl (the Old God) who sits in the hearth, in
 the turquoise enclosure,
 Xiuhtecutli, who bathes people, who cleanses people,
 who metes out, who accords, the destruction, the glorification
 of the commoners, the people (FC:vi:41.)

It is apparent in this text that, although the ruler functioned as the surrogate of Tezcatlipoca, the powers transmitted to him did not originate in this deity but in Huehuetotl-Xiuhtecutli, the Old God, the God of Fire. The name Xiuhtecutli is derived from *xihuitl* which means, "fire", "turquoise", "year", "plant", and "comet"; and *teculli*, "lord". As the text states, Huehuetotl-Xiuhtecutli was not only the father of Tezcatlipoca, he was also the progenitor of all the gods including, and most particularly, the Sun. Huehuetotl-Xiuhtecutli dates back to the time when all was still in darkness, before the beginning of time; that is, before the creation of the Fifth Sun, for Fire existed before the Sun. The Sun was created from the sickly flesh and twisted bones of Nanahuatzin, and the Fire which purified and transformed them. Thus, the powers passed on to the ruler by Tezcatlipoca, which he inherited from his father, Huehuetotl-Xiuhtecutli, are primordial. They pre-date the creation of the Fifth Sun which according to Davies and others symbolized the rise of Toltec hegemony from the ashes of Teotihuacan. For the ruler to trace his powers to Huehuetotl-Xiuhtecutli meant, by implication, tracing them back to Teotihuacan where, according to legend, the Fifth Sun was created, and earlier. This appears to have been an important factor in the legitimization of the Aztec rule. The relationship between the Aztec ruler and Huehuetotl-Xiuhtecutli is manifest in the vestments of the rulers. In them the *xihuitl*, the turquoise stone as well as color, symbolic of Xiuhtecutli, predominate: the *xihuitzollli*, the turquoise diadem; the *xihuitlmalili*, turquoise color net cape with turquoise stones knotted into it; and the *xihuyacamitl*, or turquoise nose adornment, which as Doris Heyden states is a stylization of the *xihucoatl*, fire serpent (Heyden:1972:4.) The *xihucoatl* was the weapon of Xiuhtecutli which Huitzilopochtli, in a clear bid for dynastic power, wielded in order to vanquish his sister, Coyolxauhqui, and his brothers, the Centzon-

huitznahua. The *xiuhcoatl* and the *mamalhuaztli*, the fire sticks, were symbols of the power and authority of Huitzilopochtli, the Aztec numen, and of the ruler himself.

The association of fire with rulership, *tlatocayotl*, is clearly evidenced in the dynastic plates of the *Primeros Memoriales*. The first three Mexica rulers, Acamapichtli, Huitziliuitl, and Chimalpopoca, wear on their heads the *cozoyaualolli*, a rosette of scarlet macaw feathers, also a symbol of fire. *Cozo-* is the same root as *cozol-* which, in turn, is the same as *cuezal-*. *Cueزالin* was the name for the tail and wing feathers of the scarlet macaw (FC:xi:23.) *Cueزالin* also means "flame" and Cuezaltzin was one of the names of Xiuhtecutli, God of Fire.

It must also be pointed out that these first three rulers also wear rawhide capes, symbolic of their Chichimec origins, and that they sit on *toloicpalli*, bundles of unwoven green reeds, in contrast to the subsequent rulers beginning with Itzcoatl, who wear the turquoise adornments mentioned above and sit on *tepotzoicpalli*, seats of woven reeds with backrests.⁶ As Doris Heyden has pointed out, reeds are a symbol of political power (Heyden:1976:M.S.) which the *toloicpalli* and the *tepotzoicpalli* shown in these plates bear out. However, the two different types of seats help us take her observation a step further. It would appear that the bundles of unwoven green reeds which serve as rulers' seats symbolize the inception of political power—unconsolidated power—while the reeds woven into seats with backs symbolize consolidated power.

As we have seen, the ruler belonged to a line of succession that symbolically started with Huehuetectl-Xiuhtecutli. The *tlatoani* acted as surrogate for Tezcatlipoca and, in the final analysis, for Huehuetectl-Xiuhtecutli. He was regarded as a deity and venerated as such. His identification with the god of fire was so close that in the festival of Izcalli, which was in honor of Xiuhtecutli, the figure of the god was dressed in the vestments of the ruler, and quail were sacrificed and offerings were set down before it (FC:i:12; SAH:1956:i:56.) Furthermore, on the day Ce Quiahuitl, 1 Rain, criminals who had been sentenced to death and some captives were sacrificed to give strength to the ruler, so that he would be able to carry on his burdensome task of ruling for another year. The *Florentine Codex* texts affirms that,

⁶ The same is true of the first three Tetzcoacan rulers and the first five rulers of Huexutla.

...by means of them (the sacrificial victims), Moctezuma
 was nourished,
 by means of them his destiny was fortified,⁷
 by means of them he was given new life,⁸
 by means of them he was reprieved [from death],
 because of them he became a boy once more so that he might
 live a long life... (FC:iv:42.)

This symbolic rejuvenation and nourishment of the ruler with human blood, served to remind the people of the total identification of the ruler with the old god, Huchuetotl-Xiuhtecutli and was a way of legitimizing his powers.

This account of the sacrifice of criminals and captives to infuse the king with new life has a deeper significance for us in that it throws light on the subject of human sacrifice in general as practiced by the Aztecs and their predecessors. Why the sacrificial victim was the representation of the deity to whom he was sacrificed, is a question that, to my knowledge, has never been satisfactorily answered. I believe this text gives us an important clue. Like the ruler to whom sacrifices were made to give him the strength to carry on in the arduous work of governing, so all the gods, not just the Sun, had to be nourished in order to continue to do their work. The Aztec economy, like that of the Teotihuacanos, the Toltecs, and their descendants, was agriculturally based and the growth-death-renewal cycle characteristic of nature predominated in the lives of the people. This is clearly manifested in the eighteen festivals of twenty days each that followed the solar year. The death of a victim representing the god of fire, or the god of rain, or the goddess of new corn, for example, was the means by which the life force of the individual was transferred to the deity so that his energies could be renewed and he could continue to function. The energies of the gods were as finite as man's; like man, the gods became weary. For example, in the festival of *Atamalqualiztli*, the *Eating of Water Tamales*, celebrated every eight years, only tamales made with corn dough mixed with water were eaten; no condiments or other additives were permitted so as to give the corn a respite and a chance to regain its strength (CMP: f. 253 v.)

The reason, then, that the sacrificial victim was arrayed in the

⁷ *Motonalchicacoa*, literally, "his day-sign was fortified".

⁸ See Molina, "resucitar, levantarse", one of the meanings of which is *nino, quetza*.

vestments of the god to whom he was to be sacrificed, and was considered his image and likeness —*ixiptlatl* which also means “substitute”— was because he was destined to become one with the deity. The life that went out of him upon his death was immediately incorporated into that of the deity; in short, he was sacrificed so that the god might live. Since the gods personified aspects of the natural phenomena, and the elements and heavenly bodies which controlled them, human sacrifice guaranteed their perpetuation and with it the cyclical renewal of plant and animal growth that sustained life on earth. Those who died in battle, which meant, as captives who were sacrificed, or slaves purchased by the merchants for sacrifice, went to the House of the Sun to provide nourishment not only for Tonatiuh, the Sun, but also for Tlaltecuctli, “Lord of the Earth”. That is, the transference of their vital forces to the gods kept the universe —both heaven and earth— alive and functioning. The model for this was the creation of the Fifth Sun in which the vital forces of all the gods that were released when they sacrificed themselves, combined to put the Sun in motion so that it could do its work.

Thus, as was stated earlier, the principal concern of the ruler was war. Although acts of auto-sacrifice by drawing blood from various parts of the body, as well as sprinkling the blood of decapitated quail before the idols provided the gods with some sustenance, their real strength derived from the blood of warriors who died in battle or captives or slaves who were sacrificed. In the case of ignoble slaves who were purchased for sacrifice, once they were ceremonially bathed —that is purified— they achieved the status, so to speak, of war captives and became eligible to fuse with the deity. Fusion with the deity, however, was not deification. Only rulers were deified. This is made clear in the text that follows:

The ancients said that he (a ruler) who died became a god. They said, ‘He has become a god’, which meant he had died. And thus (the people) were deluded so that those who were rulers would be obeyed. All who died were worshipped as gods: some became images of the Sun, others images of the Moon, etc.” (meaning other heavenly bodies and natural phenomena). (FC:x:192.)

(It must be recalled that this is history as rewritten by the Aztecs after Itzcoatl ordered that all the ancient codices be burned.)

Two concepts basic to Aztec rule are implicit in this text:

1) That only rulers and nobles can become gods. Since the word *miqui* means both "to die" and "to be sacrificed", it is probable that both meanings are applicable in the above text; that is, "all who died (or were sacrificed) were worshipped as gods".

2) The Aztec dynastic line was legitimized by the deification of the Teotihuacan rulers whom they claimed as ancestors. This made the Aztec ruler not only the surrogate of Tezcatlipoca and Huehuetotl-Xiuhtecutli but also a descendant of gods, the defunct rulers of Teotihuacan who had become deified. The subsequent deification of the Mexica leader and hero, Huitzilopochtli, merely followed the pattern established in Teotihuacan.

Summary

In the dual divine identification of the king with Tezcatlipoca and Huehuetotl-Xiuhtecutli resided the sweeping powers of the ruler and the legitimacy of his rule. The Aztec *tlatoani* had a formidable task: he not only had to govern his people but, in the final analysis, he also had to keep the universe alive and in balance. War was of first importance, in order to provide captives for the nourishment of the gods. The world of the gods was a mirror image of life on earth. Every god, like every individual, had a function to perform and for the god to cease to function was catastrophic for man as it was catastrophic for the gods for man to cease to function. To feed the gods, (not just the Sun) was to feed man. Thus agriculture, which was the basis of the economy, depended on war. In order to discharge these heavy responsibilities the ruler had to be endowed with extraordinary powers. He acted as surrogate of Tezcatlipoca, in military matters, and of Huehuetotl-Xiuhtecutli, in civil matters. But in effect, all the powers derived from Huehuetotl-Xiuhtecutli a deity associated with Teotihuacan and even pre-classic times. He was mother and father of the gods, most particularly of the Sun, a central deity in the Aztec pantheon. This link with Teotihuacan and earlier times was the means by which the Aztec ruler legitimized his rule.

In essence, this is the Aztec *tlatoani* as revealed in the Sahagún manuscripts. Sahagún's informants, as well as his aides, who themselves were of the ruling class, may have colored some data in their favor, omitted some, and misinterpreted some, but in the main they provided a fairly precise picture of the Aztec *tlatoani* and *tlatocayotl*.

BIBLIOGRAPHY

- Broda, Johanna, "Cosmovisión y estructura de poder en el México prehispánico", *Comunicaciones: Segundo Simposio del Proyecto Mexicano-Alemán de Puebla-Tlaxcala*, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla, 1978.
- Corominas, Joan, *Diccionario Crítico Etimológico*, 4 vols., Madrid, Editorial Gredos, 1954.
- Heyden, Doris, "Xiuhtecutli: Inveſtidor de Soberanos", *Boletín INAH*, Época 2, México, INAH, 1972.
- *Reeds and Rushes: From Survival to Sovereigns*. Paper presented at the Second Symposium on Mesoamerican Archaeology, Centre for Latin American Studies, Cambridge University. 1976.
- Jiménez Moreno, Wigberto, *De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli*. Paper presented at the XLII Congress of Americanists, Paris. 1976.
- León-Portilla, Miguel, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3ª edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Porrúa, 1971.
- Sahagún, fray Bernardino de, (SAH) *Historia General de las Cosas de Nueva España*, edition prepared by Ángel María Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1956.
- (CMP, CMA) *Primeros Memoriales Compilados en Cuatro Capítulos por Fray Bernardino de Sahagún como Fundamento para Escribir la Obra Intitulada Historia de las Cosas de Nueva España*, edition prepared by Francisco Del Paso y Troncoso, Madrid. 1905.
- Sullivan, Thelma D., "The Rhetorical Orations, or Huehuetlatolli collected by Sahagún", *Sixteenth Century Mexico: The Works of Sahagún*, Munro S. Edmonson, editor, University of New Mexico Press, 1974.

LA DANZA DE LOS TECUANES

FERNANDO HORCASITAS

I. *La Danza del Tigre tipo Coatetelco*

Características del tipo Coatetelco. Comenta Spratling que la Danza de los Tecuanes o del Tigre es uno de los pocos bailes indígenas mexicanos que “atrae más espectadores que danzantes” (Spratling, 79.) Es acertada la observación de dicho investigador y se puede agregar que también ha atraído a más fotógrafos y escritores de libros para turistas que etnólogos.

El fin de la presente publicación es dar a conocer por primera vez el texto completo de una versión de la danza que se recita en náhuatl híbrido en los estados de Morelos, Guerrero y Puebla y de presentar algunos comentarios que aclaren su posición geográfica, sus variantes y sus orígenes. Se trata de un manuscrito que perteneció a Donald Cordry de Cuernavaca, Morelos. Dedico este estudio y edición de los *Tecuanes* a su memoria y a la de Elfego Adán, benemérito de las investigaciones folklóricas nahuas de México.

El texto que publico aquí pertenece a la variante de los Tecuanes más conocida en Morelos, Guerrero y Puebla y su argumento se puede resumir de la manera siguiente:

Salvadorche, dueño de un rancho ganadero, llama a su ayudante Mayeso para informarle que un tigre o jaguar se ha estado comiendo a los animales de la finca y que es necesario que alguien salga a cazarlo. Mayeso no logra matarlo y va llamando a cuatro viejos a que intenten la proeza. Son el Viejo Flechero, el Viejo Lancero, el Viejo Cacachi y el Viejo Xohuaxclero. Fallando éstos, Mayeso llama al Viejo Rastrero (con sus buenas perras) y a Juan Tirador (con sus buenas armas) y éstos logran matar al animal. Salvadorche les paga a todos y se reparten la piel del tigre.

Se caracteriza la parte hablada por ciertos trozos de “relación fija” que se repiten hasta el hastío. Sólo mencionaré tres de las secciones más notables de dicha relación.

1) La paga de Salvadorche a cada uno de los cazadores. Reconstituido libremente el diálogo lleva la siguiente pauta:

Pagador: Quiero que me hagas un favor.

Cazador: ¿Qué favor quieres que te haga?

Pagador: Quiero que vayas a hacer tal cosa.

Cazador: ¿Cuánto me pagas?

Pagador: ¿Cuánto quieres?

Cazador: Quiero tanto.

Pagador: ¿En qué te lo vas a llevar?

Cazador: En tal parte de mi ropa.

Pagador: Aquí tienes uno, dos, tres, cuatro, cinco...

Cazador: ¡Ah qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.

2) Cuando se habla de la guarida del tigre se dice que hay que buscarlo "por el atajo del ganado, el atajo de borregos, el atajo de cabras, el atajo de gallinas, el atajo de marranos, el atajo de guajolotes, el atajo de perros, etcétera".

3) Juan Tirador tiene todo un arsenal para matar al tigre: "Buenos rifles, buenas carabinas, buenas pistolas, buenas dagas, buenas navajas, buenas escopetas, buenas pólvoras, buenas balas, buenos cuchillos, etcétera".

He tomado al azar estas tres muestras de la "relación fija" pero existen varios otros trozos repetidos que son parte íntegra y necesaria de la pieza.

La multiplicidad de variantes de la Danza del Tigre en México y en Centroamérica ha causado confusión y ha llevado a errores serios en los pocos estudios folklóricos que hay sobre el tema. Ya que Elfego Adán (1910) fue el primero y el único que hasta ahora nos ha proporcionado (de Coatetelco, Morelos) un texto relativamente largo de la variante que acabo de resumir, propongo que la designemos "Tecuanes tipo Coatetelco". Con esta denominación por lo menos lograremos separar un tipo de la decena o más de variantes que existen en Mesoamérica y que hasta ahora no han recibido clasificación de ninguna especie.

Publicaciones. Han sido impresos cinco fragmentos del diálogo tipo Coatetelco:

1) El texto de Elfego Adán, publicado en *Anales del Museo*, es

el más largo. Registra un total de 59 líneas de la farsa tal como se conocía en Coatetelco, Morelos. Las líneas están tomadas de episodios de la relación fija a la cual me he referido arriba, ya que "la mayoría de los personajes lleva su papel *ad libitum*" (Adán, 186). Los personajes son 18: Salvador, Mayezo, Rastrero, Tirador, Dos Médicos, Monterrey, Lancero, Sonhuaxtlero, Flechero, Venado, Perro, Tigre, Cuatro Zopilotes, Gervasio —un personaje más— que en la danza dialogada se presentará adelante.

2) William Spratling, en su obra *Little Mexico* (1932: 76-80) comenta lo siguiente sobre la representación que presencié en Tepalcingo, Morelos. La Danza del Tigre

...tiene más chiste y desde un punto de vista ideológico interesa más que cualquier otra danza. Y también es más difícil de interpretar. Estoy convencido que pocos, aún los que participan en ella, tienen una clara idea de su significado o de la historia que relata. En ella hay una extraña mezcolanza del México conocido y desconocido: es decir, más de la mitad del diálogo se recita en náhuatl. Se representa en pueblos como éste, en que el náhuatl ha sido abandonado como lengua general.

Spratling transcribe un fragmento de ocho líneas que trata del pago que se le da a uno de los cazadores por haber ayudado a matar al Tigre.

3) Raúl Guerrero (1945: 345) publica un brevísimo fragmento totalmente en español. Pertenece a la variante Coatetelco y proviene de Huitzucó, Guerrero.

4) Bajo el título de *La danza del tigre y el venado* transcribe Hendrichs Pérez (1945, II: 125) un corto diálogo en náhuatl híbrido entre uno de los viejos y el Flechador. Seguramente pertenece a la variante que nos interesa y procede de Ixcatepec, Guerrero, en la región del Río Balsas. En la danza aparecen dos hacendados (¿Salvadorche y Mayeso?), los otros viejos, el Flechero, el Tirador, el Tigre, el Venado, el Zopilote, el Aura, el Quebrantahuesos y Dos Perros.

5) Vázquez Santa Ana (1940-1953, II: 177-180) presenta una descripción de la danza en el estado de Guerrero, junto con unos fragmentos de un texto. No señala la procedencia. Le da el título de *Los Huehues* o *Viejos*. Aparecen Doce Viejos, Dos Mayesos, el

Tirador, el Macho, la Vieja, Cuatro Zopilotes, un Venadito, un Perro y un Médico. El tema y los fragmentos corresponden aproximadamente al tipo Coatetelco.

Manuscritos. Además de estos cinco fragmentos impresos de la variante Coatetelco, existe una serie de cuadernos manuscritos dispersos en los pueblos morelenses y guerrerenses. Unos cuantos manuscritos, copias de ellos o transcripciones tomadas de labios de los indígenas se encuentran en colecciones particulares. Hay tres diálogos guerrerenses en el Archivo Barlow de la Universidad de las Américas en Cholula, Puebla. Los podemos llamar Tlamacazapa I, Tlamacazapa II y Chilacachapa. El manuscrito Tlamacazapa II es el más largo ya que consta de seis páginas escritas a mano. Existe otro texto dialogado en la colección Cordry de Cuernavaca. Lleva el título de *Relación de una danza de Tecuanes*, la fecha 1907 y no indica procedencia. Es parecido al que aparece en la presente publicación. Es mi intención ir publicando algunos de estos manuscritos en el futuro.

Debe agregarse que existe una grabación en cinta magnética de la música de la danza tal como se conoce en Xoxocotla, Morelos. Se conserva en el Laboratorio de Sonido del INAH, México (Stanford, 1959, No. 2499).

Distribución de la danza tipo Coatetelco. El Mapa 1 dará una idea de la distribución por municipios de Morelos y Guerrero de esta variante. En el caso de algunas comunidades guerrerenses, sin embargo, la imperfección de nuestras fuentes deja en duda si se trata de Tecuanes o de la Danza de los Tlacololeros.

Mis fuentes para dicho mapa y para las listas que siguen son en parte verbales, el resultado de varios recorridos con fines lingüísticos con la doctora Yolanda Lastra de Suárez, con la ayuda valiosa del lingüista Leopoldo Valiñas. En parte están tomados los datos de fuentes impresas, principalmente *Calendario de fiestas mexicanas* (s.f.), *Calendario de fiestas del Estado de México* (1974), *Calendario de fiestas tradicionales* (1977), *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano* (1971), *México: calendario de fiestas regionales* (1943), Muñoz (1963), Sánchez García (1956) y Valdiosera (s.f.). Véase la Bibliografía para las fichas completas de éstas y de otras obras útiles para el tema.

Distribución de la variante Coatetelco en Morelos. (En ésta y en las listas que siguen para Guerrero y Puebla se ha intentado

excluir las variantes Tlacololeros, Tlaminques, Tecuani, Cimarrón y Lobitos.)

Municipio de Axochiapan, cabecera, fiesta de la Conversión de San Pablo, 25 de enero. *Municipio de Jojutla*, pueblo de Tehuixtla, fiesta en octubre. *Municipio de Miacatlán*, cabecera, Semana Santa; Navidad, del 21 al 30 de diciembre. Pueblo de Alpuyeca, fiesta de la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre. Pueblo de Coatetelco. *Municipio de Puente de Ixtla*, cabecera, fiesta de la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre. Pueblo de Xoxocotla, fiesta en mayo. *Municipio de Temisco*, cabecera. *Municipio de Tepoztlán*, cabecera, barrio de San Pedro, fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. *Municipio de Tetecala*, cabecera, fiesta de la Candelaria, 2 de febrero; San Francisco, 4 de octubre. *Municipio de Xochitpec*, pueblo de Atlacholoaya. *Municipio de Zacatepec*, pueblo de Tetelpa, fiesta de la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre.

Distribución de la variante Coatetelco en Guerrero. Municipio de Acapetlahuaya, cabecera, fiesta de San Juan Bautista, 24 de junio. *Municipio de Ajuchitlán*, pueblo de Poliuhitla. *Municipio de Alpoyecá*, cabecera, fiesta del Señor de la Expiración, cuarto viernes de Cuaresma. Pueblo de Tecoyo, 20 de mayo. *Municipio de Apaxtla*, cabecera, fiesta de la Candelaria, 2 de febrero. *Municipio de Arcelia*, cabecera. *Pueblo de Ixcatepec. Municipio de Atoyac*, cabecera, Navidad, 25 de diciembre. *Municipio de Ciudad Altamirano* (Pungarabato), cabecera, Semana Santa; Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre. *Municipio de Cocula*, cabecera. *Municipio de Copanatoyac*, pueblo de Potoicha, viernes de Dolores. *Municipio de Cualac*, pueblo de Chiauhtzingo, fiesta de la Santa Cruz, 3 de mayo. *Municipio de Cuetzala*, cabecera, fiesta del Señor de Cuetzala, primer viernes de Cuaresma. Pueblo de Apetlanca, fiesta de San Isidro Labrador, 15 de mayo. Pueblo de Chilacachapa, fiesta de Santiago, 25 de julio; Transfiguración, 6 de agosto; Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre. *Municipio de Chilapa*, pueblo de Hueycantenango. *Municipio de Huamuxtitlan*, cabecera. *Municipio de Huitzucó*, cabecera, fiesta del Cristo de Igualapa, tercer viernes de Cuaresma. *Municipio de Ichcateopan*, cabecera, fiesta de Año Nuevo, 1 de enero; Santos Reyes, 6 de enero. *Municipio de Iguala*, cabecera. *Municipio de Olinalá*, cabecera, fiesta de San Francisco, 4 de octubre. Pueblo de Temalacacingo, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, 14 de septiembre; San Miguel Arcángel, 29 de septiembre. *Municipio de San Miguel Totolapan*, cabe-

cera, fiesta de San Miguel Arcángel, 29 de septiembre. *Municipio de Taxco*, cabecera, lunes y martes de Carnaval; la Candelaria, 2 de febrero; cuarto viernes de Cuaresma. Pueblo de Tlamacazapa. *Municipio de Tecpan de Galeana*, cabecera, fiesta de San Bartolo, 24 de agosto. *Municipio de Teloloapan*, cabecera, segundo viernes de Cuaresma; fiesta de San Francisco, 4 de octubre. Pueblo de Totoltepec, segundo viernes de Cuaresma. *Municipio de Tepecocuilco*, cabecera, 7 al 15 de diciembre. Pueblo de Ahuehuepan, Semana Santa. Pueblo de San Juan Tetelcingo. *Municipio de Tixtla*, cabecera, fiesta de la Natividad, 8 de septiembre. *Municipio de Tlacoapa*, cabecera, fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. *Municipio de Tlapa*, cabecera, Nochebuena, 24 de diciembre. *Municipio de Tlapahuala*, cabecera. *Municipio de Xochihuehuetlan*, cabecera. *Municipio de Zumpango del Río*, pueblo de Mezcala, fiesta de los Santos Reyes, 6 de enero.

Distribución de la variante Coatetelco en Puebla. Nuestros conocimientos de la Danza del Tigre en el estado de Puebla provienen principalmente de citas de calendarios de fiestas populares y de fuentes verbales muy escuetas. Se puede suponer, por su posición geográfica, que muchas de las danzas pertenecen al tipo Coatetelco. La lista que sigue muestra que se conoce en la zona directamente al sur de la capital del Estado. Los municipios en algunos casos colindan con los estados de Morelos, Guerrero y Oaxaca. La región se halla alrededor de o paralela a la carretera panamericana que conduce a Oaxaca. (A pesar de un recorrido minucioso no fue posible registrar un sólo ejemplo de Tlaxcala.) *Municipio de Acatlán*, cabecera, fiesta de San Rafael, 24 de octubre; Todos Santos, 1 de noviembre. *Municipio de Actiopan*, cabecera, fiesta de San Marcos, 25 de abril. *Municipio de Atlixco*, comunidad de La Galarza. *Municipio de Axutla*, cabecera, fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, 8 de enero (*sic*). *Municipio de Chiauhitla*, cabecera, fiesta de la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre; Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre. *Municipio de Chietla*, cabecera, Semana Santa; fiesta de San Francisco, 4 de octubre. *Municipio de Chinantla*, cabecera, fiesta de la Conversión de San Pablo, 25 de enero. *Municipio de Epatlan*, cabecera, Semana Santa; fiesta de la Virgen de la Luz, segundo miércoles de mayo. *Municipio de Xayacatlan*, cabecera, fiesta de San Jerónimo, 30 de septiembre; Todos Santos, 1 de noviembre. *Municipio de Tlapanalá*, cabecera, segundo viernes de Cuaresma.

II. Otras variantes de la Danza del Tigre

Multiplicidad de formas de la Danza del Tigre. Las variantes de la danza que trata del tigre o jaguar (y más específicamente de la cacería de este animal) se extienden desde la zona de Toluca en el Estado de México hasta la República de El Salvador. Pero es insuficiente el material de que disponemos para elaborar aquí un estudio definitivo de las diez o doce formas de la danza, conocidas casi exclusivamente a través de referencias breves. Sólo será posible mencionar algunas formas que difieren de lo que he llamado tipo Coatetelco.

En los pueblos oímos decir muchas veces que en la fiesta patronal "habrá baile de Moros y Cristianos". Pero sabemos que se puede tratar (entre otras representaciones) de la Danza de los Santiagos o de la de los Doce Pares de Francia, totalmente distintas en cuanto a sus orígenes, estilo, personajes y tema. Es de sospecharse que sucede lo mismo con la Danza del Tigre. Algunas de las danzas que se mencionarán en seguida seguramente están emparentadas en grado inmediato con los Tecuanes. En otros casos el parentesco es dudoso. Las variantes que mencionaré aquí son 1) Tlacololeros, 2) Lobitos, 3) Tecuani Cimarrón, 4) Tlaminques, 5) Variantes oaxaqueñas y 6) Variantes chiapanecas y centroamericanas.

1) *Los Tlacololeros* es la danza que más se acerca en su forma a la de Coatetelco. No disponemos de ningún texto impreso del diálogo. Más de una vez he oído afirmar a nativos guerrerenses que Tecuanes y Tlacololeros eran "la misma cosa" pero no es así.

En una nota de la obra *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano* (II:736) leemos que "...la danza de los tlacololeros es una forma abreviada de la danza de los tecuanes, bailada para pedir lluvia durante los meses de junio y julio principalmente".

Spratling (1932:75-76) la separa claramente de la Danza de los Tecuanes y la identifica con la de los Chicoterros.

En un artículo de Ravelo Galindo (1977) hallamos que los personajes que bailan en la Danza de los Tlacololeros de Chilapa, Tixtla, Chilpancingo, Chichihualco y San Luis Acatlán son el Tigre, Maizo, el Salvador, la Perra Maravilla (que rastrea al Tigre) y los Tlacololeros (el Tecorrallero, el Jitomatero, el Ventarrón, el Rayo Seco, el Colmenero, el Teyolero, el Frijolero y el Xocoyotillo).

Raúl Guerrero (1945:402-403) afirma que la Danza de los Tlacololeros tiene fines principalmente agrícolas y que participan en ella de diez a doce individuos que bailan por parejas dirigidas por un capitán. Todos llevan látigos y máscaras y el acompañamiento es sólo de un violín. También aparece un bufón con una ardilla disecada, común a muchas danzas mexicanas pero ausente por lo general de los Tecuanes tipo Coatetelco.

Aparece otra descripción de los Tlacololeros en la obra de Vázquez Santa Ana (1940-1953; I: 184-189). Procede de Chilpancingo y los personajes son: el Tigre, el Maizo, el Salvador, el Tlacololero, el Maravilla, el Tlacualero, el Ventarrón, el Chile Verde, el Jitomatero, el Rayo Seco y el Perro. El tema, como en los Tecuanes, es de nuevo la caza del tigre pero el diálogo, tal como lo reproduce Vázquez Santa Ana, está totalmente en castellano verificado. Todo el tono y sentido está bien alejado de los Tecuanes tipo Coatetelco aunque el tema sea el mismo. Hay énfasis en la siembra, en la petición de lluvias y se celebra la muerte del tigre con los versitos populares:

Ya murió el tigre afamado,
ya lo llevan a enterrar;
como está muy respingón
no se vayan a asustar.

Según las fuentes que he mencionado se baila la Danza de los Tlacololeros en los municipios guerrerenses de Ayutla, Copanatoyac, Chichihualco, Chilapa, Chilpancingo, Mochitlán, Olinalá, San Luis Acatlán, San Marcos, Taxco, Tixtla, Tlacoachistlahuaca, Tlacotepec, Tlapa, Xalpatlahuac, Zitlala y Zumpango del Río. A veces coexiste con Tecuanes y Tlaminques. La danza parece ser exclusiva del estado de Guerrero, no conociéndose en los estados de México, Morelos y Puebla.

2) *Los Lobitos*, también llamada Danza de los Tepehuanes, se extiende principalmente a través del sur del Distrito Federal y el occidente del Estado de México. También trata de la cacería de un tigre. Suelen aparecer, además del Venado, el Perro, el Tigre y otros animales, Juan Tirador y el Viejo Loco. Por lo general se tiende una reata de la torre de la iglesia local y el Tigre hace piruetas en ella para divertir al público. No se conoce ningún diálogo impreso de esta farsa en náhuatl híbrido.

En el Estado de México la Danza de los Lobitos se baila en muchas fiestas y también es llamada "tecuanis" o "tecuanes". En aproximadamente tres cuartas partes de los pueblos en que todavía se realiza el baile, la gente ya no habla el náhuatl. Esto no impide que los representantes sigan aprendiendo de memoria las líneas en lengua híbrida generación tras generación, aunque no entiendan muchas partes del diálogo.

La siguiente lista de los pueblos que representan la Danza de los Lobitos está basada principalmente en un recorrido con fines lingüísticos (Lastra de Suárez y Horcasitas, 1978) pero algunos datos provienen del *Calendario de fiestas del Estado de México* y del *Calendario de fiestas tradicionales*. (Véase mapa 2.)

Distribución de la Danza de Lobitos en el Distrito Federal.

Delegación de Tlalpan, pueblo de Santo Tomás Ajusco, fiesta de Santo Tomás Apóstol, 21 de diciembre.

Distribución de la Danza de Lobitos en el Estado de México.

Municipio de Almoloya de Alquisiras, pueblo de Aguacatitlan, Carnaval; cuarto viernes de Cuaresma; fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. *Municipio de Almoloya de Juárez*, cabecera, Carnaval. *Municipio de Almoloya del Río*, cabecera, fiesta del Señor de Burgos, 6 de enero; San Agustín, 28 de agosto; San Miguel Arcángel, 29 de septiembre. *Municipio de Amatepec*, cabecera, fiesta de los Santos Reyes, 6 de enero; la Santa Cruz, 3 de mayo. Pueblo de San Miguel Amatepec, fiesta de San Miguel Arcángel, 29 de septiembre. Pueblo de Cofradía, la Natividad, 8 de septiembre; Navidad, 25 de diciembre. *Municipio de Calimaya*, cabecera, fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. *Municipio de Capulhuac*, cabecera, fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto. *Municipio de Coatepec Harinas*, cabecera, Pentecostés; la Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre. *Municipio de Jalatlaco*, cabecera, barrio de San Juan, fiesta de San Juan Bautista, 24 de junio. *Municipio de Joquicingo*, cabecera, fiesta de San Isidro Labrador, 15 de mayo. *Municipio de Malinalco*, Santuario de Chalma, fiesta de San Marcos, 25 de abril. *Municipio de Ocuilan*, cabecera, quinto viernes de Cuaresma; fiesta de Santiago, 25 de julio. *Municipio de Santa María Rayón*, cabecera, fiesta de la Santa Cruz, 3 de mayo. *Municipio de Tenancingo*, pueblo de Xochiaca, fiesta de San Juan Bautista, 24 de junio. *Municipio de Tenango del Valle*, pueblo de Atlatlauhca, fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto. Pueblo

de Jajalpa, fiesta de la Natividad, 8 de septiembre. Pueblo de Putla, fiesta de San Francisco, 4 de octubre. Pueblo de Techuchulco, fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. Pueblo de Tepe-xoxuca, fiesta de San Francisco, 4 de octubre. Pueblo de Tzictepec, fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. *Municipio de Texcaltitlan*, cabecera. *Municipio de Texcalyacac*, cabecera, fiesta de San Mateo, 21 de septiembre. *Municipio de Tianguistengo*, pueblo de Huehuetitlan, fiesta de San Lorenzo, 10 de agosto. *Municipio de Tlatlaya*, pueblo de San Juan, fiesta de San Juan Bautista, 24 de junio. *Municipio de Valle de Bravo*, cabecera, fiesta de Nuestro Padre Jesús, 15 de enero; la Asunción, 15 de agosto. *Municipio de Villa Guerrero (Tecualoya)*, pueblo de San Mateo Coapexco, fiesta de San Mateo, 21 de septiembre. *Municipio de Zacualpan*, cabecera, tercer viernes de Cuaresma; la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre. Barrio de Zacualpilla, fiesta del Señor de Zacualpilla, tercer viernes de Cuaresma. *Municipio de Zumpahuacan*, cabecera, barrio de la Ascensión, fiesta de la Candelaria, 2 de febrero. Pueblo de San Gaspar Totoltepec, fiesta de los Santos Reyes, 6 de enero.

3) *La Danza del Tecuani Cimarrón o Tigre Cimarrón*, se baila principalmente en el Estado de Guerrero. En 1969 me dictó y grabé en cinta magnética el texto náhuatl de una danza que se baila en Xalitla, municipio de Tepecoacuilco, Guerrero, cada 12 de diciembre. El maestro de la danza era el anciano don Eligio, monolingüe, de Ahuehuepan en el mismo municipio. Los personajes son: Agustín Lorenzo; Arhueyi, su ayudante; el Tirador, quien mata al Tigre; Piotl, el Pollito; Xolotl, el Pavo; Huactli, el Zopilote; Tlacotatzin, el Quebrantahuesos; Mizton, el Gatito; Tlatontzin, el Tapacamino; Yyecamalacatl, el Remolino; Ceptli, el Frío; Zahuatl, la Sarna; Chichi, el Perro y el Tecuani Cimarrón, Tigre Bravo o Montaraz. Se compone de 16 partes dialogadas. Las primeras 15 consisten de diálogos entre Agustín Lorenzo y los animales y otros personajes. La última es la caza y muerte del Tigre. Cuando termina la danza van los hombres a la iglesia a dar gracias por haber matado al Tecuani. El diálogo, fino y cómico, no se parece al de la Danza de Tecuanes tipo Coatetelco.

Antonieta Espejo (1955) publicó una descripción de una Danza de Tigres de Acatlán, Puebla, que es semejante a la del Tigre Cimarrón de Xalitla. Aparecen: Huehue Lucas, el Zopilote, el Gavián, el Burrito, el Sapo, el Zancudo, el Zorro, el Murciélago, la

Iguana, el Xocoyote, el Huehue Morahuiche, la Culebra, el Coyote, el Camaleón, el Ratón, el Zorrillo, el Cacomixtle, la Víbora, la Rana, el Teteaxca, la Manicordia, la Perra Buscavida y el Tigre. Aparte de que la danza trata de la cacería y muerte del Tigre, el diálogo y la acción son muy diferentes a los Tecuanes tipo Coatehelco.

4) *La Danza de los Tlaminques o Tecuantlaminques* (Flechadores o Flechadores de Tigres) es una variante cuyo diálogo conocemos principalmente a través de la obra de Jon Ek "The Jaguar Hunters" (1972) en la cual transcribe y traduce al inglés un texto del municipio de Chilapa.

Esta versión de la danza trata de dos viejos ricos que llaman a los cazadores para que maten al tigre que ha perjudicado el ganado. Matan al animal, pero los cazadores se quedan con la piel y la tratan de vender. Los ricos descubren el engaño y no les quieren pagar. Al final un peón engaña a los ricos y se queda con todo. Los 12 danzantes están divididos en dos bandos: 1) el Rico Primero, el Cazador Pablo Huehuentzin, el Jaguar o Tigre, el Peón Xocoyotzintli, el Cazador Telpochtlaminqui y el Soyalpochtli; 2) el Rico Segundo, el Cazador Juan Porluceno, el Perro, el Peón Tlahuactlamatqui, el Oriador u Ordeñador y el Salvadorcillo. Aunque el diálogo y la acción difieren considerablemente de los Tecuanes tipo Coatehelco, tiene más semejanzas con dicha danza que con la del Tecuani Cimarrón.

Según mis fuentes se representan los Tlaminques o Claminques en nueve municipios del Estado de Guerrero. Es de notarse que todas las representaciones llamadas Tlaminques se encuentran en una zona relativamente reducida en el sureste del Estado.

Distribución de los Tlaminques en el Estado de Guerrero. Municipio de Ahuacuotzingo, cabecera. Municipio de Atlixac, cabecera. Municipio de Azoyú, cabecera, fiesta de la Aparición de San Miguel Arcángel, 8 de mayo. Pueblo de Zoyatlan, Nochebuena, 24 de diciembre. Municipio de Copanatoyac, cabecera, cuarto viernes de Cuaresma. Municipio de Chilapa, cabecera y otros pueblos. Pueblo de Hueycantenango, mes de diciembre. Municipio de San Luis Acatlan. Pueblo de Miahuichan, fiesta de San Nicolás Tolentino, 10 de septiembre. Pueblo de Cuanacastitlan, fiesta de San Agustín, 28 de agosto. Pueblo de Jolotichan, fiesta de San José, 19 de marzo. Municipio de San Marcos. Pueblo de El Carmen, 9 de febrero.

Municipio de Tlacoapa. Pueblo de Totomistlahuaca, Semana Santa. *Municipio de Zitlala,* cabecera.

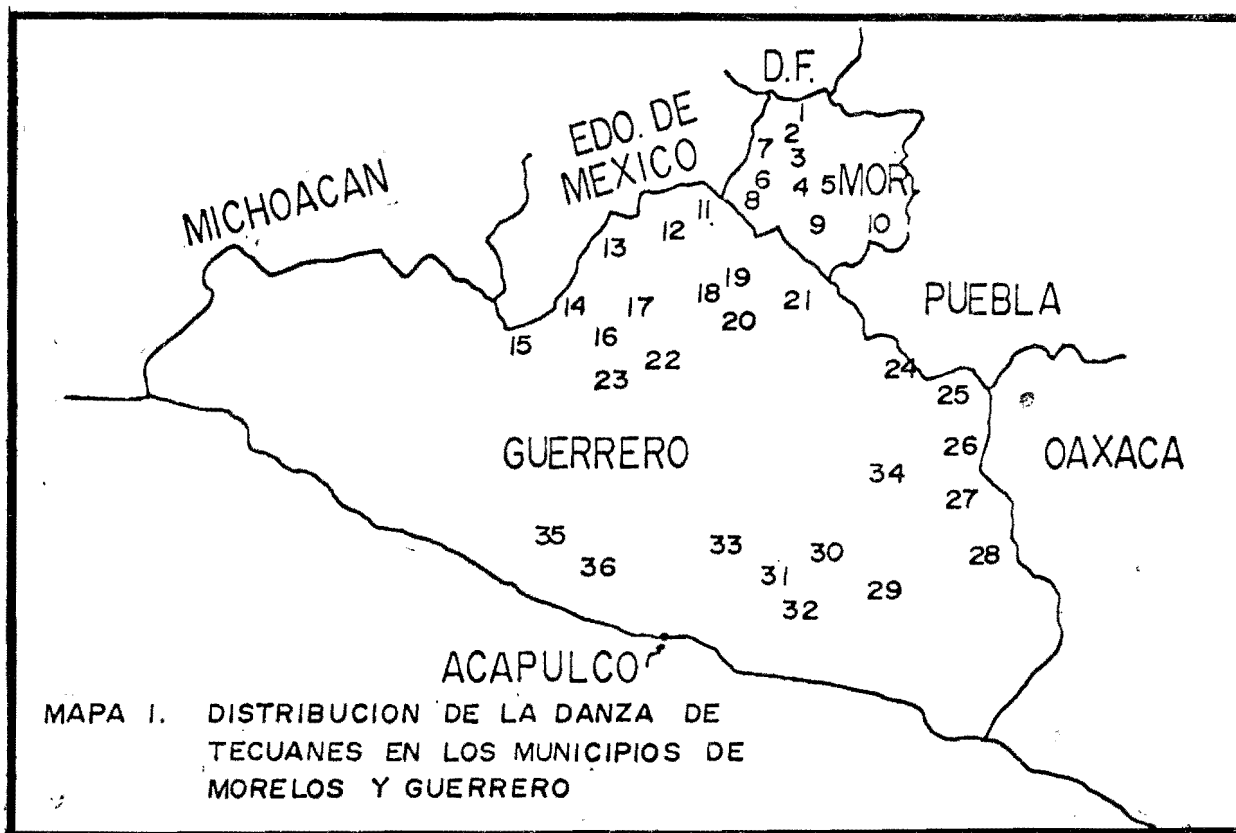
Debido a una ausencia casi total de datos fidedignos sobre las características de las representaciones en los nueve municipios mencionados, no podemos confirmar el grado a que se puedan identificar con el texto y argumento que presenta Ek en "The Jaguar Hunters".

5) *Variantes oaxaqueñas.* La Danza del Tigre en Oaxaca se encuentra principalmente en los distritos colindantes con el Estado de Guerrero (e.g. Jamiltepec) y es bailada ante todo en comunidades mixtecas y amuzgas. Frecuentemente es representada por asociaciones de danzantes llamados Tejorones.

Distribución de la Danza del Tigre en el Estado de Oaxaca. Distrito de Jamiltepec. Jamiltepec, cabecera, fiesta de Santiago, 25 de julio. Pueblo de Mechoacan, fiesta de Santa Catarina, 25 de noviembre. Pueblo de Pinotepa de Don Luis, Carnaval. Pueblo de San Andrés Huaxpaltepec, Carnaval. Pueblo de San Juan Cahuatpec, Carnaval. Pueblo de San Juan Colorado, fiesta de San Andrés, 30 de noviembre. Pueblo de San Pedro Atoyac, fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio. Pueblo de San Pedro Jicayán, Carnaval. Pueblo de Santa María Huazolotitlan, primer viernes de Cuaresma. *Distrito de Juxtlahuaca.* Santiago Juxtlahuaca, cabecera, Carnaval.

También existe otra variante en una zona al oriente del Estado, entre los mixes. Se baila en pueblos como Villa Alta, Yautepec y San Juan Juquila.

Carecemos casi totalmente de descripciones y textos dialogados de la Danza del Tigre oaxaqueña. Una excepción es la obra *Datos sobre la música y danzas de Jamiltepec, Oaxaca* de Thomas Stanford (1972-1973). Según Stanford la danza es llamada en mixteco *Yaa Kwiñe*, que significa "Baile del Tigre". (La palabra "Tecuanes" desaparece completamente al entrar a territorio oaxaqueño.) El personaje principal es un cazador que usa como rifle el palo de una escoba. Toda la relación se refiere a la cacería de un tigre que ha estado destruyendo a los animales. Al final el tigre se trepa en un árbol. El cazador apunta y lo mata, dejándose caer el animal del árbol. Algunos de los danzantes, disfrazados de mujeres, fingen que lo pelan y que preparan su carne para la comida.



6) *Variantes chiapanecas y centroamericanas.* Mencionaré brevemente algunas danzas de Chiapas y de las repúblicas centroamericanas que posiblemente estén emparentadas, aunque sea lejanamente, con el baile que es el tema de estas páginas.

En Chiapas hay varios bailes indígenas que contienen elementos que se relacionan con Los Tecuanes. Se llaman *Baile de los tigres*, *Baile de las fieras*, *Los tigres*, *Danza del tigre*, *El venado*, *Los panzudos* y *El Kalalá*. Nuestra fuente principal para este tema es la obra de Mercedes Olivera *Las danzas y fiestas de Chiapas* (1974).

En Guatemala, como veremos adelante, era popular en el siglo xvii una danza que representaba la caza del tigre. Hoy día se celebran danzas remotamente parecidas a la que nos interesa. Termer (1968: 71) menciona un *Baile de los animales y el tirador* y Paret Limardo (1963) describe varias danzas indígenas que tratan de la cacería, en este caso del venado, en las cuales intervienen tigres, perros y monos.

En la República de El Salvador es bien conocida una danza de cacería: la del Cuche del Monte. Se persigue y mata a un jabalí y la escena final representa la repartición de las partes del animal. Otra danza dialogada tiene como argumento la cacería y muerte de un tigre (Baratta, s.f. 1: 251; Guevara, 1973, 448-449.)

Comentario. En la última parte de este examen de la distribución de la Danza del Tigre —ante todo en lo referente a Oaxaca, Chiapas y Centroamérica— se plantea un problema frecuente en la antropología: ¿difusión o paralelismo? ¿Las semejanzas se deben a un origen común antiguo o al resultado de un desarrollo independiente? La publicación en el futuro de descripciones fieles de las variantes y de sus diálogos, con la colaboración de arqueólogos y lingüistas, nos daría la materia prima para llegar, tal vez, a una perspectiva nueva en cuanto al papel del tigre varias veces milenario en la historia religiosa de Mesoamérica. (Véase mapa 3).

III. Orígenes de la Danza

Todo indica que la Danza del Tigre tiene raíces prehispánicas. No posee ningún antecedente europeo y las referencias a ritos y danzas conectadas con el tigre que aparecen en las crónicas novohispanas —por escasas y vagas que sean— la sitúan definitivamente en el mundo del México indígena. No tiene la menor traza de haber surgido del teatro evangelizador de los misioneros y en el texto que veremos adelante no hay invocaciones de Dios ni de la Virgen



MAPA 2. DISTRIBUCION DE LA DANZA DE LOS LOBITOS EN EL ESTADO DE MEXICO.

ni de los santos ni otras referencias cristianas. La única excepción es la última escena en que se persignan los danzantes.

Al tratarse de una "danza del tigre" nativa se puede pensar en la cultura de los *tenocelome* o "bocas de tigre", la tres veces milenaria civilización olmeca cuyas manifestaciones más antiguas se hallan en La Venta, Tabasco y en el sur de Veracruz. Esta cultura preclásica (ca. 1000 a.C. a ca. 300 d.C.) utilizó los rasgos del jaguar en una gran parte de sus elementos religiosos y artísticos. Se ha supuesto que la importancia de este felino se debe a razones totémicas basadas en un mito primevo que hacía descender a ese grupo de la unión entre un tigre y una mujer.

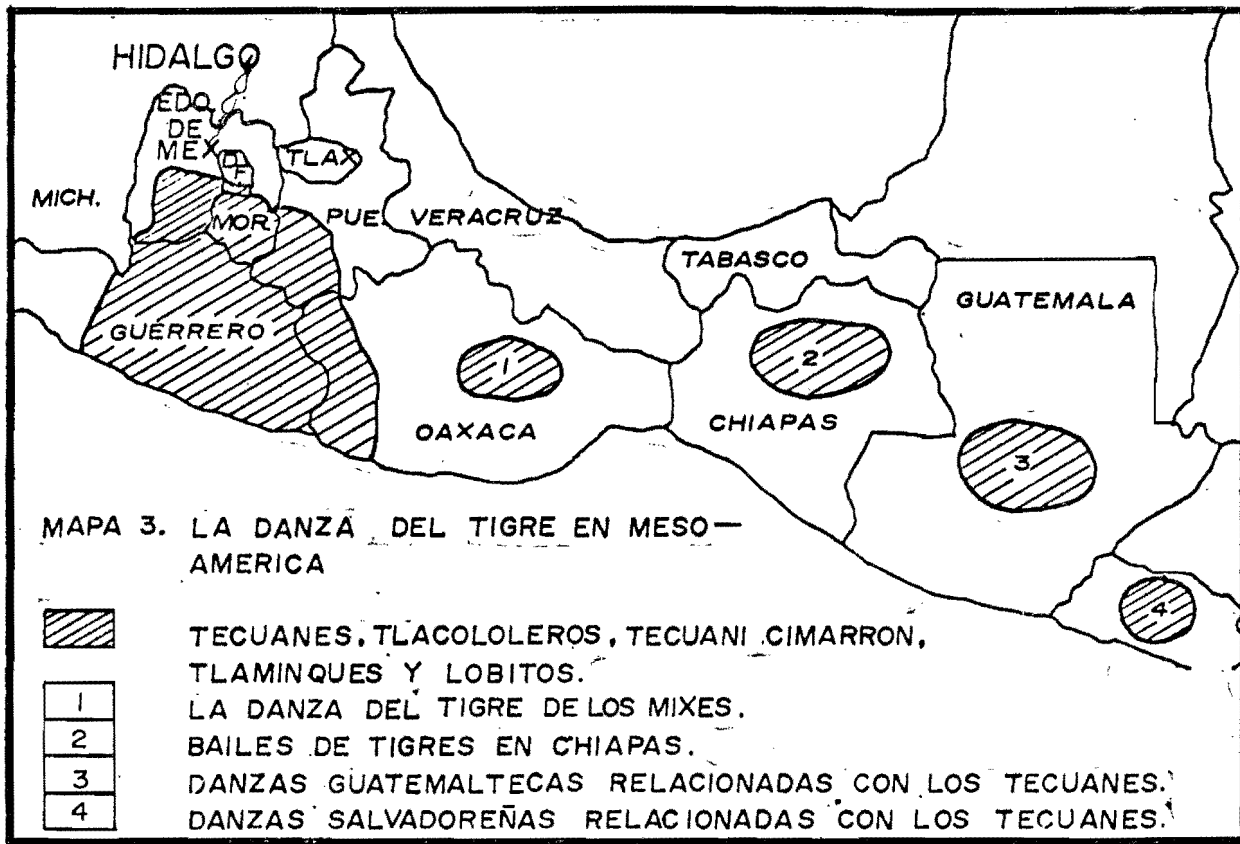
La zona de los *tenocelome* clásicos no coincide con la distribución de la danza del tigre de hoy. En cualquiera de sus formas es casi desconocida en la región tropical tabasqueña y veracruzana. Por otra parte sí coincide con una región vastísima una vez habitada por olmecas "coloniales": el Estado de Morelos, la comarca del río Balsas en Guerrero y el suroeste de Puebla. Pero no hallamos los eslabones de la cadena, a través de más de dos mil años de historia indígena, que indique que nuestros Tecuanes provengan de fuente tan remota.

Tal vez sea menos fantástico examinar las crónicas, basadas en la historia indígena, redactadas después de la Conquista española. Sin embargo, antes de investigar dichas fuentes creo que será necesario escribir unas palabras sobre el animal de que trata la danza.

Tecuaní es una palabra náhuatl que aparece en los diccionarios coloniales basados en el habla prehispánica, como el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina (1571). *Tecuaní* proviene de *te-*: gente, *cua*: comer y *-ni*: agente. El tigre es un "comedor de gente".

Pero Molina define *tequani* como "bestia fiera, o ponzoñosa, o persona brava y cruel"; *tequani coatl* como "víbora o serpiente ponzoñosa"; *tequanime*: "bestias fieras, que muerden o matan"; *tequantocatl*: "araña ponzoñosa"; *tequantilia*: "tornarse o hacerse bravo". Molina no hace ninguna referencia al tigre.

En los dialectos modernos del náhuatl la palabra *tecuaní* se usa como sinónimo de cualquier animal que pica, hace daño o muerde. No se refiere especialmente al tigre o jaguar, aunque este animal queda incluido por ser dañino. En el Distrito de Necaxa, Sierra de Puebla, se cree que la palabra viene del verbo *tecua*: "picar". Un *tecuaní* es un picador o mordedor. (*Inin azcatl tecuaní*. "Esta hormiga es picadora".)



En la antigüedad, por tanto, la palabra *tecuaní* no tenía el sentido de "tigre" como se le da hoy en la danza que tratamos. Entre los aztecas el tigre o jaguar era el *ocelotl*. Pruebas amplias de esto las encontramos de nuevo en el *Vocabulario* de Molina (*ocelotl*: tigre; *ocelome*: tigres) y en los cantares antiguos que han traducido Garibay K. y León-Portilla. Invariablemente el poeta azteca utiliza *ocelotl* (sinónimo de guerrero) con el sentido de tigre o jaguar y así lo han vertido al español dichos traductores.

Los aztecas aparentemente veían en el ocelote (el *felis pardalis*, un tigrillo o gato que pesa entre cinco y diez kilos) y el jaguar (el *felis onca*, que llega a pesar 120 kilos) una sola especie o por lo menos tenían un solo nombre para las dos especies. El ocelotl, además, era uno de los signos calendáricos, traducido siempre como "tigre" por los cronistas del siglo xvi. Cuando le pregunté a un danzante guerrerense, sin embargo, si la Danza del Tecuán se trataba de la caza de un ocelote me contestó indignado que no, que no cazaban a un gatito sino a un *tigre*.

A pesar de su importancia en la organización y simbolismo militar precortesiano, no son muchos los pasajes en las crónicas antiguas que hablen del tigre como parte de las farsas o representaciones populares. Tres citas me parecen importantes.

La primera proviene de la obra del dominico fray Diego Durán quien, al describir las farsas en el patio del templo mayor de México, afirma que los indígenas bailaban "...vistiéndose unas veces como águilas, otras como tigres, y leones, otras, como soldados, otras como guastecos, otras como cazadores, otras como salvajes y como monos y perros y otros mil disfraces." (Durán, 1967, I: 193.)

El pasaje de Durán es demasiado vago para plantear una hipótesis sobre los orígenes de la danza que investigamos. Es cierto que menciona que bailaban hombres disfrazados de tigres y otros de cazadores pero no conecta los dos papeles de ninguna manera y está lejos de proporcionarnos un prototipo de la danza moderna.

Otro pasaje viene de una inquisición de ritos paganos que realizó el clero en Tamulte, Tabasco, en 1631. Carlos Navarrete ha publicado un documento en que las autoridades españolas prohíben "...el baile que llaman del tigre, donde se disfrazan de dicho animal..." "...en dicha representación los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec donde hacen música y gritan y beben fermentos..." (Navarrete, 1971, 374-375.) Además

de dicha representación tabasqueña, Navarrete da noticias de otras danzas del tigre chiapanecas y guatemaltecas de la época colonial. Sin embargo, en todos los casos se trata de un grupo de tigres que luchan contra un guerrero, tema inverso al de la danza de los Tecuanes moderna.

Nuestra tercera y última cita parece ser la única referencia antigua a los Tecuanes de hoy día. Se encuentra en la obra del dominico inglés Thomas Gage, quien presencié muchos ritos indígenas en Guatemala por 1630.

Tienen otra danza muy usual, que es una especie de caza de un animal feroz que ofrecen al santo. Antiguamente, en la época de su infidelidad, era sacrificado a sus dioses. Esta danza tiene gran variedad de tonadas, con un pequeño tepanabaz (*teponaztli*) y con muchos carapachos de tortuga, o en su lugar ollas cubiertas de cuero las cuales tocan como el tepanabaz al sonido de las flautas. En esta danza usan de mucho griterío y ruido y llamadas unos a otros, y el diálogo es como el de una obra dramática: unos tratan de un asunto y otros de la fiera que andan cazando. Los danzantes visten de animales con cueros pintados de leones, tigres, lobos y en la cabeza llevan tocados que representan la cabeza de dichos animales. Y otros traen cabezas (¿máscaras?) pintadas de águilas o aves de rapiña y en las manos cargan garrotes, picas, espadas y hachas con las que amenazan matar a la fiera que cazan. (Gage, 1946, 269. Trad. F.H.)

En la danza guatemalteca que describe Gage se encuentran los rudimentos de la Danza de los Tecuanes moderna: 1) el rito como obra dramática bailada con diálogo, 2) la caza de una fiera, 3) la variedad de tonadas del tambor y de la flauta, 4) los danzantes disfrazados de animales y aves, 5) la gran variedad de armas para cazar a la fiera, y 6) la muerte de la fiera.

Quedan por realizarse, en mi opinión, dos empresas que no fueron factibles para el presente estudio.

La primera es la investigación de las características de la danza en la antigüedad a través de los archivos, principalmente entre los papeles de la Inquisición.

La segunda es un estudio etnológico completo de la danza en alguna comunidad moderna con el objeto de conocer sus aspectos sociales, religiosos y psicológicos, temas que sólo se vislumbran en el texto dialogado que aparece en estas páginas.

IV. *El manuscrito*

El manuscrito se compone de 11 hojas arrancadas de un libro de contabilidad, escritas de ambos lados con tinta negra. Miden 43 centímetros de alto por 27 de ancho y algunas llevan la marca de un sello de goma "ADMON. FRAL. DEL TIMBRE EN EL ESTADO DE MORELOS - CUERNAVACA". En la foja primera se lee *Danza de Tecüanes que se compone de 17 personajes* pero no lleva anotadas la fecha ni la procedencia de la farsa. El señor Cordry, en sus exploraciones en busca de materiales para sus estudios sobre trajes y máscaras indígenas, adquirió, por 1930-1940, una serie de papeles y cuadernos en las partes más remotas de Morelos y Guerrero. Estos manuscritos le fueron vendidos y en algunos casos regalados cuando alguna danza dialogada había caído en desuso y el cuaderno de relación ya no les servía a los habitantes del pueblo. En 1975 Cordry me prestó el manuscrito para que hiciera una paleografía y me alentó a que lo publicara.

Es difícil asignarle una fecha al manuscrito. La letra es antigua y podría ser una copia sacada hace unos 40 o 50 años.

La comedia podría venir de Morelos o de Guerrero. Juzgando por el sello de la Oficina de Hacienda de Cuernavaca marcado en algunas páginas, que no es indicación segura de su procedencia, podría haber servido de cuaderno de relación en algún pueblo morelense. La escasez de textos publicados no nos permite hacer comparaciones que resuelvan el problema.

Los comentarios del copista que se encuentran en las secciones que he marcado (244) y (245) muestran que no conocía la lengua náhuatl. Su explicación sobre la composición de la danza de manera artificial en una época relativamente reciente no es aceptable por un sinnúmero de razones, entre ellas la cantidad de variantes (ya existentes a principios de este siglo) que atestiguan su refundición a través de muchas generaciones.

V. *El lenguaje de la pieza*

Después de leer media página del diálogo de la presente danza el lector bien se puede preguntar "¿Pero será posible que la gente hable así en alguna parte de México?" La contestación será "Sí, así hablan, pero sólo cuando representan los Tecuanes, otras payasadas o están bromeando".

Los siguientes comentarios se basan en mis observaciones en comunidades de Morelos y Guerrero en que se representa la Danza de los Tecuanes. En un alto porcentaje de ellas ya no se habla el náhuatl como lengua común. Pero los antecedentes nahuas no han muerto: es posible que un abuelo, tres o cuatro ancianos todavía lo hablen; y para el público que presencia los Tecuanes el náhuatl todavía no se ha vuelto un idioma totalmente extraño. El maestro de la danza enseña el diálogo según un cuaderno que ha heredado y así lo representan los danzantes.

¿Por qué está en lenguaje híbrido? Es probable que la pieza original se haya redactado en náhuatl puro hace muchas generaciones. En una época relativamente reciente (¿el siglo XIX?), en que el idioma ya iba en decadencia, probablemente llegó a su presente forma.

El lenguaje híbrido no es desconocido en la literatura popular. He oído lenguaje parecido al de los Tecuanes en comparsas y mojigangas en Carnaval y han florecido danzas como el *Huehucence* de Nicaragua y los *Tastoanes* de Jalisco en que uno de los atractivos es la mezcla de castellano y náhuatl que aparentemente divierte más al público que si escuchara el diálogo en una sola lengua. La literatura universal abunda en ejemplos de revoltijos lingüísticos, muchas veces en el género dramático. Por citar sólo un ejemplo: el *Villancico VIII, Ensaladilla*, de Sor Juana Inés de la Cruz (1975: 223) está formado de un conjunto feliz de cuatro voces que se turnan en castellano, náhuatl, latín y una jerigonza que habla un negro.

Podemos dividir las expresiones nahuas del diálogo en tres categorías:

1) *Lenguaje común y corriente, no alterado.* *Tiaz*: irás; *quema*: sí; *chicome*: siete; *nahui*: cuatro. No son muchas las formas no alteradas.

2) *Lenguaje corrupto pero inteligible.* *Nihua* (nehua): yo; ¿*Cle-no tequinequi?* (¿Tlenon ticnequi?): ¿Qué quieres?; *chihua* (tic-chihuaz): haz; *no* (inon): ese; *pampa* (ipampa): porque; *moconechi* (moconetzin): tu hijito; *pa nosonteco* (ipan notzonteco): en mi cabeza; *Salvadorchi* (Salvadortzin): Salvadorcito.

3) *Lenguaje ininteligible, sólo descifrable a través del contexto del diálogo y la acción.* *Nimixochi* (nimitznotza): te llamo; *chilahuante* (chicahuac): fuerte; *huaqui no munias* (huan ihqui on amo

niaz): siendo así no iré; *chisnacac* (tinechmacaz): me darás; *chisnequix* (ticnequiz): querrás.

También es notoria la utilización de un gran número de verbos castellanos nahuatizados. Un ejemplo: *ticabrazaros* (*ti*: tú; *c*: lo; *abrazar*: abrazar; *-oz*: futuro. "Lo abrazarás"). Esta incorporación de verbos castellanos es común en el idioma de todas las regiones nahuas. En este texto se incluyen muchos verbos, generalmente con la terminación *-s* o *-z* que indica el futuro.

La farsa que se halla transcrita en las siguientes páginas no es un drama para ser leído sino para ser actuado. Leído puede resultar una serie de repeticiones tediosas. La representación es un conjunto de payasadas, en que sin duda el diálogo juega un papel importante; pero son los actores, con su talento y sus disfraces estrafalarios, los que le tienen que dar vida como creación artística.

"Lo característico de ella es que deben tener todos los que la forman, mucha chispa, mucho ingenio, porque en el desarrollo de las diversas escenas que constituyen la farsa, se va a poner a prueba ese mismo talento" (Vázquez Santa Ana, 1940-1953, 1: 177.)

VI. *La presente edición*

El manuscrito original aparece copiado aquí letra por letra. Sólo se han colocado dos puntos después del nombre de cada personaje que va a hablar y se han numerado, entre paréntesis, las unidades del diálogo. En cuanto a la reconstrucción me he basado en 1) otros manuscritos y en los pocos textos que se han publicado, 2) en representaciones que he presenciado en Morelos y Guerrero, y 3) en las explicaciones que me han dado algunos informantes.

La pieza, tal como debe ser representada, es algo más larga de lo que indica el manuscrito, ya que éste omite las partes del Viejo Cacachi, Zohuazclero y Lancero, que son idénticas a la del Viejo Flechero. Véase la sección (94). En general la duración de una danza de Tecuanes es de unas cuatro o cinco horas.

VII. *Paleografía**Danza de Tecüanes que se compone de 17 personajes*

(1) 1º Un músico que toca con sus instrumentos chiflete de carrizo y un tamborcillo construido con hoja lata y piel de animales campestres.

(2) 2º Aparecen 16 personajes. Una persona vestida de Tigre que va adelante de todos. Y va tocando el músico y 14 personajes van bailando todos formados en dos filas.

(3) Nombres de los que forman parte

1 Salvadorche Yxclantica 2 Malleso Cleneqüi 3 Juan Tirador 4 Viejo Rastrero 5 Viejo Médico Sirujano 6 Viejo Médico Sirujano 7 Un Flechero con su flecha 8 Un Lanzero con su lanza 9 Un Cacachi con chintetes de figuras 10 un Sogüasclero con su reata de lazar 11 Un niño vestido de venado 12 Un niño vestido de zopilote 13 Un niño vestido de aura 14 Un niño vestido de cabran de güezo.

(4) Los diez adultos grandes llevan máscaras de pieles y Barbados y los cuatro niños llevan sus coronas los que les corresponda.

(5) El músico toca ellos bailan nueve puestas 1 Una se le nombra Entrada 2 dos se le nombra dos a cuatro 3 tres se le nombra la x equis 4 cuatro se le nombra la † cruz 5 cinco se le nombra la xx doble equis 6 seis se le nombra la chiquita 7 siete se le nombra le de 4 Cuatro Vientos 8 Ocho se le nombra la ooooo cadena 9 nueve se le nombra la Media Vuelta.

(6) Terminando todo esto entra otra parte fuego jugado el Tigre y el Venado

(7) Segunda parte entre el fuego jugando el Venado y el tigre. bailan los dos. acabando de bailar lo agarran al Venado por el tigre es decir que el tigre agarra al Venado para comerselo. Se lo carga y lleva . . . En ese momento que lo lleva cargando aparece un personaje Vestido de perra y va ladrando. Muy buena y vrava queriendole queriendo quitarle el Venado al tigre. entonses el tigre lo suelta en el suelo y atiende a la perra. En ese momento llega la aura. Luego el zopilote y un cabran de Hueso Todos estos se comen al Venado.

(8) Tercera parte entra la Relación. Todos formados en dos fondos. Toca el músico entonses el Malleso comienza a bailar en medio de dos en fondos Lla entonses Salvadorchi Yxclantica le gritan al Malleso

VIII. *Reconstrucción**Danza de Tecuanes en que participan diecisiete personas*

(1) En primer lugar hay un músico que toca con sus instrumentos: un pito de carrizo y un tamborcito de hojalata cubierto de la piel de algún animal silvestre.

(2) En segundo lugar aparecen 16 danzantes. Uno, disfrazado de tigre, va adelante de todos. Comienza a tocar el músico y bailan 14 danzantes formados en dos filas.

(3) Los nombres de los que forman parte de la danza son: 1) Salvadorche Ixclantica, 2) Mayeso Clenequi, 3) Juan Tirador, 4) el Viejo Rastrero, 5) el Primer Viejo Médico Cirujano, 6) el Segundo Viejo Médico Cirujano, 7) un Viejo Flechero con su arco y flecha, 8) un Viejo Lancero con su lanza, 9) un Viejo Cacachi con lagartijas en la máscara, 10) un Viejo Zohuazclero con su reata para lazar, 11) un muchacho disfrazado de venado, 12) un muchacho disfrazado de zopilote, 13) un muchacho disfrazado de aura y 14) un muchacho disfrazado de quebrantahuesos.

(4) Los diez adultos llevan máscaras de piel, con barba, y cada uno de los muchachos lleva el tocado de animal que le corresponde.

(5) Toca el músico nueve piezas en total y las bailan los danzantes. Son 1) la Entrada, 2) Dos a Cuatro, 3) la Equis, 4) la Cruz, 5) la Doble Equis, 6) la Chiquita, 7) los Cuatro Vientos, 8) la Cadena y 9) la Media Vuelta.

(6) Habiendo terminado esta parte sigue la segunda. Es el juego entre el Tigre y el Venado.

(7) Segunda parte: comienza el juego entre el Tigre y el Venado. Bailan los dos. Terminado este baile el Tigre agarra al Venado para comérselo. Se lo lleva. Cuando lo va cargando aparece ladrando el que va disfrazado de perra, muy buena y brava. Le quiere quitar el Venado al Tigre. Entonces el Tigre deja caer al Venado en el suelo y lucha con la perra. Llegan el aura, el zopilote y el quebrantahuesos. Todos estos se comen al Venado.

(8) Tercera parte: comienza el diálogo. Todos se forman en dos hileras. Toca el músico. El Mayeso comienza a bailar entre las dos filas. Luego le grita Salvador Ixclantica a Mayeso:

- (9) Salbadorchi... Malleso Malleso. Malleso. 3 veces. (a las de tres veces Responde el Malleso)
- (10) Cleno tequineque. Salvadorchi.
- (11) Salbadorchi: nihüa nimixochi para chihüa se mandado.
- (12) Malleso: que mandado ni que man chihüa
- (13) Salbadorchi: Pa tias tile guelta tigre pa no chila huante porque deberas ti Bueno.
- (14) Malleso: Quema hombre...
- (15) Salbadorchi: Grantote coloradote varbonsote corazonudo pa peñas pa suvidas y bajadas para zacatales pa barallales. barrancas. Campo motequi no tigre.
- (16) Malleso: Quema hombre
- (17) Salbadorchi: Aisca ni comca lanzita pa picais no tigre que macha cuidado. pampa tigre porque de veras melaqui bravo.
- (18) Malleso: Hüaqui no munias
- (19) Salbadorchi: Vinieros no espantaros mancito animal tica brazaros como si fuera moconechi...
- (20) Malleso: Hora que chisnacas para nias.
- (21) Salbadorchi: que chisnequix pues.
- (22) Malleso: Dieros por aqui chiquey peso.
- (23) Salbadorchi: Campo tijuica
- (24) Malleso: Nica pa no bolcillo...
- (25) Salvadorchi: Contaros bien... no turvaros... Ced. ome lley nahui macüile chicuaxe chicome chicuey. asta pasaros demas en el dinero.
- (26) Malleso: A que ti guen pagador eres dieros el dinero asta demas
- (27) Salbadorchi: Aceros com mucho enpeño pa no ... panpi rancho.
- (28) Malleso: de veras ti rico Salbadorchi...
- (29) Salbadorchi: quema hombre para quiatojo de ganado atajo de caballos atajo de chivos atajo de marranos atajo de gallinas atajo de pipilos atajo de perros atajo de Huacilomes aceros con mucho empeño pa no poliguez daño
- (30) Malleso: quema hombre
- (31) Salbadorchi: becerritos poligües chichigüero llome mulitito llome guajolotito llome. asta las muchachas que bajan al ojo de agüa se los esta queriendo llevar el tigre.
- (32) Malleso: quema hombre.. llo hicieros por lo cuidado de ellas.

- (9) *Salvador*: ¡Mayeso, Mayeso, Mayeso!
- (10) *Mayeso*: ¿Qué quieres, Salvador?
- (11) *Salvador*: Te llamo para que me hagas un mandado.
- (12) *Mayeso*: ¿Qué mandado quieres que haga?
- (13) *Salvador*: Que vayas a darle una vuelta al tigre pues es fuerte y tú deveras eres bueno.
- (14) *Mayeso*: Sí, hombre.
- (15) *Salvador*: Eres grandote, coloradote, barbonzote, corazonudo. Eres bueno para andar en las peñas, por subidas y bajadas, en los zacatales, en los marañales, en las barrancas por donde anda ese tigre.
- (16) *Mayeso*: Sí, hombre.
- (17) *Salvador*: Aquí está una lancita para que le piques a ese tigre. Pero con mucho cuidado porque el tigre deveras es bravo.
- (18) *Mayeso*: Si es así, no iré.
- (19) *Salvador*: Ven; no te espantes. Es animal mansito. Lo abrazarás como si fuera tu niño.
- (20) *Mayeso*: Y ahora ¿qué me das para que vaya?
- (21) *Salvador*: ¿Qué quieres, pues?
- (22) *Mayeso*: Da por acá ocho pesos.
- (23) *Salvador*: ¿Adónde los llevarás?
- (24) *Mayeso*: Aquí en el bolsillo.
- (25) *Salvador*: Cuenta bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho... Hasta estoy dando demasiado dinero.
- (26) *Mayeso*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.
- (27) *Salvador*: Hazlo con mucho empeño, por mi rancho.
- (28) *Mayeso*: ¡Tú sí que eres rico, Salvador!
- (29) *Salvador*: Sí, hombre. Irás por el atajo del ganado, por el atajo de los caballos, por el atajo de los chivos, por el atajo de los marranos, por el atajo de las gallinas, por el atajo de los guajolotes, por el atajo de los perros, por el atajo de los pichones. Hazlo con mucho cuidado para que no te vaya a lastimar.
- (30) *Mayeso*: Sí, hombre.
- (31) *Salvador*: Devoró a los becerritos, al semental, a las mulitas, a los guajolotos. ¡Hasta las muchachas que bajan al ojo de agua se las quiere llevar el tigre!
- (32) *Mayeso*: Sí, hombre. Yo las protegeré.

(33) Salbadorchi: para eso seras bueno.

(34) Malleso: Para el tigre tambien

(35) Salbadorchi: quema hombre...

(36) Malleso sale vailando y pase el tigre lo empieza a torear. Y luego le grita al tigre Macüile Canelo. Malleso cay enfermo. Lla entonces llegan los medicos a curarlo, le cantan que dice aci hois

(37) Cami Hüehüenxi

camí hüehuenxi canca

mosmococo Tecüane

Canca mos mosco tecuane

Canca mosmotecuane...

(38) Malleso Enfermo contesta pa no sonteco

(39) Un medico dice pucieros aqui una medicina (cualquiera que el quiera nombrar. los medicos lo curan. Con medicinas segun quieran ellos nombrar.) Alivian al Malleso. después les va apagar.

(40) Malleso: a que ti buen medico sirujano de Campo motequi no tierra

(41) (cualquier pueblo que sea lo nombra).

(42) Malleso: Con razon ti buen medico de buena tierra

(43) Medico primero le contesta: quema hombre trajeras buenas medicinas para curar a los enfermos hora qui pagaros mis derechos.

(44) Malleso: Cuanto quicieros

(45) Medico: Dieros por aqui unos 5 cinco reales.

(46) Malleso: en que llevaros

(47) Medico: aqui en la bolsa del pantalon

(48) Malleso: contaros bien no turvaros. Ced- ome lley-nahüi -macüile chicüaxe chicome chicuey asta pasaro demas el dinero

(49) Medico: A que ti güen pagador eres das el dinero asta demas

(50) Malleso: quema hombre..

(51) A los dos medicos les dice aci lla entonses va entregar la lansa a Salbadorchi..

(52) Malleso: Salbadorchi tehüal tequitoa manzito tigre que mancito lleis bravo animal hijo de un cornudo que ni mi tehual

(53) Salbadorchi: Clen. Vravo lleis animal hijo de un cornudo que ni mi nehual. Tehual ti vil henamorado iros ica pa

(54) Malleso: quema hombre

(55) Vuelve a bailar de nuevo lla entonces lla entonces le gritan al Malleso. tres veses grita Salbadorchi.

- (33) *Salvador*: Para eso serás bueno.
- (34) *Mayeso*: Y para el tigre también.
- (35) *Salvador*: Sí, hombre.
- (36) *Mayeso sale bailando. Pasa el tigre y Mayeso lo comienza a torear. Luego le grita al tigre: "¡Cinco, canelo!" Mayeso cae herido. En seguida llegan los médicos a curarlo. Le cantan... .*
- (37) *Médicos*: ¡Ay, viejito! ¡Ay, viejito! ¿Dónde te lastimó el tigre? ¿Dónde te hizo daño el tigre? ¿Dónde te lastimó el tigre?
- (38) *Mayeso, herido, contesta*: En la cabeza.
- (39) *Uno de los médicos dice*: Te voy a poner aquí una medicina. *El que hace el papel del médico puede nombrar la medicina que quiera. Los médicos lo curan con las medicinas que ellos quieren nombrar. Curan a Mayeso. Luego Mayeso les va a pagar.*
- (40) *Mayeso*: ¡Ah qué buen médico cirujano eres! ¿De dónde vienes?
- (41) *El médico puede nombrar el pueblo que quiera.*
- (42) *Mayeso*: ¡Con razón eres buen médico! Vienes de buena tierra.
- (43) *Médico primero*: Sí, hombre. Traigo buenas medicinas para curar a los enfermos. Ahora me pagarás mis honorarios.
- (44) *Mayeso*: ¿Cuánto quieres?
- (45) *Médico*: Da por acá unos cinco reales.
- (46) *Mayeso*: ¿En qué te los llevarás?
- (47) *Médico*: Aquí en la bolsa del pantalón.
- (48) *Mayeso*: Cuéntalo bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho... Hasta estoy dando demasiado dinero.
- (49) *Médico*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.
- (50) *Mayeso*: Sí, hombre.
- (51) *Le dice lo mismo Mayeso al otro médico. En seguida va a entregar la lanza a Salvador.*
- (52) *Mayeso*: Salvador, tú decías que el tigre era mansito. ¡Qué mansito va a ser! Es animal bravo, hijo de un cornudo...
- (53) *Salvador*: ¿Qué? Es animal bravo, hijo de un cornudo... Y tú eres un vil enamorado. ¡Véte para tu lugar!
- (54) *Mayeso*: Sí, hombre.
- (55) *Mayeso baila otra vez. Le grita Salvador tres veces a Mayeso.*

- (56) Salbadorchi: Malleso - Malleso - Malleso -
- (57) Malleso: Clen tequinequi Salvadorchi
- (58) Salbadorchi: Nihüa ni mi xochi para chigüa cec mandado
- (59) Malleso: que mandado ni que man chigüa
- (60) Salbadorchi: aisca ni conca lanzita niquipia vunos filitos filitos buenas puntitas pa picais no tigre. pa tehual cuidado. pa Biejos huehuextiquex
- (61) Malleso: quema hombre
- (62) (En su lugar vaila el Biejo flechero. El lo va mandar para que tore el tigre.
- (63) Malleso: Biejo viejo flechero. tres veses le grita.
- (64) Flechero: Arre. arre animal hijo de un cornudo.
- (65) Malleso: No arre animal hijo de un cornudo es hombre
Malleso
- (66) Flechero: Clenequi hombre Malleso.
- (67) Malleso: Nihüa ni mi xochi para chihüa ced mandado.
- (68) Flechero: que mandado ni que man chigüa
- (69) Malleso: Pa tistile guelta tigre pano no chilaguante porque deberas ti bueno. Grantote coloradote barbonzote corazonudo pa peñas pa barrancas subidas y bajadas. Campo motequi no tigre.
- (70) Flechero: quema hombre
- (71) Malleso: Aisca ni conca lanzita pa picais no tigre camacha cuidado pampa tigre porque de de veras melaqui vravo.
- (72) Flechero: Hüaqui no munias
- (73) Malleso: Vinieros no espantaros mancito tigre tica brazaros como si fuera moconechi.
- (74) Flechero: hora que chisnacas pues para nias
- (75) Malleso: que chisneques pues
- (76) Flechero: dieros por aqui seis cuartillas
- (77) Malleso: En que llevaros
- (78) Flechero: Nica pa no bolcillo del pantalon.
- (79) Malleso: Contaros vien no turvaros. Sed- Ome lley nahui macuile chicuaxe chicome chicuey. asta pasaros demas el dinero.
- (80) Flechero: A que ti guen pagador eres. dieros el dinero asta demas.
- (81) Malleso: quema hombre. Aceros con mucho enpeno pa no pampi rancho Salbadorchi Yxclantica
- (82) Flechero: que de de veras ti rico Salbadorchi

- (56) *Salvador*: ¡Mayeso, Mayeso, Mayeso!
- (57) *Mayeso*: ¿Qué quieres, Salvador?
- (58) *Salvador*: Te llamo para que hagas un mandado.
- (59) *Mayeso*: ¿Qué mandado he de hacer?
- (60) *Salvador*: Aquí está la lancita. Tiene buenos filitos, buenas puntitas para picar a ese tigre... Que lo intenten ahora los Viejos.
- (61) *Mayeso*: Sí, hombre.
- (62) *Baila el Viejo Flechero en lugar de Mayeso. Mayeso va a mandarlo a que toree al tigre.*
- (63) *Mayeso*: ¡Viejo Flechero, Viejo Flechero, Viejo Flechero!
- (64) *Viejo Flechero*: ¡Arre, arre, animal, hijo de un cornudo!
- (65) *Mayeso*: Nada de 'Arre, animal, hijo de un cornudo'. Soy Mayeso, hombre
- (66) *Viejo Flechero*: ¿Qué quieres, Mayeso, hombre?
- (67) *Mayeso*: Yo te llamo para que hagas un mandado.
- (68) *Viejo Flechero*: ¿Qué mandado he de hacer?
- (69) *Mayeso*: Que le vayas a dar una vuelta al tigre; está muy fuerte. Pero tú deveras eres bueno, grandote, coloradote, barbonzote, corazonudo para andar en las peñas, por las barrancas, por las subidas y bajadas donde anda el tigre.
- (70) *Viejo Flechero*: Sí, hombre.
- (71) *Mayeso*: Aquí está la lancita para que le piques a ese tigre... Mucho cuidado, pues deveras es bravo.
- (72) *Viejo Flechero*: Si es así, no iré.
- (73) *Mayeso*: Ven; no te espantes. El tigre es mansito. Lo abrazarás como si fuera tu niño.
- (74) *Viejo Flechero*: Y ahora ¿qué me vas a dar para que vaya?
- (75) *Mayeso*: ¿Qué quieres, pues?
- (76) *Viejo Flechero*: Da por acá seis cuartillas.
- (77) *Mayeso*: ¿Adónde las llevarás?
- (78) *Viejo Flechero*: Aquí en el bolsillo del pantalón.
- (79) *Mayeso*: Cuenta bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho. Hasta estoy dando demasiado dinero.
- (80) *Viejo Flechero*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.
- (81) *Mayeso*: Sí, hombre. Hazlo con mucho empeño por el rancho de Salvador Ixclantica.
- (82) *Viejo Flechero*: ¡Deveras que es rico Salvador!

(83) Malleso: quema hombre. puqui pia atajo de ganado atajo de caballos atajo de cabras atajo de gallinas atajo de marranos atajo de vorregos atajo de pipilos atajo de perros. atajo de guacilomes. Aceros com mucho empeño pa no poligues daño. Becerritos poligues chichiguero llome mulatito llome guajolotito llome asta las muchachas que bajan al ojo de agüa se las quiere llevar el tigre.

(84) Flechero: quema hombre llo icieros por lo cuidado de ellas.

(85) Malleso: para eso seras bueno

(86) Flechero: pa tigre tambien

(87) Malleso: quema hombre

(88) Comienza a bailar. Solo el flechero luego. Aparece el tigre lo impiesa a torear. con la lansa luego Cae enfermo. Se arriman los medicos le empiesan a cantar y curarlo.

(89) Medicos: ois camí huense canca mosmotecuane cancamos-motecuane.

(90) Flechero: Pano sonteco.—(Cabeza) pano lloisque pano corazon cacachi pano nacas. cintura - y orejas. dejaros tantito Biejos medicos si de veras man buenos siguieros curando pano cabeza. pa no debajo los pies y friega de arriero

(91) Medicos: burro ranchero

(92) El flechero va apagarles a los medicos por la curacion

(93) Flechero: A que ti buen medico zirujano de cámpo motequi no tierra (Medico le contesta la tierra. pueblo o rancho que sea).

(94) Todos estos cuatro tienen la misma Relación que son los personajes flechero lanzero Cacachi Zohuasclero. Todos estos torear al tigre por manda del Malleso. (Acabando el Malleso lo vá a mandar a Salvadorchi. .

(95) Relación

(96) Malleso: Salvadorchi.

(97) Salvadorchi: quema hombre

(98) Malleso: Amo que matihuante hombres. Man flojos vorachosos. paranteros. henamorados jugadores. y pos a clatoriarosque asta tu tambien tehüal tias

(83) *Mayeso*: Sí, hombre. Tiene el tigre su atajo por el atajo del ganado, por el atajo de caballos, por el atajo de las cabras, por el atajo de las gallinas, por el atajo de los marranos, por el atajo de los borregos, por el atajo de los guajolotes, por el atajo de los pichones. Hazlo con mucho empeño para que no te vaya a lastimar. Dévoró a los becerritos, al semental, a las mulitas, a los guajolotitos. ¡Hasta las muchachas que bajan al ojo de agua se las quiere llevar el tigre!

(84) *Viejo Flechero*: Sí, hombre. Yo las protegeré.

(85) *Mayeso*: Para eso serás bueno.

(86) *Viejo Flechero*: Y para el tigre también.

(87) *Mayeso*: Sí, hombre.

(88) *Comienza a bailar solo el Viejo Flechero. En seguida aparece el tigre y el Viejo Flechero lo empieza a torear con la lanza. Luego cae herido el Flechero. Se arriman los médicos y le comienzan a cantar y curar.*

(89) *Médicos*: ¡Ay, viejito! ¿Dónde te hizo daño el tigre? ¿Dónde te lastimó el tigre?

(90) *Viejo Flechero*: En la cabeza, en el corazón, en las orejas y en la cintura. Déjenme tantito, viejos médicos; si de veras son buenos síganme curando la cabeza y abajo, en los pies, denme una sacudida bien fuerte.

(91) *Médicos*: ¡Burro ranchero!

(92) *El Viejo Flechero les va a pagar a los médicos por su curación.*

(93) *Viejo Flechero*: ¡Ah, qué buen médico cirujano eres! ¿De dónde vienes? *El médico puede nombrar el pueblo que quiera.*

(94) *Todos estos cuatro (Viejo Flechero, Viejo Lancero, Viejo Cacachi y Viejo Xohuazclero) tienen el mismo diálogo. Los cuatro toorean al tigre mandados por Mayeso. Terminada esta parte Mayeso va a hablar con Salvador.*

(95) *Sigue el diálogo.*

(96) *Mayeso*: ¡Salvador!

(97) *Salvador*: Sí, hombre.

(98) *Mayeso*: Esos no son machos. Son una bola de flojos, borrachos, parranderos, enamorados, jugadores. Y para torear al tigre hasta tú también puedes ir.

(99) Salbadorchi: (Los llama a todos y les dice) Biejos huehuestiques, todos se arriman a el y le contestan que ma

(100) Salbadorchi: para ni qui tasques amo quema tihuante. hombres man flojos vorachosos Enamorados. paranteros jugadores - Yros ica pa mo lugar

(101) Salbadorchi bailando. Y que va torear al tigre (acabando de torear se va a su lugar). El musico toca luego comienza a vailar Salbadorchi le grita para que lo valla a ver á Juan Tirador para que valla a matar al tigre.

(102) Relacion.

(103) Salbadorchi: Malleso. Malleso. Malleso.

(104) Malleso: quema hombre.

(105) Salbadorchi: Nihüa nimixotcha para chiüa sed favor.

(106) Malleso: que fabor ni que man chiüa.

(107) Salbadorchi: Pa iros aber a Juan Tirador. iros a matar al tigre de una buena vez. pa no poligüez daño. porque ni quipia buenas armitas.

(108) Malleso: Dedeveras. Porque ni qui pia Vuenas armitas man buenas las armas de Juan Tirador.

(109) Salbadorche: quema hombre, Vuenas rifles Vuenas carabinas Vuenas pistolas Vuenas dagas Vuenas nabajas Vuenas escopetas Vuenas polvoras Vuenas balas Vuenos casquios Vuenos retacos Vuenas municiones Vuenas venaderas asta para dieros un balazo.

(110) Malleso: pero a mi no.

(111) Salbadorche: para el tigre tambien

(112) Malleso: para que chinacas para nias

(113) Salbadorche: que chinequex pues

(114) Malleso: dieros por aqui unos veinte y cinco reales

(115) Salbadorche: en que llevaros

(116) Malleso: Nica pa no bolcillo de pantalon

(117) Salbadorche: Contaros vien no turbaros - Ced - Ome - lley - Nahüi - macüile, chicuaxe chicome chicuey asta asta pasaros demas el dinero

(118) Malleso: quema hombre

(119) Salbadorche: Aceros con mucho empeño pano. pampi rancho

(120) Malleso: deberas ti Rico Salbadorche

(121) Salbadorche: quema hombre. Aisca ni conca lanzita pa Tehüal cuidado para Juan Tirador

(122) Malleso: quema hombre

(99) *Salvador*: Llama a los cuatro viejos y les habla. ¡Viejos huehuestiques! Todos se le acercan y le contestan: ¿Sí?

(100) *Salvador*: Para lo que yo los quiero no sirven, hombres. Son flojos, borrachos, enamorados, parranderos, jugadores. ¡Váyanse a sus lugares!

(101) *Baila Salvador*. Luego va a torear al tigre. Una vez que termina de torear se va para su lugar. El músico toca mientras baila Salvador. Luego Salvador le grita a Mayeso para que vaya a ver a Juan Tirador para que éste mate al tigre.

(102) *Sigue el diálogo*.

(103) *Salvador*: ¡Mayeso, Mayeso, Mayeso!

(104) *Mayeso*: Sí, hombre.

(105) *Salvador*: Te llamo para que me hagas un favor.

(106) *Mayeso*: ¿Qué favor he de hacer?

(107) *Salvador*: Has de ir a ver a Juan Tirador, para que vaya a matar al tigre de una buena vez para que no siga haciendo daño. Porque Juan Tirador tiene buenas armas.

(108) *Mayeso*: ¿Deveras tiene buenas armas Juan Tirador? ¿Son muy buenas las armas de Juan Tirador?

(109) *Salvador*: Sí, hombre. Tiene buenos rifles, buenas carabinas, buenas pistolas, buenas dagas, buenas navajas, buenas escopetas, buenas pólvoras, buenas balas, buenos casquillos, buenos retacos, buenas municiones, buenas venaderas - hasta como para darte un balazo.

(110) *Mayeso*: Pero a mí no.

(111) *Salvador*: Y al tigre también.

(112) *Mayeso*: ¿Qué me vas a dar para que vaya?

(113) *Salvador*: ¿Qué quieres, pues?

(114) *Mayeso*: Da por acá unos 25 reales.

(115) *Salvador*: ¿En qué te los vas a llevar?

(116) *Mayeso*: Aquí en el bolsillo del pantalón.

(117) *Salvador*: Cuéntalo bien; no te vayas a confundir.

Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho. Hasta estoy dando demasiado dinero.

(118) *Mayeso*: Sí, hombre.

(119) *Salvador*: Hazlo con mucho empeño, por mi rancho.

(120) *Mayeso*: ¡Tú sí que eres rico, Salvador!

(121) *Salvador*: Sí, hombre. Aquí está la lancita. Dile a Juan Tirador que tenga cuidado.

(122) *Mayeso*: Sí, hombre.

(123) Malleso se va vainlando lo va a ver a Juan Tirador Juan Tirador. Juan Tirador Comienza a vailar —con su arma— al hombre. El Malleso tres veces le gritan a Juan Tirador

(124) Malleso: Juan Tirador - Juan Tirador - Juan Tirador

(125) Juan Tirador: arre, arre - arre animal hijo de un cornudo

(126) Malleso: No arre animal hijo de un cornudo nihüal ni malleso

(127) Juan Tirador: Clenequi hombre malleso

(128) Malleso: Nihüa ni mi xocha pa chihüa sed fabor.

(129) Juan Tirador: que fabor ni que man chigüa

(130) Malleso: Pa iros a matar al tigre de una Buena vez por que se esta acabando el rancho de Salvadorche Yxclantica por que ni pia buenas armitas

(131) Juan Tirador: Deveras man buenas mis armas - buenos rifles - buenos carabinas - buenas pistolas - buenas dagas - buenas nabajas Buenas cuchillos. Buenas escopetas Buenos polvoras Buenas valas - Buenos casquillos - Buenos retacos Buenas venaderas - asta para dieros un balazo pa el tigre tambien. Ora que chisnacas pues para nias.

(132) Malleso: que chisneques pues -

(133) Juan Tirador: Dieros por aqui siete reales

(134) Malleso: en que llevaros

(135) Juan Tirador: Nica pa no bolcillo del pantalon

(136) Malleso: Contaros vien no turbaros - Ced. Ome lley nahüi macuile - chicuaxe chicome - chicuey

(137) Malleso: Hasta pasaros demas el dinero.

(138) Juan Tirador: Quema, hombre. Dieros por aqui otra galita para comprar parque a mi excopeta

(139) Malleso: Quanto quicieros

(140) Juan Tirador: tres medios reales

(141) Malleso: en que llevaros

(142) Juan Tirador: Nica pa no bolcillo de la blusa

(143) Malleso: Contaros vien no turbaros ced - ome - lley asta pasaros demas el dinero

(144) Juan Tirador: A que ti buen pagador. eres dieros el dinero asta demas.

(145) Malleso: Aceros com mucho empeño pa no panpi rancho. de Salvadorche Ixclantica.

(146) Juan Tirador: deveras ti rico Salvadorche

(123) *Mayeso se va bailando a ver a Juan Tirador. Juan Tirador comienza a bailar con su arma al hombro. Primero le grita tres veces Mayeso a Juan Tirador.*

(124) *Mayeso: ¡Juan Tirador, Juan Tirador, Juan Tirador!*

(125) *Juan Tirador: ¡Arre, arre, arre, animal hijo de un cornudo!*

(126) *Mayeso: Nada de "¡arre, animal hijo de un cornudo!" Soy yo, Mayeso.*

(127) *Juan Tirador: ¿Qué quieres, Mayeso, hombre?*

(128) *Mayeso: Te llamo para que me hagas un favor.*

(129) *Juan Tirador: ¿Qué favor he de hacer?*

(130) *Mayeso: Que vayas a matar al tigre de una buena vez porque está acabando con el rancho de Salvador Ixclantica. Tú tienes buenas armas.*

(131) *Juan Tirador: Deveras que son buenas mis armas: buenos rifles, buenas carabinas, buenas pistolas, buenas dagas, buenas navajas, buenos cuchillos, buenas escopetas, buenas pólvoras, buenas balas, buenos casquillos, buenos retacos, buenas venaderas hasta para darte un balazo y otro para el tigre también. Ahora ¿qué me vas a dar para que vaya?*

(132) *Mayeso: ¿Qué quieres, pues?*

(133) *Juan Tirador: Da por acá siete reales.*

(134) *Mayeso: ¿En qué te los vas a llevar?*

(135) *Juan Tirador: Aquí en el bolsillo del pantalón.*

(136) *Mayeso: Cuéntalo bien para que no te confundas: uno, dos, tres cuatro, cinco, seis, siete, ocho.*

(137) *Mayeso: Hasta estoy dando demasiado dinero.*

(138) *Juan Tirador: Sí, hombre. Da por acá una propina para comprar parque para mi escopeta.*

(139) *Mayeso: ¿Cuánto quieres?*

(140) *Juan Tirador: Tres medios reales.*

(141) *Mayeso: ¿En qué te los vas a llevar?*

(142) *Juan Tirador: Aquí en el bolsillo de la blusa.*

(143) *Mayeso: Cuéntalo bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres. Hasta estoy dando demasiado dinero.*

(144) *Juan Tirador: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.*

(145) *Mayeso: Hazlo con mucho empeño por el rancho de Salvador Ixclantica.*

(146) *Juan Tirador: ¡Deveras que es rico Salvador!*

(147) Mallero: quema hombre, por aca pia atajo de ganado - atajo de cavallos atajo de gallinas atajo de machos - atajo de marraños atajo de chivos atajo de vorregos etc.

(148) Malleso: Aceros con mucho empeño pa nopoligues daño

(149) Juan Tirador: quema hombre

(150) Malleso: becerritos poligues chichigüero llome mulitito llome guajolotito llome asta las muchachas que bajan al ojo de agüa se los esta queriendo llevar el tigre

(151) Juan Tirador: Quema hombre llo icieros por lo cuidado de ellas ire a matar al tigre con mi escopeta

(152) El Malleso va Bailando Va entregar la lanza a Salbadorche

(153) Malleso: Salbadorche

(154) Salbadorche: quema hombre

(155) Malleso: Tehüal tequitoa mancito tigre cle mancito lles vravo animal hijo de un cornudo que ni mi tehüal

(156) Salbadorche: Clen vravo lles vravo animal hijo de un cornudo que ni mi negual. Tehüal ti vil henamorado borrachoso iros ica pa mo lugar.

(157) Malleso: quema hombre. El Malleso comienza a bailar y luego le comienzan a gritar de nuevo.

(158) Salbadorche: Malleso - Malleso- Malleso- 3 veses.

(159) Malleso: Clenequi hombre Salbadorche

(160) Salbadorche: Nigüal ni mi xochi para chigüa Sed favor

(161) Malleso: que favor ni que man chigüa

(162) Salbadorche: pa iros aber al Biejo. Rastrero acompañaos ajuan tirador iros a buscar los rrastritos del tigre por que ni que pia buenas perritas

(163) Malleso: Deberas man buenas las peiras - del Biejo rrastrero

(164) Salbadorche: quema hombre. Pintas zarnosas pulgientas claconixteras roncas memeleras mapacheras zorreras Tejononeras venaderas tigreras Se sacan las memelas del comal. Deveras man buenas la perras del Biejo rrastrero

(165) Malleso: Ora que chisnacas pues para nias

(166) Salbadorche: que chisneques pues - Cuanto quicieros

(167) Malleso: Dieros por aquí Seis Cuartillas y dos reales mas.

(168) Salbadorche: Campo tijuica

(169) Malleso: Nica pa no bolcillo de la camisa

(147) *Mayeso*: Sí, hombre. Por acá tiene su atajo el ganado, su atajo los caballos, su atajo las gallinas, su atajo las mulas, su atajo los marranos, su atajo los chivos, su atajo los borregos, etcétera.

(148) *Mayeso*: Hazlo con mucho cuidado para que no te vaya a lastimar.

(149) *Juan Tirador*: Sí, hombre.

(150) *Mayeso*: Se devoró a los becerritos, al semental, a las mulitas, a los guajolotitos. Hasta a las muchachas que bajan al ojo de agua se las está queriendo llevar el tigre.

(151) *Juan Tirador*: Sí, hombre. Yo las protegeré. Iré a matar al tigre con mi escopeta.

(152) *Mayeso se va bailando. Le va a entregar la lanza a Salvador.*

(153) *Mayeso*: ¡Salvador!

(154) *Salvador*: Sí, hombre.

(155) *Mayeso*: Tú dices que es mansito el tigre. ¡Qué mansito va a ser! Es animal bravo, hijo de un cornudo...

(156) *Salvador*: ¡Qué bravo! Es animal bravo, hijo de un cornudo... Tú eres un vil enamorado, borracho. Véte para tu lugar.

(157) *Mayeso*: Sí, hombre. *Mayeso comienza a bailar y luego le gritan otra vez.*

(158) *Salvador*: ¡Mayeso, Mayeso, Mayeso!

(159) *Mayeso*: ¿Qué quieres, Salvador, hombre?

(160) *Salvador*: Te llamo para que me hagas un favor.

(161) *Mayeso*: ¿Qué favor he de hacer?

(162) *Salvador*: Que vayas a ver al Viejo Rastrero acompañador de Juan Tirador. Irán a buscar los rastros del tigre porque el Viejo Rastrero tiene buenas perras.

(163) *Mayeso*: ¿Deveras son buenas las perras del Viejo Rastrero?

(164) *Salvador*: Sí, hombre. Son pintas, sarnosas, pulguientas, cacomixcleras, roncás, memeleras, mapacheras, zorreras, tejoneras, venaderas, tigreras. ¡Hasta se sacan las memelas del comal! Deveras son buenas las perras del Viejo Rastrero.

(165) *Mayeso*: Ahora ¿qué me das para que vaya?

(166) *Salvador*: ¿Qué quieres, pues? ¿Cuánto quieres?

(167) *Mayeso*: Darás por acá seis cuartillas y dos reales más.

(168) *Salvador*: ¿En qué te los vas a llevar?

(169) *Mayeso*: Aquí en el bolsillo de la camisa.

(170) Salbadorche: Contaros vien no turbaros Ced. Ome. lley nahui - Macuile chicuaxe chicome - chicuey - asta pasaros demas el dinero

(171) Malleso: A que ti buen pagador eres dieros el dinero asta demas

(172) Salbadorche: Aceros com mucho empeño pa no panpi rancho

(173) Malleso: Deveras ti rico Salbadorche

(174) Salbadorche: quema hombre. por aqui pia atajo de ganado atajo de burros atajo de caballos atajo de mulas atajo de gallinas atajo de chivos atajo de vorregos atajo de guajolotes atajo de perros atajo de marranos. Aceros con mucho enpeño pa no poligues daño.

(175) Malleso: quema hombre

(176) Salbadorche: Becerritos poligues chichiguero - llome mulitito llome guajolotito - llome asta las muchachas que bajan al ojo de agüa se los esta queriendo llevar el tigre. Asisca ni conca lanzita pa tehüal cuidado, pa el Biejo Rastrero

(177) El Malleso se va vailando y llega adonde esta el Biejo rrastrero y le grita tres veses

(178) Malleso: Biejo rrastrero. (Comienza a bailar) Biejo rrastrero. Biejo rrastrero.

(179) El rrastrero esta bailando tiene su perra muy brava. No deja arrimar a nadie. A las de tres veses rresponde el rrastrero.

(180) Biejo Rastrero: Arre arre animal hijo de un cornudo

(181) Malleso: no arre animal hijo de un cornudo. Nihual ni Malleso

(182) Biejo Rastrero: Clenequi hombre Malleso

(183) Malleso: nihua ni mi xocha para chigüa Sed favor

(184) Biejo Rastrero: que favor ni que man chigüa

(185) Malleso: pa iros a matar el tigre de una buena vez a compañaras. Con Juan Tirador. iros a vuscar los rastros de una ves porque ni pia buenas perritas

(186) Biejo Rastrero: Dedeveras man buenas mis perras. Pintas roncás Sarnosas. Claconixteras tejoneras mapacheras zorreras venaderas. Se suben en las peñas se suben en las bejuqueras Deberas mis perras. Asta se sacan las memelas del comal comal. Ora que chisnacas pues para nias.

(187) Malleso: que chisneques puex.

(170) *Salvador*: Cuéntalo bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho. Hasta estoy dando demasiado dinero.

(171) *Mayeso*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.

(172) *Salvador*: Hazlo con mucho empeño por mi rancho.

(173) *Mayeso*: Tú sí que eres rico, Salvador.

(174) *Salvador*: Sí, hombre. El tigre tiene su atajo por el atajo del ganado, el atajo de burros, el atajo de caballos, el atajo de mulas, el atajo de gallinas, el atajo de chivos, el atajo de borregos, el atajo de guajolotes, el atajo de perros, el atajo de marranos. Hazlo con mucho cuidado para que no te vaya a hacer daño.

(175) *Mayeso*: Sí, hombre.

(176) *Salvador*: Devoró a los becerritos, al semental, a las mulas, a los guajolotitos. ¡Hasta a las muchachas que bajan al ojo de agua se las está queriendo llevar el tigre! Aquí está la lancita y ten cuidado. Es para el Viejo Rastrero.

(177) *Mayeso se va bailando. Llega hasta el Viejo Rastrero y le grita tres veces.*

(178) *Mayeso*: ¡Viejo Rastrero, Viejo Rastrero, Viejo Rastrero! Comienza a bailar el Viejo Rastrero.

(179) *Sigue bailando el Viejo Rastrero. El muchacho que representa a su perra está muy bravo. No deja arrimarse a nadie. Después que lo llaman tres veces contesta el Viejo Rastrero.*

(180) *Viejo Rastrero*: ¡Arre, arre, animal hijo de un cornudo!

(181) *Mayeso*: Nada de "Arre, animal hijo de un cornudo". Soy Mayeso.

(182) *Viejo Rastrero*: ¿Qué quieres, Mayeso, hombre?

(183) *Mayeso*: Te llamo para que me hagas un favor.

(184) *Viejo Rastrero*: ¿Qué favor he de hacer?

(185) *Mayeso*: Has de ir a matar al tigre de una vez y te acompañará Juan Tirador. Irás a buscar los rastros de una vez porque tienes buenas perritas.

(186) *Viejo Rastrero*: Deveras que son buenas mis perras. Son pintas, roncás, sarnosas, cacomixcleras, tejoneras, mapacheras, zorreras, venaderas. Se suben en las peñas, se suben en las bejuqueras. Deveras que son buenas mis perras. ¡Hasta se sacan las memelas del comal! Ahora ¿qué me vas a dar para que vaya, pues?

(187) *Mayeso*: ¿Qué quieres, pues?

- (188) Biejo Rastrero: Díeros por aquí unos treinta riales
- (189) Malleso: Campo tehuica
- (190) Biejo Rastrero: nica pa no bolcillo de la chaqueta
- (191) Malleso: Contaros vien no turvaros - Ced - ome lley nahui - macuile chicuaxe chicome - chicuey. asta pasaros demas el dinero
- (192) Biejo Rastrero: quema hombre. a que ti buen pagador eres. das el dinero asta demas. Ora díeros otra galita por aquí para comprarle su chocolate a mi perra.
- (193) Malleso: Cuanto quicieros
- (194) Biejo Rastrero: Tres cuartillas
- (195) Malleso: En que llevaros
- (196) Biejo Rastrero: Aquí en la bolsa de la blusa
- (197) Malleso: Contaros vien no turvaros - ced ome lley nahui macuile chicuaxe - chicome chicuey - asta pasaros demas el dinero
- (198) Biejo Rastrero: A que ti guen pagador eres que das el dinero asta demas -
- (199) Malleso: quema hombre. Aceros como mucho empeño pano panpi rancho Salvadorche Yxclantica.
- (200) Biejo Rastrero: Deveras ti rico Salvadorche
- (201) Malleso: quema hombre. por aquí pia atajo de ganado - atajo de caballos atajo de burros atajo de gallinas atajo de mulas atajo de chivos atajo de vorregos atajo de marranos atajo de perros atajo de guäxilome Aceros con mucho empeño pa no poliguez dañó becerritos poliguez chichiguero llome mulitito llome guajolotito llome asta las muchachas que bajan al ojo de agüa se los quiere llevar el tigre -
- (202) Biejo Rastrero: quema hombre. llo icieros por lo cuidado de ellas. he ir con mi perra - toma perra - Uscale toma perra uscale -
- (203) Juan Tirador. Comienza a vailar va a ver al Biejo Rastrero.
- (204) Juan Tirador: Biejo Rastrero - Biejo Rastrero Biejo Rastrero
- (205) Biejo Rastrero: Arre - Arre - Arre animal hijo de un cornudo
- (206) Juan Tirador: No arre animal hijo de un cornudo es Juan Tirador
- (207) Biejo Rastrero: Clenequi Juan Tirador

(188) *Viejo Rastrero*: Da por acá unos treinta reales.

(189) *Mayeso*: ¿En qué te los vas a llevar?

(190) *Viejo Rastrero*: Aquí en el bolsillo de mi chaqueta.

(191) *Mayeso*: Cuéntalos bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho... Hasta estoy dando demasiado dinero.

(192) *Viejo Rastrero*: Sí, hombre, ¡Ah, qué buen pagador eres! Se te pasa la mano con el dinero. Ahora dame una propina para comprarle su chocolate a mi perra.

(193) *Mayeso*: ¿Cuánto quieres?

(194) *Viejo Rastrero*: Tres cuartillas.

(195) *Mayeso*: ¿En qué te las vas a llevar?

(196) *Viejo Rastrero*: Aquí en la bolsa de la blusa.

(197) *Mayeso*: Cuéntalas bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho. Hasta estoy dando demasiado dinero.

(198) *Viejo Rastrero*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.

(199) *Mayeso*: Sí, hombre. Hazlo con mucho empeño por el rancho de Salvador Ixclantica.

(200) *Viejo Rastrero*: ¡Deveras que es rico Salvador!

(201) *Mayeso*: Sí, hombre. El tigre pasa por el atajo del ganado, por el atajo de caballos, por el atajo de burros, por el atajo de gallinas, por el atajo de mulas, por el atajo de chivos, por el atajo de borregos, por el atajo de marranos, por el atajo de perros, por el atajo de pichones. Hazlo con mucho cuidado para que no te lastime. Devoró a los becerritos, al semental, a las mulas, a los guajolotitos. ¡Hasta a las muchachas que bajan al ojo de agua se las quiere llevar el tigre!

(202) *Viejo Rastrero*: Sí, hombre. Yo las protegeré. Iré con mi perra. Toma, perra, úscale; toma, perra, úscale.

(203) *Juan Tirador comienza a bailar. Va a ver al Viejo Rastrero.*

(204) *Juan Tirador*: ¡Viejo Rastrero, Viejo Rastrero, Viejo Rastrero!

(205) *Viejo Rastrero*: ¡Arre, arre, arre, animal hijo de un cornudo!

(206) *Juan Tirador*: Nada de "Arre, animal hijo de un cornudo". Soy yo, Juan Tirador.

(207) *Viejo Rastrero*: ¿Qué quieres, Juan Tirador?

(208) Juan Tirador: Ora ci llamaros tu perrita y acompañaos iros. A buscar el tigre. de una vez - pa no poliguez daño

(209) Biejo Rastrero: Toma perra. Toma perra. uscale - acceros su chocolate a mi perra para que agarre al tigre. ponieros la olla —

(210) Le dan su chocolate a la perra acabando de darle se van en vusca del tigre. El muzico toca la Salida. luego que lo allan. la perra se la echan — la perra lo quiere morder el tigre no se deja el Tirador - le apunta con su escopeta todo esto lo acen corriendo llega adonde estan los danzantes. pasa de uno por uno Acabando se forman acen una cerca de ellos mismos. El tigre. se sube sobre de ellos la perra del Rastrero. Juan Tirador. Acabando todo esto acen una peña de cuatro perzonas luego otra peña se suben el tigre la perra. Juan Tirador. Biejo Rastrero. en cuatro tantos. acabando esto acen peña ellos mismos. Rastrero la perra Juan Tirador. el tigre se sube sobre de ellos. y cabando grita el Tirador al Biejo Rastrero. Un man puesto que quicieros poner la barriga - el lomo - el brazo - el pie - la cabeza. Y el musico no se detiene siguiendo tocando asta que matan al tigre. Luego el Tirador le grita al Biejo Rastrero que ze ponga de manpuesto manpuesto. Y la perra. lla entonces el tirador pinta una Cruz en el Suelo. Vailando sobre la Cruz para que va a matar el tigre.

(211) Relatando

(212) El Tirador dice machetia yxcapanila Teo. pano zonteco fuego

(213) Cae el Tigre muerto por la herida de la bala. luego caen las aves del viento la aura el zopilote y cabran de queso. Y la perra del Biejo Rastrero. Todo eso comen al tigre. Al momento. Van a los dos Tirador y el rastrero a ver al Malleso y Salvadorche. que lla esta que lla mataron al tigre lla Salvadorche y el Malleso dicen que le quiten la piel. entonces le quitan y se lo llevan al Salvadorche. para que les pague sus derechos.

(214) Relactando

(215) Tirador: Ora ci Salvadorche. pagaros mis derechos porque lla mantamos al tigre

(216) Salvadorche: Cuanto quicieros

(217) Tirador: Macuile peso.

(218) Salvadorche: Campo tihuica

(219) Tirador: nica bolcillo de pantalon -

(208) *Juan Tirador*: Ahora sí llama a tu perrita e iremos juntos de una vez a buscar al tigre para que ya no siga haciendo daño.

(209) *Viejo Rastrero*: ¡Toma perra, toma perra, úscale! Hazle su chocolate a mi perra para que agarre al tigre. Pon la olla.

(210) *Le dan su chocolate a la perra. Habiendo terminado de dárselo, se van en busca del tigre. El músico toca la Salida. Una vez que hallan al tigre le echan encima a la perra. La perra lo quiere morder pero el tigre no se deja. Juan Tirador le apunta con la escopeta. Todo esto lo hacen corriendo hasta llegar adonde están los danzantes. Pasan enfrente de cada uno. Terminando esto se forman los danzantes en un grupo apretado. El tigre se les sube y la perra se les sube al Viejo Rastrero y a Juan Tirador. Acabando esto se forma una piña de cuatro personas unidas estrechamente. Y luego se forma otra piña. El tigre se sube en una y la perra en otra. Terminando esto forman una piña Juan Tirador, el Viejo Rastrero y la perra. El tigre se les sube. Luego le grita Juan Tirador al Viejo Rastrero: "¡Colócate el arma apoyándote en la barriga, en el lomo, en el brazo, en el pie, en la cabeza!" Y el músico sigue tocando hasta que matan al tigre. Luego Juan Tirador le grita al Viejo Rastrero que tome puntería. Y que la perra esté lista también. Entonces Juan Tirador pinta una cruz en el suelo. Va bailando sobre la cruz para poder matar al tigre.*

(211) *Sigue el diálogo.*

(212) *Juan Tirador*: ... ¡En la cabeza! ¡Fuego!

(213) *Cae el tigre muerto por la herida de la bala. Entonces se le echan encima las aves: el aura, el zopilote y el quebrantahuesos. Y también la perra del Viejo Rastrero. Todos esos se comen al tigre. En seguida van Juan Tirador y el Viejo Rastrero a ver a Mayeso y a Salvador a decirle que ya mataron al tigre. Salvador y Mayeso ordenan que se le quite la piel. Entonces se la quitan y se la llevan a Salvador para que les pague lo que les debe.*

(214) *Sigue el diálogo.*

(215) *Juan Tirador*: Ahora sí, Salvador. Me pagarás lo que me debes porque ya matamos al tigre.

(216) *Salvador*: ¿Cuánto quieres?

(217) *Juan Tirador*: Cinco pesos.

(218) *Salvador*: ¿En qué te los vas a llevar?

(219) *Juan Tirador*: Aquí en el bolsillo del pantalón.

(220) Salbadorche: Contaros vien no turvaros. Ced - ome - lley - nahüi - macuile chicuaxe - chicome chicuy - asta pasaros demas el dinero.

(221) Juan Tirador: A que ti buen pagador das el dinero asta demas. Dieros otra galita para comprar pan a la novia.

(222) Salbadorche: Cuanto quicieros

(223) Tirador: tres cuartillas de centavos

(224) Salbadorche: Campo tejuica

(225) Nica pa no bolcillo de la camisa

(226) Salbadorche: Contaros vien no turbaros Ced - ome - lley - nahüi asta pasaros demas el dinero

(227) A que ti vuen pagador eres que das el dinero asta demas.

(228) El Viejo Rastrero va aver al Malleso. Y le dice.

Aci

(229) Relactando

(230) Biejo Rastrero: Malleso ora si lla mataros al tigre ora pagaros mis derechos -

(231) Malleso: Cuanto quicieros

(232) B. Rastrero: Nahüi - peso -

(233) Malleso: Campo tejuica

(234) B. Rastrero: Nica pa no bolcillo de pantalon

(235) Malleso: Contaros vien no turvaros. Ced - Ome - Lley - Nahui - Macuile asta pasaros demas - el dinero

(236) B. Rastrero: A que ti vuen pagador eres que das el dinero asta demas. Dieros otra galita para comprar dulces a la novia.

(237) Malleso: Cuanto quicieros

(238) B. Rastrero: Dos cuartillas de centavos

(239) Malleso: Campo tijuica

(240) Biejo Rastrero: Nica pa no bolcillo de pantalon

(241) Malleso: contaros - vien no turvaros Ced - ome lley nahüi Macuile asta pasaro - demas el dinero

(242) Biejo Rastrero: A que ti guen pagador eres que das el dinero asta demas

(243) Malleso: quema hombre

(244) Se a terminado la relación. El músico toca la Referencia Todos bailan. Se incan Se percinan - Y Se Despiden de allí - El contenido de esta danza fue compuesto de un Rico. llamado Salvador Diaz Castillo. Y su segundo Juan Malleso. que acompaño. a Salvador - porque el Tigre estaba perjudicando. ese Rancho. Y puso peones. para que mataran al Tigre - y lo llegaron a matar. entonces compuso esa danza y lo llevo a un Santuario Religioso.

(220) *Salvador*: Cuéntalos bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho. ¡Hasta estoy pagando demasiado dinero!

(221) *Juan Tirador*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta pagas demás. Dame una propina para comprarle pan a mi novia.

(222) *Salvador*: ¿Cuánto quieres?

(223) *Juan Tirador*: Tres cuartillas de centavos.

(224) *Salvador*: ¿En qué te los vas a llevar?

(225) *Juan Tirador*: Aquí en la bolsa de mi camisa.

(226) *Salvador*: Cuéntalos bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro... ¡Hasta estoy pagando demasiado dinero!

(227) *Juan Tirador*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.

(228) *El Viejo Rastrero va a ver a Mayeso. Y le dice lo siguiente.*

(229) *Sigue el diálogo.*

(230) *Viejo Rastrero*: Mayeso, ahora sí ya matamos al tigre. Ahora me vas a pagar lo que me debes.

(231) *Mayeso*: ¿Cuánto quieres?

(232) *Viejo Rastrero*: Cuatro pesos.

(233) *Mayeso*: ¿En qué te los vas a llevar?

(234) *Viejo Rastrero*: Aquí en el bolsillo del pantalón.

(235) *Mayeso*: Cuéntalos bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco. ¡Hasta estoy dando demasiado dinero!

(236) *Viejo Rastrero*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Das demasiado dinero. Dame una propina para comprarle dulces a mi novia.

(237) *Mayeso*: ¿Cuánto quieres?

(238) *Viejo Rastrero*: Dos cuartillas de centavos.

(239) *Mayeso*: ¿En qué te los vas a llevar?

(240) *Viejo Rastrero*: Aquí en el bolsillo del pantalón.

(241) *Mayeso*: Cuéntalos bien; no te vayas a confundir. Uno, dos, tres, cuatro, cinco. ¡Hasta estoy dando demasiado dinero!

(242) *Viejo Rastrero*: ¡Ah, qué buen pagador eres! Hasta se te pasa la mano con el dinero.

(243) *Mayeso*: Sí, hombre.

(244) y (245): Véase paleografía.

(245) Resumen. .

Tehual tequitoa — Aquí esta te la entrego

Nihüa nimixocha — Vas ir a un mandado

man chihüa — que esta malo

Ced	uno	1	\$	00
ome	dos	2	"	"
lley	tres	3	"	"
nahui	cuatro	4	"	"
macuile	cinco	5	"	"
chicuaxe	seis	6	"	"
chicome	siete	7	"	"
chicüey	ocho	8	"	"

Tehual — (tiVil) — Tengas cuidado

Tiguante — fuerte

aisca — acina más

niconca — ten

Huehuextiquex — valientes

Teo — Dios

Nica — aquí

Campo tihüica — en qué lo vas a llevar

Machetia - madre mia

Yxcapanilo — que no se escape

pa zonteco — cabeza

ica — a su lugar

chilaguante — fuerte y grande

que ma - que si

Paniquitaxquez — llo fui ora tu bas

quema tiguante hombres — que mas hombres de mayor edad

Yxca — algodón

pa ticais — picale

Camacha — mucho

poliguez — pobre

panpi — Rancho

güaxilomes — guajolotes palomas — pichones

que nimitehüa — que a mi y tu tambien

Campo motequi... — De en donde es tu tierra o pueblo

ois — oir

cami — caminale

Huehüenxi — Vuelve de nuevo

Canca — canta

mosmomotecuane — nosotros
Nihüa nimixocha — Vas orita mismo
para chigüa — corriendo a un mandado
clatoriarosque — buen Toriador
See... — ¡ un favor
poligüez — Recien nacido
Clen — que
ti güen — bueno

BIBLIOGRAFÍA

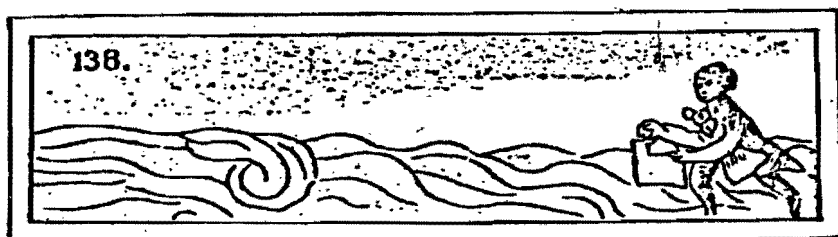
- Adán, Elfego, "Las danzas de Coatetelco". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, tercera época, México, 1910, vol. II, 133-194.
- Álvarez y Álvarez de la Cadena, Luis, ed., *México: leyendas, costumbres, trajes y danzas*, prólogo por el licenciado Nemesio García Naranjo. México, Editorial Layac, 1945.
- Baratta, María de, *Cuzcatlán típico. Ensayo sobre etnofonía de El Salvador: folklore, folkwisa y folkway*. 2 vols., San Salvador. Publicaciones del Ministerio de Cultura, s.f.
- Calendario de fiestas del Estado de México.
- Calendario de fiestas del Estado de México*. México, Dirección de Turismo, Gobierno del Estado de México. 1974.
- Calendario de fiestas mexicanas.
- Calendario de fiestas mexicanas*. México. Departamento de Turismo del Gobierno de México. s.f.
- Calendario de fiestas tradicionales.
- Calendario de fiestas tradicionales*. Edición mimeográfica de 2,500 fichas de fiestas tradicionales... Departamento de Extensión Educativa de la Dirección General de Arte Popular, Coordinación de las Culturas Populares, Subsecretaría de Cultura y Difusión Popular, México, Secretaría de Educación. 1977.
- Cruz, Sor Juana Inés de la, *Obras completas*. México, Editorial Porrúa, 1975. ("Sepan Cuantos..." núm. 100.)
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Ed. A. M. Garibay. 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1967.
- Ek, John, "The Jaguar Hunters", *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, x, 337-347.
- Espejo, Antonieta, "La danza de los Tecuanes en Acatlán, Puebla". *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, México, 1955, IX, 117-128.
- Gage, Thomas, *The English American: A New Survey of the West Indies, 1648*. London. George Routledge and Sons. 1946.
- Guerrero, Raúl G., "Danza del Tigre" en Álvarez y Álvarez de la Cadena, 1945a. 392-403.

- “Danza de los Tlacololeros” en Álvarez y Álvarez de la Cadena, México, 1945b, 402-403.
- Guevara, Concepción Clara de, *Exploración etnográfica. Departamento de Sonsonate*. (Mimeógrafo). San Salvador. Museo Nacional “David J. Guzmán”, Ministerio de Educación. 1973.
- Hendrichs Pérez, Pedro R., *Por tierras ignotas: viajes y observaciones en la región del Río de las Balsas*. 2 vols., México. Editorial Cvltvra. 1945.
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el norte y en el occidente del Estado de México”, *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1978, xv, 185-250.
- Lo efímero y eterno del arte popular mexicano*. 2 vols., México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana. 1971.
- México: Calendario de fiestas regionales.
México: calendario de fiestas regionales. México, Departamento de Turismo de la Secretaría de Gobernación. 1943.
- Muñoz, Maurilio, “Mixteca nahua-tlapaneca”. *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, 1963, vol. x.
- Navarrete, Carlos, “Prohibición de la Danza del Tigre en Tamulte, Tabasco, en 1631”. *Tlalocan*, México, 1971, vi, núm. 1, p. 374-376.
- Olivera, Mercedes, *Danzas y fiestas de Chiapas*. Catálogo Nacional de Danzas. Fondo Nacional para el Desarrollo de la Danza Popular Mexicana. México, 1974.
- Paret-Limardo, Lise, *La Danza del Venado en Guatemala*. Guatemala, Centro Editorial José de Pineda Ibarra. Ministerio de Educación Pública. 1963.
- Ravelo Galindo, Ignacio, “Danzas campesinas de Guerrero”. *Excélsior*, México, 15 de junio 1977.
- Sánchez García, Julio, *Calendario folklórico de fiestas en la República Mexicana: fiestas de fecha fija*. Notas recopiladas y ordenadas por J.S.G. Prólogo de V.T. Mendoza. México, Editorial Porrúa, 1956.
- Spratling, William, *Little Mexico*. Foreward by Diego Rivera. Peter Smith. New York. 1932.
- Stanford, Thomas, *Catálogo de grabaciones del laboratorio de sonido*

- del Museo Nacional de Antropología. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1968.*
- “Datos sobre la música y danzas de Jamiltepec, Oaxaca”. *Anales del INAH*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972-1973, xiv, núm. 43, 187-200.
- Termer, Franz, “Los bailes de culebra entre los indios quichés en Guatemala”. *Estudios: Revista Semestral del Círculo José Joaquín Pardo*, Guatemala, Universidad de San Carlos, Facultad de Humanidades, 1968, núm. 2, 69-80.
- Valdiosera Berman, Ramón, “Tipos mexicanos: siglo xx a.C.-siglo xx d.C.” *Artes de México*, México. s.f. año XXI, vol. 184.
- Vázquez Santa Ana, Higinio, *Fiestas y costumbres mexicanas*. 2 vols., México. Ediciones Botas, 1940-1953.



Escultura con chapopote (*Museo Nacional de Antropología, México*).



Recolección del chapopote (*Códice Florentino*).

LAS HIERBAS DE TLALOC*

BERNARDO ORTIZ DE MONTELLANO

Hay buena evidencia de la naturaleza conservadora de las culturas indígenas. En Uxmal, el modelo de la casa que se encuentra sobre la entrada de edificios del grupo de las Monjas se distingue sólo en detalles menores de las casas de indígenas que se construyen hoy en día en Mérida. El huipil ha sido una prenda de vestir básica de la mujer indígena por más de mil años. Las tradiciones culturales, especialmente las que se transmiten de madre a hija, también pueden sobrevivir casi intactas a través del tiempo y la distancia. Los aztecas creían que la mujer encinta no debía contemplar un eclipse de luna, porque, como consecuencia, su hijo nacería con labios leporinos. Para prevenirlo, colocaban un cuchillo de obsidiana sobre el vientre de la mujer.¹ Versiones casi idénticas fueron contadas a Madsen² en el 1950 en Tecospa, y a mí en 1970, por un chicano de Salt Lake City, Utah. Los únicos cambios han sido que en Tecospa la medida preventiva era un cuchillo de metal en lugar de uno de obsidiana, y en Salt Lake City, usaban un objeto de metal en vez del cuchillo.

Otras tradiciones sufrieron deformaciones, debidas a los ataques de la Iglesia Católica en sus esfuerzos por eliminar los últimos vestigios del "paganismo" y convertir a los indios. En algunos casos, la semejanza entre las dos religiones permitía un sincretismo bastante fácil: un ejemplo de este fenómeno es que en las dos culturas se acostumbraba quemar incienso durante las ceremonias religiosas. Los aztecas también adaptaron algunas costumbres católicas para sus propios propósitos, como otro método de preservación. Durán³ cita un ejemplo: los ofrecimientos hechos en honor de los niños el Día de Todos los Santos (que corresponde a la fiesta azteca de *Micailhuitontli*) y aquellos hechos a los muertos adultos en el Día de

¹ Sahagún, 1957: 189.

² Madsen, 1960: 73-75.

³ Durán, 1971: 441.

* Doy las gracias a Thelma y Ana Ortiz de Montellano por la traducción del artículo.

los Fieles Difuntos (que corresponde a *Huey Miccailhuitl*). El fundamento de muchas prácticas quedó perdido o disfrazado con la desaparición de los aztecas educados en el *calmécac* (escuelas sacerdotales) antes de la conquista. Era de esperarse que las costumbres y tradiciones más apegadas al pueblo, los *macehualli*, fueran las que perdurasen. Se podría esperar que sobrevivieran aquellas asociadas con Tláloc, dios del agua y de la lluvia, y con el grupo de dioses y diosas ligados a él, porque los dioses del agua y de la fertilidad son de suma importancia para una población agrícola. También tenemos evidencia de que existió un culto a Tláloc en Teotihuacan cientos de años antes de la llegada de los mexicas al valle de México. Covarrubias alega poder encontrar el origen de Tláloc otros cientos de años más atrás, hasta llegar al dios jaguar de la cultura olmeca.⁴ El culto a este dios sobrevivió entre el pueblo a pesar del ascenso y la caída de imperios, tales como los de Teotihuacan y el de los toltecas. Retuvo suficiente importancia para compartir, en plan de igualdad con Huitzilopochtli (dios de la guerra), la cima del templo mayor de Tenochtitlan.

Este artículo intenta demostrar que dos hierbas, el *iztauhyatl* y el *yauhtli*, quedaron asociadas tan íntimamente con el culto de los dioses del agua, que el comprender las ramificaciones de esta asociación puede ayudarnos a entender los usos de las dos plantas desde los tiempos coloniales hasta el presente.

Etimologías de los nombres de estas hierbas

El *iztauhyatl* (*Artemisia mexicana*) se conoce también como ajenjo del país, estafiate o istafiate. El *yauhtli* (*Tagetes lucida* = *T. florida*) es conocido también como yauhtli, periquillo, pericón, flor de Santa María, curucumin (tarasco), *guia laga -zaa* (zapoteca) y *tumusali* (huichol).⁵

Las etimologías de los nombres no están muy claras. Hay menos desacuerdo acerca del *yauhtli* que del *iztauhyatl*. Para el *yauhtli* = *yiuhltli* se han propuesto las siguientes etimologías: Garibay: verde oscuro, purpúreo;⁶ López Austin: el oscuro;⁷ Hernández: hierba de nubes.⁸

⁴ Covarrubias, 1946.

⁵ Díaz, 1976a; 9, 99.

⁶ Garibay, 1964: 374.

⁷ López Austin, 1969a.

⁸ Hernández, 1959: I, 324.

Las raíces aplicables serían *yauitl* (maíz negro u oscuro) o *yiapalli* (un color oscuro, verde oscuro, o café oscuro) por un lado, o *ayauitl* (neblina, bruma, ojo nublado) por el otro. El nombre común de nube, sin embargo, es *miztli*. La explicación preferida por Hernández es, o que las flores se agrupan tan densamente que parecen nubes, o porque disuelven nubes del ojo. La etimología propuesta por Garibay y López Austin parece preferible, puesto que no hay razón aparente para la elisión de la "a" inicial de *ayauitl* al formar el nombre de la planta. En el *Códice Florentino* se encuentra evidencia indirectamente apoyando esta etimología: ⁹ durante la fiesta de *Atlcahualo* se sacrificaba una víctima, imagen de *Yauhqueme* ("vestido de *yauhtli*"), una montaña cercana o *tlaloque* (dioses de la lluvia subordinados o ayudantes). La víctima estaba completamente vestida de color café (*yiapalli*). La descripción del traje del dios Yauhqueme en los *Primeros Memoriales* ¹⁰ menciona que su gorro estaba pintado de color de *yauhtli*, y la ilustración muestra que el sombrero es verde oscuro.

La etimología de *iztauhyatl* es más difícil: Garibay: *yauhtli* blanco (*iztac* = blanco); ¹¹ López Austin: afirma que la etimología no está clara; ¹² Aguirre Beltrán; agua de la diosa de la sal (*iztahua* = diosa de la sal, *y* = posesivo, *atl* = agua); ¹³ Hernández, ¹⁴ Santamaría, ¹⁵ y Dibble; ¹⁶ sal amarga.

Las raíces pertinentes serían *iztac* (blanco) o *iztatl* (sal); las dos aparecerían como *izta-*. No me parece claro cómo Garibay derivó *yauhtli* de lo restante, *uhyatl*. *Iztahua* no se encuentra en la mayoría de los diccionarios como nombre de diosa de la sal, cuyo nombre usual es Huixtocihuatl (mujer de sal). Huixtocihuatl pertenece al grupo de las deidades asociadas con Tláloc, ¹⁷ y veremos más adelante que el *iztauhyatl* y el *yauhtli* están relacionados con sus rituales. La etimología de las raíces no apoya la derivación dada por Aguirre Beltrán. Las características físicas de la planta no clarifican la cuestión. La derivación "amargo" está apoyada, porque se conoce por su sabor extremadamente amargo. El revés de las hojas es

⁹ Sahagún, 1951: 43.

¹⁰ *Ibid.*, 1906: vii, fol. 236 v.

¹¹ Garibay, 1964, *op. cit.*

¹² López Austin, 1969a, *op. cit.*

¹³ Aguirre Beltrán, 1963: 125.

¹⁴ Hernández, 1959: ii, 7.

¹⁵ Santamaría, 1974.

¹⁶ Charles E. Dibble, Comunicación personal.

¹⁷ Nicholson, 1965-75: x, 408.

blanco,¹⁸ lo que apoya el concepto de "blanco". El concepto de "amargo" en náhuatl es expresado generalmente por *chichic*. Si pudiéramos asumir que para el nahua no existía gran diferencia entre el concepto de amargo (*chichic*) y el de salado-salobre (*izta-ya*), entonces *iztauhyatl* pudiera significar "salada (amarga) su agua" *izta* (*tl*), y (posesivo), *atl* (agua). De todos modos, todas estas etimologías giran alrededor de conceptos relacionados con el agua y los dioses del agua.

El uso de determinadas hierbas en las fiestas religiosas

En la cultura azteca, dos productos vegetales están generalmente asociados con la religión y el sacerdocio: el tabaco (*piciatl*) y el *copal*. Las insignias del sacerdocio eran la calabaza llena de tabaco (*yetecomatl*) que se cargaba en la espalda, y la bolsa de *copal* (*copal xiquipilli*) llevada en la mano. Ciertas plantas estaban relacionadas con dioses particulares: ejemplos son el *omixochitl* (*Polygonum tuberosum*) con Xochipilli, y *cuetlaxochitl* (*Euphorbia pulcherrima*) con Xochiquetzal.¹⁹ Hay varios métodos para demostrar las estrechas asociaciones entre ciertas plantas y un dios en particular. Se puede demostrar que ciertas especies se asocian estrechamente con los ritos de ciertos dioses y que no se emplean en los ritos de otros. Un estudio de los ritos efectuados durante los meses dedicados a Tláloc o a otras deidades del agua comprobarán el primer punto.

Atlcahualo (cesación de aguas), primera fiesta del año.

Las ceremonias se llevaban a cabo para asegurar la lluvia. Incluían el sacrificio de niños (preferiblemente de "banderas humanas", niños con dos remolinos en el pelo), en la cima de ciertas colinas (*tlaloque*). El nombre Yauhqueme (vestido de *yauhtli*) se aplicaba tanto a uno de estos cerros como al niño que iba a ser sacrificado en su cima.²⁰ Yauhqueme es uno de los dioses inscritos en los *Primeros Memoriales*,²¹ lo que confirma que es uno de los *tlaloque*. Como se ha mencionado arriba, su traje incluía un sombrero de color *yauhtli*. Otros *tlaloque* mencionados son Nappatecuhtli, Opochtli, Tomiyauhtecuhtli, quien es también uno de los cuatrocientos conejos (dioses del pulque) y los *tepicoton*, pequeñas figuras sin piernas.

¹⁸ Sánchez Sánchez, 1974: 432.

¹⁹ López Austin, 1969b: 189.

²⁰ Sahagún, 1951: 140.

²¹ *Ibid.*, 1906.

Tozozontli (pequeña vigilia), tercera fiesta del año.

Este festival era dedicado a Tláloc y a las deidades del maíz, pero no hay mención explícita del uso de *iztauhyatl* o *yauhtli*.

Etzalcualiztli (comer el guisado de maíz y frijol), sexta fiesta del año.

La fiesta se efectuaba para celebrar las lluvias y en esperanza de una buena cosecha. En una de las ceremonias llevadas a cabo al final del período, cuando se sacrificaban víctimas ahogándolas en el lago, el sacerdote principal llevaba una bolsa para incienso, hecha de papel, adornada de conchas marinas, y llena de *yauhtli* en polvo.²² La fiesta de Chalchiuhtlicue, diosa del agua, se llevaba a cabo en este mes, y el sacerdote esparcía *yauhtli* a sus pies.²³

En otra ceremonia, los sacerdotes se pintaban de azul, color asociado con Huixtocihuatl, y llevaban *yauhtli* en incensarios en forma de animales acuáticos, como patos. Se esparcía el *yauhtli* en el templo de Tláloc y se quemaba, como incienso, para proveer un fondo aromático.²⁴ En la noche se celebraba una fiesta en el templo de Tláloc. Las víctimas se sacrificaban a medianoche, y el narrador nos dice que los espectadores llevaban flores de *iztauhyatl*. Unos las llevaban en la mano, otros las ponían sobre sus orejas. Abanicaban a los niños con las flores, pues creían que éstas ahuyentarían los gusanos que pudieran infestarles los ojos.²⁵

Tecuilhuitontli (pequeña fiesta de los señores), séptima fiesta del año.

Esta fiesta se celebraba en honor de Huixtocihuatl, supuesta hermana mayor de los dioses de la lluvia (*tlaloque*). "...De su bastón de carrizo colgaba papel salpicado de hule; tenía hule. En tres lugares tenía flores en forma de florero, y había en las copas de las flores, incienso [*yiauhtli*]. . ."²⁶ Las mujeres que hacían la sal bailaban en su honor durante varios días, sosteniendo un cordón de flores (*xochimecatl*) y llevando guirnaldas de *iztauhyatl* en la cabeza.²⁷ Las víctimas llamadas *uixtoti* (representantes de la diosa) estaban vestidas y pintadas de los colores de la diosa. En los sacrificios ceremoniales, los espectadores también llevaban *iztauhyatl* y

²² *Ibid.*, 1951: 80.

²³ *Ibid.*, 1970: 21.

²⁴ *Ibid.*, 1951: 82.

²⁵ *Ibid.*, 83.

²⁶ *Ibid.*, 87.

²⁷ *Ibid.*, 88; Jiménez Moreno, 1974: 36.

cempoalxochitl (*Tagetes erecta*, que es del mismo género que *yauhtli*).

Tepailhuil (fiesta de los cerros), decimatercera fiesta del año.

Las ceremonias estaban dedicadas a Tláloc y a los cerros que eran *tlaloque*, pero no se menciona específicamente ni el *iztauhyatl* ni el *yauhtli*.

Atemoztli (caída de las aguas), decimasexta fiesta del año.

Las ceremonias se efectuaban en honor de Tláloc y tenían como propósito persuadir a la lluvia a que cayera de los cielos.²⁸

...cuando la lluvia amenazaba, él se levantaba inmediatamente y cogía su cucharón de incienso, la manija del cual era larga, redonda, y traqueteaba. En seguida lo llenaba de incienso [*copalli*], haciendo sólo eso. Después ofrecía incienso, levantando el cucharón como ofrecimiento hacia las cuatro direcciones, traqueteando (el cucharón) vigorosamente de un lado a otro. Después iba a todos los templos ofreciendo y quemando incienso por todas partes. Así rogaba y solicitaba a los Tláloc. Así rezaba para que lloviera.

Opochtli, uno de los *tlaloque*, era patrón de los barqueros y los pescadores. Cuando se celebraba su día, las ofertas que le hacían incluían *yauhtli*, además de los más tradicionales, tabaco y copal.²⁹ Uno de los deberes de su sacerdote era el de suministrar provisiones para el ritual, entre las cuales se menciona *yauhtli*.³⁰

La lista de sacerdotes y sus deberes hace mención de otros dos ejemplos de la provisión de *yauhtli* para usos ceremoniales: el sacerdote de Centeotl debía de suministrarlo para la fiesta de Xilonen, y el sacerdote de Tzapotlatenan también tenía la obligación de proveer la hierba para ese festival.³¹ La inclusión de Tzapotlatenan se puede explicar porque ella pertenece al conjunto de los dioses del agua.³² La relación entre los dioses del maíz y el dios del agua no es sorprendente. En su comentario sobre el himno sagrado a Xochipilli (estrechamente asociado con Cinteotl, según Nicholson)³³ en

²⁸ Sahagún, 1951: 139.

²⁹ *Ibid.*, 1970: 37.

³⁰ *Ibid.*, 1951: 195.

³¹ *Ibid.*, para la versión de *Los Primeros Memoriales* véase León-Portilla, 1958: 91-93.

³² Nicholson, *op. cit.*

³³ *Ibid.*

el cual se entrelazan Tláloc, Cinteotl, y Xochipilli, Garibay observa que los dioses de la lluvia y los de la fecundidad están estrechamente ligados en casi todas las religiones primitivas.⁸⁴

Además de los ejemplos citados arriba, hay sólo otra mención más del empleo de *yauhtli* en los Libros I y II del *Códice Florentino*, que tratan de los dioses y los rituales asociados con ellos. Durante la fiesta de Xocotlhuetzi, se tiraba *yauhtli* pulverizado en la cara de las futuras víctimas antes de arrojarlas al fuego y sacarles los corazones. No se puede delinear ninguna conexión obvia entre Tláloc y Xiuhtecuhtli. El *yauhtli* no se usaba ritualmente para honrar al dios, sino, según la sumaria versión española de la fiesta, servía "para que las víctimas perdieran el sentido y no sintiesen tanto la muerte".⁸⁵ Este uso del *yauhtli* está mencionado otra vez en la descripción más detallada en náhuatl, pero la descripción no afirma que el propósito fuese el de dejar estupefactas a las víctimas.⁸⁶ Con excepción de este curioso ejemplo, todos los otros usos rituales de *yauhtli* están asociados con los dioses del grupo Tláloc - dioses acuáticos.

La identificación más estrecha entre una planta y un dios ocurre cuando la planta personifica a la deidad. Dos ejemplos de esto se encuentran en el libro VI del *Códice Florentino*, que es la materia más antigua de la serie. Es una colección de *huehuetlatolli*, ejemplos de lo que se consideraba ser fino estilo declamatorio. Uno es la introducción a una oración a Tláloc para obtener lluvia.⁸⁷

Oh señor, oh nuestro dueño, Oh Tlamacazqui, Oh Xoxouhqui [oh verdísimo], Oh señor del Tlalocan, Oh señor del incienso, [yiauhioe - Oh yiauhtli (personificado)], Oh señor del copal: en verdad, los dioses, los Tlamacazque, los señores del hule, los dioses del incienso [iauhique - iauhtli (personificados)], los señores de copal - nuestros señores - se han refugiado. . .

Más adelante, al describir la vida después de la muerte,⁸⁸

⁸⁴ Garibay, 1958: 102.

⁸⁵ Sahagún, 1951: 17; 1956: I, 121.

⁸⁶ *Ibid.*, 1951: 107. Es difícil explicar en términos fisiológicos la eficacia de una anestesia producida al arrojar una flor pulverizada al rostro de una persona. El lograr una anestesia profunda requiere varios minutos de inhalación, aun usando anestésicos gaseosos como el éter, o el ciclopropano.

⁸⁷ Sahagún, 1969: 35, 39.

⁸⁸ *Ibid.*, 115.

y luego los que se han ahogado, aquellos fulminados por el relámpago: los ancianos iban diciendo que los que son buenos de corazón son fulminados por el rayo porque los tlaloque los desean; los anhelan. Se los llevan a su hogar, Tlalocan. Viven cerca del señor Xoxouhqui, el que está provisto de hule, de incienso [*iauh-tli*], Tlamacazqui, señor de Tlalocan. . .

Las plantas y los dioses en la medicina

Otra área en donde se podría establecer una conexión entre plantas y dioses es la de la medicina. Una creencia fundamental de los aztecas era que ciertas enfermedades se asociaban con dioses específicos. Es éste también el caso de Tláloc y los *tlaloque*. Según ellos, las violaciones de rituales se castigaban con enfermedades específicas. Existía una relación entre los *tlaloque* y los dioses del pulque. Ambos eran deidades relacionadas con la fertilidad y la agricultura, y algunos de sus miembros, como Tomiyauhtecuhtli pertenecían a los dos grupos. Creían que los hombres que hacían el pulque debían de ayunar y guardar castidad durante los cuatro días necesarios para fabricar la bebida, o de otro modo se volvería ácida. Creían que si el que hacía pulque probaba el *octli* antes de tiempo, los *tlaloque* lo castigarían con perlesía.³⁹ Según sus creencias, los que interrumpían el ayuno durante la fiesta de *Atamalqualiztli*, en honor de Tláloc, serían castigados con lepra (*teococoliztli*).⁴⁰ Por otra parte, era posible hacer votos a los *tlaloque* para curarse de ciertas dolencias o para dar gracias por haberse curado de ellas. Las enfermedades incluían la gota (*coacihuiztli*), perlesía, parálisis, o rigidez.⁴¹

Según Sahagún, los aztecas creían que ciertas enfermedades, las que parecían ser indisposiciones "frías", venían de las montañas (*tlaloque*), o podían ser curadas por las montañas.⁴² Sin embargo, esta información no se encuentra en el pasaje correspondiente del *Códice Florentino*, y por consiguiente, no es obvio que esta clasificación de "frío" sea indígena. Torquemada afirma que los indios hacían pequeños ídolos en honor de los dioses de la montaña, a quienes ellos atribuían todas las enfermedades causadas por el frío.⁴³

³⁹ *Ibid.*, 1956: I, 74.

⁴⁰ *Ibid.*, 230.

⁴¹ *Ibid.*, 72.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Torquemada, 1975: II, 64.

Como se ve en la oración a Tláloc citada arriba, se consideraba que ciertas formas de muerte eran llamadas de Tláloc o de los *tlaloque* para ir a vivir en el paraíso terrenal llamado *Tlalocan*. Esas formas de morir incluían el ahogarse, muerte por un rayo (asociado con la lluvia), la lepra, la gota, o ciertas enfermedades que conllevan hinchazón o bubas.⁴⁴

La medicina entre los aztecas se practicaba en tres niveles etiológicos. Las enfermedades que se juzgaban procedentes de ofensas contra los dioses requerían como remedios la oración y la expiación. Aquellas que se consideraban ser el resultado de brujería y magia exigían medidas en contra de la hechicería, la adivinación, y la magia; y aquellas debidas a causas naturales, "racionales", necesitaban el empleo de medicinas descubiertas empíricamente.⁴⁵ Estos niveles no se excluían mutuamente; un remedio dado podía combinar elementos de los tres niveles. El uso de *iztauhyatl* y *yauhtli* se encuentran en todos los tres.

Como ya hemos visto, los rituales asociados con el culto a los dioses de la lluvia utilizaban las dos plantas. También eran usadas para protegerse de las enfermedades mandadas como castigo por Tláloc. La conexión entre morir ahogado o muerte por un rayo y el dios del agua y lluvia es obvia. La conexión con la lepra y la gota es más difícil de explicar. El problema pudo haberse originado con la traducción del náhuatl a la terminología médica española del siglo XVI, la cual no era por sí muy exacta. Las traducciones no eran literales, sino la substitución de los nombres de enfermedades que se suponía fueran equivalentes: así, *coacihuiztli* (rigidez de la serpiente) fue traducido como gota; *teococoliztli* (enfermedad divina) fue traducido como lepra.

Si Sahagún tiene razón al afirmar que ciertas enfermedades se clasificaban como "frías", es posible que los aztecas hubiesen explicado la gota y la lepra por medio de esta teoría. Un apoyo para la creencia de que la gota se consideraba una enfermedad "fría" viene de la siguiente cita del *Códice Florentino*, "...la esencia de *axin* es caliente: dicen que es como fuego. El viajero se unge con él para que el frío no lo aflija demasiado. Cuando la dolencia llamada gota ocurre, dondequiera que esté, se unta (*axin*)."⁴⁶

Las bubas, la hinchazón y la gota conllevan exceso de líquido;

⁴⁴ Sahagún, 1956: I, 297.

⁴⁵ Ortiz de Montellano, 1974-75; 1975.

⁴⁶ Sahagún, 1961: 90.

es posible por lo tanto explicar su asociación con el dios del agua. López Austin opina que, de acuerdo con las creencias populares actuales, la gota es una enfermedad "fría" que se cura con medicinas oscuras que se pueden considerar "calientes".⁴⁷

Otra alternativa sería la de estudiar la naturaleza "divina" de las enfermedades. El nombre mismo de *teococoliztli* (enfermedad divina) confirma la conexión. El caso de la gota es más problemático y tenue. López Austin ha desarrollado la teoría del difrasismo (usado por los aztecas para expresar enfermedad en abstracto (*ehecatl in temoxtli*).⁴⁸ Ehecatl (viento) son seres sobrenaturales que salen de la tierra y producen enfermedades "frías" y *temoxtli* (descenso). Según López Austin, su unión significa que la enfermedad puede interpretarse como descenso, y el viento como ascenso. El dios viento, Ehecatl, es otra forma de Quetzalcóatl (serpiente emplumada). El nombre de la gota es *coacihuiztli* (rigidez de la serpiente o parálisis) que podría significar la parálisis atribuida al viento-frío-Quetzalcóatl, estableciendo el origen divino de la enfermedad.

La clase de medicamento recomendado en el tratamiento de la gota y de *atonahuiztli* (fiebre acuática) parece proveer evidencia adicional. López Austin afirma que aparentemente las sustancias psicotrópicas se reservaban para las enfermedades graves de origen "frío".⁴⁹ El uso de drogas psicodélicas en las religiones primitivas es un intento de comunicarse con los dioses o con otros seres, antepasados, espíritus, etcétera.⁵⁰ Hace poco que Viesca Treviño escribió un artículo explorando el uso de alucinógenos por los nobles y los gobernantes aztecas, pidiendo ayuda y sabiduría divina para poder gobernar.⁵¹ Entre los remedios para la gota mencionados en el Libro XI del *Código Florentino* se encuentran: *toloa, tlapatl* (*Datura stramonium* - páginas 129, 170), *teonacatl* (carne de los dioses (*Psilocibes sp.* - página 130)), *mixitl* (*Datura ssp.* - página 130), *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa* - páginas 129, 170), y *picietl* - tabaco (*Nicotiana rustica* - página 147). Todos estos, en dosis suficientes, son alucinógenos. Es concebible que su valor terapéutico fuese percibido como un modo de poner a los humanos en contacto con el dios, la causa de la enfermedad "divina". Una razón más prosaica puede ser que la atropina, uno de los componentes de la especie *Datura*,

⁴⁷ López Austin; 1974: 223.

⁴⁸ *Ibid.*, 1976: 25.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Furst, 1972: viii-xvi.

⁵¹ Viesca Treviño, 1976.

puede penetrar la piel, proveer una anodina, y aliviar el dolor.⁵² Como he mencionado, los dos conceptos no se excluyen el uno al otro.

La fiesta de Etzalcualiztli es un buen ejemplo de ritos mágicos asociados con la medicina. En una de las ceremonias, se agitaban flores de *iztauhyatl* en frente de los niñitos para ahuyentar gusanos de sus ojos. Varios rituales descritos en los *Primeros Memoriales* de Sahagún mencionan el uso mágico del *iztauhyatl*.

Tetlacuicuilini (la que extrae algo de alguien), una *ticitl* (doctora) especial, masticaba el *iztauhyatl* y rociaba al paciente con la mezcla mientras frotaba su cuerpo. Entonces fingía extraer de debajo de la piel pequeños objetos, tales como pedacitos de pedernal o de obsidiana, supuestas causas del dolor. Garibay nos dice que el ejercicio de estas "limpias" ritualistas eran comunes todavía, por todo México, con ligeras modificaciones, cuando él escribió su artículo en 1946.⁵³

Techichiniani (la que chupa algo de alguien), usaba *iztauhyatl* para su especialidad: chupar las enfermedades de los niños que padecían de dolores de pecho. Este tipo de cura todavía se practica en la medicina folklórica de México. Se ha extendido a otras enfermedades y a los adultos, pero el *iztauhyatl* (estafiate) es todavía el ingrediente principal. Las adiciones más comunes a las mezclas de hierbas precolombinas en estos ritos mágicos son el romero (*Rosmarinus officinalis*) y la ruda (*Ruta graveolens*), hierbas aromáticas de origen europeo, usadas en la medicina folklórica europea.⁵⁴

Una clara relación mágica con Tláloc existe en la receta dada en el *Códice Badiano*, que permite a un individuo cruzar, sin peligro, un río u otra corriente de agua.⁵⁵ La receta incluye *yauhtli*, además de un ostión sin concha, los ojos de un pescado, un berilo, y una sardónica (los dos últimos posiblemente porque se extraen de corrientes de agua).⁵⁶

El tercer nivel trata del uso de medicinas para enfermedades con causas naturales o racionales. La *Tabla I* enumera los usos medicinales de *yauhtli* y de *iztauhyatl*. La lista está tomada de las fuentes consideradas más fidedignas de origen precolombino o inmediatamente después de la conquista. Éstas incluyen los datos proporcio-

⁵² Ortiz de Montellano, 1975.

⁵³ Garibay, 1956.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Viesca Treviño y De la Peña Paez, 1974: 296.

⁵⁶ *Ibid.*

nados en náhuatl por los informantes de Sahagún (*Códices Matritenses* y *Florentino*), *El Códice Badiano*, *La Historia Natural de la Nueva España* de Francisco Hernández, y la selección de Hernández publicada por Francisco Ximénez.⁵⁷ Las últimas tres fuentes están contaminadas en varios grados por ideas medicinales de origen europeo.

En un artículo reciente,⁵⁸ he examinado el hilo común que ata las seis primeras categorías enumeradas en la *Tabla I*. Alegaban los

TABLA I

Usos Precolombinos de *Iztauhuyatl* y de *Yauhtli*

<i>Enfermedad</i>	<i>Iztauhuyatl</i>	<i>Yauhtli</i>
fiebre acuática (fiebre intermitente)	C (145)*	C (145, 192); D (I, 324); F (123)
efectos de ventarrones o relámpagos	C (147); A (207)	E (135); D (I, 324); A (207, 211); F (123)
fiebres y exceso de flema	C (165); A (165)	C (192); D (I, 324); F (123)
locura, epilepsia, dolencias del corazón oprimido	C (165); F (169)	C (135); D (I, 324); F (125)
diurética, limpia de los riñones	C (165)	D (I, 324); F (123)
hinchazones y ampollas	C (165); B (139, 150); D (II, 7); F (169)	D (I, 324); F (123)
gota (<i>coacihuitli</i>)	C (159)	C (146)
parálisis, rigidez		
tos, nariz seca	B (150); C (165)	D (I, 324); F (123)
empacho, cólico de niños	D (II, 7); F (169); E (133)	D (I, 324); F (123)
recaída tras enfermedad	C (165); A (175, 191); D (II, 7)	
lepra (<i>teococoliztli</i>)		B (157)
escupir sangre		C (192)
alivio de la sed de hidropesía		D (I, 324); F (123)
dolores de origen frío	D (II, 7)	

* (tomo, página)

A. de la Cruz, 1964

B. Sahagún, 1961

C. Sahagún, 1963

D. Hernández, 1959

E. López Austin, 1971

F. Ximénez, 1888

⁵⁷ Ximénez, 1888.

⁵⁸ Ortiz de Montellano, n. d.

aztecas que un exceso de flema en el pecho, acumulada lentamente durante el curso de una enfermedad, o rápidamente como resultado de una experiencia atemorizante, producía una variedad de otras dolencias. Entre éstas incluían fiebres (inclusiva la fiebre acuática), epilepsia, locura o vértigo. Alegaban que la flema podía ser acumulada súbitamente como resultado de un relámpago cercano o de un ventarrón. La cura de estos tipos de enfermedad requeriría la eliminación de la flema, o vomitando, o mediante el uso de diuresis, diaforesis, o un laxante. Es lógico esperar que fueran efectivos en casos de edema. Como hemos visto, la lepra, la gota y la hidropesía eran enfermedades que se asociaban con un castigo de Tláloc, o con una llamada a vivir en *Tlalocan*. El "aliito", "problema en la digestión de la comida" que después se llamará "empacho", y el cólico infantil o "vómito de leche" son de especial interés, puesto que éstas son las que han sobrevivido hasta la actualidad, como se puede ver en la *Tabla II*.

Pervivencia oculta después de la conquista

Aguirre Beltrán ha investigado el proceso de aculturación durante la época colonial de México.⁵⁹ El choque cultural y los cambios rápidos causados por la conquista y la imposición de una nueva religión crearon tensiones tremendas entre los grupos indígenas. El mestizo y el mulato quedaron relegados a un bajo estado social, y su cultura permaneció semejante a la de la madre indígena (puesto que relativamente pocas españolas emigraron). Eran gente al margen, a horcajadas entre dos culturas, y se esforzaban para poder reconciliar y reducir la fricción entre las dos maneras de vida. Esta situación, la similaridad entre los ritos católicos y los de la religión azteca, y la semejanza entre los conceptos de la medicina (tales como el equilibrio y la moderación en la conservación de la salud), hicieron fácil el sincretismo.

Un ejemplo sencillo es la afición de ambas religiones a las procesiones, alumbradas en un caso por velas, y en el otro por el *ocote*. Más significantes son los ejemplos denunciados por Sahagún como idolatría: la Virgen de Guadalupe apareció y fue adorada en Tepeyacac, el monte donde los aztecas acostumbraban adorar a Tonantzin (nuestra madrecita). El templo sagrado de Toci (abuela) en

⁵⁹ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, cap. 4.

TABLA II

Usos Modernos Populares del *Iztauhyatl* y el *Yauhtli*

Enfermedad	<i>Iztauhyatl</i> Estafiate	<i>Yauhtli</i>
enfermedades del estómago	México 1888 (F); Texas 1964 (J); México 1969 (L); Nuevo México 1975 (A); Nuevo México 1962 (C); Nuevo México 1966 (C); Durango 1956 (C)	México 1959 (K) Guatemala 1973 (H)
cólico, empacho	Texas 1964 (J); Chihuahua 1932 (C); Nuevo México 1915, 1932 (C); Durango 1956 (C); México 1975 (E)	Durango 1956 (C) Chihuahua 1932 (C) México 1953 (C) México 1969 (L) México 1888 (D)
el baño de los recién nacidos		México 1969 (L); México 1928, 1953 (C) México 1975 (E) México 1975 (B)
reumatismo	México 1969 (L); México 1955 (I); Nuevo México 1947 (C)	
susto	San Luis Potosí 1934 (L); México 1975 (G)	Texas 1964 (J)
tos	Nuevo México 1916, 1947 (C)	México 1969 (L)
brujas	Nuevo México 1972 (C)	
paludismo		México 1969 (L)
diarrea	Durango 1956 (C)	
temores de la mujer embarazada		México 1951 (C)

A. Candelaria, Armando (comunicación personal)

B. Díaz 1976b

C. Ford 1975

D. González 1888

E. Álvarez Heydenreich 1976

F. Instituto Médico Nacional 1888

G. Isunza-Ogazón 1976

H. Logan 1973

I. Madsen 1955

J. Madsen 1964

K. Mak 1959

L. Martínez 1959

la sierra de Tlaxcala fue convertido en templo de Santa Ana, los indígenas la llamaban Toci porque era abuela de Jesús. El pueblo de Tianquizmanalco, donde anteriormente se celebraba el culto a Tezcatlipoca en su encarnación de Telpochtli, el joven guerrero, adoptó a San Juan como santo patrón porque era virgen (i. e., un *telpochtli*).⁶⁰ López Austin ha señalado que existían muchas semejanzas entre las doctrinas europeas hipocráticas y el concepto nativo de la relación entre la moderación y la salud.⁶¹

Debido a la persecución de la Iglesia, muchas prácticas culturales y religiosas se ejercían subrepticamente. Sobrevivían a escondidas, aunque frecuentemente en una versión deformada, según pasaba el tiempo y los viejos, educados en el *calmécac*, iban desapareciendo. Los curanderos, en defensa propia, cubrían con frecuencia sus prácticas tradicionales con una chapa cristiana para que pudieran sobrevivir. Puesto que Tláloc era un dios tan importante, especialmente para el pueblo, su culto perduraba, al igual que había sobrevivido al ascenso y la caída de imperios en el Valle de México antes de la conquista. Y como el culto a Tláloc sobrevivía, así también sobrevivía el uso del *iztauhyatl* y el *yauhtli* entre el pueblo.

Mucho de lo escrito por los primeros misioneros tuvo el propósito de educar a los sacerdotes recién llegados acerca de las prácticas y creencias de los aztecas, para que aquellos pudieran poner al descubierto "la idolatría" dondequiera se practicase. Dos obras claves son la de Hernando Ruiz de Alarcón y la de Jacinto de la Serna, escritas de 1629 a 1630, pero basadas en investigaciones anteriores.⁶² Lo siguiente ilustra el uso de *yauhtli* en esa época y la actitud de los misioneros. Para aliviar un dolor de cabeza, el paciente olía el *yauhtli* ardiendo. Cuando la cabeza estaba hinchada, le untaban en ella tabaco mezclado con raíz de *chalatli* y entonaban un conjuro, y luego:⁶³

Dicho este conjuro le sopla con el aliento, la cabeza quatro veces como suelen hacer los saludadores en Castilla, en lo qual se note: lo uno, lo mucho que procura el demonio imitar las ceremonias de la iglesia, lo segundo, como es supersticioso entre los indios el número de quatro, aludiendo a su tradición de la gentilidad a la fábula del sol, o ya porque el demonio remeda la sagrada escrip-

⁶⁰ Sahagún, 1956: III, 352; Madsen, 1967: 369-391.

⁶¹ López Austin, 1975: 16-31; 1976.

⁶² Ruiz de Alarcón, 1953; De la Serna, 1955.

⁶³ Alarcón, 1953: 142.

tura en el número de cuatro por la generalidad que en él se contiene, o porque por su soberbia añade uno al número de tres, tan misterioso entre los christianos; séase lo que se fuere, siempre observan en sus supersticiones este número de cuatro.

En una serie de explicaciones de palabras rituales usadas en la curación, Serna incluye lo siguiente: ⁶⁴

y porque juntamente suelen mezclar otras dos yerbas, que son *Atilinan*, que es yerba del agua, y el *iauthi*, que es el yerbaniz, dicen también, que ayudan el verde espiritado, y el pardo espiritado; y para concluir, y dissimular su embeleco, y authorizarlo, concluyen; en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Sancto, mezclando, como arriba dixé, las cosas divinas, y ceremonias de la Iglesia con sus idolatrías, y supersticiones.

El uso de estas dos hierbas, a dos niveles, se encuentra a través de los tiempos coloniales. Primero, debido a su proximidad emotiva y simbólica a Tláloc, se usan con creciente frecuencia en los rituales mágicos de los curanderos. Por otro lado, son asimiladas en la medicina "racional" y son asociadas con las dolencias "frías-húmedas". Su uso se racionaliza basándose en doctrinas hipocráticas prevalentes en aquella época, pero en realidad, es, con frecuencia, una continuación de su aplicación precolombina.

Aguirre Beltrán ha descrito la evolución del *nagual* (hechicero, brujo) como agente conservador de los antiguos patrones culturales desde la conquista hasta el presente. ⁶⁵ El énfasis se enfocó en el dios de la lluvia en vez de difundirse entre una variedad de dioses. Aguirre Beltrán cita los siguientes como componentes claves del complejo *nagual*: 1) nace el día uno-lluvia (i. e., está predestinado); 2) es sacerdote del dios de la lluvia; 3) se traslada a Tlalocan, donde hay abundancia de lluvia y de comida; 4) gobierna la caída de lluvia y como consecuencia el logro de cosechas buenas o malas. En esta forma, la idea del *nagual*, que en tiempos precolombinos tenía un alcance mucho más amplio, incluyendo la adivinación y

⁶⁴ De la Serna, 1955: 88. Un saludador era una persona que creía que podía curar o ahuyentar la enfermedad con su aliento o saliva y con ciertas incantaciones y fórmulas, porque la gracia divina le permitía hacerlo. Aparentemente la Iglesia aprobaba la costumbre, al igual que ciertas oraciones se consideraban tener propiedades "calor-frío" para curar algunas enfermedades. Véase Ortiz de Montellano, 1976.

⁶⁵ Aguirre Beltrán, 1963; 98-104.

la astrología, y que tenía asociaciones con otros dioses, se concentra en Tláloc. Esta tendencia aumentaría la importancia del *iztauhyatl* y del *yauhtli* en esta clase de medicina. En apoyo de esta idea, Seler afirma que el nagualismo llegó a plena madurez bajo el dominio español.⁶⁶

Se intensificó en la adivinación y la medicina mágica el uso de plantas que, como el *yauhtli*, se consideraban la personificación de un dios, o que se asociaban estrechamente con uno. También recibieron nombres comunes que les permitían ajustarse a los moldes cristianos como parte del sincretismo continuo de la época. Ejemplos de esto lo son: *peyote-rosa*, María; *ololiuhqui*, Nuestro Señor;⁶⁷ *atlinan*-Nuestra Señora de las aguas;⁶⁸ *yauhtli-flor* o yerba de Santa María.⁶⁹

Los archivos de la Inquisición proveen una buena fuente de información acerca del uso "supersticioso o pagano" de las drogas. Frecuentemente los informes no son lo suficientemente detallados para nuestros propósitos, i. e., a veces se mencionan hierbas, pero sin dar los nombres de las hierbas específicas. Aparentemente, los usos principales de *iztauhyatl* (estafiate) eran para "limpiar" el cuerpo del paciente en la forma descrita arriba para los *tetlacuicuilique* y el *techichinani*.

Aguirre Beltrán⁷⁰ menciona cinco casos representativos entre 1692 y 1775 en los cuales se empleaba el estafiate en ese tipo de procedimiento, y de la Serna cita un caso.⁷¹ Quezada⁷² da tres ejemplos del uso de estafiate en la "curación" y Alarcón alude a un caso.⁷³ Podemos concluir que el *nagual* usaba estas plantas en rituales de "curación" invocando las propiedades mágicas debidas a su asociación con el dios de la lluvia. El punto es esclarecido al adoptar para estas especies nombres tomados de la hagiología cristiana y al incorporar oraciones cristianas en los rituales.

Al mismo tiempo las hierbas fueron incluidas en la farmacopea de los médicos, al nivel de medicina "racional". Este proceso, que Juan Comas llama "aculturación inversa",⁷⁴ ha estado en curso

⁶⁶ Seler, 1961: iv, 386.

⁶⁷ Aguirre Beltrán, 1963: 148.

⁶⁸ *Ibid.*, 133.

⁶⁹ Díaz, 1976a: 99.

⁷⁰ Aguirre Beltrán, 1963: 302.

⁷¹ De la Serna, *op. cit.*, 101.

⁷² Quezada, 1976: 68.

⁷³ Alarcón, 1953: 135.

⁷⁴ Comas, 1954: 327.

desde los primeros días de la conquista, cuando los españoles se dieron cuenta de que los aztecas se les habían adelantado en ciertas áreas de la medicina. Su interés es evidente al incluir drogas del Nuevo Mundo en la farmacopea del 1565 compilada por Nicolás Monardes en Sevilla. El libro, intitulado *Historia Medicinal de las Cosas que se traen de Nuestras Indias Occidentales* fue leído ampliamente, y publicaron varias ediciones, inclusive una traducción al inglés por John Frampton con el título *Joyfull Newes out of the Newe Founde Worlde*, publicada en 1577. El hecho de que el rey Felipe II pagó los gastos de una expedición de siete años de Francisco Hernández es evidencia adicional del interés y la curiosidad que existían en cuanto a la medicina indígena. Las obras medicinales publicadas en México reflejan la adopción de los remedios nativos en la medicina aprobada por la Iglesia y las autoridades coloniales. Algunos ejemplos estudiados por Comas aparecen a continuación: en 1579, Agustín Farfán recomendaba el *iztauhyatl* para la epilepsia, como diurético, para la hinchazón y la edema, para el empacho, y para el cólico y el vómito de leche de los infantes.⁷⁵ En 1698, Vetancurt lo recomendaba para el cólico, el empacho, y la edema, y recetaba el *yauhtli* para el empacho, la edema, la epilepsia, y como diurético.⁷⁶

Alarcón menciona el uso de *yauhtli* para las fiebres intermitentes.⁷⁷ Este uso fue documentado en 1899⁷⁸ y aun en este siglo.⁷⁹ Una comparación de estos remedios coloniales y los usos citados en la *Tabla I* mostrará que ha habido pocos cambios. Somolinos ha escrito que en la medicina de la Nueva España, "...[los patrones] siguen siendo Galeno e Hipócrates; la estructura y la doctrina son importadas. Pero en realidad, los elementos que emplean son americanos: son los mismos que empleaban los médicos aztecas, infiltrados en la vieja ciencia y aplicados según la norma clásica."⁸⁰

Pervivencia contemporánea

Como ya se ha mencionado, el uso ritual del *iztauhyatl* en las "limpias" se extiende desde los tiempos precolombinos hasta la ac-

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 1954: 327.

⁷⁷ Alarcón, 1953: 170.

⁷⁸ Neher, 1968.

⁷⁹ Martínez, 1969.

⁸⁰ Citado en Comas, 1971: 125.

tualidad. La diferencia es que la planta probablemente se usa ahora en forma tradicional, habiendo perdido con el tiempo la teórica. O es posible que su uso se haya racionalizado dentro del sistema "caliente-frío", que es un residuo de una superposición colonial. La estrecha asociación de estas dos especies con Tláloc que hemos demostrado, revela el complejo cultural implicado y puede ser bastante útil en la interpretación de ritos y costumbres que existen hoy en día. Madsen ha estudiado a Tecospa, un pueblito azteca cerca de la Ciudad de México, y describe varias creencias medicinales muy interesantes. Por ejemplo, "...los enanitos o espíritus del agua (frío) son responsables de numerosas enfermedades. Mandan la enfermedad llamada *aire de cuevas* cuando se sienten ofendidos... el curandero puede hacer uso de varios remedios. Se puede frotar el cuerpo del enfermo con ruda (caliente) remojada en alcohol (templado) para "limpiarlo", o se puede usar un ramillete hecho de bola de fuego (caliente), pirul (caliente), romero (caliente) y yerba de Santa María [*yauhtli*, B. O. de M.] (caliente)...⁸¹ Recordaremos que los *tepietoton*, unos de los *tlaloque*, eran representados como pequeños seres sin piernas, y que la creencia en enfermedad como castigo era común. En la receta se usa *yauhtli*, añadiendo ruda y romero, las dos hierbas que, como ya hemos dicho, a veces reemplazaban el *iztauhyatl* y el *yauhtli*.

...Otra dolencia mandada por los enanitos es el *yeyecacuatsihuitli* (muy frío), cuyos síntomas se parecen mucho a los de la reuma. [En otra publicación,⁸² Madsen los describe como parálisis, perlesía, boca torcida, pústulas, y dolor de coyunturas. Hay una gran semejanza entre estos y las enfermedades atribuidas al dios de la lluvia en la medicina precolombina]. El tratamiento de la enfermedad es el mismo que para el aire de cuevas. Después de la limpia, el mentolato (caliente) se frota sobre el cuerpo del enfermo, mientras se pone de pie sobre una olla en la cual hierven teposan (caliente), estafiate (caliente), ruda (caliente), un vaso de vinagre (templado) y un 'jigger' (onza y media) de alcohol (templado). El paciente y la olla se cubren con un sara-pe, donde se quedan hasta que todo el líquido se ha evaporado. Entonces el enfermo se acuesta, bien arropado, y lo frío de la enfermedad se escapa en el sudor de su cuerpo.⁸³

⁸¹ Madsen, 1955: 137.

⁸² *Ibid.*, 1969: 630.

⁸³ *Ibid.*, 1955: 137.

Debe notarse el uso de ambos, el *yauhtli* y el *estafiate*, al igual que sus equivalentes europeos, la ruda y el romero. El tratamiento es racionalizado por un efecto diaforético para efectuar la cura, lo que queda paralelo al remedio azteca de extraer la flema como cura de la "fiebre acuática" y otras enfermedades.⁸⁴ *Yeyecacuatsihuitzli* es probablemente una corrupción de *ehcacacoacihuitzli* (*ehecatl* = viento, *coatl* = serpiente, *cihuiztli* = parálisis). *Coacihuitzli*, como ya se ha mencionado en la *Tabla I*, se traduce generalmente como gota, así que la enfermedad podría describirse como "la gota causada por el viento o el aire". El estafiate, uno de los componentes del remedio, está incluido en la *Tabla I* como cura para la gota y para los efectos de un ventarrón.

La *Tabla II* presenta algunos usos actuales de estas dos especies en México y en el suroeste de los Estados Unidos. No pretende ser un estudio completo, puesto que esto excedería el propósito de este artículo. La monografía de Ford⁸⁵ y el libro de Martínez⁸⁶ son muy útiles en este sentido. Algunos de los usos, como para el empacho, el cólico, y las dolencias del estómago, son los mismos que los que se recomendaban en la época colonial. Otros requieren un análisis más extenso para llegar a la conexión con las creencias precolombinas. Se mencionan varios casos del uso de *yauhtli* para bañar los recién nacidos. En el *Códice Florentino* se describen las ceremonias después del nacimiento de un niño.⁸⁷ La partera cortaba el cordón umbilical, y después bañaba al niño mientras rezaba,

...acércate a tu madre, Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatonac:
 ¡Que te reciba! ¡Que te bañe! ¡Que te limpie! ¡Que te quite,
 que te aparte lo sucio que has tomado de tu madre, de tu padre!
 ¡Que te limpie el corazón; que te lo haga fino, bueno!...

Como los ritos de limpia después del nacimiento se asociaban con deidades acuáticas, el *yauhtli*, hierba asociada con esas deidades, sería una substancia apropiada para el baño ritual de los niños.

Otro ritual que utiliza el *yauhtli* puede ser explicado por la asociación de la hierba con Tláloc. El día de la Fiesta del Pericón se celebra en varias partes de México del 28-29 de septiembre.⁸⁸

⁸⁴ Ortiz de Montellano, n. d.

⁸⁵ Ford, 1975.

⁸⁶ Martínez, *op. cit.*

⁸⁷ Sahagún, 1969: 175.

⁸⁸ Lewis, 1970: 461; Díaz, 1976b; 109.

El 28 de septiembre, día de San Miguel, los rancheros llevan cruces hechas de pericón [*yauhtli*], que han sido bendecidas por el sacerdote, y las colocan en los cuatro lados de la milpa para protegerla contra los ventarrones que soplan con frecuencia en ese tiempo. Es una vieja creencia que si los vientos soplan fuerte y dañan el maíz es porque los danzantes que representan al Tepozteco en la fiesta del 8 de septiembre no han desempeñado bien su papel. . . Cruces semejantes se colocan en las casas, porque se cree que en esa noche los demonios andan sueltos, y que los aires malévolos soplan fuerte. . . ⁸⁹

El Tepozteco, patrón del pueblo, es una versión hispanizada de Tepoztecatl, patrón ancestral del lugar. Es uno de los "400 conejos", dioses del pulque, que eran dioses de la vegetación, y, como se ha descrito arriba, tenían fuertes conexiones con los *tlaloque*. La danza del Tepozteco se puede interpretar como un ritual para obtener buenas cosechas y lluvia. A través del tiempo se ha efectuado una fusión entre las funciones del dios del viento, Ehecatl, y Tláloc, dios de la lluvia. La fusión se hizo más fácil puesto que el dios patrón era desde un principio una deidad ambidextra. Una síntesis adicional ha tenido lugar. La fiesta se celebra en la fecha de la fiesta de la Natividad, y los indios creen que el Tepozteco es hijo de la Virgen María. ⁹⁰

Se creía también que la ejecución defectuosa del baile sería castigada con ventarrones perjudiciales a las cosechas, así como en Tecospa se creía que enojar a los "enanitos" traería como resultado dolencias producidas por "los aires". Aun en 1930 el clérigo de Tepoztlán bendecía el cerro, porque la gente del pueblo creía que de otro modo, Tepoztecatl arruinaría las cosechas. ⁹¹ Dado que el dios que tenían que propiciar combinaba propiedades de ambos el dios de la lluvia y del viento, sería apropiado usar *yauhtli*, una de las hierbas de Tláloc, en los ritos propiatorios. La fusión de las características de los dioses de la lluvia y del viento aparece ilustrada en el ritual de limpia descrito por Jesús Cortés: una curandera alivia el "mal aire" de sus enfermos por medio de una "limpia" que incluye invocaciones a los santos católicos y a los genios de los rayos.

⁸⁹ *Ibid.*, 1970: 140, 461.

⁹⁰ *Ibid.*, 253-256.

⁹¹ López Austin, 1973: 138.

Por consiguiente, la curación de las enfermedades del "viento" incluye también la invocación de los espíritus de "relámpago-lluvia".⁹²

Las cruces hechas de *yauhtli* usadas para ahuyentar los "malos" vientos de las casas durante la noche del 28 de septiembre son más difíciles de explicar. Díaz menciona la posibilidad de una asociación con Huehuetotl (el dios viejo, dios del fuego), afirmando que la fiesta de San Miguel corresponde al final de la fiesta de Huehuetotl en la época precolombina.⁹³ La cuestión de la correlación del calendario azteca con el nuestro es muy complicada, pero parece que la correlación de Caso es la más aceptada. Según Caso, Xocotl-huetzi (fiesta de Huehuetotl), caería en 1521 entre el 12 al 31 de agosto, y el 18 de septiembre caería en el mes de Teotleco.⁹⁴ Teotleco era una celebración del regreso de los dioses, los cuales llegaban de noche. Se dejaba masa afuera del templo, y se creía que Tezcatlipoca implantaría su huella como señal de su llegada.⁹⁵ Tal vez esta idea de los dioses que vuelven de noche fue convertida en vientos y espíritus malévolos que vagan precisamente en esa noche. En este caso, también se justificaría el uso del *yauhtli* debido a su asociación con el dios viento-lluvia. La filosofía azteca estaba basada en dicotomías y oposiciones, una de las más fundamentales era la de Tezcatlipoca versus Quetzalcóatl (dios de la guerra en contra del dios del viento). Por consiguiente, si Tezcatlipoca vagaba por la noche, el *yauhtli*, hierba asociada con los dioses de lluvia-viento-agricultura, hubiera sido un amuleto mágico apropiado.

La hechicería para evitar ataques de espíritus malévolos durante la noche data de la preconquista. Los *temacpalilotique* eran hechiceros que utilizaban el antebrazo de una mujer fallecida de parto para perpetrar robos. Creían que el antebrazo, acompañado de incantaciones apropiadas, dejaría a los moradores inconscientes y profundamente dormidos de suerte que ellos pudieran asaltar el lugar. Estos maleficios se llevaban a cabo de noche, mientras "governaba" Tezcatlipoca. Para protegerse de los asaltos, colocaban un cuchillo de obsidiana dentro de una vasija con agua a la puerta de la casa, evidentemente para que él hechicero se hiriera cuando se asomara a la olla llena de agua cubriendo el cuchillo.⁹⁶

⁹² Cortés, n. d.

⁹³ Díaz, 1976b: 109.

⁹⁴ Caso, 1971: 341.

⁹⁵ Sahagún, 1951: 118.

⁹⁶ López Austin, 1966: 97.

Conclusión

Hemos demostrado que el *iztauhyatl* y el *yauhtli* se asociaban estrechamente con los ritos de Tláloc y de las otras deidades relacionadas con él, en unos casos hasta llegar a la personificación de la hierba como la deidad. Estas asociaciones las hacían ingredientes valiosos en los ritos mágicos para propiciar a esas deidades y en la cura de aquellas enfermedades estrechamente asociadas con el agua y el frío. Esas prácticas continuaron durante la época colonial y se intensificaron porque los indígenas y los mestizos desarrollaron una síntesis de los elementos principales de la agricultura (agua, viento, fertilidad), con una ligera capa de cristianismo. Puesto que el entrenamiento sistemático de los sacerdotes en el *calmécac* ya no se permitía, lo más esotérico de las creencias religiosas abstractas y filosóficas se perdió paulatinamente, mientras que los aspectos importantes a los agricultores, i. e., la lluvia y la fertilidad, se retuvieron, y su importancia aumentó.

Con el paso del tiempo, muchas de las razones fundamentales de las ceremonias se perdieron en la niebla de la costumbre y la necesidad de esconderle a la Iglesia Católica el verdadero propósito de éstas. Hoy en día muchas de las costumbres antiguas y el uso de las plantas continúan, pero para comprender y apreciar completamente el significado de ciertos actos es necesario desenredar la madeja torcida por las creencias medievales españolas, y huellar la costumbre hasta llegar a su condición prístina en la preconquista. El *iztauhyatl* y el *yauhtli* han merecido plenamente el nombre de "yerbas de Tláloc" por más de 500 años.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*. México, INI, 1963.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, "Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos", *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. Carlos Viesca Treviño, ed. México, IMEPLAM, 1976, p. 85-111.
- Caso, Alfonso, "Calendrical Systems of Central Mexico". *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed. Austin: University of Texas Press, 1971, p. 333-348.
- Comas, Juan, "Influencia indígena en la medicina hipocrática en la Nueva España del siglo xvi". *América Indígena*, México, 1954, 14, p. 327-361.
- , "La Medicina aborígen mexicana en la obra de fray Agustín de Vetancurt." *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1968, 5, p. 129-162.
- , "Influencia de la farmacopea y terapéutica indígenas en Nueva España en la obra de Juan de Barrios." *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1971, 8, p. 125-150.
- Cortés, Jesús, "La medicina tradicional en la Sierra Mazateca." *Memoirs of the XLII International Congress of Americanists*, Paris, 1976, (en prensa).
- Covarrubias, Miguel, "El Arte 'Olmeca' o de la Venta", *Cuadernos Americanos*, México, 1946, 5-4, p. 153-184.
- De la Cruz, Martín, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Efrén C. del Pozo, ed., México: IMSS, (original: 1552), 1964.
- Díaz, José Luis, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*, México, IMEPLAM, 1976a.
- , "Algunas plantas mexicanas con efecto sobre el sistema nervioso". En Xavier Lozoya ed., *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*. México, IMEPLAM, 1976b.
- Durán, Diego, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Fernando Horcasitas y Doris Heyden, eds. y traduc. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1971.
- Ford, Karen C., *Las Yervas de la Gente: A Study of Hispano-American Medicinal Plants*, Ann Arbor. University of Michigan Museum of Anthropology, 1975.

- Furst, Peter T., *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York, Praeger, 1972.
- Garibay, Angel Ma., "Paralipómenos de Sahagún". *Tlalocan*, México, 1946, 2: p. 235-254.
- , *Veinte Himnos sacros de los nahuas*. México, UNAM, 1958.
- , "Nombres nahuas en el Códice de la Cruz-Badiano. Sentido etimológico." En Martín de la Cruz. *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Efrén C. del Pozo, ed. México, IMSS, 1964, p. 359-374.
- González, Juan E., *La Flora de Nuevo León*, Nuevo León, México, Imprenta Católica, 1888.
- Hernández, Francisco, *Historia Natural de la Nueva España*, México, UNAM, (Original: 1790), 1959.
- Instituto Médico Nacional, *Datos para la materia médica mexicana*, México: Secretaría de Fomento, 1898.
- Isunza Ogazón, Alberto, "Estudios bio-antropológicos del tratamiento del susto." *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. Carlos Viesca Treviño, ed. México: IMEPLAM, p. 59-73.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún." México, INAH, 1974.
- León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM, 1958.
- Lewis, Oscar, "Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied." *Urbana*, University of Illinois Press, 1970, III.
- Logan Michael, "Digestive Disorders and Plant Medicinals in Highland Guatemala." *Antropos*, 1973, 68: p. 537-547.
- López Austin, Alfredo, "Los temapalilotique", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 6: p. 97-117.
- , "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969a.
- , *Augurios y Abusiones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969b.
- , "De las Plantas medicinales y de otras cosas medicinales." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 9:125-230.

- , *Hombre-Dios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- , "The Medicine of the Ancient Nahuas." *Sixteenth Century Mexico*, Munro S. Edmonson, ed. Albuquerque, N. M., University of New Mexico Press, 1974, p. 205-224.
- , *Textos de medicina Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 16-31.
- , "Cosmovisión y medicina náhuatl." *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. Carlos Viesca Treviño, ed. México, IME-PLAM, 1976, p. 13-27.
- Madsen, William, "Hot and Cold in the Universe of San Francisco Teocopa." *Journal American Folklore*, 1955, 68: p. 123-138.
- , *The Virgin's Children*, New York, Greenwood Press, 1960.
- , *Mexican Americans of South Texas*, New York, Holt-Rinehart, 1964.
- , "Religious Syncretism." *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed., Austin, TX: University of Texas Press, 1967, v. 6, p. 369-391.
- , "The Nahua." *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed. Austin, TX, University of Texas Press, 1969, v. 8, p. 602-637.
- Mak, Cornelia, "Mixtec Medical Beliefs and Practices." *América Indígena*, México, 1955, 19: p. 12-149.
- Martínez, Maximino, *Las plantas medicinales de México*, México, Ediciones Botas, 1969.
- Neher, Robert T., *The Ethnobotany of Tagetes, Economic Botany*, 1968, 22: p. 317-325.
- Nicholson, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico." *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed. Austin, TX: University of Texas Press, 1965, v. 10, p. 395-446.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, "Aztec Medicine: Empirical Drug Use." *Ethnomedizin*, 1974-1975, 3: p. 249-269.
- , "Empirical Aztec Medicine." *Science*, 1975, 188: p. 215-220.
- , "Curanderos: Spanish Shamans or Aztec Scientists." *El Grito del Sol*, 1976, 1/2: p. 21-28.

- , n.d. "The Rational Causes of Illnesses Among Aztecs." *Memoirs of the XLII International Congress of Americanists*, Paris, 1976, (en prensa).
- Quezada, Noemí, "La herbolaria en el México Colonial." *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, Xavier Lozoya, ed. México: IMEPLAM, 1976, p. 51-70.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*. México, ediciones Fuente Cultural (original 1629); 1953.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice Matritense del Real Palacio*. Francisco del Paso y Troncoso, ed. (edición facsímile), Madrid: Hauser y Manet, 1906.
- , Book 2, "The ceremonies. En General History of the Things of New Spain." *Florentine Codex*, A.J.O. Anderson y C.E. Dibble, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1951.
- , *Historia General de la Nueva España*, Ángel Ma. Garibay, ed. 4, vols, México, Editorial Porrúa, 1956.
- , Book 5, "The Omens." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, C.E. Dibble and A.J.O. Anderson, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1957.
- , Book 10, "The People." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, C.E. Dibble and A.J.O. Anderson, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1961.
- , Book 6, "Rhetoric and Moral Philosophy." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1969.
- , Book, "The Gods." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1970.
- Sánchez Sánchez, Oscar, *La flora del Valle de México*, México, Editorial Herrero, 1974.
- Santamaría, Francisco J., *Diccionario de Mejicanismos*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1974.
- Seler, Eduard, "Gesammelte Abhandlugen zur Amerikanischen Sprach" und *Altherthumskunde*, Graz, Austria, Akademische Druck, 1961, v. 4.

- Serna, Jacinto de la, *Tratado de ministros de indios*, México, Ediciones Fuente Cultural (Original 1630), 1953.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, (original 1723), 1975.
- Viesca Treviño, Carlos, "Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas." En *Coloquio: psicotrópicos de origen vegetal, sus implicaciones históricas y culturales*, Xavier Lozoya, ed. México, IMEPLAM, 1976.
- Viesca Treviño, Carlos e I. de la Peña Páez, "La Magia en el Códice Badiano." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, 11; p. 267-301.
- Ximénez, Francisco, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España*, Morelia, México, Escuela de Artes (original 1615), 1888.

EL ULLAMALIZTLI EN EL SIGLO XVI

MERCEDES DE LA GARZA Y ANA LUISA IZQUIERDO

Por el complejo simbolismo religioso del juego de pelota en Mesoamérica, que se hace expreso en las tradiciones míticas, en ciertos ritos asociados con la guerra, en los códices (con excepción de los mayas) y en los propios campos de juego, que se ubican en sitios destacados de diversos centros ceremoniales, con la dignidad de verdaderos templos, parece evidente que la práctica del juego entre los hombres tuvo en algún momento un importante sentido ritual.

Haciendo una breve síntesis de la principal significación simbólica del juego, podemos señalar que, como sostiene Krickeberg,¹ el juego representaba esencialmente contradicciones naturales, como la oposición de puntos cardinales, los momentos de desaparición y reaparición de un astro y, particularmente, la lucha de las fuerzas luminosas contra las fuerzas oscuras, encarnadas en los astros, que son seres divinos.

Este significado del juego de pelota, que se revela sobre todo en los códices, así como su asociación simbólica con el sacrificio por decapitación, están claramente manifiestos en la tradición religiosa azteca, en la cual encontramos la siguiente narración mítica: cuando los aztecas, en su peregrinación, llegan a Coatépec, su dios Huitzilopochtli (el Sol) establece su campo de juego de pelota (Teotlachco) y ahí pelea a la media noche con sus tíos, los Centzonhuitznáhuac, los mata y se los come, y después degüella a su madre adoptiva, Coyolxaucíhuatl y se come su corazón. Verosímilmente los Centzonhuitznáhuac representan a las estrellas y Coyolxaucíhuatl a la Luna, por lo que el mito parece significar efectivamente la pugna del Sol, astro de la luz, contra las estrellas y la Luna, astros de la oscuridad, lucha que siempre termina con la victoria del Sol en el cielo nocturno, lo cual le permite efectuar su recorrido por el cielo.

¹ Krickeberg, "El juego de pelota...", p. 191-313.

El mismo sentido de lucha de los seres luminosos contra los seres oscuros, y el triunfo de los primeros, se expresa en el mito de Hunahpú e Ixbalanqué, que forma parte de la cosmogonía en el *Popol Vuh* de los quichés (lo que nos confirma la comunidad mesoamericana de creencias religiosas). Estos dioses, después de jugar a la pelota con los dioses del inframundo y derrotarlos, se convierten en el Sol y la Luna. A diferencia del mito azteca, aquí no hay oposición entre el Sol y la Luna, sino que la pugna se da entre los dioses celestes, principios luminosos y vitales, y los del inframundo, que representan la oscuridad y la muerte, por lo que el mito significa también la lucha de la vida contra la muerte y el triunfo de la primera.

Así, tanto en el mito azteca como en el quiché, el juego de pelota parece simbolizar la pugna que hace posible el movimiento del Sol en el cielo. Sin embargo, por las múltiples deidades que aparecen en los códices jugando a la pelota, se puede pensar que el juego también significaba la lucha y el consecuente movimiento de los otros astros, desde su salida hasta su puesta, los cuales pueden ganar o ser derrotados en el cielo nocturno.²

Según esta interpretación, los campos de juego simbolizarían el cielo, sobre todo el nocturno; los anillos de piedra, los sitios de salida y puesta de los astros en el horizonte; la pelota, el astro, y el acto del juego, el movimiento del astro.³ Por ello, el juego realizado por los hombres sería, según infiere Krickeberg, "una repetición del divino, constituyendo simultáneamente una magia por analogía, para apoyar la lucha de la luz contra la oscuridad, del sol contra la luna y las estrellas".⁴

Por otra parte, los relieves que aparecen en los campos de juego de Tajín y de Chichén Itzá nos presentan a una serie de personajes ataviados como **jugadores-guerreros**, efectuando una ceremonia religiosa de **sacrificio humano**: en el de Tajín por decapitación o por extracción del corazón y en el de Chichén Itzá por decapitación. Esto nos muestra la relación simbólica entre el juego y la guerra, una relación lógica, ya que ambos representan la oposición de fuerzas contrarias. En los relieves de Tajín destaca la presencia de un hombre-águila, y en Chichén Itzá aparece el jaguar como representación principal del templo colocado sobre uno de los muros del campo de juego,

² *Ibidem*, p. 251.

³ *Ibidem*, p. 224.

⁴ *Ibidem*, p. 222.

mientras que algunos de los guerreros que participan en la ceremonia llevan yelmos de jaguar. Por tanto, en estos campos de juego los relieves parecen referirse a las órdenes militares nahuas de caballeros águilas y caballeros jaguares, y como ambos animales eran celestes, la guerra se asocia también con la lucha astral.

Por el carácter guerrero de los jugadores representados en estos relieves, es claro que ellos no aluden a la culminación de un partido de juego de pelota, como se ha supuesto, sino al sentido sagrado que la guerra tenía entre los nahuas, en su vinculación con la guerra de los dioses, simbolizada por el juego de pelota. Y además, los relieves parecen ser la expresión plástica de ciertas ceremonias guerreras efectuadas en los campos de juego, que debieron ser semejantes a la que los aztecas realizaban el último día del mes Panquetzaliztli en el Teotlachco, campo sagrado de juego en Tenochtitlan, dedicada al dios de las batallas, Paynal (una advocación de Huitzilopochtli).

Esta ceremonia se iniciaba con una procesión por varios sitios de la ciudad, llevando la imagen de Paynal, que después era subida al templo de Huitzilopochtli, donde el rey hacía una ofrenda. Al amanecer bajaban al ídolo e iban directamente al Teotlachco acompañados por varios cautivos de guerra para ser sacrificados. "Allí mataban cuatro cautivos, dos a honra del dios *Amépan* y otros dos a honra del dios *Oappátzan*, cuyas estatuas estaban junto al *tlachco* [según parece, éstos eran los dioses del juego y de la pelota]; en habiéndolos muerto arrastrábanlos por el *tlachco* —ensangrentábase todo el suelo con la sangre, que de ellos salía yéndolos arrastrando—".⁵ Una vez realizada esta acción, los guerreros hacían una solemne representación bélica, en la cual incluso podía morir alguno de ellos.⁶

Por tanto, así como en los códices se expresa con la imagen del juego la pugna de los dioses, en los relieves y las ceremonias realizadas en las canchas sagradas se expresa la pugna entre los hombres, que, como dice Krickeberg, "no es más que un reflejo y un eco de la cósmica. Las 'águilas' y los 'jaguares' formaban por ello el equipo guerrero en la tierra, es decir, el núcleo del pueblo que aseguraba fuerza y sobrevivencia".⁷

Por el rico simbolismo religioso del juego de pelota que acabamos de señalar, se ha considerado como un hecho que la práctica del

⁵ Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 210.

⁶ *Códice Florentino*, vol. III, p. 133-134; Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 128-210; Torquemada, *Monarquía...*, vol. II, p. 282-283.

⁷ Krickeberg, *op. cit.*, p. 265-266.

juego entre los hombres tuvo un sentido ritual. Incluso, con base en los relieves antes mencionados y sin tomar en cuenta su relación con las ceremonias guerreras realizadas en los campos, se ha hablado frecuentemente de la decapitación de jugadores al final del juego. Pero al investigar en las fuentes escritas, que son las que describen la práctica del juego, cuáles fueron las características de éste, en qué ocasiones se llevaba a cabo, quiénes lo realizaban y con qué finalidad, hemos encontrado que hay notables diferencias de significación entre lo que el juego expresa como símbolo religioso y lo que representaba la práctica del mismo entre los hombres, por lo menos en el momento de la Conquista; o sea, entre lo que podríamos llamar “el juego de los dioses” y el “juego de los hombres”. El testimonio de los cronistas que hemos consultado parece revelar que, independientemente del sentido sagrado que tenían algunos campos de juego, el acto mismo de jugar no sólo no era en ese momento la actualización o el rito correspondiente al “juego de los dioses”, como dice Krickeberg, sino que tampoco era propiamente un rito; según estos textos se trataba más bien de una actividad profana que tenía como finalidad la diversión y que formaba parte de “los pasatiempos y recreaciones de los señores”,⁸ constituyendo una manera de demostrar sus aptitudes y su poder en tiempos de paz. Por ello, las especulaciones, apoyadas en mitos y relieves, sobre si se decapitaba al perdedor o al ganador parecen carecer de fundamento.

No podemos negar la posibilidad de que el jugar a la pelota haya tenido un importante significado ritual, incluyendo algún tipo de sacrificio humano, como la mayor parte de los ritos nahuas, pero los datos que hemos encontrado nos señalan que se había convertido en una actividad profana y sólo conceden un carácter sagrado a los campos de juego ubicados en los centros ceremoniales, al señalar que en ellos se efectuaban algunos ritos asociados con la actividad guerrera.

La práctica del juego de pelota

El juego de pelota era llamado por los nahuas *tlachtli*; la palabra es un adjetivo verbal referente a la acción misma de un modo genérico, aunque los cronistas dicen que de esta manera se referían a la

⁸ Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 299.

cancha.⁹ Otra forma de llamarle era con el sustantivo verbal *ullamaliztli*¹⁰ que designaba al hecho en sí, traducido por algunos españoles como “juego de pelota de viento”. Otros le llamaron *batey*, nombre que se difundió ampliamente porque así era llamado en las Antillas.

En Mesoamérica, durante el Posclásico, va a predominar un cierto patrón de construcción. El modelo de *tlachco*, o sea, del edificio mismo, fue básicamente, una construcción que limitaba una cancha en forma de I, de la misma manera que la representaban en los códices.¹¹ Durán los describe así:

Eran estos juegos de pelota en unas partes mayores que en otras, y labrada la traza que en la pintura vimos: angosto por el medio y a los cabos, ancho; hechos de propósito aquellos rincones, para que, entrándose allí la pelota, los jugadores no se pudiesen aprovechar de ella e hiciesen falla. La cerca de altor tenía estado y medio, o dos estados toda a la redonda; alrededor de la cual, por de afuera, plantaban por superstición unas palmas silvestres, o unos árboles de frisoles colorados que tenían la madera muy fofa y liviana. . . . Todas las paredes a la redonda eran almenas o de efigie de piedra puesta a trechos.¹²

Las dimensiones de los recintos debieron ser variables, como explica el texto, y podemos constatarlo en las diferencias de tamaño que existen en los edificios que conservamos del Clásico y del Posclásico; además, el mismo Durán asienta que las medidas aproximadas de las canchas de México eran “de a cien pies y de a ciento cincuenta y de a doscientos”,¹³ los de mayor tamaño.

Los juegos de pelota de Tenochtitlan, incluidos en el recinto del Templo Mayor, debieron ser muy semejantes a los de Tula y Xochicalco. Su “disposición y forma era que hacía una calle de dos paredes gruesas, y subiendo van saliendo las paredes afuera y ensanchando el juego de lo alto”.¹⁴ Esta descripción parece referirse a los muros en talud que delimitaban la zona de juego. Cada una de estas banquetas inclinadas estaba unida a una plataforma de paramento vertical, cuya altura, dada por Durán en estados, corresponde a la longitud de un hombre de estatura regular y medio tanto más, o

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Motolinía, *Memoriales* . . . , p. 380.

¹¹ *Códice Borgia*, lám. XXI: *Códice Borbónico*, lám. XIX.

¹² Durán, *Historia de las Indias* . . . , vol. I, p. 206-207.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Motolinía, *op. cit.*, p. 380.

bien a dos medidas de este patrón, aproximadamente. La parte superior de estas construcciones servía de tribuna a la que se ascendía por medio de una escalera, que conducía a un espacio, realmente estrecho, que debió impedir la estancia de muchos espectadores.

En cada uno de sus extremos, el patio angosto se abría en uno transversal más amplio, limitado en sus costados por los mismos edificios, pero con un remetimiento más ancho que los taludes. La cancha quedaba cerrada por unos muros más bien bajos, en relación a los laterales.

La forma arquitectónica con que construían las canchas de juego de pelota en el Altiplano, en el siglo XVI, parece ser el resultado de las diversas transformaciones que los campos sufrieron a través del tiempo, cuyo antecedente, con un patrón más o menos semejante, puede ser la cancha de Monte Albán, delimitada en todas sus partes.

Por ser tan remoto el origen de las formas que seguían los campos que conocieron los españoles, no podemos saber por qué fueron precisamente así, aunque debido al simbolismo, que antes mencionamos, su composición debe tener algún vínculo con sus conceptos cosmológicos.

Varias estructuras de juego de pelota eran necesarias en todos los pueblos que se preciaban de tener alguna importancia, por ejemplo, en el Tajín hubo siete, y en aquellos de menor categoría y escasa población, es posible que las canchas se limitaran de otra forma. Al respecto, Durán afirma:

es de saber que en todas las ciudades y pueblos que tenían algún lustre y punto de policía y gravedad para la autoridad, así de la república como de los señores para no ser menos los unos de los otros, edificaban juegos de pelota, muy cercados de galanas cercas bien labradas. Todo el suelo de dentro muy liso y encalado, con muchas pinturas de efigies de ídolos y demonios, a quienes aquel juego era dedicado, y a quienes los jugadores tenían por abogados en aquel ejercicio.¹⁵

Como es claro, las estructuras estaban encaladas y pintadas, y aunque el fraile nos sugiere que la decoración estaba en el piso de las canchas, la representación que acompaña a su obra, las de los códices y otros autores nos dicen que lo único que había sobre el piso pulido era una línea transversal de color negro o verde llamada

¹⁵ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 206.

tlécotl, pintada con una cierta hierba de carácter mágico, porque debía ser precisamente esa y no otra.¹⁶ Esta línea dividía el campo en dos contrapartes, limitando el territorio de cada grupo de oponentes. Así, las pinturas debieron cubrir el resto del edificio.

Es posible que el simbolismo del juego de pelota se pudiera "leer" en sus pinturas, de tal forma que éstas aludieran a los personajes que tomaban parte en los mitos vinculados a él. Todavía hoy en día podemos apreciar algunos restos de pintura en los cabezales del *tlachtli* de Teotenango.

Ahora bien, entre los elementos más importantes de este edificio, tanto por su valor simbólico como por el papel que desempeñaban en los encuentros, están los anillos o *tlachtemalácatl*, el "corazón", como les llama Motolinía. Se "ponían en el medio del juego y en el medio de las paredes estado y medio alto a la parte de dentro unas piedras poco menos que piedras de molino: tenían un pezón que entraba dentro en la pared cada una, por do se tenían: cada una de estas piedras tenía en el medio un agujero por do a mala vez podía caber la pelota".¹⁷ Cada uno de los *tlachtemalácatl* estaba colocado exactamente en el sitio que marcaba la línea transversal que dividía el campo, como lo podemos ver en las representaciones de los códices. De diámetro variable, ambas caras de los anillos estaban decoradas. Posiblemente los de Tenochtitlan habían sido recubiertos de estuco y después pintados como estuvieron adornados los de Xochicalco y Teotenango. O también trabajados con relieves como aquellos de Tepeaca y Tepoztlán.¹⁸ En general durante el Posclásico tardío los motivos representados se caracterizaron por formas asociadas a los astros y a la guerra, concordando con el simbolismo del juego.

El *tlachco* que conoció Durán en la capital mexicana tenía "dos piedras fijadas en la pared, frontera la una de la otra. Estas dos tenían cada una un agujero en medio, el cual agujero estaba abrazado de un ídolo, el cual era dios del juego. Tenía la cara de figura de un mono, la cual fiesta, como en el calendario vemos, se celebraba una vez en el año".¹⁹ Un relieve así no es extraño en el Altiplano ya que en Calixtlahuaca fue encontrado un anillo con una figura de mono labrada, cuya representación, según Krickeberg,

¹⁶ *Códice Florentino*, vol. IX, p. 29.

¹⁷ Motolinía, *op. cit.*, p. 380.

¹⁸ Krickeberg, *op. cit.*, p. 268.

¹⁹ Durán, *op. cit.*, p. 207.

puede asociarse a Quetzalcóatl o a la encarnación de “una constelación del cielo septentrional”.²⁰

Si bien los anillos eran el “corazón” del juego de pelota, no eran el elemento principal para la realización de un juego, ya que sólo en ocasiones excepcionales la pelota atravesaba el anillo.

El *tlachco* se completaba con la presencia de imágenes de dioses, asociados tanto al juego de pelota, como a los rituales que se escenificaban en él, confiriéndole al edificio un papel específico en las celebraciones y diferenciándolo del resto. En la cancha del recinto ceremonial de Tenochtitlan, como hemos dicho antes, estaban colocadas las imágenes de Amápan y Oappátzan, los dioses del juego y de la pelota, precisamente sobre los muros de los cabezales.²¹

El Tezcatlachco, situado junto al Tzompantli, y entre varios templos, se diferenciaba por su situación y porque verosíblemente debió estar presidido por Huitznáhuac, el dios de los esclavos destinados a la muerte en cuyo honor se sacrificaba ahí.²²

En los *tlachcos* de los mercados y de los barrios, además de los dioses del juego de Oappátzan y Amápan, pudieron haber colocado las imágenes de otros dioses que estaban vinculados muy estrechamente con los juegos en general como Xochipilli, en su advocación de Macuilxóchitl, Omacatl y Ometochtli.²³

Además de la estructura que definía el campo para concertar los encuentros, el objeto más importante para poderlo celebrar era la pelota, que los nahuas llamaban *ullamaloni*.²⁴ A pesar de las relaciones que los cronistas establecen con pelotas para bolos o de viento, con un contorno de unos 50 cm. aproximadamente, creemos que su tamaño fue menor y además bastante variable, ya que hay anillos cuya apertura es de escasos 16 cm. de diámetro, mientras otros son mucho mayores, lo suficiente para que pudiera cruzar una pelota del “tamaño de una media cabeza de hombre”.²⁵

El uso de pelotas debió ser tan común en Tenochtitlan que el *Códice Mendocino* registra que cada seis meses recibían como tributo “diez y seis mil pellas de ule”,²⁶ aunque debemos tomar en cuenta que las adquirirían para darles varios usos, incluyendo el muy común entre ellos de ofrendarlo en forma de gotas a los dioses.

²⁰ Krickeberg, *op. cit.*, p. 272.

²¹ Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 553.

²² Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 236.

²³ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 200.

²⁴ Molina, *Vocabulario...*, p. 94.

²⁵ Pomar, *Relación...*, p. 179.

²⁶ *Códice Mendocino*, lám. XLVIII.

De manera muy precisa, Gómara relata que las pelotas se hacían de goma de *ulli*, que es un árbol que nace en tierras calientes, y que punzado llora unas gotas gordas y muy blancas, y que muy presto son cuajadas, las cuales juntas, mezcladas y tratadas, se vuelven negras más que la pez y no tiznan. De aquello redondean y hacen pelotas que, aunque pesadas, y por consiguiente duras para la mano, botan y saltan muy bien, y mejor que nuestras pelotas de viento.²⁷

El caucho del que fabricaban pelotas tan duras y tan ágiles, era extraído de un árbol llamado *ulquauil* que no se daba en el Altiplano, por lo que se obtenía de sitios de la cuenca del Papaloapan como Tlacotalpan, Cosamaloapan, Mixtlán y Tuxtepec, y de otras varias regiones.²⁸

Al parecer, entre los nahuas el juego de pelota fue un ejercicio exclusivamente masculino; sin embargo, Las Casas vio partidos entre mujeres, en un lugar no preciso, pero que según podemos deducir, y por la palabra *batey* con que lo designa, debe referirse a La Española.²⁹

Tanto el competir como el mirar la realización del juego no estaban relegados a la nobleza, sino al contrario, se trataba de una celebración en la que se unían *macehualtin* y *pipiltin*, ya sea participando unos y mirando los otros, o viceversa.

El carácter público y popular de los partidos es manifiesto en las palabras de Durán, cuando explica que los campos "se henchían de gente cuando había juego general de señores, que era cuando la ocupación de la guerra, por treguas o por algunas causas, cesaban y les daba lugar".³⁰ Así, el juego de pelota debió ser una forma de auténtica diversión popular, un espectáculo para todos que alegraba el mercado, y servía de lucimiento a los señores.

En lo que se refiere a la identidad precisa de los que practicaban el *ullamaliztli* es necesario apuntar que en las fuentes no hay ninguna mención de que los sacerdotes concertaran encuentros con un carácter ritual ni de predicción. Pero como egresados del Calmécac, varios *pipiltin* y algunos "plebeyos", que por sus virtudes iban a esa escuela, eran entrenados para el juego de pelota, ya que

²⁷ López de Gómara, *Crónicas...*, vol. I, p. 224.

²⁸ *Códice Mendocino*, lám. XLVIII.

²⁹ Las Casas, *Apologetica...*, vol. II, p. 350.

³⁰ Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 207.

Pomar refiere que además de las enseñanzas propias de su condición, algunos "se iban a la casa de canto y bailes a deprender a cantar y a bailar. Otros al juego de pelota que se ha dicho".³¹

Soberanos como Moctezuma parecen haber jugado para hacer público alarde de su fuerza vital, manifestando a todo el pueblo su poder; y en muchas ocasiones se expresaban los intereses políticos en las competencias. Podemos citar al caso de Xihuitémoc, señor de Xochimilco, que por ser magnífico jugador de pelota fue asesinado. El hecho ocurrió de la siguiente manera: Axayácatl, después de la conquista de Tlatelolco, quiso festejar el triunfo; para ello acordó un torneo en el que se enfrentaría con su aliado el señor de Xochimilco; éste sin darse cuenta de lo que implicaba políticamente que un *huey tlatoani* se viera en el ridículo de perder, compitió poniendo todo su brío en la búsqueda del triunfo. Al ver el señor de Tenochtitlan que perdía, apostó el mercado y la laguna de la ciudad de México contra un jardín que su contrincante poseía, pero Xihuitémoc ganó, y lleno de júbilo se retiró a su señorío. Al otro día Axayácatl le mandó unos soldados, quienes le explicaron que eran enviados por su soberano a darle la renta de la laguna y del mercado, y estando en eso, con una cuerda disimulada con flores, lo ahorcaron.³²

Para estos encuentros, tanto los soberanos como los demás nobles tuvieron que entrenarse y practicar con una cierta frecuencia, en encuentros informales con otros *pipiltin*. Se dice que muchos principales se reunían y se divertían entrenando, de tal manera que unos iban sustituyendo a los que se cansaban y así durante varias horas.³³

Los soberanos no sólo jugaban públicamente a la pelota, sino que muchos eran tan aficionados que además de administrar ellos el campo, tenían sus propios jugadores que tomaban parte en nombre de ellos.³⁴ Estos *ollamanime* incluso eran buscados por los señores en otros pueblos y traídos para montar grandes espectáculos públicos que terminaban con música y fiesta. O sea que para algunos el juego era una actividad profesional, por lo que debían ganar lo suficiente para subsistir y lograr una cierta posición social, aunque no fueran *pipiltin*. Así, había "tan diestros y excelentes jugadores que, además de ser tenidos en estima, los reyes les hacían mercedes,

³¹ Pomar, *op. cit.*, p. 179.

³² Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. I, p. 144.

³³ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 208.

³⁴ *Códice Florentino*, vol. IX, p. 299.

y los hacían privados en su casa y corte y eran hombres con particulares insignias".³⁵

Sin embargo, la mayoría de los jugadores profesionales corrían con menos suerte, ya que tenían fama de gente sin oficio que vivía de prestado y en constante pobreza, por lo que eran mal vistos por la comunidad. Al parecer, éstos, que abandonando su milpa o su trabajo trataban de mantenerse del *tlachtli*, eran *macehualtin* que participaban en los encuentros organizados en los mercados y en los barrios, y como podemos percibir en los textos, eran gente cuya manera de vivir era reprobada socialmente; incluso los padres aconsejaban a los hijos no estar ociosos porque corrían el peligro de caer en el vicio de dedicarse al *tlachtli* o al *patolli*.³⁶

Los *ollamanime* portaban en las competencias un atavío adecuado del que las fuentes nos informan y que podemos ver en los códices y otras representaciones plásticas. Además, contamos con un interesantísimo cuadro pintado por el sajón Christoph Weiditz, quien estando de paso en España en 1528 presencié un torneo entre varios indios que Cortés había llevado para darle espectáculo a Carlos V.³⁷

Realmente la indumentaria debió ser bastante escasa constando sólo de lo necesario para protegerse al golpear la pelota, que era lo suficientemente dura como para que, a pesar de que no recibiera mucho impulso, lastimara la piel desnuda.

En los códices, los dioses que juegan a la pelota están calzados, sin embargo en la expresiva pintura de Weiditz, en la lámina LXX del *Códice Mendocino* y en el dibujo de Durán,³⁸ que representan hombres efectuando el ejercicio, están descalzos.

A veces golpeaban la pelota con la rodilla o la hincaban para impulsar la cadera con la que respondían al lanzamiento, por lo que se veían obligados a usar un protector de rodilla como los que observamos en algunos relieves de otros pueblos mesoamericanos, o en las representaciones de dioses en juegos de pelota pintados en los códices de las que es un ejemplo la lámina XXI del *Borgia*.

Cada *ollamani* iba vestido solamente con un *máxtlatl*, encima del cual se sujetaba con correas unos paños de cuero de venado o de jaguar tiesos, a veces adornados, llamados *quezéhuatl*. Esta cubierta, que protegía las nalgas, se ponía perfectamente ajustada.³⁹ Com-

³⁵ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 206.

³⁶ *Códice Mendocino*, lám. LXX.

³⁷ Krickeberg, *op. cit.*, p. 191.

³⁸ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 206.

³⁹ *Ibidem*, p. 208; Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 300.

pletaba su equipo de juego con un indispensable guante, el *mayé-huatl* que le cubría la palma con la que se apoyaba muchas veces en el suelo para golpear con impulso.⁴⁰

El *ullamalitztli*, como todas las actividades de los nahuas, sólo podía llevarse a cabo después de la realización de ciertas ceremonias religiosas; unas tenían por objeto sacralizar el lugar, y otras, propiciar la actuación de los jugadores.

Cuando se terminaba la construcción de un campo para el juego de pelota, debía realizarse un acto que podríamos llamar de inauguración, para que el sitio pudiera ser utilizado, del mismo modo que se bendecía una casa o una milpa. Esta ceremonia se realizaba un día de buen signo, es decir, con influencias positivas de los dioses, determinado de acuerdo con el Tonalpohualli. Se iniciaba a media noche con ciertos ritos realizados en el centro del campo, que eran seguidos por la colocación de los aros, y en la mañana situaban las imágenes de Amápan y Oappátzan adornadas sobre la parte central de los muros más bajos del edificio, la una frente a la otra. En seguida entonaban cantares dedicados a estos dioses y enviaban un mensajero a los templos para hacer saber a los sacerdotes que el campo estaba terminado y ya podía ser sacralizado. Entonces, varios sacerdotes se dirigían al sitio, y uno de ellos "decía ciertas palabras; hechaba cuatro veces la Pelota, por el Juego y con esto decían, que quedaba consagrado, y podían jugar en él, y hasta entonces no: esto se hacía con mucha autoridad, y atención; porque decían, que iba en ello, el descanso, y alivio de los corazones".⁴¹

Los jugadores, por su parte, realizaban ritos propiciatorios antes de jugar. Dice Torquemada que: "El Dueño del Trinquete (que era siempre señor) no jugaba a la Pelota, sin hacer primero ciertas ceremonias, y ofrendas al Idolo del Juego."⁴² Y Durán afirma que todos aquellos que iban a jugar, celebraban la noche anterior la siguiente ceremonia: tomaban la pelota, el protector de cadera y los guantes, y los colocaban en un plato, que colgaban de un palo; hecho esto, se situaban en cuclillas delante del palo, adoraban a los objetos y oraban suplicando a la pelota que les fuera favorable. En esta súplica "invocaban los cerros, las aguas y fuentes, las quebradas, los árboles, las fieras y culebras, el sol, la luna y las estrellas, las nubes, los aguaceros y, finalmente, todas las cosas creadas y a los

⁴⁰ *Códice Féjerváry-Mayer*, lám. xxxix.

⁴¹ Motolinía, *op. cit.*, p. 380. *Vid.* Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 225.

⁴² Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 553.

dioses que de cada cosa tenían inventado". (Este acto se asemeja al representado en los discos del campo de juego de pelota de Copán.) Terminada la oración, el jugador tomaba un puñado de incienso y lo encendía ante los implementos; mientras el copal ardía, iba a traer comida y bebida que colocaba como ofrenda, y llegada la mañana, comía aquellos alimentos y se iba a buscar con quién jugar, con la confianza de que ganaría el juego, gracias al ritual propiciatorio que había realizado.⁴³

Además, es posible que el jugador se purificara ritualmente con un baño de vapor, ya que, asociadas a los campos de juego de pelota de Piedras Negras, de Chichén Itzá, de Teotenango y de otros sitios, han aparecido construcciones de dichos baños.⁴⁴

Después de estas ceremonias propiciatorias, ya perfectamente equipados los contrincantes y ocupando el *tlachco* que les correspondía según su rango y éxito como *ollamanime*, era necesario establecer los requisitos con que se iba a efectuar el partido. Concertaban el número de jugadores participantes, cuál sería la pelota con la que se iniciaría la competencia, a cuántos tantos finalizaría el juego y cómo y cuándo le iban a pegar a la pelota; de ahí que haya diversas versiones acerca de cómo se jugaba.

Con la dirección de un "principal",⁴⁵ que hacía las funciones de capitán, el equipo se componía de un número variable de jugadores. Era muy frecuente, sobre todo en el caso de juegos entre soberanos, que los contrincantes sólo fueran dos; en los partidos concertados en los mercados "iban a jugar dos a dos y tres a tres y a las veces dos a tres..."⁴⁶ o sea, no era necesario que los equipos fueran iguales. Aunque quizá podrían tomar parte más jugadores, entre los nahuas los contendientes no fueron numerosos.

Como el campo estaba dividido en dos partes por una raya transversal, unos jugadores se collocaban en un lado y otros en otro, procurando quedar el capitán y los más diestros cerca de la línea y el otro al fondo de la cancha.⁴⁷ Cuando el encuentro era entre dos, uno de los competidores debió ponerse al fondo de la cancha para poner en acción la pelota, y el otro al frente para recibirla.

Iniciaba el juego el equipo cuya pelota había sido elegida, quizá por alguna suerte o aceptando empezar con la del equipo invitado.

⁴³ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 209.

⁴⁴ Stern, *The Rubber-ball games...*, p. 42.

⁴⁵ Pomar, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁶ Motolinía, *op. cit.*, p. 381-382.

⁴⁷ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 207.

Considerando la narración del *Popol Vuh* como un reflejo de las normas con que los quichés emprendían estos partidos, podemos aseverar que también podía dar principio a la acción el equipo retador, en este caso los señores de Xibalbá, quienes habían desafiado a los héroes Hunaphú e Ixbalanqué.⁴⁸

El servicio era realizado con la mano, desde el fondo del campo, y la pelota tenía que atravesar la línea central. Para que contara un tanto a favor del equipo iniciador era necesario que los contrincantes no contestaran el saque, que dejaran morir la pelota de su lado, o que le pegaran con la mano o con alguna otra parte del cuerpo no permitida. También ganaba una "raya" a su favor si, al no poder contestar los contrarios el servicio, la pelota golpeaba en los muros de los cabezales de su cancha, pasaba por encima, pegaba en el anillo o hacían "chaza" (detener la pelota).⁴⁹

Los cronistas lo relacionaron con el juego español practicado por los campesinos llamado "chueca", ya que la intención principal era que la pelota pasara de un lado a otro del campo en un boleo continuo entre los contendientes procurando, de alguna forma, que al atravesar lo hiciera por el anillo correspondiente. Los que fueron testigos de este juego dicen que eran tan hábiles que a veces transcurría un largo rato yendo la pelota de un sitio a otro sin que hubiera ninguna falta.⁵⁰

Lo más propio era pegarle "con el cuadril";⁵¹ para ello recibían la pelota de espaldas, muchas veces "cuando venía junto al suelo, de presto, poniendo la mano derecha en tierra, dabanle con la punta de la nalga".⁵² Si bien la forma más ortodoxa de jugar era ésta, cuando ya lo habían acordado, antes de iniciar el torneo, podían contestarla con la rodilla.⁵³ Algunas veces era válido golpear la pelota con los hombros, los codos y la cabeza.⁵⁴ Estaba prohibido darle con cualquier otra parte del cuerpo como el pie o la mano, cuando no era servicio. Antes de darle, estaba permitido un solo bote, según las normas más estrictas del juego, sin embargo se podía permitir que fueran dos y hasta tres.⁵⁵

⁴⁸ *Popol Vuh*, p. 84.

⁴⁹ Motolinía, *op. cit.*, p. 381-382.

⁵⁰ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 206.

⁵¹ Motolinía, *op. cit.*, p. 381.

⁵² Las Casas, *op. cit.*, vol. II, p. 320.

⁵³ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 206.

⁵⁴ Anglería, *Décadas...*, vol. II, p. 547.

⁵⁵ Hernández, *Antigüedades...*, vol. I, p. 93.

Cumplido el primer juego, si los que habían comenzado ganaban el tanto continuaban sirviendo; en caso de que hubieran perdido, el saque correspondía al equipo contrario y hasta podían comenzar a usar su pelota, según lo podemos entrever en las crónicas y constatar en la narración del encuentro contenida en el *Popol Vuh*.

Durante los partidos, sobre todo en aquellos más informales y no oficiales, había un continuo cambio de jugadores, ya sea por simple diversión, por cansancio o por algún accidente, que también los había y muy graves.⁵⁶

En ocasiones, el equipo que iba ganando quería demostrar su superioridad dándole ventaja al equipo perdedor, de tal forma que alguno se atravesaba al campo contrario haciendo alarde de que iba en su ayuda.⁵⁷

El partido transcurría entre la algarabía de los espectadores, las invocaciones que los jugadores hacían a los dioses para que les permitieran ganar, así como los momentos de silencio en las partes más emocionantes, y terminaba cuando se cumplía con los tantos que habían decidido con anterioridad, dos a dos, tres a tres, o más; también era válido jugar a un número desigual de "rayas" cuando así lo habían concertado.

Había otra forma más significativa de terminar el encuentro, que Torquemada narra en forma muy esclarecedora y expresiva:

ponían en las paredes de los lados unas Piedras, como de Molino con su agujero en medio que pasaba a la otra parte, por donde apenas cabía la Pelota, y el que la metía por ahí, ganaba el Juego, y como Victoria rara, y que pocos la alcanzaban, eran suias las Capas de quantos miraban el Juego, por costumbre antigua y Lei de Jugadores; y era cosa donosa que en embocando la Pelota por la Piedra, luego la Gente por salvar sus capas, daba a huir con grandísima Fiesta, y risa, y otros a cogerles las capas, para el vencedor; pero era obligado a hacer ciertos Sacrificios al ídolo del Trinquete, y Piedra por cuio agujero metió la Pelota. Decían que ese debía ser ladrón o adúltero o que moriría pronto, pues tanta ventura había tenido.⁵⁸

Esto nos hace imaginar un espectáculo lleno de alegría y emoción, y a unos jugadores ansiosos de lograr tal hazaña, porque eso, además

⁵⁶ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 208.

⁵⁷ Motolinía, *op. cit.*, p. 381.

⁵⁸ Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 553.

de aportarles premios, les beneficiaba, ya que eran considerados por los señores como gente especial y hasta iban como invitados a vivir a sus palacios, de tal forma que su destreza los hacía ricos y les daba gran prestigio, a pesar de que los augurios que conllevaba un hecho así, ponían en duda su conducta moral.

Esta atractiva práctica que reunía a todo el pueblo, para el que era motivo de solaz, así como ocasión de entretenimiento para los *pipiltin*, también vinculaba a *macehualtin* y “nobles” en la búsqueda de ganar bienes.

Entre los nahuas, la celebración de un *tlachtli* era la oportunidad adecuada para que corrieran las apuestas, unas realizadas por los mismos jugadores, otras por los principales patrocinadores de los *ollamanime*, que habían arreglado el encuentro, o por los que iban solamente como espectadores del juego.

No sólo las personas de rango, sino hasta los *tlatoani*, en encuentros con personajes de su misma jerarquía, ponían en juego su poder al apostar sus dominios. Recordemos el encuentro en el que Axayácatl iba perdiendo frente a Xihuitémoc: el primero apostó el mercado y la laguna de la ciudad de México contra un jardín que el segundo tenía en Xochimilco.

Todos los *pipiltin*, siempre que jugaban, arriesgaban “joyas, esclavos, piedras ricas, mantas galanas, aderezos de guerra, ropa y aderezos de mujeres. Otros jugaban las mancebas, lo cual se ha de entender que era, como dejo dicho, entre gente muy principal de señores y capitanes y hombres de valor y estima”.⁵⁹

Cuando los jugadores profesionales se enfrentaban, ellos mismos ponían objetos por su triunfo, que perdían si eran vencidos, de ahí que “jugaban por vía de interés y vicio, poniendo toda su felicidad y conato en no perder, sino ganar, como hombres tahures. . .”⁶⁰

También los espectadores participaban apostando cualquier cosa, aunque a veces no había equidad, ya que algunos ponían unas “bragas remendadas”⁶¹ o “un paño viejo de tocar”,⁶² mientras que otros presentaban objetos valiosos de oro o piedras semipreciosas, así como esclavos. Todo era válido y se llegaba a tales excesos que se ponía en juego a la esposa, a los hijos y hasta a ellos mismos.⁶³

⁵⁹ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 208.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Código Florentino*, vol. IX, p. 29.

⁶² Las Casas, *Apologética* . . . , vol. II, p. 350.

⁶³ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 209.

Las apuestas se presentaban antes del juego y durante su desarrollo, exhibiendo lo que querían arriesgar. Cuando en un momento se quería aumentar la oferta, se hacía el compromiso sólo de palabra, de tal forma que al acabar el partido, el beneficiado acompañaba a su casa al perdedor y ahí le tenía que pagar. En caso de que no pagara de esta manera y que su familia tampoco lo hiciera, quedaba reducido a la condición de "esclavo" y era sujeto de venta al precio equivalente a lo que debía.⁶⁴

Hemos visto cómo las finalidades para celebrar el juego de pelota fueron variadas: mostrar el vigor físico y la destreza en el manejo de la pelota, como una prueba de poder; dar un espectáculo público; divertirse, y hasta vivir de su ejercicio profesional. E incluso, otro de los objetivos perseguidos en la celebración de partidos era arriesgar bienes con el anhelo de obtener beneficios, movidos por una intención no sólo materialista, sino hasta frívola.

Aunque, según parece, no había fechas determinadas para la realización de juegos de pelota, a veces se efectuaban competencias en ocasión de algunas ceremonias religiosas, según lo expresa Torquemada, al describir el Tezcatlachco: "Sacrificaban en este lugar al dios Huitznáhuac, pero no tenía día señalado en el Año, sino en el que caía el signo llamado Umacatl, y según la significación del nombre jugaban en él a la pelota los Señores y Principales, el mismo día de los Sacrificios."⁶⁵

Esta es la única mención que hemos encontrado relativa a alguna asociación entre la práctica del juego y una ceremonia religiosa, y no indica que esta práctica fuera ella misma un rito, sino que aparece como esos juegos de las "ferias" que se celebran acompañando a las fiestas de los Santos en la actualidad, en las que se mezclan lo sagrado y lo profano, sin que ninguno de los dos pierda su carácter propio.

Concluyendo, queremos reiterar el notable contraste entre el rico simbolismo religioso del juego de pelota expresado en los códices, las construcciones, los mitos y los ritos, y la práctica del juego que hemos descrito aquí; es decir, entre el "juego de los dioses" y el "juego de los hombres", que no se presenta en las fuentes escritas como la recreación terrenal de la dinámica cósmica, sino como una actividad profana.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 209-210.

⁶⁵ Torquemada, vol. II, p. 152.

BIBLIOGRAFÍA

- Anglería, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 vols., traducción de Agustín Millares Carlo, estudio y apéndices de Edmundo O'Gorman, México, José Porrúa e Hijos, 1964. (Biblioteca José Porrúa Estrada de Historia Mexicana, VI.)
- Codex Borbonicus*, Bibliotheque de L'Assemblée Nationale-Paris (y-120). Comentario Karl Anton Nowotny, descripción Jacqueline de Durand-Forest, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1974. (Codex Selecti, XLIV.)
- Códice Borgia*, en Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., traducción Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Fejérváry-Mayer*, 12014- M. City of Liverpool Museums, introduction A. C. Burland, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971; (Codex Selecti, XXVI.)
- Códice Mendocino en Antigüedades de México*, 4 vols., recopilación de Lord Kingsborough, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vol. I.
- Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay, 2 vols., México, Porrúa, 1967; (Biblioteca Porrúa, 36-37.)
- Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, fray Bernardino de Sahagún, 12 vols., translated from Aztec into English, with notes by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, Nuevo México, 1950-1969.
- Hernández, Francisco, *Antigüedades de Nueva España*, traducción del latín y notas por Joaquín García Pimentel, México, Editorial Pedro Robredo, 1945.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, 2 vols., edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4).
- Krickeberg, Walter, "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", en *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966, vol. I, p. 177-313.
- Las Casas, fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria...*, 2 vols.,

edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 1.)

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Pedro Robredo, 1943.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970 (Biblioteca Porrúa, 44.)

Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2.)

Pomar, Juan Bautista, *Relación*, en *Poesía Náhuatl*, 3 vols, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., México, UNAM, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964-1968.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, 9a. ed., traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1968 (Colección Popular, 11.)

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1969 (Biblioteca Porrúa, 8-11.)

Stern, Theodore, *The Rubber-ball games of the Americans*, J.J. Agustin Publisher, New York 1966. (Monographs of the American Ethnological Society, vii.)

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 4a. ed., 3 vols., introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1969 (Biblioteca Porrúa, 41-43.)

ALGUNOS DATOS SOBRE EL CHAPOPOTE EN LAS FUENTES DOCUMENTALES DEL SIGLO XVI¹

CARMEN AGUILERA

En la región del Golfo de México es frecuente encontrar figurillas de arcilla de hace 2,000 años, con alguna parte o partes de su anatomía acentuadas con una pintura negra, lustrosa y brillante como si estuviera fresca o recientemente aplicada (foto 1). Sin embargo, las primeras referencias escritas en relación a esta sustancia no se encuentran sino hasta en códices y documentos del siglo XVI.

Chapopote (*chapopotli*) es el nahuatlismo con que se conoce en México a este betún, bitumen o asfalto que es el petróleo crudo que ha estado expuesto al aire y elementos, por largo tiempo. Es una sustancia viscosa, negruzca, olorosa que forma impregnaciones y vetas en rocas areniscas o calcareodolomíticas o bien recubre áreas limitadas de la superficie terrestre. Es químicamente similar al petróleo, del que se diferencia por un contenido algo más elevado de oxígeno, azufre y nitrógeno. Los asfaltos están formados por hidrocarburos con un elevado peso molecular. Se pueden considerar como productos de la evaporación de los hidrocarburos más ligeros y de la polimerización y oxidación parcial de los residuos formados durante el ascenso de los petróleos provenientes de los yacimientos más profundos. Se usan, al igual que el asfalto producido al refinar petróleo, para pavimentar vías de comunicación, como impermeabilizantes y para la manufactura de esmaltes.

En México el chapopote fue muy abundante sobre todo en las costas de Tamaulipas. Alejandro Prieto, a mediados del siglo pasado, escribía:

¹ Agradezco al lingüista Leonardo Manrique C. el haber leído el manuscrito y sus valiosas sugerencias, al ingeniero José Alberto Celestinos sus aclaraciones, a la arqueóloga Marcia Castro Leal el proporcionarme las fechas de las épocas en donde aparecen figurillas pintadas con chapopote.

...en las márgenes interiores de la Laguna Madre, así como en la Laguna de Morales, en la de San Andrés y por último en la de Champayán y en ambas riberas del río Tamesí, se encuentra un número considerable de ojos de chapopote... su número pasa de 200 sin contar con los que se encuentran bajo las aguas de la laguna...²

Sin embargo, la cantidad de chapopoterías en México ha decrecido considerablemente desde que se inició la explotación cada vez más sistemática de los pozos de petróleo, que evita el escape del petróleo crudo y por lo tanto del chapopote.

Al ser las exudaciones del chapopote abundantes y evidentes, no pudieron menos de llamar la atención de los hombres de esas regiones quienes lo recogieron y pronto utilizaron. Desde el Preclásico Superior (600 a.C.) hasta el Clásico Tardío de Veracruz (900 d.C.) aparecen figuras de arcilla embetunadas en sitios específicos o prominentes para denotar cierta significación y para acentuar detalles de la anatomía. Un bello ejemplo del uso del chapopote en la escultura es la cabeza que se exhibe en una de las vitrinas de la Sala del Golfo en el Museo Nacional de Antropología (foto 1). Al parecer el uso del chapopote luego se extendió a gran parte de Mesoamérica.

Las primeras noticias en las fuentes del Postclásico y en la primera época colonial en el Altiplano proporcionan algunos datos de esta sustancia, de su lugar de origen, usos, etcétera.

El *Códice Florentino*, debido a fray Bernardino de Sahagún, de hacia el tercer cuarto del siglo XVI, dice en cuanto a su apariencia física:

Es negro, muy negro, quebradizo, se desmorona, se rompe...³
La parte en español del Códice añade:

Es como pez de Castilla.⁴

El doctor Francisco Hernández, enviado por Felipe II a recoger información sobre los usos de plantas, animales y minerales en la Nueva España, da una descripción un poco más detallada:

El llamado chapopotli es un género de mineral, que de negro tira a rubio, llamado de los antiguos betún índico, el cual resplandece

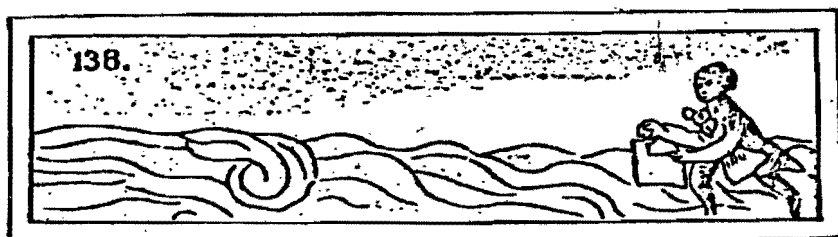
² Alejandro Prieto, *Historia, geografía y estadística del Estado de Tamaulipas*, México. Tipografía Escalerillas, 1873.

³ *Florentine Codex*, Monographs of the School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1961, t. x, p. 88.

⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1956, t. III, p. 151.



Escultura con chapopote (*Museo Nacional de Antropología, México*).



Recolección del chapopote (*Códice Florentino*).

con un color tirante a purpúreo y echa de sí un grave olor como el de la ruda o del trébol o asfalto.⁵

El color rubio en esta cita con lenguaje del siglo xvi corresponde a rojo más que a amarillo y éste y el "purpúreo" probablemente se refieren a los tintes iridiscentes que tiene el chapopote.

En cuanto a la procedencia del chapopote el Códice ya mencionado dice: "cae en la orilla de la gran agua como lodo, sale del mar y es allí producido".⁶

En el Códice aparece una pequeñísima ilustración del proceso de recolección, se ve al mar con sus ondas y a un hombre con su tilma anudada que recoge con sus manos un gran pedazo de este material⁷ (foto 2).

Los indígenas creían que el chapopote emanaba cíclicamente conforme a la lunación creciente o cuenta de la Luna.⁸ Decían que en esa época la sustancia venía ancha y gorda a manera de manto o capa y era cuando los hombres de la costa la recogían en la orilla junto a la arena.

Esto parece posible, la Luna atrae cada partícula de materia de la Tierra, el océano y la atmósfera. Ésta, al dar cada mes una vuelta alrededor de la Tierra está más cerca de ella en el perigeo. Es entonces cuando el chapopote, cercano al océano, por tener menos masa y ser más fluido que la Tierra, es atraído hacia afuera, lo cual constituye las exudaciones periódicas que los indígenas notaban. Sin embargo, sólo estudios cuidadosos por parte de especialistas en geología y mantos petroleros podrán aclarar si los indígenas tenían razón.

La abundancia del chapopote en los mercados denota que debe haber sido consumido o usado de diferentes maneras y frecuentemente por los antiguos mexicanos. Sin embargo, poco es lo que registran las fuentes a este respecto. Es muy posible que en el ritual haya sido bastante utilizado, aunque de esto no se sabe casi nada. Los mexicanos no lo usaban, como la gente del Golfo, para pintar sus esculturas. En los códices hay figuras con manchas negras en cuerpos y atavíos. Algunas de estas manchas podrían haber estado

⁵ Francisco Hernández y Francisco Ximénez, *Plantas, animales y minerales de Nueva España usados en la medicina*, Morelia, México, Tipografía y Litografía en la Escuela de Artes a cargo de José R. Bravo, 1888, p. 276.

⁶ *Florentine Codex, op. cit.*, t. x, p. 88 y t. xi, p. 61.

⁷ *Florentine Codex, op. cit.*, t. x, lám. 138.

⁸ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 151 y *Florentine Codex, op. cit.*, t. xi, p. 88.

hechas, en las esculturas de los dioses, con chapopote; pero las fuentes aluden sólo a otros dos tipos de pinturas o unguentos de color negro en asociación a ciertas deidades. Uno de éstos era el de hule derretido que llevan en el rostro dioses como Xiuhtecuhtli, Toci o Temazcalteci y Cihuacóatl-Quilaztli. El otro era el *thilli*, hecho con diferentes ingredientes que podían incluir el polvo de carbón y otras sustancias que en ningún caso se dice era el chapopote. En una pintura en donde cierta parte o partes aparecen pintadas de negro es difícil saber la composición del tinte negro.

Sólo en una ocasión se encontró que el chapopote era usado en conexión con el ritual. En la fiesta del cuarto mes del año solar llamada Ueitzoztli o la Gran Vigilia, cuya patrona era Chicomecóatl, Siete Serpiente, diosa de los maíces y de los mantenimientos, también llamada Chalchiuhcúhuatl, la Mujer de Piedra Verde, diosa del agua y de la abundancia de mantenimientos. A la puesta del Sol se hacía una procesión de doncellas que cargaban la imagen de la diosa a sus espaldas. Estas jóvenes llevaban plumas rojas en brazos y piernas. Pintaban en sus mejillas dos círculos de chapopote en los que pegaban polvo de pirita de hierro que brillaba y parecía echar destellos.⁹ Quizá por provenir el chapopote del agua, se usaba en el ritual de la diosa del agua y los mantenimientos.

El chapopote era usado con fines medicinales, muy probablemente de muchas más maneras de las que se conocen. El *Códice Badiano*, el más conocido de los libros de medicina indígena, no tiene una sola mención del uso medicinal del chapopote. Aunque este valioso documento trata principalmente de plantas, muchos otros productos animales y minerales son mencionados al señalarse los otros ingredientes que componen las recetas hechas a base de plantas. El *Códice Florentino* en su extensa parte de plantas medicinales y recetas tampoco menciona el chapopote.

Extrañamente, se encontró una larga receta en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, bajo el capítulo titulado "De los Metales." Esta receta, compuesta básicamente de cuatro partes trata de un emplasto que guardaba el calor. Probablemente servía, como dice el autor, "para cualquiera mala disposición que se ofreciere", posiblemente en el tratamiento de dolores musculares, inflamaciones, torceduras, etcétera. La primera parte, lista los ingredientes y la segunda dice cómo se prepara y en dónde se aplica. La tercera describe detalladamente la cubierta que debía hacerse para que el

⁹ *Florentine Codex, op. cit.*, 1951, t. II, p. 61.

emplasto quedara en su lugar, se aislara la parte protegida y así prolongar la acción del calor y cualidades curativas del emplasto. La cuarta parte y final dice para qué servía el emplasto. Se transcribe el texto completo por ser bastante ilustrativo de los métodos curativos de los indígenas. Otro dato interesante es que esta receta no tiene equivalente en la parte náhuatl del códice que se trata.

La goma que se llama copal blanco, y otra goma que se llama chapopotli, que es como pez de Castilla, y otra goma que se llama ulli, que es negra y nervosa y muy liviana; estas tres gomas, derretidas juntamente, hechas como brea, aplicadas a las piernas y al cuerpo hacen gran bien a todos los miembros interiores y exteriores. Es de saber, el copal y el chapopotli, bien se pueden derretir en una olla puesta sobre las brasas, habiéndolo desmenuzado todo junto primero, tanto de uno como de otro; pero el ulli hase (de) derretir por sí... Después de derretido este ulli por sí, hase de juntar con lo otro, que está derretido, y no es menester que hierva, sino revolviéndolo todo por que se mezcle por tres o cuatro días o más, revolverlo puesto al sol por intervalos para que se mezcle bien, para que esta brea o unguento aproveche para muchos días y se puede aplicar al cuerpo todas las veces que quisieren; corten unas calzas de cuero de venado labrado, que lleguen desde los pies hasta las ingles, y no se han de coser, puesto este unguento por la parte interior de ellas, todo tendido (extendido) déjenlo embeber por dos o tres días en el cuero y después tornen a poner más, hasta que el cuero no lo embeba, sino que quede por encima sobrado; sobre este unguento así tendido pongan dos lienzos cortados al tamaño de la cabeza del cuero, y si no quedare bien pegado con el cuero, cósase por las orillas y puestas unas correas cosidas en las mismas calzas del mismo cuero, la una se ponga a la garganta de la pierna para que se ate con ella la calza, y por la otra por debajo de la orilla (rodilla), y otra por encima a la extremidad del muslo; atadas de esta manera las piernas puédenlas traer, o tener de noche o de día, los días que quisieren, y queriéndolas quitar puédenlas guardar para ponerlas cuando quisieren y durarán por muchos días.

Aprovecha esto para cualquiera mala disposición que se ofreciere; quien quisiere hacer un jubón de la misma manera para vestírsele a raíz de la camisa, o de la túnica, sentirá también gran provecho para cualquiera mala disposición; y si no quisiere hacer jubón,

haga una faja de anchura de un palmo, o poco más, del mismo cuero con los lienzos dichos, tan larga que de una vuelta justa al cuerpo igual trazado con el jubón.¹⁰

El chapopote, por sí solo, como ya se vio es quebradizo, pero los indígenas lo mezclaron con *axin* un unguento amarillo extraído de unos insectos. Éste convertía al chapopote en una goma suave, elástica y olorosa que se mascaba y era usado casi universalmente como dentífrico, blanqueador y “confortador” de los dientes, así como para combatir y prevenir la halitosis. A esta goma se le denominaba chicle, al igual que al verdadero chicle (*tzictli*) o producto que también se mascaba. Este último era extraído del árbol del chicozapote, aunque los antiguos mexicanos distinguían perfectamente las dos sustancias. De la primera o sea el chapopote, se decía que el mucho mascarla fatigaba o molestaba a la cabeza, quizá por ser la mezcla odorífera, mientras que el chicle vegetal no causaba tal trastorno.

Otro de los efectos medicinales atribuido al mascar chicle de chapopote, era que “echaba fuera la reuma”, lo cual es difícil de explicar con la lógica occidental, más no con la nativa. Si el chapopote es de naturaleza caliente, como se deduce del uso del emplasto que se aplicaba caliente, entonces el mascar chicle de chapopote para aliviar a curar las reumas que es un mal frío originado por el agua es bastante normal y así es más fácil de entender esta creencia. Mucha gente debe haber sufrido de reumas en la lacustre Tenochtitlan, en donde muchos trabajos se llevaban a cabo dentro de la laguna.

Las mujeres mexicanas eran sumamente aficionadas a mascar el chicle, tanto por las propiedades medicinales mencionadas, como por mero placer y por la distracción y efectos tranquilizantes que esto produce. Deben notarse por curiosas, las connotaciones culturales que implicaba esta práctica. Las niñas y doncellas, hasta que se casaran podían mascar chicle en donde les placiera, pero las mujeres casadas, viudas o ancianas no era propio que lo hicieran en público. El hacerlo denotaría que eran poco honestas, malas y ruines. Las mujeres públicas tenían gran deleite en mascararlo y lo hacían también para llamar la atención a su presencia en los mercados, calles y por todas partes “sonando las dentelladas como castañetas”¹¹ (fo-

¹⁰ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 339.

¹¹ *Ibidem*, t. III, p. 152.

to 3). Por otra parte las mujeres se cuidaban muchísimo de no tener mal aliento por temor a ser desechadas y por esto también mascaban el chicle oloroso, tanto como prevención, como curación para disimular el mal olor de boca en caso de que ya padecieran esta enfermedad. Los hombres, para obtener los beneficios del chicle, también lo mascaban, pero en privado. Si alguno lo mascaba en público era acusado de "somético" u homosexual, porque esta era la costumbre y uno de los modos de identificación de esta clase de individuos.

Como el chapopote da de sí un aroma agradable, fragante al ser quemado, que era considerado precioso,¹² éste se usaba como aromatizador del ambiente y para desechar malos olores ya existentes. En general se mezclaba con el copal o incienso americano y se quemaba en sahumeros o incensarios. En muchas ocasiones en el ritual, las fuentes dicen que se quemaba copal o incensaba a los dioses, tanto en los hogares, templos, cada día y en especial durante las celebraciones. Quizá mucho chapopote se empleara en estas ocasiones al ser quemado junto con el copal.

Otro uso del chapopote, también debido a su aroma agradable, era el de entrar en composición de las mezclas de tabaco que consumían los antiguos mexicanos que fumaban para mitigar la fatiga y hacer bien la digestión y, según los ingredientes, para adormecerse y drogarse un poco. El vendedor de pipas preparaba mezclas que incluían diferentes clases de tabacos, flores olorosas, vainilla, santamaría, hongos, una o varias raíces y plantas narcóticas y chapopote.¹³ Todo lo cual se pulverizaba, mezclaba y con esto se llenaban las pipas.

Al parecer el chapopote también se usaba como base-pegamento para que se adhirieran piezas en obras de mosaico, esto se deduce de un pasaje en Andrés de Tapia, el conquistador que dice al hablar de los dioses en el templo de Huitzilopochtli:

Estaban dos ídolos sobre dos basas de piedra grande, de altor las basas de una vara de medir, y sobre estos dos ídolos de altor de casi tres varas de medir cada uno; serían de gordor de un buey cada uno; eran de piedra de grano bruñida, y sobre la piedra cubiertas de nácar, que es conchas en que las perlas se crían, y sobre este nácar, pegado con betún a manera de engrudo muchas

¹² *Florentine Codex*, 1961, t. x, p. 89.

¹³ *Ibidem*, t. x, p. 88.

joyas de oro, y hombres y culebras y aves e historias hechas de turquesas pequeñas y grandes, y de esmeraldas y amatistas, por manera que todo el nácar estaba cubierto excepto en algunas partes donde lo dejaban para que hiciera labor con las piedras.¹⁴

El betún de que habla este conquistador probablemente es el chapopote porque betún era un nombre que se usaba para esta sustancia en el siglo XVI. El autor así mismo dice que era "a manera de engrudo", haciendo la distinción que también los indígenas hacían pues el engrudo vegetal extraído probablemente del *Epidendron pastoris* era llamado *-tzacuhтли* que servía para pegar papel más no sería tan bueno como el chapopote que era muy grueso y pegajoso.

Algún autor da la noticia de que el chapopote se usaba en el México antiguo para calafatear embarcaciones; pero no dice de dónde proviene su dato. Es probable que esto sea cierto. Podría el uso del chapopote haber sido muy útil para reparar las embarcaciones que hacían el tráfico en las orillas del sureste de México y por supuesto en Tenochtitlan en donde miles y miles de canoas cruzaban los lagos de la Cuenca de México. Aunque hay que recordar que en general las embarcaciones prehispánicas estaban hechas de una sola pieza, un tronco ahuecado, y así con pocas juntas que impermeabilizar, aunque también las canoas de una pieza se agrietan y requieren de reparación.

La presencia del chapopote en Veracruz, ha dejado rastros en la toponimia, se conocen cuando menos tres poblaciones con esa raíz: Chapopote, Chapopote Núñez y Chapopotla que quiere decir "donde abunda el chapopote". Hay que aclarar, sin embargo, que estos nombres no necesariamente pueden haber sido impuestos a los pueblos en tiempos anteriores a la conquista.

En la antigüedad del Viejo Mundo el chapopote se usó en la construcción, se cubrían de asfalto los bloques para edificación, se empleaba para calafatear embarcaciones, los egipcios lo usaron en la momificación y los griegos para hacer el famoso "fuego líquido". Los antiguos mexicanos al parecer no dieron al chapopote otros usos prácticos más allá de los medicinales mencionados. Sin embargo, pienso que esta recopilación de los escasos datos consignados en las fuentes del Altiplano, informa acerca de algunos aspectos un tanto desconocidos de las culturas mesoamericanas.

¹⁴ Andrés de Tapia, "Relación hecha por... sobre la conquista de México", en *Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazabalca. México, 1866, t. II, p. 582.

BIBLIOGRAFÍA

- Código Florentino, *Florentine Codex*, Monographs of the School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New México, 1950-1970. 13 partes.
- Hernández, Francisco y Francisco Ximénez, *Plantas, animales y minerales de Nueva España usados en la medicina*, Morelia, México, Tipografía y Litografía en la Escuela de Artes a cargo de José R. Bravo, 1888.
- Prieto, Alejandro, *Historia, geografía y estadística del Estado de Tamaulipas*, México, Tipografía Escalerillas, 1873.
- Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa, 1956.
- Tapia, Andrés de, "Relación hecha por... sobre la conquista de México", en *Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta, México. 1866.



DOCUMENTOS DE TOLUCA EN LA OBRA DE ZORITA

LUIS REYES GARCÍA

En los estudios mesoamericanos varios autores han señalado la importante necesidad de conocer las fuentes que sirvieron para elaborar las obras que hasta hoy hemos aceptado como fuentes primarias para poder evaluarlas y tomar sus datos en el preciso contexto en que se produjeron. Esta preocupación no es de ningún modo reciente; escritores como Sahagún, Chimalpahin e Ixtlilxóchitl en sus obras enuncian sus propósitos, enumeran a sus informantes y describen los manuscritos y pictografías que usaron como material de primera mano a fin de certificar sus versiones respectivas. El documento que aquí se publica responde a este tipo de preocupaciones.

El oidor Alonso de Zorita en su obra *Relación de las cosas notables de la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, hasta ahora desgraciadamente inédita, dedica varias fojas para catalogar las obras publicadas o inéditas que en 1585 tenía a la mano o sabía de ellas.¹ Pero éstas no fueron sus únicas fuentes de información; en sus diez años de estancia en México (1554-1564) participó en varios dictámenes sobre litigios de tierras, como oidor de la Audiencia, y la información producida alrededor de estos pleitos la aprovechó en su obra. En su *Breve y sumaria relación* p. 198-201² da una descripción de los señores del Valle de Matlalcingo, antes y después de la conquista mexicana, de su forma de gobierno, de la posesión de la tierra y de los tributos que se pagaban en tiempos coloniales; al fin de este relato asienta lo siguiente: "dicen los que dieron esta relación que fue, por mandado del Virrey don Antonio de Mendoza, por juez, un indio natural de Tula que se llamaba Pablo González y repartió las

¹ Alonso de Zorita, *Breve y Sumaria Relación de los señores de la Nueva España*, introducción de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial S. Chávez Hayhoe, 1941, p. XIX-XXXII.

² *Ibidem*.

tierras. . .” De esto se puede desprender que la información que da para el Valle de Matlalcingo la obtuvo a través de los documentos que se produjeron a raíz de la visita del juez de residencia Pablo González que fue a “reformular la deshorden que avia en lo tocante a los tributos”. La documentación de esta visita se ha perdido y lo único que por hoy se conoce es el documento que aquí se vuelve a publicar ya que la edición anterior contiene errores de transcripción paleográfica y de traducción.³

Este documento se encuentra en el A.G.N., Ramo Hospital de Jesús, legajo 277, expediente 2, titulado *El Fiscal de su magestad contra el marquez del Valle sobre los pueblos de Toluca*, formado por cinco cuadernos. En estos cuadernos se contienen litigios de diferentes épocas ocurridos en el valle de Matlalcingo y Toluca: a) el más antiguo es el de 1550: “Diferencias entre don Hernando gobernador de Toluca e don Juan Tiltzin e la comunidad sobre tierras, casas y maceguals”; b) en el año de 1551 se comisionó, por segunda vez, a Pablo González para terminar la repartición de tierras en Toluca; c) en el año de 1557 los naturales de Capultitlan y Cacalomacan sostuvieron un pleito contra Pedro Motolinía y los herederos de don Hernando, principales de Toluca, por despojo de tierras; a propósito de estas diferencias se exhibió el documento de 1547 que aquí se publica y es en estos documentos donde aparece la firma del licenciado Zorita; d) en 1590 el fiscal de su magestad sostuvo un largo pleito contra el marqués del Valle sobre pueblos de Toluca; e) y en 1598 Sebastián de San Pablo, *pilli*, juez de sementeras se querelló de Miguel García Merino y de Miguel de San Jhoan, su yerno, por pretender o apoyar una nueva repartición de tierras.

A raíz de estos litigios se produjo la rica información sobre las dinastías gobernantes de Toluca, sus conflictos, la invasión mexicana y las rebeliones subsecuentes, el repartimiento de tierras a México, Tlatelolco, Azcapotzalco, Tacuba y Tezcoco, hecho por Axayácatl, desplazando a la población matlatzinca; la invasión española y los nuevos repartimientos de tierras, etcétera, datos todos, al menos los de los tres primeros pleitos, que, como se ha dicho, aprovechó el oidor Zorita al redactar su obra.

³ Rosaura, Hernández Rodríguez, *El Valle de Toluca. Su Historia época prehispánica y siglo xvi*, Tesis, México, UNAM, 1954, p. 95-104.

VISITA DEL JUEZ PABLO GONZALEZ, 1547 AÑOS.

A.G.N. Hospital de Jesús, Legajo 277, tercer cuaderno

[F. 935 r.]

— Ipaltzinco yn tohueytlatocatzin yn cemanahuac tlatoanin yn itoca Emperador onechmonahuatilli y Mexican mehuititica y visurrey ynic nehuatl nijuez ninochihuan y nica Toloca oniccac ycan oniquittac onicman yn iuhqui yqu itlakahutica yn altepetl yninca Toloca onechmixpantique.

— Inic centlamantli yehuatl yn tequitica onetolliniloc yn amo melauac ynic otetenquimacoc.

— Inic ontlamantli yn oniquittac yehuatl yn tlalli yn ixquich ytlallo yn altepetl yn Toloca ca cenca oyntlacauh aocmo vel mani y ye tlaleque yemiyec yn intlal amo tlaleque catca anozo tlaleque catca amo cenca miyec yn intlal catca auh yn tlale catca aocmo tlaleque za momimilanehuiya yuan cenquinti venca altepetl ipam omohuihuicaque ynic ye ompa motlatlayecoltinemi.

— Izcatqui ynic mochiuh yn yancuica yc peuh ynetolliniliztli ca yyaovan catca y mexicayotl auh yn iquac yn oquipetlac yn oquimpeuh yn altepetl yn mexican niman ymacehualpan mochiuh y Mexican tlatocayotl yuhqui yniquimili yn intlatocayo yn tolodayotl auh yc niman zan iyollotlama quixoxotlac yn tlalli y Moteohctzoman auh yc niman quintlatlalli ycalpixcahuan auh ynic quixoxotlac yn tlalli cecenmecatl quichiuh mamacuipoal coyahuac mochiuh auh ynic viyac quitlamiya yn altepetl yn ixquich yn itlallo mochiuhtoc yn tolodayotl auh yn ce mecatl no cuel quitextilli ynic cecenyaca quimamacac yn macehualtin yn cecentlacatl quimamacac y macehualtin cempoal coyahuac macuilpoal huiyac quitlamiya y hueyn tlaxotlalli yn aqui yn omecatl quinec ymillin yuhqui momacac za no yuhqui yn aqui yetetl anozo nauhtetl anozo macuiltetl anozo chiquacentetl yuhqui momacac auh ynin yzquixihuitl yn caxtolxihuitl yn

ih tlanca yn ih mopix yn tlalli auh yn iquac atzico y marquez yquac ye no cempa vey netoliniliztli mochiuh ynic xitin y macehualli yoan yn tlalli ymacehualtin choloque quicauhque yn intlaltzin yoan yn incaltzin yn iquac ualmocuepque occenquitin oquimaceuhque yn callin yn tlalli auh yn tlateque catca yn caleque catca zazan tecaltech zazan tequaxochtitech ym motlatlalicon yxquichi ica yn axca motollinitinemi y nican ytloc ynauac yn altepetl.

— Auh ynic quexpa yn omochiuh y netolliniliztli yquac yn tequitica tetoliniloc yn iquac tlacotli teocuitlatl coztic quachtli yn amo zan quexquich yn quitlaniya yn espaniatlaca yniquac y cenca no miyecquinti yn cholloque yn tequitica yn tollinilon in.

[F. 935 v.]

Ixquichica yn axcan yn amoquittan yn intlaltzin yn incaltzin motollinitinemi.

— Auh yn ixquich tlamantli y netolliniliztli yn onicteneuh za niman yxquichtin y nixpan ohuallaque yn onechmixpantico yehican onicac oniquittac yn ixquich yn inetolliniliz yn altepetl yc uell nelli yhuicpa onitlaocox yoan oninotequipacho y queni uelpatiz yn altepetl.

— Ynic centlamantli i onechmixpantique quitenehuan yn inueuetlal yn ih tlanca yn oquinyaohuan y mexicana auh ynique y amotel cenca quexquitin yn iuh nechmixpantia.

— Ynic ontlamantlin y nechmixpantia yehuati yn motlalmacaque yn iquac quixotlac yn tlalli y Moteohctzoman auh ynique yn y nechmixpantia ca za niman mochi yn altepetl niqutoznequi ca cenca miyecquinti yn ih nechmixpantia.

— Iniquetlamantli y nechmixpantia yehuantin yn ih quimaceuhque yn ih quinamoxque yn tlallin yn iquac uallan yn marquez auh ynique yca zan itlanamoyal auh yn iquac yn tequitica y motollinique yc ye no cenpa quicauhque ixquichican yn axcan ymotollinitinemi auh inique y camotel cenca nomiycquinti yn ih nechmixpantia.

— Auh yn axca oniquilnamic onicpepen yn ih onicchioh oniquincetlalli yn izquinti yn tlatocati yn ixquichtin ypiltin yn teohctin oniquimilhui oniquimellahuili yn ixquich yn inetolliniliz yoan oniquimahuac ynic amo uel oquipixque yn altepetl oniquimixcomacac yequene oniquintemolin yn quenami yn iciyaliz yn itech pampa in tlalli yn izqui tlanpa y nechmixpahuia ymacehualli oniquimilhui tleyn anquinequi nicchiuaz catlehuatl y nictocaz yn anquinequi cuix

yehuatl y ueuentlalli cuix nozo yehuatl yniuh quixotlatlac yn tlalli y Moteohctzoma auh cuix nozo yeuatl ynic zan ilihuiz cuihuac yn tlalli yn iquac hualla yn marquez auh cuix nozo yehuatl yn iquac tequitica netolliniloc yn aquiue quicauhque yn intlaltzin auh ymacchualtin yn zan iyollotlaman quicuique yniquey cuix yntal yez yn za quinamoxque yn tlalli yn iquac uallan marquez auh yn iquac tequitican tetolliniloc yn aquiue quicuique yn tlalli cuix yntal yez tley anquimonequiltia ma xinechnaquillica yn antlatoque yn anpipiltin yn anteteohctin omochiuh oniquintlalcahui yehica omonozque yn iuh otlanecque y mochinti.

— Nehuatl ni don Hernando auh ni don Luys auh ni don Pedro Tecpatzin auh ni don Pablo auh ni don Pedro Chimaltzin yoan yn tehuanti yn tipipiltin.

[F. 936 r.]

yn amo huel nica titotocayotia yehica ca timiyecquinti yoan [tachado yn titeohc] yn titeuhctin yn tixquichtin yn tieueyohuan yn altepetl yn axcan otoyolloconma otytonaque otyntiximatque ynic tiuhque yn ic amo uel otictotlapielilique yn totecuyo yn ipalnemohuani yn dios yequena yn axa choquiztica tiqueltzitzihuiz y touan yn iuh oticnecque yn iuh oticpepenque yn amo qualanpam yn amo nexicolizpa yn amo za chicotlatoltica titlananquiliya in ixpantzinco y huel nelli mellahuac in ijusticiatzin yn tohueyn tlatocatzin yn Emperador y timacehualtzitzinua yn tlatipaccayotica ynpaltzinco yn tocentemaquixticatzin yn toteuh totlatoauh yn Jesucristo nelli dios ynic uell nelli tiyacuique y tixpiannome ye titlaca otitochiuhque ynic uell nelli ticpepenan y catli qualli yectli auh yn amo qualli yn otelchialloc y nanezcalli ca nemiliztli tehuanti tomellauacatlatoltica tocializtica ticelchian y caxca tiquitohuan mayehuatl mopiyan yniuh quixoxotlac yniuh tetlalmacac y moteohctzoman mayuh ye mayuh mopiya matzihuin ynatzo achitzin yc titotollinizque ca qualli mochiuaz ca yc tlamatimomanaz yn altepetl ma yehuatl totecuiio Dioz techmopalehuilli ynic mayuh mochiua.

— Auh izcatqui achitzin xicmocaquitica yn iuhqui ye yc manin yn altepetl yn iuh tequiti yn amotlaleque no yuh tequitin yn tialeque.

— Auh yn axca yn iuh quixoxotlac yn tlallin ymoteohctzomatzin yuh mopiaz yuh mamaniz ayac pilli ayac teuhctli quipanahuiz yn tlaxotlalli y pilli yn teohctli y macehualli yn icnotlacan zan iuh ne-

huiuxtitiyaz yn aquin yn oncan omocaltin onca yez ayac colliniz yn aquin yn inopaltzin ymetzin yn oncan tlanequiz onca quimomacaz auh yn callalli ca cecempoalyahualtic yn ommaquahuatl auh yn ix-tlahuatl yn cecentlacatl ynequezal ca cempoalquauitl auh ynic uiyac ca macuilpoalli auh ynih ayac quipanhauiz ymanel za cemmolicpitl ymanel za cemiztitl yn aqui yn canin tlanequiz onca macoz auh yn aqui yn ontetl yn azoyetel yn anozo nauhtetl yn anozo macuiltetl chiquacentetl quinequiz yuh macoz yn yn cecentlacatl yn ayac quitoz atle nimacoc auh yn ixquich tlacatl yn quiceliz yn tlalli monequi centetl mochiuaz uey lipro amoxtili ynic onca cecenyaica micuiloizque yn intoca yn quicelizque yn tlaltzintli.

— Auh yon ayac teheletiz ayac tetlatolmacaz yn atzitla ypanpa yn aqui yn quenin quinequiz mayuh quinequiz yyollotlamatiz

]F. 936 v. [

yuan oniquittac yn iuhqui altepetl ytlacauhca yn ichachallaquiliztli auh yc niquitohuan y matlatzinca za zenmonozque yniuh motlamacazque auh yn mexicatlacan zan cemonozque yn iuh motlalmacazque auh ca cequinti otomi yoan mazahuaque yn canin tlanequizque mazaniyollotlamatiz yn n azo zan cemozque achtompa tlatlaniloizque yn iuh quinequizque yuh mochiuaz.

— Iequene yn itlatocatlal cattca y Moteohctzomatzin yn quexquich macuilca xelihuiz ynic cecni yehuatl yn covernadoryotl yxquich itechpouiz nima yehuatl comonidad nima yehuatl hospital niman yehuatl yn teopan nemilizyotl y cuicanime yn tetlatlanique nima yehuatl yn alcaldeyotl yoan fiscalyotl yoan yn aqui que ocequintin y uellihuic tequitizque yn altepetl motlalmacazque zan etlamantli ymaltepehuiz y milli ynic centlamantli comonidad ynic ontlamantli covernadoyotl yniquetlamantli alcaldeyotl fiscalyotl yn omochiuh ypan meztli agosto XV 1547 años.

Juez Pablo Gonzalez.

Don Hernando Governador; don Luys; don Pedro Motolinia; don Pedro; don Pablo; Antonio de Santa Maria; Pablo Hernandez; To-

mas Gahona. Regidores: don Luys Amiztlato; Pablo Tlacochealcatl; Pedro Achcauhtli; Pedro Tlantzi; Francisco Achcauhtli; Francisco Quiyauhtzin; Francisco Ticocyahuacatl; Miguel. Joseph algucil mayor. Francisco Chililicatl. Francisco Deniente

VERSION CASTELLANA RESUMIDA QUE SE INCLUYE
MISMO LEGAJO

[F. 940 r.]

Yo Pablo González juez de comisión en este pueblo de Toluca para en lo tocante a dar la horden necesaria que conviene por sus magestad, aviendo visto la deshorden que ay en el, así en lo que toca al tributar como en lo demás por quitar molestias y bexaciones de los naturales

— lo primero aviendo visto las tierras todas deste pueblo y vistas haver muy gran deshorden porque los que tienen al presente tierras tienen demasiadas y no les pertenecen y los que no las tienen siendo suyas contrabajo las andan buscando y arrendando para labrar y por cuya causa se ban a vivir a otros pueblos donde las arriendan para sustentarse

— lo que se hizo en la primerica de que fue principio de los trabajos de los naturales es que los mexicanos fueron enemigos destes y después que los rronpieron y conquistaron e ganaron los mexicanos quedaron sujetos y por de los mexicanos debaxo del señorío mexicano y despues de conquistados como cosa ganada por Motezuma sorteo y repartio estas tierras como cosa suya ganada por guerra entre muchos yndios y puso calpisques en su nombre e hizo repartimientos particulares y generales, a unos cien varas y a otros docientos como cada uno las pedia y esto se guardo tiempo de quinze años hasta que vino el marqués que se deshizo y despoblo la tierra y se deshizo los dichos repartimientos de Motezuma porque se fueron huyendo y dexaron las tierras y casas que tenían y después binieron a poblar otros yndios y las hallaron vacas y vacias y los dueños de

las tales tierras y casas permanecieron despues y poblaron donde hallaron y no donde dexaron sus casas y tierras y estos tales hallo molestados y con trabaxo y quitados de sus haziendas tierras y casas.

— ansi mismo hallo que muchos naturales se huyeron, despoblaron y dexaron sus casas e tierras que tenian por causa que les pedian los españoles oro mantas y esclavos y otras muchas cosas de que heran trabajados y molestados.

[F. 940 v.]

todos estos que dejaron estas tierras no las an cobrado ni hallado aunque heran suyas y se las tienen ocupadas.

— de todo lo dicho se averiguo ante mi y las mismas personas muchos dellos parecieron ante mi agraviando dello, y yo lo averigüe ser ansi e habiendo compasión de sus trabajos y miserias procure de dar la mejor horden que pude aunque muchos naturales me hizieron relación diziendo tenian tierras de sus patrimonios.

— ansi mismo me hizieron relación diziendo que tenian tierras que Motezuma se las dio por repartimiento desde aquél tiempo

— ansi mismo paresieron ante mi algunos naturales diziendo que las tales tierras que al presente tenian las abian ganado e conquistado al tiempo que vino el marqués o que si algunos las abian dexado después aca abia sido por ezesivos trabajos que les pedian y las abian dexado e no enbargante que las abian dexado heran suyas y ganadolas en conquista

— E h agora para dar la horden necesaria mande se juntasen y congregasen todos los principales y tequitatos y citando juntos todos les dixi que ya tenia conocido y entendido y me constaba por verdad los muchos trabajos y malos tratamientos bejaciones y molestias que tenian en su pueblo por no tener horden en el tributar y les di a entender las molestias y bexaciones que los maceguals tenian y ellos les daban en el tributar y que en sus tierras tenian porque no las tenian fixas ni repartidas y yo les dixi e amoneste que se juntasen todos y concordasen lo que querian en este caso de repartimiento

de las tierras que si querian que me siguiese por los patrimonios o por la manera que Motezuma hizo repartimiento dellas o por la horden o propiedad que tenian quando vino el marqués que dexaron las tierras y se huyeron y yo me aparte dellos y los dexé consultando lo que querian hazer y lo que ordenaron de su voluntad todo que se hiciese en el dicho repartimiento dixerón lo siguiente

— Nos don Hernando y don Luys e don Pedro Tequepatzin e don Pablo e don Pedro Chimaltzin e todos nosotros los demás principales que no vamos nombrados aqui por ser muchos e todos los demás tequitatos administra-

[F. 941 r.]

dores del pueblo dezimos que es verdad que hasta agora no emos tenido horden ninguna de tributar y como hombres sin horden emos herrado agora de conformidad de todos y de un acuerdo e porque somos en la fee de Jesucristo nuevos nos conviene nos deys horden de vivir e lo que queremos y es nuestra voluntad que la horden y repartimiento que hizo e mando hacer Motezuma de las tierras deste pueblo esa se guarde e cumpla e ningún principal vaya contra el tenor della ni ningun yndio otro ni masegual e que los que tuvieren casas en parte de tierra las tenga y no se mude dellas ni persona alguna le heche de ellas e los que tuvieren casas e tierras e en ellas nopales e magueyes no sean hechados dellas antes les den por repartimiento tales tierras y la cantidad que cada uno quisiere les den y en la parte e lugar donde quisieren e hecho el dicho repartimiento pongan y escriban en un libro padron y allí los ponga por memoria sus nombres e la cantidad que cada uno tomare o le dieren de tierras y esto ante todas cosas se les dio a entender a los matalcingos y mexicanos y otomies y mazavas porque no pretendiesen ynorancia

— las tierras que eran y estaban señalados de Motezuma se partan y dividan en cinco partes la una en el governador deste pueblo y en la comunidad y en el hospital y entre los de la yglecya y entre los examadores de matrimonio y entre los que fueren alcaldes o por los que fueren alcaldes y fiscales.

Fecho en el mes de agosto quinze de mill e quinientos e quarenta y siete años. Juez Pablo Gonzales, don Hernando governador, don Luys, don Pedro Motolinia, don Pedro, don Pablo, Antonio de Santa María, Pablo Hernandez, Tomas de Gahona. Regidores. Luys Amiztlato, Pablo Tlacuxcalcatl, Pedro Achcauhtli, Pedro Tlatzin, Francisco Achcautli, Francisco Quiyautzin, Francisco Ticoyauacatl, Miguel Haca, Josepe alcuacil mayor, Francisco Chililicatl, Francisco teniente.

E ansi fecho lo suso dicho nos los dichos Antonio López e Pedro Cíbrían dezimos socargo del juramento susodicho que el dicho trasunto es cierto y verdadero en lo que dios nos dio a entender sin pasión ni afición en ello no ynterviene dolo ni fraude

[F. 941 v.]

alguno e porque ansi verdad lo firmamos de nuestros nombres por ante Pedro de Muxica escribano de su magestad en cuya presencia se corrigio e concerto

Antonio López

Pedro Cipriano

Ante mi Pedro de Muxica

ALGUNOS APUNTES ACERCA DEL POCHUTECO *

TIM KNAB

El pochuteco juega un papel clave en la reconstrucción del proto-aztecoide (Langacre y Cambell, en prensa) y recientemente ha sido objeto de discusión con respecto a la dialectología nahua (Hasler, 1976). Su importancia teórica es indudable en cuanto a su posición en el ramo aztecoide de la familia uto-azteca.

Los únicos datos que nos quedan acerca de este idioma son los publicados por Boas (1917). Estos fueron el resultado de una estancia de menos de dos meses en Pochutla en 1912. Boas afirma que en esta época, sólo una mujer dominaba el idioma. A partir de los recuerdos de trece informantes, Boas compuso una gramática y un vocabulario. Hay que considerar que el dominio del idioma por parte de estos informantes era muy limitado, pero dado que es todo el material del cual disponemos, se puede entonces deducir que los aspectos problemáticos de este idioma tendrán que ser cuidadosamente revisados por la ayuda de datos complementarios. Sin embargo, en el caso de un idioma en un estado altamente moribundo, como el pochuteco, es difícil aceptar datos sin mucho cuidado, recopilados en una época relativamente lejana. Por lo tanto, decidimos tratar de encontrar algunos restos del pochuteco en la región donde Boas trabajó.

En el principio de 1976, tuve la posibilidad de encontrar a la nieta de la informante principal de Boas. La señora, de más de setenta y cinco años de edad, recordaba únicamente que su abuela hablaba el pochuteco y que vino un señor a ver cómo lo hablaba. Nos dijo que había aprendido algunas frases y palabras de su abuela y que las había proporcionado al cura y a varias personas que les interesaban; sin embargo, no recordaba ninguna palabra en ese mo-

* Este trabajo se llevó a cabo con una beca del National Science Foundation, bajo la dirección del doctor Lyle Cambell.

mento. Además, nos mencionó un manuscrito del cura, el padre Maximino Amada, recopilado entre 1912, cuando estuvo Boas, y aproximadamente 1920. Según la informante, su abuela había contado varias historias del pueblo y cuentos a don Maximino, quien los recopiló en un libro. Nos resultó imposible encontrar el manuscrito entre los papeles en el archivo de la Iglesia de don Maximino, pero había dos hojas sueltas entre sus papeles con una pequeña historia de Pochutla escritos de su mano. Estas hojas parecen ser borradores de una obra más larga por la cantidad de secciones tachadas. Según el documento:

“Pochutla, lugar de pochotle, antes se le denominaba Huehuetán, laguna. Los zapotecos vinieron a poblar este rumbo por el año 737 aproximadamente (molina el grande), cuando vinieron en este año encontraron a los chontales por el cerro del huehueteco - - re (tachado) están a Ecatepec y que entre ellos era una colonia de zapotecas en huelulco huehuetan laguna pochutla había los (ilegible) y pochuteco (tachado) siendo la laguna por la (ilegible) de casas.

(tachado) en (tachado) en la época de la conquista, se (ilegible) sus habitantes de (ilegible) y entonces se habla por primera vez del templo dedicado al S pedro Apostole y de un gran arbol de pochotle (tachado) frente a las casas reales El (tachado) cambiar el nombre (tachado) San Pedro pochutla de la laguna. Por unas excavaciones al frente y atras del templo (tachado) En el barrio del templo se construyeron desde los fines de la conquista (tachado) y la tradición nos indica (tachado) haber sido primeros frailes que vinieron eran de miahutlan (ilegible) para la construcción del templo se construyeron en varias épocas o periodos sus paredes y (ilegible) se techó con zacate el cerro. Una gran incendio durante la semana santa destruyó el templo los altares los imágenes (ilegible y luego tachada) El Sr. Carlos Liga año 1891 construyo el techo de lamina con arquitectura interior en mil novcientos. 1924 se (tachado).”

La señora también mencionó que su cuñado tuvo una copia del manuscrito de don Maximino; desafortunadamente, sólo encontró un fragmento del manuscrito, pero éste era suficiente para indicar que don Maximino probablemente tomó textos en pochuteco, porque indicó junto al título del cuento entre paréntesis “pochuteco” en algunos casos.

Además, la señora nos dijo que su tío, que murió hace más de veinte años, conocía un poco el idioma. Se acordó después de un primo que vivía en una ranhería cerca de Pochutla que podría saber tal vez algunas palabras todavía. Con mucha dificultad, pudimos localizar la ranhería pero, al llegar, no encontramos al primo. Mientras tanto, supimos que los abuelos del primo, tíos de la señora, "hablaban en idioma" entre ellos hasta 1954, fecha en la cual los dos murieron. Eran casi las seis de la tarde cuando llegó el primo de la señora y platicamos hasta muy noche. De inmediato no pudo recordar nada del idioma, pero prometió tratar de acordarse de algunas palabras en la mañana. Con mucha dificultad, pudo recordar las palabras contenidas en la lista A. Estas palabras comprueban que había hablantes del pochuteco hasta 1954.

Pocos días después, un doctor que tenía mucho interés en la cultura regional, nos habló de un curandero, que quizá podría recordar una oración en pochuteco. Cuando al fin lo encontramos, supimos que hablaba zapoteco. Afortunadamente, el curandero conocía a un anciano, que según él, sabía hablar el pochuteco. Al día siguiente, el curandero nos acompañó a la casa del anciano. El anciano no hablaba pochuteco, pero había aprendido algunas palabras durante su juventud en Pochutla. Él estaba mucho más seguro en cuanto a la pronunciación que el primer informante (véase lista B).

Se puede suponer que todavía algunos ancianos, alrededor de Pochutla, conocen unas cuantas palabras; sin embargo, parece que los últimos hablantes murieron en 1954. En apariencia, únicamente hablaban pochuteco en el barrio junto a la iglesia de Pochutla. Todos los informantes eran originarios de este lugar.

En cuanto a la fonética, tengo poca confianza, ya que ninguno de los informantes ha sido hablante de la lengua. En el primer informante, se nota una fuerte prenasalización de consonantes iniciales, sonorización de consonantes mediales y una oclusiva glotal muy clara al final de palabras que terminan en vocal. La vocal *ü* medio alta, no redondeada que varía hasta la posición posterior. Sólo se encuentra esta vocal en posición preacentual. En el segundo informante, se encuentra prenasalización en todas las consonantes y sonorización en posición medial. A veces, se encuentra la oclusiva glotal entre grupos consonánticos, pero no siempre. Estos datos sirven como prueba solamente para dos cosas: 1) la posición del acento siempre recae en la última sílaba, 2) las vocales de Boas son correctas con cambios de *a/e* y *o/u*.

LISTAS DE PALABRAS

	A	B	Boas
UNO	ceʔ	se	ce
DOS	oméʔ	Smé	omé́m
SOL	tünél		tunél
LUNA	meɕ	mez(s)	mezt
CINCO	makʷíʔ	makʷíl	macuil
YA VIENE	maʔwíɕ		ma uftz
VEN	šʔwíʔ		
CONEJO	tüéí		
MAÍZ	teyúl		teyúl
TORTILLA	šaʔ	ša	xamt
HOMBRE	tekʷéʔ	tekʷét	tequít
MUJER	laʔ/laɕ	g(?)la	gʹlast
MI HIJO	n(?)bul		nobʹlu
DE DÓNDE			
VIENES	kamʔšwiʔ		
CUATRO		nayó	nayóm
AGUA		atʰ	at
CALABAZA		eyút	eyút
TENGO	ncʔbyá	ncóbiá	ncobá/ncobiá

BIBLIOGRAFÍA

- Boas, F., "El dialecto mexicano de pochutla", *International Journal of American Linguistics*, Oaxaca, 1917, 1, 9-44.
- Hasler, J., "La situación dialectológica del pochuteco", *International Journal of American Linguistics*, 1976. 62:268-273.
- Langaere, R. y Cambell, L., "Proto-Aztecoidan Vowels", *International Journal of American Linguistics*. (en prensa).

OCHPANIZTLI AND CLASSICAL NAHUATL SYLLABLE STRUCTURE¹

UNA CANGER

The generally accepted interpretation of the name for the eleventh month, Ochpaniztli, is 'sweeping of the road'.

Siméon (1885, p. 314) writes about Ochpaniztli, "Ile mois de l'année (Clav). Tous les nobles et plébéiens balayaient alors les temples, les chemins; de là l'expression *ochpaniztli*, balayage des chemins... RR. *otli, tlachpana*".

Seler (1927, p. 171) translates *ochpaniztli* by "das 'Wegfegen'". Lehmann (1974, p. 162, 485) translates it "den Weg fegen".

Garibay in various places translates the word "barrimiento de caminos", and in the Glosario to his edition of Durán, *Historia de las indias de Nueva España* (1967, I, p. 312) he cites Durán's explanation of *ochpaniztli*, "Día de barrer" and then adds. "Es deficiente la versión: significa el vocablo 'barrimiento de los caminos'. Ich-pana-ohlti."

Finally, Anderson and Dibble in their translation of the *Florentine Codex* (Book 2, p. 110) render Ochpaniztli by "The Sweeping of the Way". In support, I suppose, of this translation, they cite Garibay and Seler.

The interpretation is based on the assumption that the word *ochpaniztli* is a compound of the words for 'road' and for 'sweeping'. I wish to demonstrate that this assumption is without basis and that the traditional interpretation of Ochpaniztli is unsupported and cannot be maintained.

In order to make the arguments entering into the demonstration clear, I shall have to begin by discussing one aspect of Classical Nahuatl.

¹ The preparation of this paper was supported by a fellowship from the University of Copenhagen. I wish to thank Arild Hvidtfeldt for helpful comments on an earlier version of this paper.

Nahuatl words can be divided into syllables and the many syllables found in the language can be classified for example according to whether they begin with a consonant or a vowel, and according to whether they end in a consonant or a vowel.

In this connection the terms consonants and vowels are not used in the sense of the actual written letters, but rather referring to the phonemes which the letters represent. Thus two *letters* may very well represent one *phoneme*; that is in fact the case with *tl* for [λ], *ch* for [č], *cu* for [k^w], *uh* for [w] *tz* for [tʃ], etc.² This observation is by no means new. Carochi wrote in 1645 (p. 401), "Otra letra tienen parecida en la pronunciación a la *z*, y a la *c*, pero es de más fuerte pronunciación, corresponde a la letra hebrea llamada *Tsade*; escriuese en esta lengua con *t*, y *z*, como *Nitzàtzi*, yo grito. *Nimitz nōtza*, yo te llamo: *pero es una sola letra, aunque se escriue con dos.*" [Emphasis added.]

An attempt at classifying the syllables according to their configuration of consonant phonemes and vowel phonemes will lead to only four different types of syllables, namely CVC (C here stands for consonant phoneme and V for vowel phoneme), CV, VC, and V. In other words, no Nahuatl word can be found which begins or ends in two consonants and in no Nahuatl word will there be three consonants in a sequence. Two consonants in a cluster will—given the cited types of syllables—belong to two different syllables, thus the word *tlalhuactli* "island, dry land" is made up of three syllables, CVC-CVC-CV. The first two of the type CVC and the last of the type CV, *tlal-huac-tli*. If one uses a phonemic transcription with just one symbol for each phoneme in order to interpret the orthography, the configuration of the syllables will be more easily recognizable, thus *λalwakli*, *λal-wak-li* (CVC-CVC-CV).

The importance and the reality of these limitations on Classical Nahuatl syllable structure can be observed in several places in the morphology of the language:

An object in the third person singular is represented by a prefix attached to the verb. In addition it may be represented by some noun or pronoun, which is not affixed to the verb, however, this is not obligatory. The mentioned prefix occurs in two different shapes

² The symbols which are used in the phonemic transcription and which are not identical with those found in the traditional orthography are the following: [tʃ] for *tz*, [č] for *ch*, [λ] for *tl*, [k] for *c* or *qu*, [k^w] for *cu* or *qu*, [s] for *z* *c*, or *c*, [w] for *o*, *u*, *hu*, or *uh*, [y] for *i*, *j*, or *y*, [ʔ] for "saltillo", and [ː] after a vowel indicating that it is long.

or variants, *k* and *ki*. Carochi (p. 412) says about the distribution of the two variants, "...en terceras personas de singular y plural [as subjects]; y en la segunda del plural la *c*. se buelue en *qui*, quando el verbo empeçare por consonante, por que la *c*. no se pudiera sin mucha dificultad pronunciar como se verá en los exemplos, y para ellos sirua el verbo *mictia*, matar, o aporrear...

nicmictia	[nikmiktia]	yo le mato
ticmictia	[tikmiktia]	tú le matas
quimictia	[kimiktia]	aquel le mata
ticmictiâ	[tikmiktia?]	nosotros le matamos
anquimictiâ	[ankimiktia?]	vosotros le matays
quimictiâ	[kimiktia?]	aquellos le matan

Mal se puede pronunciar *cmictia*, o *ancmictia*; y por esto la *c*. se buelue en *qui*, en las personas dichas."

He states the choice of variant partly in terms of person and number of the subject and then offers an explanation referring to ease or difficulty of pronunciation. However, it is not the structure of human speech organs that are at the root of the pronouncing difficulties adduced by Carochi; KCV- is a common beginning of words in several Mayan languages. In Mam for example we find *kčub* 'a measure', *k'bi*: 'their name', *knet* 'is found', but also other clusters of two or more consonants in initial position are frequent and seem perfectly natural to the speakers, e.g. *tbi* 'he hears it', *nči:nab* 'my marimba', *tšbakšel* 'steam', *tšhlq?ab* 'her ring'.

It is a common observation that people find combinations of sounds which do not occur in their native language difficult to pronounce and strangely unnatural.

Thus the pronouncing difficulties which *kmiktia* and *ankmiktia* are said to present are due precisely to limitations on the types of syllables allowed in Classical Nahuatl.

At least two interpretations of the *k~ki* alternation are possible: 1) The basic form is *k*, whenever the occurrence of this *k* gives rise to a cluster of two consonants in one syllable, then an *i* is inserted after the *k*, *kmiktia* (kmik-ti-a) → *kimiktia*, *ankmiktia*? (an-kmik-ti-a-? or ank-mik-ti-a-?) → an-ki-mik-ti-a-? 2) Another interpretation would be that *ki* is the basic form and that the *i* is dropped whenever this does *not* give rise to a cluster of two consonants in one syllable,

nikimiktia	→	<i>nik-miktia</i>
tikimiktia	→	<i>tik-mik-ti-a</i>
kimiktia		(<i>kmiktia</i>)
tikimiktia?	→	<i>tik-mik-ti-a?</i>
ankimiktia?		(<i>ankmiktia?</i>)

Whichever variant is considered basic, *k* or *ki*, it is the limitations on syllable structure, namely the fact that no syllable of the shape CCVC or CVCC occurs or is allowed, which determines when to insert an *i* according to one interpretation and when to drop the *i* according to the other interpretation. In other words it is the observed limitations on syllable structure which determine the choice between the two variants, *k* and *ki*, expressing 'third person, singular, object'.

Surely the choice between *k* and *ki* has got nothing to do with 'third person, subject' or with 'second person, plural, subject', but only with the way in which these subjects are marked, whether with CV, with VC, or with an absence of phonemes.

The two variants of the absolutive suffix offer another example of the limitations on syllable structure: λ is found after vowels and λi is found after consonants others than *l* in which environment λi is changed by assimilation into *li* 'cihuatl [siwa λ] 'woman', *oquichtli* [okič λi] 'man', *calli* [kall λi] 'house'. If the variant λ were used after consonants we would get a syllable ending in two consonants, **oquichtl* [okič λ]. When looking at the orthography alone one may get the impression that the variant λi in some cases appears after a vowel, viz *tatli* 'father', *citli* 'rabbit', etc. However, this is due to an inadequacy of the traditional orthography in which one consonant, the so-called saltillo, a kind of glottal stop, is not noted. Carochi puts it this way (p. 404), "Y de passo se aduierta por regla infalible que estos nombres acabados en *tli*, al qual *tli* precede inmediatamente alguna vocal, tienen saltillo sobre la tal vocal, como montàtli [menta λi], suegro: chiquàtli [či:k λi], lechuça: y aunque se pierda este *tli* en el plural, o en composicion deste nombre con otras diciones pospuestas, siempre conserva el saltillo la dicha vocal." In his *Arte*, Carochi consistently notes the saltillo by a grave accent on the preceding vowel or in utterance final position by a circumflex on the preceding vowel.

Thus in connection with the suffixation of $\lambda i \sim \lambda$ 'absolutive' the saltillo patterns as a consonant phoneme. That this is true in general can be seen in other parts of the morphology.

One of the rules governing the formation of the perfect tense states that the final vowel of the present tense is dropped unless it is preceded by *two* consonants, in which case the suffix *k* is added, e.g. *teki* 'cut', perf *tek*; *itki* 'carry' perf *itki-k*. The rule is clearly connected with the specific Nahuatl limitations on syllable structure; if the final *i* of *itki* were dropped the word (and the syllable) would end in two consonants, *itk*. Examples offer themselves which show that glottal stop also here functions as a consonant. I can do no better than quote Carochi (p. 431). He says "...toman *c.* en el preterito los verbos, que despues de su penultima syllaba, o en ella tienen dos consonantes, como *itta*, ver;" and later he goes on about glottal stop "Tambien toman *c.* los verbos, que en la penultima syllaba tienen saltillo, como *àhua* [a^ʔwa] reñir, *onicàhuac* [onika^ʔwak]: *Pàti* [pa^ʔti], sanar; neutro *onipàtic* [onipa^ʔtik]. Pero *pāti* [pa:ti], sin saltillo, que significa deshazerse como sal, nieue, &c. sigue la regla general, *ōpāt* [o:pa:t], se ha deshecho; *chìcha* [čì^ʔča], escupir, *ōnichìchac* [o:ničì^ʔčak]."

In the preceding sections I have advanced the claim that only four types of syllables are found in Classical Nahuatl; this claim is supported by empirical evidence, and its limiting effects have been demonstrated by two examples from the morphology (*k~ki* 'third person, singular, object' and *λ~λ* 'absolute'). The latter example gave rise to a second claim, namely that glottal stop is and functions as a consonant in Classical Nahuatl; this new claim was again supported by an example from the verbal morphology, namely the formation of the 'perfect'.

We are now equipped to take a second look at the traditional interpretation of *ochpaniztli*.

Initially I cited five different sources in which *ochpaniztli* is taken to mean 'sweeping of the roads'. Of these five only Siméon and Garibay are explicit as to how we must analyze the word in order to give it this meaning. I must presume that the authors of the three remaining sources have analyzed the word in the same way. Siméon gives his analysis by quoting the two words or roots which enter into the compound, "RR *otli*, *tlachpaniztli*". As users of the dictionary we are expected to know that before the two can be "put together" the absolute suffix, *tli*, is removed from the first word and the prefix indicating 'indefinite object', *tla*, is removed from the second word: *o-chpaniztli*.

Elsewhere in the dictionary we find that the word *otli* means

'road, way' and that the verb *tlachpana* (from which *tlachpaniztli* is a regularly formed abstract noun) means 'sweep, clean'. Thus the result appears to be a regularly formed abstract noun meaning 'sweeping' with an object, 'road', prefixed to it, and that is a perfectly acceptable construction in Classical Nahuatl.

Garibay's analysis is slightly different from Siméon's. He agrees with Siméon in that *ochpaniztli* is composed of two words, and that they are the noun meaning 'road' and some form of the verb meaning 'sweep'. However, he quotes the two words differently, *oh-tli* and *ichpana*. The *h* in *oh-tli* represents what I have called saltillo or glottal stop and written ʔ . He further assumes that we know that the absolutive suffix drops and that the *i* of *ichpana* disappears when the two words are joined.

The result, *ohchpaniztli* [$\text{o}^{\text{ʔ}}\text{čpa-nis}\lambda\text{i}$], does not conform to the syllable patterns characteristic of Classical Nahuatl. The word contains a cluster of three consonants, — $\text{ʔ}\text{čp}$ —, and if we divide it into syllables we get either *VCC-CV-CVC-CV* [$\text{o}^{\text{ʔ}}\text{-pa-nis-}\lambda\text{i}$] or *VC-CCV-CVC-CV* [$\text{o}^{\text{ʔ}}\text{čpa-nis}\lambda\text{i}$]. Neither VCC nor CCV is a possible syllable in Classical Nahuatl.

Thus, if there is a glottal stop in the word for 'road', then the analysis of *ochpaniztli* into [$\text{o}^{\text{ʔ}}\text{čpa-nis}\lambda\text{i}$] with the meaning 'road-sweeping' is improbable because it assumes the existence of a cluster of three consonants.

Since glottal stops are not usually noted in the traditional orthography, their presence can not always be conclusively established. However, there is a number of reasons for considering the glottal stop in the word for 'road' to be established beyond doubt:

a) Carochi consistently notes it with a glottal stop after the *o*, *òtli* (p. 419, 455, 482, and 485).

b) It has already been mentioned that the variant, λi , of the absolutive occurs only immediately following a consonant as opposed to λ which is found only after vowels, so there must be some consonant between *o* and λi , and saltillo or glottal stop is the only consonant which is systematically not represented in the traditional orthography.

c) The word for 'road' is attested in a number of modern Nahuatl dialects, and everywhere with a consonant after the *o*, Milpa Alta, D.F., *o^ʔtli* (Whorf 1946, p. 377); Sierra de Zacapoaxtla, Puebla, *ojti* (Key/Key 1953, p. 180); Tetelcingo, Morelos, *ojtli* (pl. *ojme*)

(Brewer/Brewer 1962, p. 169); for Pipil of El Salvador Schultze-Jena (p. 355) gives úxti.³

Thus the glottal stop of otlí [oʔli] seems to be established and Siméon's and Garibay's analysis of *ochpaniztli* thereby shown to be in disagreement with one aspect of the structure of Classical Nahuatl.

Another analysis of *ochpaniztli* based upon the same interpretation, namely 'sweeping of roads', has been suggested. In an unpublished grammatical sketch of Classical Nahuatl, Eike Hinz (p. 5) discusses the various forms of the nouns and where these forms are used (possessive, absolute, and compositive). One of his examples is the word for 'road', and one of the variants of this word is given as *oč*. In other words, according to his analysis, *ochpaniztli* is made up of a form of the word 'road', *oč*, and a form of the word 'sweep', *pana*. While this analysis is perfectly possible in the sense that it does not violate any of the rules observed to be at work in Classical Nahuatl, it is still not very plausible for a number of reasons:

a) In other compounds the word for 'road' appears in various shapes, but not as *oč*, "otenco [oʔ-tenko] cerca del camino" (Mol. 78r); "oquetza [oʔ-keʧa] hazer camino" (Mol. 77r); "oittitia [oʔ-ittitia] mostrar el camino a otro" (Mol. 76r); "ouipoloa [oʔwi-poloa]... perdre son chemin" (Sim. 326); "otlatoca [oʔla-toka] caminar" (Mol. 78r).

b) The assumption that the word for 'road' has several variants of which two are *oʔ* and *oč* implies an alternation between glottal stop and č, an alternation which is not observed elsewhere in the language although glottal stop participates in other alternations. There are examples of glottal stop alternating with *t*, e.g. [we:weʔ] 'old man' - [we:wet-keʔ] 'old man', and [kaʔ] 'he is' - [kat-ka] 'he was'; and it may be maintained that the perfect offers examples of an alternation between glottal stop and *k*, [lakʷa] 'he eats', [lakʷa-ʔ] 'he has eaten' - [lapaka] 'he washes', [lapaka-k] 'he has washed'.

c) As for the second member of the assumed compound, no simple form, *pa*, *pani* or *pana*, meaning 'sweep' or 'clean' exists. Thus both [oč] and [pani(sʌ)] seem to be unique to [očpanisʌi], and I can find no arguments in support of the analysis.

³ In most modern dialects we find a velar or laryngeal fricative (in the orthographies written *j* or *X*) corresponding to the saltillo of Classical Nahuatl.

What is then *ochpaniztli*? And what does it mean? *Ochpaniztli* is a simple abstract noun meaning 'sweeping' or 'cleaning'.

In order to understand that, we have to look at a restricted group of verbs that begin with a vowel and two consonants, VCC-. In some of these verbs the initial vowel is dropped when preceded by another vowel; examples of this type are *ilpia* 'tie' and *izcalia* 'wake up'. When the verb for 'tie' is preceded by *ila* 'indefinite, inanimate object', we get *ila-ilpia* [ɫalpia] 'he ties something', and when it is preceded by the prefix *mo* indicating 'third person, reflexive', we get *mo-ilpia*. When the verb is preceded by the prefix *ki~k* 'third person, singular, object', we get [kilpia], here we have no way of determining whether it is the *i* of the verb that has dropped, [ki-ilpia], or whether it is the short variant of the prefix which has been chosen, [k-ilpia].

The verb for 'sweep' is mostly found with *ila* 'indefinite, inanimate object', *ilachpana* [ɫačpana], and that form gives no clue as to the quality of the vowel which has dropped after the *ila*, but the form shows that there must have been *some* vowel, otherwise the verb would begin with two consonants **chpana* [čpana] and that we know disagrees with the rules of Nahuatl syllable structure.

My hypothesis is that the first vowel of the verb 'sweep, clean' is *o*, and that the name of the eleventh month is a simple, uncompounded abstract noun formed from precisely this verb.

Crucial to this hypothesis is that the first vowel of the verb 'sweep, clean' is in fact *o* and not some other vowel. Arguments in favor of an *o* are:

a) The *o* regularly appears when the verb is constructed with the prefix for 'third person, object', *k~ki*, and with various incorporated nominal objects, *njcochpana* [nikočpana] 'I sweep it' (A/D Book 11, p. 267), *tecacalochpana* [tekakaločpana] 'he sweeps the houses for people' (A/D Book 4, p. 43) analyzed into [te-] 'indefinite, animate object', [ka-kal-] 'houses', and [očpana] 'sweep'⁴ *calcuichochpana* kalk^wičočpana] 'deshollinar' (Mol. 11v) analyzed into [kal-] 'house', [k^wič-] 'soot', and [očpana] 'clean'; *xiuhochpana* 'desueruar' (Mol. 159v) analyzed into *šiw-* 'weed' and [očpana] 'clean'; *texcalochpanoni* [teškal-očpanoni] 'barredero de hornos' (Mol. 112v) analyzed into [teškal-] 'oven' and [očpanoni] 'one who sweeps or cleans'; and *nořpitzacochpana* [no[?]pičakočpana] 'I sweep or clean the

⁴ I cannot explain why Anderson and Dibble translate this word "he swept people's paths for them". [emphasis added].

narrow road' (A/D Book 11, p. 267) analyzed into [n-] 'first person, subject', [oʔ] 'road', [piʔak] 'narrow', and [očpana] 'sweep or clean'. These examples also serve to show that the basic meaning of *ochpana* is more generally 'clean' or 'clear of' rather than specifically 'sweep'.

b) One word for 'broom' in Classical Nahuatl begins in *o*, *ochpanoaztli* [očpanwasʔi] (A/D Book 2, p. 158; Book 4, p. 3; Sim. p. 314.)

c) In various modern dialects the verb 'sweep' has an initial *o*, in Sierra de Zacapoaxtla "cochpana, lo barre (de barrer)" (Key/Key p. 145), "ki-očpana 'he sweeps it'" (Robinson, p. 164), and in Matlapa, San Luis Potosí "nikočpankin 'I swept it'" (Croft, p. 33).

The most serious objection that can be advanced against this simple explanation of the name *ochpaniztli* is that abstract nouns in *-(l)iztli* which are formed from transitive verbs must have an explicit object, either an actual noun or *tila* 'indefinite, inanimate object' or *te* 'indefinite, animate object' prefixed to it. So if an abstract noun were formed from *ochpana*, one would rather expect something like *tlachpaniztli* or *tlachpanaliztli* (Car. p. 450) 'the sweeping of something', and such an abstract noun in fact occurs, *tlachpanaliztli* 'el acto de barrer' (e.g. Mol. 117v; A/D Book 2, p. 186; Book 4, p. 63).

So *ochpaniztli* cannot be formed from the transitive verb meaning 'sweep, clean', *ochpana*; it must be formed from the corresponding *intransitive* verb. Normally intransitive verbs have a form different from that of the corresponding transitive verbs,

poloa	transitive	'lose'
poliwi	intransitive	'get lost'
kotona	transitive	'break, cut'
kotoni	intransitive	'break'
čipi: nia	transitive	'drop'
čipi: ni	intransitive	'drip'

However, inchoative verbs ending in *-wa* and a few other verbs retain the same form whether they are used transitively or intransitively, e.g.,

čika: wa	{ transitive	'strengthen'
	{ intransitive	'become strong'

a?si	{	transitive	'reach, overtake'
		intransitive	'arrive'
pa:ki	{	transitive	'enjoy'
		intransitive	'be happy'

Molina and Siméon cite our verb for 'sweep' only as being used transitively with [la-] 'indefinite, inanimate object', *tlachpana* 'barrer'. But the two dictionaries are by no means exhaustive; we have already seen that *ochpana* also occurs with the prefix *k~ki* indicating 'definite, third person, object'; and occasional intransitive uses of *ochpana* are found in the literature, e.g. *xochpana* [šočpana] 'sweep' (A/D Book 6, p. 33). It thus appears that *ochpana* belongs to the small group of verbs which unchanged are used both transitively and intransitively.

According to this analysis the name of the eleventh month is an abstract noun regularly derived from the verb *ochpana*, which is used both transitively and intransitively, and it means nothing but '(the act of) cleaning or sweeping'.

A few problems still remain however. First of all there is a word *ochpantli* 'camino ancho y real' (Mol. 75r). But what is a wide road if not a place cleared of weeds and swept and kept clean. The more common narrow road or trail appears and stays naturally where people walk much, but the wider road must be somehow artificially kept wide through a conscious effort. *Ochpantli* is just another noun derived from the intransitively used *ochpana*, and only secondarily does it mean 'road', while the primary meaning is 'something which is swept and kept clean or clear'.

Secondly, where did Garibay get the form *ichpana*? Garibay may have seen the form in Siméon's dictionary. Siméon (p. 53) inexplicably analyzes *calcuichochpana* into RR *calcuichtli*, *ichpana*. He may also have known the verb to have an initial *i* in certain modern Nahuatl dialects. In Cuatlamayán, Ciudad Santos, San Luis Potosí, the following forms are found *šikičpa:na* 'bárelo' and *ičpōya:wil* 'escoba' (Kaufman, p. 112). The *i* here no doubt represents a reanalysis on the part of the speakers: *ki-očpa:na* is realized *kičpa:-na*, the form is reinterpreted, whereby the *i* becomes part of the verb, *k-ičpa:na*.

Thirdly, with whom did the interpretation 'sweeping of the roads' originate? I believe it comes from Siméon. In no earlier source is 'sweeping of the roads' given as the only possible understanding of *ochpaniztli*. The early writers suggest just 'sweeping' (*barrimiento*, *acto de barrer*, *tiempo de barrer*), and some add 'sweeping of roads and public places' as a second possibility. Clavijero, who wrote his *Historia Antigua de Mexico* in the 1770ies and who knew the early Mexican literature, wrote about the month *ochpaniztli* (p. 189),

En este mes se hacía revista de las tropas mexicanas, y se alistaban los jóvenes que se destinaban al empleo de las armas y que en adelante debían salir a campaña siempre que se ofreciese; barrían todos, nobles y plebeyos, los templos, y por este motivo se dio al mes el nombre de *ochpaniztli*, que significa el acto de barrer. Se limpiaban y aderezaban los caminos y se reparaban las calzadas, los acueductos y las casas, en lo cual intervenían muchos sacrificios y ritos supersticiosos.

But in his eagerness to analyze as many words as possible for the dictionary, Siméon saw a connection between the initial *o* of *ochpaniztli* and the root *o-tli* 'road', and later scholars have blindly accepted this interpretation.

The purpose of this paper has been not only to replace the traditional and generally accepted interpretation of the word *ochpaniztli* by a new interpretation. To me it has been just as important to demonstrate how knowledge of the structure of the language provides us with tools and arguments necessary in our interpretation of the words and the texts.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Arthur J. O. y Charles E. Dibble, *Florentine Codex*, Fray Bernardino de Sahagún, *General History of the Things of New Spain*. The School of American Research and the University of Utah. Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico 1950 - [abbreviated A/D].
- Brewer, Forrest y Jean G. Brewer, *Vocabulario mexicano de Tetelcingo, Morelos*. México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública. 1962.
- Carochi, Horacio. *Arte de la lengua mexicana...* 1645. México. Reimpreso por el Museo Nacional de México, 1892.
- Croft, Kenneth. *Matlapa and Classical Nahuatl: With Comparative Notes on the Two Dialects*. Doctoral dissertation, Indiana University, 1953.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas por Ángel Ma. Garibay K. México, Editorial Porrúa, 1967.
- Hinz, Eike, *Abriss der altaztekischen Grammatik* (Skript zur Übung). Unpublished ms 1970.
- Kaufman, Terrence, *Field notes from Cuatlamayán*, Cd. Santos, San Luis Potosí, 1969.
- Key, Harold y Mary Ritchie Key, *Vocabulario Mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*. México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública. 1953.
- Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Verlag W. Kohlhammer, 2. erweiterte Auflage 1974.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Editorial Porrúa, 1970. [All references are to the second part.]
- Robinson, Frederick Dow, *Aztec Studies II*. Sierra Nahuatl Word Structure. Summer Institute of Linguistics. University of Oklahoma, Norman, 1970.

- Schultze Jena, Leonhard, *Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador*. Verlag von Gustav Fischer in Jena, 1935.
- Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler*. Verlag von Strecker und Schröder in Stuttgart, 1927.
- Siméon, Rémi, *Dictionnaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine*, 1885. Photomechanischer Nachdruck, Graz, 1963.
- Whorf, Benjamin Lee, "The Milpa Alta Dialect of Aztec with notes on the Classical and the Tepoztlán Dialects" in *Linguistic Structures of Native America*. Viking Fund, Publications in Anthropology, Number 6, 1946. Johnson Reprint, 1963.

LENGUAS DEL SOCONUSCO PIPIL Y NAHUATL DE HUEHUETAN *

TIM KNAB

Tanto en la época prehispánica, como poco después de la Conquista (Navarrete, 1975) el Soconusco era una región de enorme diversidad lingüística. Si bien la gran parte de esta diversidad *desapareció* por la serie de plagas, inundaciones, etcétera, que ocurrieron en la primera etapa de la Colonia, siguió habiendo hablantes de lenguas diversas hasta principios de este siglo (Lehmann, 1921), la época en que, por razones económicas, se aceleró el proceso de mestizaje. Los datos coloniales hacen creer que había en el Soconusco por lo menos tres familias lingüísticas en las que se contaban más de diez lenguas distintas. Desgraciadamente, los datos modernos son escasos y los coloniales rarísimos. Hoy en día el mame y el mocho parecen ser los únicos idiomas que se siguen hablando y éstos, casi exclusivamente por adultos.

Aunque la mayoría de los demás idiomas parecen estar extintos, o en vía de desaparecer, aún existen algunos ancianos que recuerdan unas pocas palabras. Estos restos lingüísticos, aunque inadecuados para los estudios lingüísticos generales, nos indican algo respecto a la diversidad lingüística encontrada en la región.

En el otoño de 1976 tuve la oportunidad de investigar al participar en el Proyecto de Rescate Lingüístico Centroamericano de la Fundación Norteamericana de Ciencias, dirigido por el doctor Lyle Cambell, la situación lingüística de esta región. Investigué la mayoría de los pueblos del Soconusco donde existía evidencia de lenguas indígenas, según el censo de la República de 1970, con la esperanza de que algunas de las clasificaciones lingüísticas del censo

* Se llevó a cabo este trabajo con la ayuda de una beca del National Science Foundation. Además, agradezco a Fernando Horcasitas y Carlos Navarrete sus comentarios acerca de este manuscrito.

estuvieran equivocadas. Respecto a los idiomas verdaderamente indígenas, encontré en la región únicamente restos del huehueteco, la variedad del mame llamada quiché de Izapa y el mame de la región, aunque, debido a inmigraciones relativamente recientes, se encuentran el chino, el japonés y el alemán, además del español. Entre los idiomas indígenas, encontré el tzotzil, tzeltal, quiché, cakchiquel, mixteco, zapoteco, náhuatl y zoque, la mayoría de éstos en las zonas urbanas.

El huehueteco es una variante del pipil según Bruce y Uribe (1968), quienes recogieron una lista de palabras de un hablante originalmente de Huehuetán en 1967, con bastante influencia de diferentes idiomas mayas de la región. Decidí buscar un informante en Huehuetán, aunque con pocas esperanzas de éxito, al ver que Bruce y Uribe no habían logrado encontrar ningún informante en el pueblo. Después de un recorrido completo del pueblo, hallé un solo informante y su esposa, ambos de ochenta y cinco años; ellos me explicaron que hubo dos idiomas en Huehuetán cuando ellos eran jóvenes: "Había el mexicano legítimo y el dialecto de los naturales, alrededor de Huehuetán." Los habitantes de los cuatro barrios del cerro de Huehuetán hablaban de una manera "muy distinta", según el informante, pero se entendía el idioma de los alrededores, que se denominaba *walibi*, y los "naturales" también usaban esta palabra como nombre del pueblo. El informante había aprendido algunas palabras en los dos idiomas, aunque me explicó que nunca llegó a hablar bien el idioma de su esposa, que era originaria de una rancharía cerca de Huehuetán. Desafortunadamente, su esposa estaba casi completamente sorda y, a pesar de mis gritos, no comprendió lo que deseaba.

Aunque el informante no había hablado ninguno de los dos idiomas desde hacía más de cuarenta años, que fue cuando murieron sus suegros, lo poco que recordaba fue suficiente para comprobar que existieron dos variedades de aztecaño: pipil y náhuatl del altiplano en Huehuetán. Esto corresponde a los datos de Navarrete (1975) que indican que Huehuetán fue una comunidad bilingüe. El informante reconoció el náhuatl del altiplano como "mexicano legítimo", que conoció durante la revolución y lo consideró como idioma de prestigio. Además de esto, mencionó que había hablantes de un tercer idioma que no entendía, supongo que este idioma era mame o mocho.

El informante no estaba muy seguro en cuanto a la pronunciación y pronunciaba algunas palabras de manera diferente cada vez. También hay que tomar en cuenta que el informante carecía de dientes casi por completo.

LISTA DE HUEHUETÁN

español	Bruce y Uribe (1968)	walibi (Knab, 1976)	Náhuatl del altiplano y de Huehuetán (Knab, 1976)
uno		ʔe	ʔe
dos		ʔome/ome	ome
tres		eyi	yeyi
cinco			makbil
démelo		šimismaga	
yo quiero		niki? negi	nikneki
hombre		tʔgʌ/tʔgɛ	aga/aka
huehueteco		walibika	w w teka
maiz		tʔgɔl/tʔg	agol/sen i
tortilla	či.ta.wi	šitʌwi	askali
comida			akba
un saludo	o.ha.yo.wi.li.ta	owayowitilita	anectili
frijol	če.ne?	č,né	yɛλ
calabaza	a.yo.te	áyote/ažót	
ven	ši.wa.la.mi.ka	šwigi/šwigi	šiwiki/šcwɛg
dónde vas?	kam.pa. ši.wa.la	kamp šiwala	kampa tiwala

BIBLIOGRAFÍA

- Bruce, Robert D. y Carlos Robles Uribe, "La lengua de Huehuetán (waliwi)", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* Séptima época, México, INAH, 1968. t. I.
- Lehmann, Walter, *Zentral-Amerika*, Teil I, Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinandersowie zu Süd Amerika und Mexiko, 2 vol., Lehmann, Berlín, 1921.
- Navarrete, Carlos, "Nueva información sobre la lengua náhuatl en Chiapas", *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1975, XII, 273-283.

VALORES NUMÉRICOS DE FRECUENCIA DE LETRAS Y DÍGRAFOS EN EL TEXTO NAHUATL DEL LIBRO I. DEL CÓDICE FLORENTINO *

MARC EISINGER

Este artículo se refiere a ciertos valores numéricos en relación con la frecuencia de letras y dígrafos encontrados en el Libro I del *Códice de Florencia*. Deseamos constituya, para algunos *nahuatlato*s, un tema de reflexión.

1. *El texto*

1.1 Antes de extender nuestros estudios al conjunto del *Códice de Florencia*, hemos considerado prudente hacer algunos ensayos sobre una parte de esta obra, tanto para verificar el buen funcionamiento de los programas de computación que tuvimos que elaborar como para controlar la utilidad de tales valores numéricos.

Por otra parte, ya disponíamos de la perforación del Libro I del Código en ocasión de un trabajo precedente.¹ Es sobre este texto, en la versión dada por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, que se basa el presente artículo.

1.2 Por cuestiones de coherencia, el texto se ha dividido en dos partes:

- Los capítulos 1 a 22 (páginas 1 a 51) que son una selección de informaciones reunidas por Bernardino de Sahagún,
- El *Apéndice* (páginas 56 a 76), que procede de la propia mano del franciscano. Se han excluido de ésta la *Confutación de Idolatría*, la introducción española y las citas latinas.

* Traducción del francés por Josefina Guzmán de Marchal.

¹ Marc Eisinger, *Codex de Florence et Informatique*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1977.

Los *Addenda* (páginas 79 a 84) sacados del *Códice Matritense del Real Palacio*, no fueron tomados en cuenta.

1.3 También por razones de coherencia, hemos considerado indispensable efectuar algunas modificaciones a estas dos partes, con el fin de poder tomar en cuenta las variaciones ortográficas. Una segunda versión de los textos ha sido entonces creada a partir de las siguientes transliteraciones:

$J \rightarrow I$

$V \rightarrow U$

$Y \rightarrow I$

M final $\rightarrow N$

$NP \rightarrow MP$

$Q' \rightarrow QUI$

H eliminada salvo CH y H final (*saltillo* ?)

$S \rightarrow X$ excepto palabras españolas o neologismos²

$\sim \rightarrow N$ salvo:

$\smile \rightarrow M$ delante de P

$x\tilde{L}$ no se transforma (abreviación de *Christo* en *xp̄ianome*, *lixp̄ianome*)

Estas transformaciones son independientes unas de otras, por lo que podrían ser empleadas de acuerdo con el que las utilice sobre un texto que ha sido perforado en su forma original.

1.4 Nuestros estudios se realizaron sobre el texto original y el texto transliterado. Sin embargo, el mínimo espacio de que disponemos para este artículo, nos obliga a presentar únicamente los resultados obtenidos sobre la versión modificada por la totalidad de las transformaciones señaladas.

2. Las Letras

Proponemos dos series de cuadros, una serie para la primera parte del texto y una segunda serie para el apéndice. Cada cuadro se refiere a una letra; en él se encontrará:

— su frecuencia absoluta,

— la frecuencia de parejas en las cuales una de las letras (sea la primera o la segunda) es la letra en cuestión.

² Ver lista a continuación.

Un cuadro suplementario, dado al principio, proporciona la frecuencia de los separadores de palabras (espacio, coma [,] dos puntos [:], etcétera), todos representados por una *s* minúscula.³

Finalmente, un cuadro recapitulativo indica la frecuencia de letras, en orden decreciente.

Cabe señalar que en *todos* los casos hemos considerado los dígrafos siguientes como una sola letra:

CH, QU, TL, TZ

Primera parte, capítulos 1 a 22. Frecuencia de los separadores de palabras, representados por la minúscula "s"

S		6818			
ss	2382	34,92%	ss	2382	34,92%
sA	329	4,82%	As	1125	15,50%
sB	0		Bs	0	
sC	303	4,43%	Cs	344	5,03%
sÇ	51	0,74%	Çs	0	
sCH	34	0,49%	CHs	40	0,58%
sD	1	0,00%	Ds	0	
sE	20	0,28%	Es	328	4,80%
sH	0		Hs	211	3,09%
sI	1677	24,59%	Is	536	7,85%
sL	0		Ls	115	1,67%
sM	370	5,42%	Ms	0	
sN	168	2,46%	Ns	1123	16,46%
sO	108	1,57%	Os	260	3,81%
sP	69	1,00%	Ps	2	0,02%
sQ	1	0,00%	Qs	1	0,00%
sQU	424	6,21%	QUs	0	
sT	366	5,36%	Ts	0	
sTL	279	4,08%	TLs	232	3,39%
sTZ	36	0,52%	TZs	8	0,11%
sU	148	2,16%	Us	11	0,15%
sX	52	0,75%	Xs	9	0,12%

³ Se puede por este medio encontrar, entre otros, *sN* que da el número de palabras empezando por *N*, *Ns* el número de palabras finalizando por *N*.

Frecuencia de parejas, en las que una de las letras, la primera o la segunda, es la letra en cuestión

Frecuencia absoluta: A 4635

As	1125	24,26%	sA	329	7,09%
AA	10	0,21%	AA	10	0,21%
AB	1	0,01%	BA	0	
AC	467	10,07%	CA	756	16,30%
AÇ	47	1,00%	ÇA	104	2,24%
ACH	81	1,74%	CHA	38	0,81%
AD	0		DA	0	
AE	5	0,10%	EA	21	0,44%
AH	3	0,06%	HA	0	
AI	412	8,88%	IA	816	17,60%
AL	470	10,13%	LA	74	1,59%
AM	193	4,15%	MA	400	8,62%
AN	544	11,73%	NA	168	3,61%
AO	146	3,14%	OA	609	13,13%
AP	147	3,16%	PA	314	6,77%
AQ	0		QA	0	
AQU	105	2,25%	QUA	141	3,03%
AT	202	4,35%	TA	46	0,99%
ATL	212	4,57%	TLA	682	14,71%
ATZ	42	0,89%	TZA	95	2,04%
AU	290	6,25%	UA	5	0,10%
AX	69	1,48%	XA	27	0,57%
AZ	63	1,35%	ZA	0	
Ã	1	0,01%			

B 4

Bs	0		sB	0	
BA	0		AB	1	25,00%
BB	0		BB	0	
BC	0		CB	0	
BÇ	0		ÇB	0	
BCH	0		CHB	0	
BD	0		DB	0	
BE	0		EB	0	
BH	0		HB	0	
BI	0		IB	0	

BL	1	25,00%	LB	0	
BM	0		MB	0	
BN	0		NB	0	
BO	0		OB	0	
BP	0		PB	0	
BQ	0		QB	0	
BQU	0		QUB	0	
BT	0		TB	0	
BTL	0		TLB	0	
BTZ	0		TZB	0	
BU	3	75,00%	UB	3	75,00%
BX	0		XB	0	
BZ	0		ZB	0	

C 1903

Cs	344	18,07%	sC	303	15,92%
CA	756	39,72%	AC	467	24,53%
CB	0		BC	0	
CC	14	0,73%	CC	14	0,73%
CÇ	3	0,15%	ÇC	0	
CCH	4	0,20%	CHC	12	0,62%
CD	0		DC	0	
CE	121	6,35%	EC	173	9,08%
CH	0		HC	0	
CI	79	4,14%	IC	456	23,96%
CL	0		LC	41	2,14%
CM	17	0,89%	MC	0	
CN	16	0,83%	NC	106	5,56%
CO	233	12,24%	OC	181	9,50%
CP	25	1,31%	PC	0	
CQ	0		QC	0	
CQU	6	0,31%	QUC	0	
CT	26	1,35%	TC	25	1,31%
CTL	38	1,99%	TLC	0	
CTZ	2	0,10%	TZC	6	0,31%
CU	208	10,92%	UC	50	2,62%
CX	11	0,57%	XC	34	1,78%
CZ	0		ZC	34	1,78%

		Ç	189			
Çs	0			sÇ	51	26,97%
ÇA	104	55,02%		AÇ	47	24,86%
ÇB	0			BÇ	0	
ÇC	0			CÇ	3	1,58%
ÇÇ	0			ÇÇ	0	
ÇCH	0			CHÇ	1	0,52%
ÇD	0			DÇ	0	
ÇE	4	2,10%		EÇ	13	6,87%
ÇH	0			HÇ	0	
ÇI	1	0,52%		IÇ	22	11,63%
ÇL	0			LÇ	3	1,58%
ÇM	0			MÇ	0	
ÇN	0			NÇ	0	
ÇO	60	31,74%		OÇ	41	21,68%
ÇP	0			PÇ	0	
ÇQ	0			QÇ	0	
ÇQU	0			QUÇ	0	
ÇT	0			TÇ	0	
ÇTL	0			TLÇ	0	
ÇTZ	0			TZÇ	1	0,52%
ÇU	20	10,57%		UÇ	4	2,10%
ÇX	0			XÇ	0	
ÇZ	0			ZÇ	2	1,05%

		CH	458			
CHs	40	8,72%		sCH	34	7,42%
CHA	38	8,29%		ACH	81	17,67%
CHB	0			BCH	0	
CHC	12	2,61%		CCH	4	0,86%
CHÇ	1	0,21%		ÇCH	0	
CHCH	2	0,42%		CHCH	2	0,42%
CHD	0			DCH	0	
CHE	12	2,61%		ECH	84	18,33%
CHH	0			HCH	0	
CHI	259	56,34%		ICH	107	23,35%
CHL	0			LCH	27	5,89%
CHM	4	0,86%		MCH	0	
CHN	2	0,42%		NCH	11	2,39%
CHO	17	3,71%		OCH	52	11,35%

CHP	24	5,23%	PCH	0	
CHQ	0		QCH	0	
CHQU	1	0,21%	QUCH	0	
CHT	29	6,32%	TCH	0	
CHTL	13	2,83%	TLCH	0	
CHTZ	1	0,21%	TZCH	0	
CHU	2	0,42%	UCH	55	12,00%
CHX	1	0,21%	XCH	1	0,21%
CHZ	0		ZCH	0	

D 1

Ds	0		sD	1	100,00%
DA	0		AD	0	
DB	0		BD	0	
DC	0		CD	0	
DÇ	0		ÇD	0	
DCH	0		CHD	0	
DD	0		DD	0	
DE	0		ED	0	
DH	0		HD	0	
DI	1	100,00%	ID	0	
DL	0		LD	0	
DM	0		MD	0	
DN	0		ND	0	
DO	0		OD	0	
DP	0		PD	0	
DQ	0		QD	0	
DQU	0		QUD	0	
DT	0		TD	0	
DTL	0		TLD	0	
DTZ	0		TZD	0	
DU	0		UD	0	
DX	0		XD	0	
DZ	0		ZD	0	

E 1640

Es	328	20,00%	sE	20	1,21%
EA	21	1,27%	AE	5	0,30%
EB	0		BE	0	
EC	173	10,54%	CE	121	7,37%

EÇ	13	0,78%	ÇE	4	0,24%
ECH	84	5,11%	CHE	12	0,72%
ED	0		DE	0	
EE	15	0,91%	EE	15	0,91%
EH	3	0,17%	HE	0	
EI	61	3,71%	IE	107	6,52%
EL	106	6,46%	LE	86	5,24%
EM	85	5,17%	ME	61	3,71%
EN	136	8,28%	NE	217	13,22%
EO	100	6,09%	OE	2	0,11%
EP	95	5,78%	PE	55	3,35%
EQ	0		QE	0	
EQU	54	3,28%	QUE	208	12,67%
ET	56	3,41%	TE	551	33,59%
ETL	67	4,07%	TLE	31	1,88%
ETZ	66	4,02%	TZE	12	0,72%
EU	130	7,92%	UE	123	7,50%
EX	31	1,88%	XE	10	0,60%
EZ	15	0,91%	ZE	0	
Ê	1	0,05%			

H 211

Hs	211	100,00%	sH	0	
HA	0		AH	3	1,41%
HB	0		BH	0	
HC	0		CH	0	
HÇ	0		ÇH	0	
HCH	0		CHH	0	
HD	0		DH	0	
HE	0		EH	3	1,41%
HH	0		HH	0	
HI	0		IH	4	1,89%
HL	0		LH	0	
HM	0		MH	0	
HN	0		NH	0	
HO	0		OH	0	
HP	0		PH	0	
HQ	0		QH	0	
HQU	0		QUH	0	
HT	0		TH	0	

HTL	0		TLH	0	
HTZ	0		TZH	0	
HU	0		UH	201	95,25%
HX	0		XH	0	
HZ	0		ZH	0	

I 5542

Is	536	9,66%	sI	1677	30,25%
IA	816	14,71%	AI	412	7,42%
IB	0		BI	0	
IC	456	8,22%	CI	79	1,42%
IÇ	22	0,39%	ÇI	1	0,01%
ICH	107	1,92%	CHI	259	4,67%
ID	0		DI	1	0,01%
IE	107	1,92%	EI	61	1,09%
IH	4	0,07%	HI	0	
II	89	1,60%	II	89	1,60%
IL	447	8,06%	LI	320	5,77%
IM	166	2,99%	MI	208	3,75%
IN	1169	21,08%	NI	258	4,64%
IO	308	5,55%	OI	99	1,78%
IP	114	2,05%	PI	158	2,84%
IQ	0		QI	0	
IQU	126	2,27%	QUI	601	10,84%
IT	301	5,42%	TI	552	9,95%
ITL	138	2,48%	TLI	150	2,70%
ITZ	51	0,91%	TZI	52	0,93%
IU	243	4,38%	UI	462	8,33%
IX	195	3,51%	XI	101	1,82%
IZ	146	2,63%	ZI	2	0,03%
I	1	0,01%			

L 1351

Ls	115	8,50%	sL	0	
LA	74	5,47%	AL	470	34,78%
LB	0		BL	1	0,07%
LC	41	3,03%	CL	0	
LÇ	3	0,21%	ÇL	0	
LCH	27	1,99%	CHL	0	
LD	0		DL	0	

LE	86	6,35%	EL	106	7,84%
LH	0		HL	0	
LI	320	23,67%	IL	447	33,08%
LL	145	10,72%	LL	145	10,72%
LM	33	2,43%	ML	0	
LN	12	0,88%	NL	0	
LO	222	16,42%	OL	125	9,25%
LP	33	2,43%	PL	0	
LQ	0		QL	0	
LQU	16	1,17%	QUL	0	
LT	135	9,99%	TL	0	
LTL	0		TLL	0	
LTZ	6	0,43%	TZL	0	
LU	80	5,91%	UL	57	4,21%
LX	3	0,21%	XL	0	
LZ	0		ZL	0	

M 1028

Ms	0		sM	370	35,99%
MA	400	38,90%	AM	193	18,77%
MB	0		BM	0	
MC	0		CM	17	1,64%
MÇ	0		ÇM	0	
MCH	0		CHM	0	
MD	0		DM	0	
ME	61	5,92%	EM	85	8,26%
MH	0		HM	0	
MI	208	20,22%	IM	166	16,14%
ML	0		LM	33	3,20%
MM	2	0,18%	MM	2	0,18%
MN	0		NM	42	4,07%
MO	263	25,57%	OM	66	6,41%
MP	50	4,85%	PM	0	
MQ	0		QM	0	
MQU	0		QUM	0	
MT	0		TM	0	
MTL	0		TLM	0	
MTZ	0		TZM	3	0,28%
MU	44	4,27%	UM	38	3,69%
MX	0		XM	0	
MZ	0		ZM	5	0,48%

N 2295

Ns	1123	48,92%	sN	168	7,31%
NA	168	7,31%	AN	544	23,70%
NB	0		BN	0	
NC	106	4,61%	CN	16	0,69%
NÇ	0		ÇN	0	
NCH	11	0,47%	CHN	2	2,08%
ND	0		DN	0	
NE	217	9,45%	EN	136	5,92%
NH	0		HN	0	
NI	258	11,23%	IN	1169	50,92%
NL	0		LN	12	0,51%
NM	42	1,82%	MN	0	
NN	23	1,00%	NN	23	1,00%
NO	114	4,96%	ON	182	7,92%
NP	0		PN	0	
NQ	0		QN	0	
NQU	27	1,17%	QUN	0	
NT	95	4,13%	TN	0	
NTL	93	4,04%	TLN	0	
NTZ	10	0,42%	TZN	2	0,08%
NU	7	0,30%	UN	32	1,39%
NX	1	0,03%	XN	3	0,12%
NZ	0		ZN	6	0,25%

O 2156

Os	260	12,05%	sO	108	5,00%
OA	609	28,24%	AO	146	6,76%
OB	0		BO	0	
OC	181	8,39%	CO	233	10,80%
OÇ	41	1,89%	ÇO	60	2,78%
OCH	52	2,40%	CHO	17	0,78%
OD	0		DO	0	
OE	2	0,08%	EO	100	4,63%
OH	0		HO	0	
OI	99	4,58%	IO	308	14,28%
OL	125	5,79%	LO	222	10,28%
OM	66	3,05%	MO	263	12,19%
ON	182	8,43%	NO	114	5,28%
OO	28	1,29%	OO	28	1,29%

OP	74	3,42%	PO	104	4,82%
OQ	0		QO	0	
OQU	55	2,54%	QUO	0	
OT	170	7,88%	TO	326	15,11%
OTL	88	4,07%	TLO	10	0,46%
OTZ	35	1,61%	TZO	62	2,87%
OU	53	2,45%	UO	2	0,08%
OX	14	0,64%	XO	53	2,45%
OZ	21	0,96%	ZO	0	
Ô	1	0,03%			

P 680

Ps	2	0,28%	sP	69	10,14%
PA	314	46,17%	AP	147	21,61%
PB	0		BP	0	
PC	0		CP	25	3,67%
PÇ	0		ÇP	0	
PCH	0		CHP	24	3,52%
PD	0		DP	0	
PE	55	8,08%	EP	95	13,96%
PH	0		HP	0	
PI	158	23,23%	IP	114	16,75%
PL	0		LP	33	4,85%
PM	0		MP	50	7,35%
PN	0		NP	0	
PO	104	15,28%	OP	74	10,87%
PP	3	0,43%	PP	3	0,43%
PQ	0		QP	0	
PQU	0		QUP	0	
PT	0		TP	0	
PTL	28	4,11%	TLP	0	
PTZ	1	0,14%	TZP	0	
PU	15	2,20%	UP	13	1,90%
PX	0		XP	31	4,55%
PZ	0		ZP	2	0,28%

Q Ver: Aclaraciones
QU 950

QUs	0		sQU	424	44,62%
QUA	141	14,83%	AQU	105	11,04%

QUB	0		BQU	0	
QUC	0		CQU	6	0,62%
QUÇ	0		ÇQU	0	
QUCH	0		CHQU	1	0,10%
QUD	0		DQU	0	
QUE	208	21,89%	EQU	54	5,67%
QUH	0		HQU	0	
QUI	601	63,25%	IQU	126	13,25%
QUL	0		LQU	16	1,67%
QUM	0		MQU	0	
QUN	0		NQU	27	2,83%
QUO	0		OQU	55	5,78%
QUP	0		PQU	0	
QUQ	0		QQU	0	
QUQU	0		QUQU	0	
QUT	0		TQU	13	1,36%
QUTL	0		TLQU	0	
QUTZ	0		TZQU	1	0,10%
QUU	0		UQU	64	6,73%
QUX	0		XQU	27	2,83%
QUZ	0		ZQU	31	3,25%

T 1568

Ts	0		sT	366	23,33%
TA	46	2,92%	AT	202	12,87%
TB	0		BT	0	
TC	25	1,59%	CT	26	1,65%
TÇ	0		ÇT	0	
TCH	0		CHT	29	1,84%
TD	0		DT	0	
TE	551	35,13%	ET	56	3,57%
TH	0		HT	0	
TI	552	35,20%	IT	301	19,19%
TL	0		LT	135	8,60%
TM	0		MT	0	
TN	0		NT	95	6,05%
TO	326	20,78%	OT	170	10,83%
TP	0		PT	0	
TQ	0		QT	0	

TQU	13	0,82%	QUT	0	
TT	26	1,65%	TI	26	1,65%
TTL	0		TLT	0	
TTZ	0		TZT	9	0,57%
TU	29	1,84%	UT	59	3,75%
TX	0		XT	56	3,57%
TZ	0		ZT	37	2,35%

TL 1105

TLs	232	20,99%	sTL	279	25,24%
TLA	682	61,71%	ATL	212	19,17%
TLB	0		BTL	0	
TLC	0		CTL	38	3,43%
TLÇ	0		ÇTL	0	
TLCH	0		CHTL	13	1,17%
TLD	0		DTL	0	
TLE	31	2,80%	ETL	67	6,06%
TLH	0		HTL	0	
TLI	150	13,57%	ITL	138	12,48%
TLL	0		LTL	0	
TLM	0		MTL	0	
TLN	0		NTL	93	8,41%
TLO	10	0,89%	OTL	88	7,96%
TLP	0		PTL	28	2,53%
TLQ	0		QTL	0	
TLQU	0		QUTL	0	
TLT	0		TTL	0	
TLTL	0		TLTL	0	
TLTZ	0		TZTL	4	0,35%
TLU	0		UTL	73	6,60%
TLX	0		XTL	31	2,80%
TLZ	0		ZTL	41	3,70%

TZ 257

TZs	8	3,10%	sTZ	36	14,00%
TZA	95	36,96%	ATZ	42	16,33%
TZB	0		BTZ	0	
TZC	6	2,32%	CTZ	2	0,77%
TZÇ	1	0,38%	ÇTZ	0	
TZCH	0		CHTZ	1	0,38%

TZD	0		DTZ	0	
TZE	12	4,66%	ETZ	66	25,67%
TZH	0		HTZ	0	
TZI	52	20,22%	ITZ	51	19,84%
TZL	0		LTZ	6	2,32%
TZM	3	1,16%	MTZ	0	
TZN	2	0,77%	NTZ	10	3,89%
TZO	62	24,11%	OTZ	35	13,61%
TZP	0		PTZ	1	0,38%
TZQ	0		QTZ	0	
TZQU	1	0,38%	QUTZ	0	
TZT	9	3,50%	TTZ	0	
TZTL	4	1,55%	TLTZ	0	
TZTZ	1	0,38%	TZTZ	1	0,38%
TZU	1	0,38%	UTZ	6	2,32%
TZX	0		XTZ	0	
TZZ	0		ZTZ	0	

U 1280

Us	11	0,85%	sU	148	11,56%
UA	5	0,39%	AU	290	22,65%
UB	3	0,23%	BU	3	0,23%
UC	50	3,90%	CU	208	16,25%
UÇ	4	0,31%	ÇU	20	1,56%
UCH	55	4,29%	CHU	2	0,15%
UD	0		DU	0	
UE	123	9,60%	EU	130	10,15%
UH	201	15,70%	HU	0	
UI	462	36,09%	IU	243	18,98%
UL	57	4,45%	LU	80	6,25%
UM	38	2,96%	MU	44	3,43%
UN	32	2,50%	NU	7	0,54%
UO	2	0,15%	OU	53	4,14%
UP	13	1,01%	PU	15	1,17%
UQ	0		QU	0	
UQU	64	5,00%	QUU	0	
UT	59	4,60%	TU	29	2,26%
UTL	73	5,70%	TLU	0	
UTZ	6	0,46%	TZU	1	0,07%
UU	3	0,23%	UU	3	0,23%

UX	12	0,93%	XU	3	0,23%
UZ	7	0,54%	ZU	0	

X 390

Xs	9	2,30%	sX	52	13,32%
XA	27	6,92%	AX	69	17,68%
XB	0		BX	0	
XC	34	8,71%	CX	11	2,82%
XÇ	0		ÇX	0	
XCH	1	0,25%	CHX	1	0,25%
XD	0		DX	0	
XE	10	2,56%	EX	31	7,94%
XH	0		HX	0	
XI	101	25,89%	IX	195	50,00%
XL	0		LX	3	0,76%
XM	4	1,02%	MX	0	
XN	3	0,76%	NX	1	0,25%
XO	53	13,58%	OX	14	3,58%
XP	31	7,94%	PX	0	
XQ	0		QX	0	
XQU	27	6,92%	QUX	0	
XT	56	14,35%	TX	0	
XTL	31	7,94%	TLX	0	
XTZ	0		TZX	0	
XU	3	0,76%	UX	12	3,07%
XX	0		XX	0	
XZ	0		ZX	1	0,25%

Z 252

Zs	91	36,10%	sZ	0	
ZA	0		AZ	63	25,00%
ZB	0		BZ	0	
ZC	34	13,48%	CZ	0	
ZÇ	2	0,78%	ÇZ	0	
ZCH	0		CHZ	0	
ZD	0		DZ	0	
ZE	0		EZ	15	5,94%
ZH	0		HZ	0	
ZI	2	0,78%	IZ	146	57,92%
ZL	0		LZ	0	

ZM	5	1,97%	MZ	0	
ZN	6	2,37%	NZ	0	
ZO	0		OZ	21	8,32%
ZP	2	0,78%	PZ	0	
ZQ	0		QZ	0	
ZQU	31	12,29%	QUZ	0	
ZT	37	14,67%	TZ	0	
ZTL	41	16,26%	TLZ	0	
ZTZ	0		TZZ	0	
ZU	0		UZ	7	2,77%
ZX	1	0,39%	XZ	0	
ZZ	0		ZZ	0	

Aclaraciones

— Sólo hay una Q en el texto (QU excluida), que proviene de una Q. N., abreviación de *quitoznequi*. Entonces, el cuadro de las Q se resumiría así:

sQ	1	100,00%	Qs	1	100,00%
----	---	---------	----	---	---------

información que puede verificarse con los otros cuadros.

— Existen cuatro acentos circunflejos:

quavivih, nêtoloa, tlaôçalli, tlâceliaia

— Las B provienen de tres *Uitzilubuchtili* y de un *Diablome* de donde emana también la única D.

Indiquemos desde ahora que existe un programa que permite encontrar en el texto, las palabras que contienen una sucesión dada de caracteres. Así, un investigador intrigado por una configuración inhabitual (*CHCH, CHQU, TZTL, PTL...*) podría obtener la lista de todas las palabras en las que se encuentra esta (o estas) configuración.

Segunda parte. Apéndice.

Texto transliterado. Frecuencias de los separadores, representados por la minúscula "s"

		S	8283		
ss	2476	29,89%	ss	2476	29,89%
sA	411	4,96%	As	1166	14,07%
sB	13	0,15%	Bs	13	0,15%
sC	502	6,05%	Cs	429	5,17%
sÇ	60	0,71%	Çs	0	
sCH	24	0,28%	CHs	80	0,96%
sD	98	1,17%	Ds	9	0,10%
sE	32	0,38%	Es	427	5,14%
sF	7	0,07%	Fs	7	0,07%
sG	7	0,07%	Gs	7	0,07%
sH	0		Hs	192	2,31%
sI	2255	27,21%	Is	775	9,35%
sL	2	0,02%	Ls	146	1,75%
sM	332	4,00%	Ms	0	
sN	228	2,75%	Ns	1788	21,58%
sO	279	3,36%	Os	326	3,92%
sP	37	0,44%	Ps	0	
sQ	1	0,00%	Qs	1	0,00%
sQU	365	4,40%	QUs	0	
sR	3	0,03%	Rs	3	0,03%
sS	13	0,15%	Ss	59	0,71%
sT	525	6,33%	Ts	0	
sTL	335	4,03%	TLs	202	2,43%
sTZ	13	0,15%	TZs	3	0,03%
sU	235	2,83%	Us	21	0,25%
sX	27	0,32%	Xs	10	0,11%
sZ	0		Zs	138	1,66%

Frecuencia de parejas, en las que una de las letras, la primera o la segunda, es la letra en cuestión.

Frecuencia absoluta: A 4581

As	1166	25,44%	sA	411	8,96%
AA	4	0,08%	AA	4	0,08%

AB	29	0,63%	BA	0	
AC	374	8,16%	CA	933	20,35%
AÇ	46	1,00%	ÇA	90	1,96%
ACH	94	2,04%	CHA	19	0,41%
AD	4	0,08%	DA	1	0,01%
AE	11	0,23%	EA	4	0,08%
AF	0		FA	0	
AG	0		GA	0	
AH	0		HA	0	
AI	258	5,62%	IA	633	13,81%
AL	299	6,52%	LA	66	1,43%
AM	326	7,10%	MA	344	7,50%
AN	784	17,10%	NA	129	2,81%
AO	103	2,24%	OA	533	11,63%
AP	82	1,78%	PA	342	7,46%
AQ	0		QA	0	
AQU	104	2,26%	QUA	107	2,32%
AR	1	0,01%	RA	6	0,12%
AS	5	0,10%	SA	14	1,30%
AT	264	5,75%	TA	48	1,04%
ATL	160	3,49%	TLA	817	17,82%
ATZ	54	1,17%	TZA	35	0,75%
AU	330	7,20%	UA	31	0,67%
AX	33	0,71%	XA	11	0,23%
AZ	49	1,06%	ZA	3	0,06%
À	1	0,01%			

B 46

Bs	13	28,25%	sB	13	28,25%
BA	0		AB	29	63,03%
BB	0		BB	0	
BC	0		CB	0	
BÇ	0		ÇB	0	
BCH	0		CHB	0	
BD	0		DB	0	
BE	0		EB	0	
BF	0		FB	0	
BG	0		GB	0	
BH	0		HB	0	
BI	0		IB	0	

BL	29	63,03%	LB	0	
BM	0		MB	0	
BN	0		NB	0	
BO	0		OB	3	6,51%
BP	0		PB	0	
BQ	0		QB	0	
BQU	0		QUB	0	
BR	0		RB	0	
BS	0		SB	0	
BT	0		TB	0	
BTL	0		TLB	0	
BTZ	0		TZB	0	
BU	4	8,69%	UB	1	2,17%
BX	0		XB	0	
BZ	0		ZB	0	

C 2213

Cs	429	19,38%	sC	502	22,67%
CA	933	42,15%	AC	374	16,89%
CB	0		BC	0	
CC	8	0,35%	CC	8	0,35%
CÇ	0		ÇC	0	
CCH	0		CHC	6	0,26%
CD	0		DC	0	
CE	239	10,79%	EC	187	8,44%
CF	0		FC	0	
CG	0		GC	0	
CH	0		HC	0	
CI	79	3,56%	IC	513	23,17%
CL	0		LC	12	0,53%
CM	41	1,85%	MC	0	
CN	15	0,67%	NC	180	8,13%
CO	89	4,01%	OC	306	13,82%
CP	40	1,80%	PC	0	
CQ	0		QC	0	
CQU	7	0,31%	QUC	0	
CR	2	0,08%	RC	0	
CS	0		SC	0	
CT	48	2,16%	TC	16	0,71%
CTL	24	1,07%	TLC	0	

CTZ	5	0,21%	TZC	0	
CU	247	11,15%	UC	39	1,75%
CX	7	0,31%	XC	29	1,30%
CZ	0		ZC	40	1,80%

Ç 168

Çs	0		sÇ	60	35,71%
ÇA	90	53,57%	AÇ	46	27,37%
ÇB	0		BÇ	0	
ÇC	0		CÇ	0	
ÇÇ	0		ÇÇ	0	
ÇCH	0		CHÇ	0	
ÇD	0		DÇ	0	
ÇE	2	1,18%	EÇ	6	3,57%
ÇF	0		FÇ	0	
ÇG	0		GÇ	0	
ÇH	0		HÇ	0	
ÇI	0		IÇ	20	11,89%
ÇL	0		LÇ	0	
ÇM	0		MÇ	0	
ÇN	0		NÇ	0	
ÇO	71	42,25%	OÇ	31	18,44%
ÇP	0		PÇ	0	
ÇQ	0		QÇ	0	
ÇQU	0		QUÇ	0	
ÇR	0		RÇ	0	
ÇS	0		SÇ	0	
ÇT	0		TÇ	0	
ÇTL	0		TLÇ	0	
ÇTZ	0		TZÇ	0	
ÇU	5	2,96%	UÇ	2	1,18%
ÇX	0		XÇ	0	
ÇZ	0		ZÇ	2	1,18%

CH 425

CHs	80	18,82%	sCH	24	5,64%
CHA	19	4,46%	ACH	94	22,11%
CHB	0		BCH	0	
CHC	6	1,40%	CCH	0	
CHÇ	0		ÇCH	0	

CHCH	0		CHCH	0	
CHD	0		DCH	0	
CHE	0		ECH	89	20,93%
CHF	0		FCH	0	
CHG	0		GCH	0	
CHH	0		HCH	0	
CHI	224	52,70%	ICH	97	22,82%
CHL	0		LCH	17	4,00%
CHM	11	2,58%	MCH	0	
CHN	2	0,46%	NCH	11	2,58%
CHO	32	7,52%	OCH	7	1,64%
CHP	5	1,17%	PCH	0	
CHQ	0		QCH	0	
CHQU	0		QUCH	0	
CHR	0		RCH	0	
CHS	0		SCH	0	
CHT	32	7,52%	TCH	0	
CHTL	13	3,05%	TLCH	0	
CHTZ	0		TZCH	0	
CHU	1	0,23%	UCH	85	20,00%
CHX	0		XCH	1	0,23%
CHZ	0		ZCH	0	

D 106

Ds	9	8,48%	sD	98	92,44%
DA	1	0,93%	AD	4	3,77%
DB	0		BD	0	
DC	0		CD	0	
DÇ	0		ÇD	0	
DCH	0		CHD	0	
DD	0		DD	0	
DE	1	0,93%	ED	0	
DF	0		FD	0	
DG	0		GD	0	
DH	0		HD	0	
DI	91	85,84%	ID	2	1,88%
DL	0		LD	0	
DM	0		MD	0	
DN	0		ND	1	0,93%
DO	2	1,88%	OD	0	

DP	0		PD	0	
DQ	0		QD	0	
DQU	0		QUD	0	
DR	2	1,88%	RD	0	
DS	0		SD	0	
DT	0		TD	0	
DTL	0		TLD	0	
DTZ	0		TZD	0	
DU	0		UD	1	0,93%
DX	0		XD	0	
DZ	0		ZD	0	
E		2279			
Es	427	18,73%	sE	32	1,39%
EA	4	0,17%	AE	11	0,47%
EB	0		BE	0	
EC	187	8,20%	CE	239	10,48%
EÇ	6	0,25%	ÇE	2	0,08%
ECH	89	3,89%	CHE	0	
ED	0		DE	1	0,03%
EE	2	0,08%	EE	2	0,08%
EF	0		FE	2	0,08%
EG	1	0,03%	GE	1	0,03%
EH	0		HE	0	
EI	112	4,91%	IE	177	7,76%
EL	258	11,32%	LE	28	1,22%
EM	125	5,48%	ME	107	4,68%
EN	220	9,64%	NE	292	12,81%
EO	128	5,60%	OE	17	0,74%
EP	60	2,62%	PE	31	1,35%
EQ	0		QE	0	
EQU	100	4,38%	QUE	284	12,46%
ER	4	0,17%	RE	5	0,21%
ES	5	0,21%	SE	7	0,30%
ET	92	4,03%	TE	689	30,22%
ETL	74	3,24%	TLE	31	1,35%
ETZ	40	1,75%	TZE	0	
EU	279	12,24%	UE	304	13,33%
EX	44	1,92%	XE	1	0,03%
EZ	20	0,87%	ZE	16	0,69%
Ê	2	0,08%			

F 9

Fs	7	77,77%	sF	7	77,77%
FA	0		AF	0	
FB	0		BF	0	
FC	0		CF	0	
FÇ	0		ÇF	0	
FCH	0		CHF	0	
FD	0		DF	0	
FE	2	22,21%	EF	0	
FF	0		FF	0	
FG	0		GF	0	
FH	0		HF	0	
FI	0		IF	2	22,21%
FL	0		LF	0	
FM	0		MF	0	
FN	0		NF	0	
FO	0		OF	0	
FP	0		PF	0	
FQ	0		QF	0	
FQU	0		QUF	0	
FR	0		RF	0	
FS	0		SF	0	
FT	0		TF	0	
FTL	0		TLF	0	
FTZ	0		TZF	0	
FU	0		UF	0	
FX	0		XF	0	
FZ	0		ZF	0	

G 14

Gs	7	50,00%	sG	7	50,00%
GA	0		AG	0	
GB	0		BG	0	
GC	0		CG	0	
GÇ	0		ÇG	0	
GCH	0		CHG	0	
GD	0		DG	0	
GE	1	7,14%	EG	1	7,14%
GF	0		FG	0	

GG	0		GG	0	
GH	0		HG	0	
GI	1	7,14%	IG	3	21,42%
GL	3	21,42%	LG	0	
GM	0		MG	0	
GN	0		NG	1	7,14%
GO	0	7,14%	OG	2	14,28%
GP	0		PG	0	
GQ	0		QG	0	
GQU	0		QUG	0	
GR	1	7,14%	RG	0	
GS	0		SG	0	
GT	0		TG	0	
GTL	0		TLG	0	
GTZ	0		TZG	0	
GU	0		UG	0	
GX	0		XG	0	
GZ	0		ZG	0	

H 192

Hs	192	100,00%	sH	0	
HA	0		AH	0	
HB	0		BH	0	
HC	0		CH	0	
HÇ	0		ÇH	0	
HCH	0		CHH	0	
HD	0		DH	0	
HE	0		EH	0	
HF	0		FH	0	
HG	0		GH	0	
HH	0		HH	0	
HI	0		IH	0	
HL	0		LH	0	
HM	0		MH	0	
HN	0		NH	0	
HO	0		OH	0	
HP	0		PH	0	
HQ	0		QH	0	
HQU	0		QUH	0	
HR	0		RH	0	

HS	0		SH	0	
HT	0		TH	0	
HTL	0		TLH	0	
HTZ	0		TZH	0	
HU	0		UH	192	100,00%
HX	0		XH	0	
HZ	0		ZH	0	

I 6847

Is	775	11,31%	sI	2255	32,92%
IA	633	9,24%	AI	258	3,76%
IB	0		BI	0	
IC	513	7,49%	CI	79	1,14%
IÇ	20	0,28%	ÇI	0	
ICH	97	1,41%	CHI	224	3,26%
ID	2	0,02%	DI	91	1,32%
IE	177	2,57%	EI	112	1,63%
IF	2	0,02%	FI	0	
IG	3	0,03%	GI	1	0,00%
IH	0		HI	0	
II	48	0,69%	II	48	0,69%
IL	500	7,29%	LI	528	7,71%
IM	275	4,01%	MI	287	4,18%
IN	1890	27,60%	NI	368	5,36%
IO	405	5,91%	OI	95	1,38%
IP	146	2,12%	PI	83	1,21%
IQ	0		QI	0	
IQU	163	2,37%	QUI	774	11,29%
IR	2	0,02%	RI	2	0,02%
IS	0		SI	3	0,03%
IT	217	3,16%	TI	773	11,28%
ITL	143	2,08%	TLI	204	2,97%
ITZ	70	1,01%	TZI	182	2,65%
IU	231	3,36%	UI	370	5,39%
IX	213	3,10%	XI	108	1,57%
IZ	321	4,68%	ZI	0	

L 1566

Ls	146	9,32%	sL	2	0,12%
LA	66	4,21%	AL	299	19,08%

LB	0		BL	29	1,85%
LC	12	0,76%	CL	0	
LÇ	0		ÇL	0	
LCH	17	1,07%	CHL	0	
LD	0		DL	0	
LE	28	1,78%	EL	258	16,46%
LF	0		FL	0	
LG	0		GL	3	0,18%
LH	0		HL	0	
LI	528	33,71%	IL	500	31,92%
LL	155	9,89%	LL	155	9,89%
LM	14	0,89%	ML	0	
LN	24	1,53%	NL	0	
LO	267	17,04%	OL	219	13,98%
LP	13	0,82%	PL	0	
LQ	0		QL	0	
LQU	5	0,31%	QUL	0	
LR	0		RL	0	
LS	0		SL	0	
LT	181	11,55%	TL	0	
LTL	0		TLL	0	
LTZ	45	2,86%	TZL	0	
LU	63	4,01%	UL	101	6,44%
LX	1	0,06%	XL	0	
LZ	1	0,06%	ZL	0	

M 1329

Ms	0		sM	332	24,97%
MA	344	25,88%	AM	326	24,52%
MB	0		BM	0	
MC	0		CM	41	3,07%
MÇ	0		ÇM	0	
MCH	0		CHM	11	0,82%
MD	0		DM	0	
ME	107	8,04%	EM	125	9,39%
MF	0		FM	0	
MG	0		GM	0	
MH	0		HM	0	
MI	287	21,59%	IM	275	20,68%
ML	0		LM	14	1,04%

MM	2	0,14%	MM	2	0,14%
MN	0		NM	62	4,66%
MO	435	32,72%	OM	102	7,67%
MP	85	6,39%	PM	0	
MQ	0		QM	0	
MQU	0		QUM	0	
MR	0		RM	0	
MS	0		SM	3	0,21%
MT	0		TM	0	
MTL	0		TLM	0	
MTZ	0		TZM	11	0,82%
MU	69	5,18%	UM	25	1,87%
MX	0		XM	0	
MZ	0		ZM	0	

N 3378

Ns	1788	52,92%	sN	228	6,74%
NA	129	3,81%	AN	784	23,20%
NB	0		BN	0	
NC	180	5,32%	CN	15	0,43%
NÇ	0		ÇN	0	
NCH	11	0,32%	CHN	2	0,05%
ND	1	0,02%	DN	0	
NE	292	8,64%	EN	220	6,50%
NF	0		FN	0	
NG	1	0,02%	GN	0	
NH	0		HN	0	
NI	368	10,89%	IN	1890	55,94%
NL	0		LN	24	0,70%
NM	62	1,82%	MN	0	
NN	30	0,88%	NN	30	0,88%
NO	175	5,17%	ON	144	4,25%
NP	0		PN	0	
NQ	0		QN	0	
NQU	57	1,67%	QUN	0	
NR	0		RN	0	
NS	0		SN	0	
NT	140	4,14%	TN	0	
NTL	112	3,31%	TLN	0	
NTZ	13	0,38%	TZN	2	0,05%

VALORES NUMÉRICOS DE FRECUENCIA

407

NU	15	0,43%	UN	19	0,55%
NX	4	0,11%	XN	4	0,11%
NZ	0		ZN	16	0,46%

O 2510

Os	326	12,98%	sO	279	11,10%
OA	533	21,23%	AO	103	4,10%
OB	3	0,11%	BO	0	
OC	306	12,18%	CO	89	3,53%
OÇ	31	1,23%	ÇO	71	2,82%
OCH	7	0,27%	CHO	32	1,27%
OD	0		DO	2	0,07%
OE	17	0,67%	EO	128	5,09%
OF	0		FO	0	
OG	2	0,07%	GO	1	0,03%
OH	0		HO	0	
OI	95	3,78%	IO	405	16,13%
OL	219	8,71%	LO	267	10,63%
OM	102	4,06%	MO	435	17,32%
ON	144	5,73%	NO	175	6,96%
OO	8	0,31%	OO	8	0,31%
OP	51	2,03%	PO	77	3,06%
OQ	0		QO	0	
OQU	146	5,81%	QUO	0	
OR	1	0,03%	RO	2	0,07%
OS	65	2,58%	SO	0	
OT	214	8,52%	TO	398	15,85%
OTL	105	4,17%	TLO	0	
OTZ	24	0,95%	TZO	21	0,83%
OU	54	2,14%	UO	5	0,19%
OX	5	0,19%	XO	12	0,47%
OZ	52	2,07%	ZO	0	

P 598

Ps	0		sP	37	6,17%
PA	342	57,18%	AP	82	13,71%
PB	0		BP	0	
PC	0		CP	40	6,68%
PÇ	0		CP	0	
PCH	0		CHP	5	0,83%

PD	0		DP	0	
PE	31	5,17%	EP	60	10,03%
PF	0		FP	0	
PG	0		GP	0	
PH	0		HP	0	
PI	83	13,87%	IP	146	24,41%
PL	0		LP	13	2,17%
PM	0		MP	85	14,21%
PN	0		NP	0	
PO	77	12,87%	OP	51	8,52%
PP	2	0,32%	PP	2	0,32%
PQ	0		QP	0	
PQU	1	0,16%	QUP	0	
PR	1	0,16%	RP	0	
PS	0		SP	2	0,32%
PT	1	0,16%	TP	0	
PTL	23	3,84%	TLP	0	
PTZ	0		TZP	0	
PU	35	5,85%	UP	14	2,33%
PX	0		XP	58	9,69%
PZ	0		ZP	3	0,50%
P	2	0,32%			

Q Ver: Aclaraciones

QU 1165

QU _s	0		sQU	365	31,32%
QUA	107	9,17%	AQU	104	8,92%
QUB	0		BQU	0	
QUC	0		CQU	7	0,59%
QUÇ	0		ÇQU	0	
QUCH	0		CHQU	0	
QUD	0		DQU	0	
QUE	284	24,37%	EQU	100	8,57%
QUF	0		FQU	0	
QUG	0		GQU	0	
QUH	0		HQU	0	
QUI	774	66,43%	IQU	163	13,98%
QUL	0		LQU	5	0,42%
QUM	0		MQU	0	
QUN	0		NQU	57	4,89%

QUO	0		OQU	146	12,53%
QUP	0		PQU	1	0,07%
QUQ	0		QQU	0	
QUQU	0		QUQU	0	
QUR	0		RQU	0	
QUS	0		SQU	0	
QUT	0		TQU	47	4,03%
QUTL	0		TLQU	0	
QUITZ	0		TZQU	9	0,76%
QUU	0		UQU	50	4,28%
QUX	0		XQU	44	3,77%
QUZ	0		ZQU	67	5,75%
		R	19		
Rs	3	15,78%	sR	3	15,78%
RA	6	31,57%	AR	1	5,25%
RB	0		BR	0	
RC	0		CR	2	10,52%
RÇ	0		ÇR	0	
RCH	0		CHR	0	
RD	0		DR	2	10,52%
RE	5	26,31%	ER	4	21,04%
RF	0		FR	0	
RG	0		GR	1	5,25%
RH	0		HR	0	
RI	2	10,52%	IR	2	10,52%
RL	0		LR	0	
RM	0		MR	0	
RN	0		NR	0	
RO	2	10,52%	OR	1	5,25%
RP	0		PR	1	5,25%
RQ	0		QR	0	
RQU	0		QUR	0	
RR	0		RR	0	
RS	0		SR	0	
RT	1	5,25%	TR	0	
RTL	0		TLR	0	
RTZ	0		TZR	0	
RU	0		UR	2	10,52%
RX	0		XR	0	
RZ	0		ZR	0	

S		91			
Ss	59	64,82%	sS	13	14,28%
SA	14	15,38%	AS	5	5,49%
SB	0		BS	0	
SC	0		CS	0	
SÇ	0		ÇS	0	
SCH	0		CHS	0	
SD	0		DS	0	
SE	7	7,68%	ES	5	5,49%
SF	0		FS	0	
SG	0		GS	0	
SH	0		HS	0	
SI	3	3,28%	IS	0	
SL	0		LS	0	
SM	3	3,28%	MS	0	
SN	0		NS	0	
SO	0		OS	65	71,42%
SP	2	2,19%	PS	0	
SQ	0		QS	0	
SQU	0		QUS	0	
SR	0		RS	0	
SS	0		SS	0	
ST	3	3,28%	TS	0	
STL	0		TLS	0	
STZ	0		TZS	0	
SU	0		US	3	3,28%
SX	0		XS	0	
SZ	0		ZS	0	
T		2002			
Ts	0		sT	525	26,21%
TA	48	2,39%	AT	264	13,17%
TB	0		BT	0	
TC	16	0,79%	CT	48	2,39%
TÇ	0		ÇT	0	
TCH	0		CHT	32	1,59%
TD	0		DT	0	
TE	689	34,41%	ET	92	4,59%
TF	0		FT	0	
TG	0		GT	0	

TH	0		HT	0	
TI	773	38,60%	IT	217	10,83%
TL	0		LT	181	9,03%
TM	0		MT	0	
TN	0		NT	140	6,99%
TO	398	19,87%	OT	214	10,68%
TP	0		PT	1	0,04%
TQ	0		QT	0	
TQU	47	2,34%	QUT	0	
TR	0		RT	1	0,04%
TS	0		ST	3	0,14%
TT	25	1,24%	TT	25	1,24%
TTL	0		TLT	0	
TTZ	0		TZT	5	0,24%
TU	6	0,29%	UT	171	8,53%
TX	0		XT	50	2,49%
TZ	0		ZT	33	1,64%

TL 1254

TLs	202	16,10%	sTL	335	26,71%
TLA	817	65,14%	ATL	160	12,75%
TLB	0		BTL	0	
TLC	0		CTL	24	1,90%
TLÇ	0		ÇTL	0	
TLCH	0		CHTL	13	1,03%
TLD	0		DTL	0	
TLE	31	2,46%	ETL	74	5,89%
TLF	0		FTL	0	
TLG	0		GTL	0	
TLH	0		HTL	0	
TLI	204	16,26%	ITL	143	11,39%
TLL	0		LTL	0	
TLM	0		MTL	0	
TLN	0		NTL	112	8,92%
TLO	0		OTL	105	8,36%
TLP	0		PTL	23	1,82%
TLQ	0		QTL	0	
TLQU	0		QUTL	0	
TLR	0		RTL	0	
TLS	0		STL	0	

TLT	0		TTL	0	
TLTL	0		TLTL	0	
TLTZ	0		TZTL	4	0,31%
TLU	0		UTL	125	9,96%
TLX	0		XTL	14	1,10%
TLZ	0		ZTL	122	9,72%

TZ 272

TZs	3	1,10%	sTZ	13	4,77%
TZA	35	12,86%	ATZ	54	19,85%
TZB	0		BTZ	0	
TZC	0		CTZ	5	1,83%
TZÇ	0		ÇTZ	0	
TZCH	0		CHTZ	0	
TZD	0		DTZ	0	
TZE	0		ETZ	40	14,70%
TZF	0		FTZ	0	
TZG	0		GTZ	0	
TZH	0		HTZ	0	
TZI	182	66,90%	ITZ	70	25,73%
TZL	0		LTZ	45	16,53%
TZM	11	4,03%	MTZ	0	
TZN	2	0,73%	NTZ	13	4,77%
TZO	21	7,71%	OTZ	24	8,82%
TZP	0		PTZ	0	
TZQ	0		QTZ	0	
TZQU	9	3,30%	QUTZ	0	
TZR	0		RTZ	0	
TZS	0		STZ	0	
TZT	5	1,83%	TTZ	0	
TZTL	4	1,46%	TLTZ	0	
TZTZ	0		TZTZ	0	
TZU	0		UTZ	4	1,46%
TZX	0		XTZ	1	0,36%
TZZ	0		ZTZ	3	1,10%

U 1588

Us	21	1,32%	sU	235	14,79%
UA	31	1,94%	AU	330	20,77%
UB	1	0,06%	BU	4	0,25%
UC	39	2,45%	CU	247	15,54%

UÇ	2	0,12%	ÇU	5	0,31%
UCH	85	5,35%	CHU	1	0,06%
UD	1	0,06%	DU	0	
UE	304	19,14%	EU	279	17,56%
UF	0		FU	0	
UG	0		GU	0	
UH	192	12,08%	HU	0	
UI	370	23,29%	IU	231	14,53%
UL	101	6,35%	LU	63	3,96%
UM	25	1,57%	MU	69	4,34%
UN	19	1,19%	NU	15	0,93%
UO	5	0,31%	OU	54	3,39%
UP	14	0,87%	PU	35	2,20%
UQ	0		QU	0	
UQU	50	3,14%	QUU	0	
UR	2	0,12%	RU	0	
US	3	0,18%	SU	0	
UT	171	10,76%	TU	6	0,37%
UTL	125	7,86%	TLU	0	
UTZ	4	0,25%	TZU	0	
UU	3	0,18%	UU	3	0,18%
UX	18	1,13%	XU	9	0,56%
UZ	2	0,12%	ZU	2	0,12%
	X	352			
Xs	10	2,83%	sX	27	7,66%
XA	11	3,12%	AX	33	9,37%
XB	0		BX	0	
XC	29	8,23%	CX	7	1,98%
XÇ	0		ÇX	0	
XCH	1	0,28%	CHX	0	
XD	0		DX	0	
XE	1	0,28%	EX	44	12,50%
XF	0		FX	0	
XG	0		GX	0	
XH	0		HX	0	
XI	108	30,67%	IX	213	60,50%
XL	0		LX	1	0,28%
XM	0		MX	0	
XN	4	1,13%	NX	4	1,13%
XO	12	3,40%	OX	5	1,41%

XP	58	16,47%	PX	0	
XQ	0		QX	0	
XQU	44	12,50%	QUX	0	
XR	0		RX	0	
XS	0		SX	0	
XT	50	14,20%	TX	0	
XTL	14	3,97%	TLX	0	
XTZ	1	0,28%	TZX	0	
XU	9	2,55%	UX	18	5,10%
XX	0		XX	0	
XZ	0		ZX	0	

Z 445

Zs	138	31,00%	sZ	0	
ZA	3	0,67%	AZ	49	11,00%
ZB	0		BZ	0	
ZC	40	8,98%	CZ	0	
ZÇ	2	0,44%	ÇZ	0	
ZCH	0		CHZ	0	
ZD	0		DZ	0	
ZE	16	3,59%	EZ	20	4,49%
ZF	0		FZ	0	
ZG	0		GZ	0	
ZH	0		HZ	0	
ZI	0		IZ	321	72,13%
ZL	0		LZ	1	0,21%
ZM	0		MZ	0	
ZN	16	3,59%	NZ	0	
ZO	0		OZ	52	11,67%
ZP	3	0,67%	PZ	0	
ZQ	0		QZ	0	
ZQU	67	15,05%	QUZ	0	
ZR	0		RZ	0	
ZS	0		SZ	0	
ZT	3	7,41%	TZ	0	
ZTL	122	27,41%	TLZ	0	
ZTZ	3	0,67%	TZZ	0	
ZU	2	0,44%	UZ	2	
ZX	0		XZ	0	
ZZ	0		ZZ	0	

Aclaraciones

- Como en la primera parte, no hay sino una sola Q que proviene también de una Q. N., abreviación de *quitoznequi*.
- Las “anomalías” perceptibles en las listas provienen:
- de la presencia de palabras españolas o de neologismos cuya lista se proporciona en seguida
 - de la “numeración” de párrafos hecha con el auxilio de letras (§A, §B, ...).
Hay 13 A, 13 B, 10 C, 9 D, 9 E, 7 F, 7 G aisladas por esta razón.
- Hay:
- Tres números en el texto: 12, 15, 16.
 - Cuatro acentos circunflejos: *miçõia*, *êcatoco*, *tleicâ*, *moca-caïautinê*.
 - Dos tildes que no han sido transformadas: *xñianome*, *tixñia-nome*.

Cuadro recapitulativo

Primera parte			Apéndice		
s	6818	19,63%	s	8283	19,84%
I	5542	15,96%	I	6847	16,40%
A	4635	13,34%	A	4581	10,97%
N	2295	6,61%	N	3378	8,09%
O	2156	6,20%	O	2510	6,01%
C	1903	5,48%	E	2279	5,45%
E	1640	4,72%	C	2213	5,30%
T	1568	4,52%	T	2002	4,79%
L	1351	3,89%	U	1588	3,80%
U	1280	3,68%	L	1566	3,75%
TL	1105	3,18%	M	1329	3,18%
M	1028	2,96%	TL	1254	3,00%
QU	950	2,73%	QU	1165	2,79%
P	680	1,95%	P	598	1,43%
CH	458	1,31%	Z	445	1,06%
X	390	1,12%	CH	425	1,02%
TZ	257	0,73%	X	352	0,84%
Z	252	0,72%	TZ	272	0,65%

H	211	0,60%	H	192	0,45%
Ç	189	0,54%	Ç	168	0,40%
B	4	0,01%	D	106	0,25%
^	4	0,01%	S	91	0,21%
D	1	0,00%	B	46	0,11%
Q	1	0,00%	R	19	0,04%
F	0		G	14	0,03%
G	0		F	9	0,02%
J	0		^	4	0,01%
K	0		~	2	0,00%
R	0		Q	1	0,00%
S	0		J	0	
V	0		K	0	
W	0		V	0	
Y	0		W	0	
~	0		Y	0	
	34718	100,00%		41745	100,00%

Palabras españolas o neologismos encontrados en el texto, con sus frecuencias (primera cifra: frecuencia en la primera parte, segunda cifra: frecuencia en el Apéndice)

<i>Adan</i>	(0,1)	<i>Iuramento</i>	(0,2)
<i>Audientia</i>	(0,1)	<i>Iusticia</i>	(0,1)
<i>Capitulo</i>	(22,4)	<i>Lucifer</i>	(0,2)
<i>Decimo</i>	(0,1)	<i>Mexicano</i>	(0,1)
<i>Diablo</i>	(0,18)	<i>Mograciatzin</i>	(0,1)
<i>Diablome</i>	(1,9)	<i>Mosacramentotzin</i>	(0,1)
<i>Diablosme</i>	(0,2)	<i>Nueua</i>	(0,6)
<i>Dios</i>	(0,52)	<i>Padre</i>	(0,1)
<i>Diose</i>	(0,7)	<i>Padreme</i>	(0,1)
<i>Emperador</i>	(0,1)	<i>Prologo</i>	(0,1)
<i>Eregia</i>	(0,1)	<i>Quarto</i>	(0,1)
<i>Espiritu</i>	(0,2)	<i>Real</i>	(0,1)
<i>Etc</i>	(0,1)	<i>Rei (Rey)</i>	(0,1)
<i>Evangelio</i>	(0,1)	<i>Roma</i>	(0,1)
<i>Idolosme</i>	(0,1)	<i>Sacramentos</i>	(0,1)
<i>Iglesia</i>	(0,3)	<i>Sancta</i>	(0,3)
<i>Iiusticia</i>	(0,2)	<i>Sancto</i>	(0,4)
<i>India</i>	(0,1)	<i>Satanas</i>	(0,5)
		<i>Tidios</i>	(0,1)

3. *Perspectivas*

Otros valores numéricos pueden, obviamente, sacarse de este texto. En la tesis mencionada se proporcionan una lista alfabética de palabras con su frecuencia, una lista por frecuencia decreciente, etcétera. Los ya mencionados escasos límites de este artículo nos llevan a remitir al lector a la obra señalada, en la que se encontrarán, además de mayores informes técnicos, datos en particular sobre el programa que permite localizar a partir de letras o dígrafos, las palabras que los contienen.

Para un futuro, podría pensarse en la aplicación de nuestros cálculos al total del Códice y/o de obtener nuevos valores (longitud media de palabras, frecuencia en función de la longitud, frecuencia de los trígrafos...).

El conjunto de cifras que se presentan y las que eventualmente llegaran a elaborarse, no tienen mayor interés que el de servir de soporte a otros estudios que puedan llevar a conclusiones originales. Sólo tales estudios justificarían este artículo cuya evaluación del mismo corresponde, definitivamente, al lector.



ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Proporciono aquí información acerca de algunos trabajos sobresalientes aparecidos durante los últimos cinco años (1975-1980) referentes a la lengua y producción testimonial y literaria de los nahuas. Conocido es el incremento que han alcanzado las investigaciones sobre estas materias. De la relativamente copiosa bibliografía que de ello se ha derivado, entresaco algunos títulos con sumaria descripción de su contenido. Me limito a libros y folletos ya que estoy preparando una bibliografía sobre impresos en general tocantes a esta lengua, que incluye artículos y otro tipo de estudios monográficos. En cada uno de los siguientes apartados sigo un orden cronológico a partir de 1975.

Artes y gramáticas

Relativamente numerosas han sido durante estos últimos cinco años las obras destinadas a abarcar en su conjunto sobre todo la gramática del náhuatl clásico. En algunos casos se trata de meras reimpresiones facsimilares o de traducción a otra lengua de una antigua *Arte*. En otros nos encontramos con nuevas aportaciones. Entre las primeras se sitúa la versión al inglés del *Arte de la lengua mexicana y castellana*, por fray Alonso de Molina, publicada originalmente en México en 1571:

Grammar of the Mexican (Nahuatl) Language (1571), by Alonso de Molina, translated by Kenneth C. Hill, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan, 1975, viii-100 p. [Papers of Linguistics, 1.]

Esta traducción del *Arte* de Molina incluye una introducción con breve biografía del fraile y algunas indicaciones de carácter fonológico y ortográfico. El traductor amplía su trabajo con varias notas y con una lista de palabras o breve vocabulario náhuatl-inglés.

Reimpresión facsimilar digna de notarse es la de la siguiente obra:

Compendio del arte de la lengua mexicana del P. Horacio Caro-chi de la Compañía de Jesús, dispuesto con propiedad, claridad, por el P. Ignacio de Paredes de la misma Compañía, México, en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759, 24 p. preliminares sin foliar + 202 p.

Esta reimpresión ha sido hecha bajo el siguiente título:

Arte de la lengua mexicana [Gramática Náhuatl], Horacio Carochi e Ignacio Paredes, edición facsimilar de la Empresa en México en 1759, México, Editora Innovación, 1979.

Dado que el *Arte* de Carochi-Paredes puede considerarse como uno de los mejores aparecidos en la época novohispana, resulta muy positivo se haya procedido a ofrecer esta reproducción facsimilar.

Como complemento del *Arte* de Paredes, la misma editorial ha publicado un:

Diccionario de la lengua náhuatl, por César Macazaga Ordoño, México, Editorial Innovación, 1979, 122 p.

En realidad este trabajo consiste en el registro alfabético de los vocablos que, a lo largo del *Arte*, analiza y traduce Paredes al castellano.

A continuación procedo a hacer el registro de las nuevas gramáticas:

Introduction to Classical Nahuatl, by J. Richard Andrews, Austin and London, 1975, University of Texas Press, xvi-52 p.

Workbook, by Richard Andrews, Austin and London, 1975, University of Texas Press, xii p.

Se trata de un estudio bastante amplio, realizado con meticulosidad, en el que se da amplio lugar a análisis de carácter morfológico y sintáctico. Más que como libro de texto, puede considerarse como una obra de consulta. En ocasiones su autor introduce una terminología que puede resultar de difícil comprensión, al menos para quienes carecen de preparación lingüística.

Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, prefacio de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, 382 p.

Esta gramática, ya bastante conocida de los estudiosos de esta lengua, tiene entre sus principales características las siguientes: presenta con claridad las distintas partes de la morfología; concede considerable atención a los procesos de derivación y de composición de palabras, y ofrece numerosos ejemplos de lo que va exponiendo tomados de la literatura clásica, sobre todo del *Códice Florentino*.

Fernando Horcasitas, *Náhuatl práctico, lecciones y ejercicios para el principiante*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1977, 90 p.

Según lo hace notar el propio Horcasitas, el náhuatl sobre el que versa este manual "no es el del siglo XVI ni se apega estructuralmente a algunos de los dialectos modernos que hay de región en región y frecuentemente de pueblo en pueblo... En estas lecciones se utiliza un lenguaje que es inteligible en gran parte del altiplano de México..." El conjunto de lecciones, acompañadas de algunos pequeños textos así como de dos breves vocabularios náhuatl-español y español-náhuatl, es de gran utilidad sobre todo para quienes deseen aprender los fundamentos de las formas más frecuentes del náhuatl, según se habla hoy en varios lugares del Distrito Federal y de los estados de México, Morelos, Tlaxcala y Puebla.

Otros estudios lingüísticos y filológicos.

Especial atención merece la serie de estudios elaborados en torno a la reconstrucción del proto Uto-Azteca, así como sobre las gramáticas de distintas variantes del náhuatl contemporáneo y de otros idiomas de la misma familia lingüística.

Studies in Uto-Aztecan Grammar, edited by Ronald W. Langacker.

Vol. I. *An Overview of Uto-Aztecan Grammar*

Vol. II. *Modern Aztec Grammatical Sketches*

Vol. III. *Uto-Aztecan Grammatical Sketches*

Publication of The Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington, 3 v., 1977-1979, 200 p., 380 p., (v. 3 en prensa).

Estos estudios han sido preparados bajo la dirección de Ronald W. Langacker, de la Universidad de California en San Diego, con la colaboración de otros lingüistas que se ocupan de las lenguas o

variantes cuyo estudio es su especialidad. Langacker ofrece un intento de reconstrucción de la gramática del proto uto-azteca, de interés asimismo para quienes se ocupan de la lengua náhuatl ya que encontrarán allí elementos que ayudan a comprender los orígenes de determinados rasgos característicos del náhuatl clásico. Los estudios esquemáticos acerca de la estructura gramatical de variantes modernas del náhuatl, que integran el contenido del volumen II de esta serie, se deben a David H. Tuggy (náhuatl de Tetelcingo, Morelos), Earl Brockway (náhuatl de la sierra norte de Puebla), William S. Sischo (náhuatl de la región de Pómaro, Michoacán) y Richard y Patricia Beller (náhuatl de la Huasteca, variantes de Huautla, Hidalgo y Tamazunchale, San Luis Potosí).

Las aportaciones que integran el volumen III se deben a John y Joy Anderson (Paiute Norteño), Dean Saxton (Pápago), Burton Bascom (Tepehuán norteño), Don Burgess (Tarahumara occidental) y Eugene Casad (Cora).

Independientemente de juzgar acerca del valor de estos trabajos, cuyo común denominador es el carácter de estudios uto-aztecas, cabe resaltar que se trata de una serie de requerida consulta para cuantos deseen profundizar en los antecedentes, variantes y relaciones lingüísticas del náhuatl clásico y de otras lenguas de la misma familia.

Las siguientes publicaciones reflejan un creciente interés por los materiales que se conservan en náhuatl del periodo colonial y que versan sobre una amplia gama de temas:

Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico, por Arthur J. O. Anderson, Frances Berdan and James Lockhart, (editores), Berkeley University of California Press, 1976, x + 236 p. (v. 27, University of California, Los Angeles, Latin American Series), x + 216 p.

Frances Karttunen and James Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years. Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976, XII, + 146 p.

Mérito especial de estas publicaciones es poner de relieve la importancia de los testimonios en náhuatl del periodo colonial como fuentes que son para el estudio de la evolución de la lengua de los antiguos mexicanos (a la luz del análisis de procesos de contacto lingüístico). Interesan también para una más adecuada compren-

sión del periodo novohispano en la que deben tomarse en cuenta los puntos de vista indígenas.

Pablo González Casanova, *Estudios de lingüística y filología nahuas*, edición y estudio introductorio: Ascensión H. de León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1977, xcn + 290 p.

En este volumen, cuya preparación estuvo a mi cargo, reuní el conjunto de aportaciones sobre lengua y literatura nahuas de don Pablo González Casanova (1889-1936). Dichos estudios versan, entre otras cosas, sobre el valor fonético del alfabeto nahua, el mexicano hablado en Teotihuacan, mexicanismos de origen azteca, hispanismos incorporados al náhuatl de varias regiones, transcripción de cuentos y relatos en náhuatl, como los que versan en torno al ciclo del Tepoztécatl. El conjunto de estas aportaciones sigue siendo de positivo interés.

Eike Hinz, *Analyse Aztekischer Gedankensysteme. Wahrsageglaube und Erziehungsnormen als Alltagstheorie Sozialen Handelns. Auf Grund des 4 und 6. Buches der "Historia General" Fray Bernardino de Sahagun aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Acta Humboldtiana, 6. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMGH, 1978, xu + 208 p.*

Desde el punto de vista de lo que el profesor Hinz describe como "antropología cognitiva" nos ofrece él en este volumen un análisis de los sistemas o formas de pensamiento nahuas como se presentan en los Libros iv y vi de los materiales recogidos por Sahagún e incluidos en el *Códice Florentino*, es decir los referentes a la astrología indígena y a la educación expresada en términos de los *huehuetlatolli* del Libro vi. Procede en su análisis a la luz de teorías y métodos sobre la comprensión del contenido significativo de textos y de la expresión oral, con base sobre todo en los trabajos de investigadores como Robert A. Abelson, Kenneth M. Colby y Roger Schank. El libro de Hinz en el que, él mismo nos dice que "se ha esforzado por hacer su trabajo tan sencillo como sea posible y tan complicado como sea necesario", no siendo ciertamente de fácil lectura, es obra que merec toda atención. En ella se ponen al descubierto aspectos del pensamiento náhuatl de muy grande interés.

Lexicografía

En el terreno de la lexicografía, aunque hasta la fecha no se dispone de un tan requerido nuevo diccionario de la lengua náhuatl clásica, ha habido, sin embargo, durante los últimos años algunas publicaciones que aquí se registran:

Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl y mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de las correspondencias francesas por Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Impresores, 1977, xcvi + 783 p. (Serie América Nuestra. 1.)

Sobre las características de esta versión castellana del vocabulario de Siméon, puede consultarse la reseña bibliográfica acerca de la misma, publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 13, p. 306-308.

Cleofas Ramírez de Alejandro y Karen Dakin, *Vocabulario náhuatl de Xalitla, Guerrero*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1979, 228 p. (Cuadernos de la Casa Chata. 25.)

Se elaboró este vocabulario con base en la lista de mil quinientas palabras preparada por Terrence Kaufman para recopilar datos sobre lenguas mesoamericanas. Como lo hace constar Karen Dakin, la mayoría de las palabras incluidas proceden del conocimiento directo de Cleofas Ramírez de Alejandro. Hay que señalar que, además de las secciones náhuatl-español y español-náhuatl, se incluye una tercera relativa a animales y plantas de la región. Vocabularios como éste ponen de manifiesto los numerosos procesos de aculturación etnolingüística que han afectado a las distintas variantes del náhuatl.

Traducciones de textos

Bajo este rubro incluyo algunas muestras de lo que en los últimos años se ha publicado en náhuatl. En la mayoría de los casos se trata de traducciones al español o a otra lengua europea, que aparecen acompañadas de la transcripción del texto náhuatl original. Hay dos casos de traducción a la lengua indígena (náhuatl del norte de Puebla y náhuatl de la Sierra de Puebla) que también son acre-

dores de particular atención. Comienzo por atender a las publicaciones que incluyen la paleografía de textos originales en náhuatl y su traducción a alguna lengua europea.

La serie de tres volúmenes que en seguida describo se publicó entre los años de 1969 y 1976. La incluyo a pesar de que cronológicamente rebasa el lapso de 1975-1980, ya que, en cuanto serie, constituye un conjunto unitario el último de cuyos volúmenes es de reciente aparición (1976).

Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen, Aufgezeichnet Von Konrad Theodor Preuss aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher. Berlin, Iberoamerikanischen Institut, 1968. [Quellenwerke zur Alten Geschichte Americas: x.]

Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Zweiter Teil: Mythen und Schwanke... , Berlin, 1971, [Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas: xi.]

Nahua-Texte aus San Pedro Jicora, Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge... , Berlin, 1976. [Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas: xii.]

En estos tres volúmenes ofrece la profesora Elsa Ziehm un conjunto de materiales obtenidos en 1907 por el profesor Konrad Theodor Preuss y que hasta la fecha habían permanecido inéditos. Los textos con su traducción al alemán se presentan formando parte de la Serie de Fuentes para el Estudio de las Culturas Indígenas de América, que ha venido publicando el Instituto Iberoamericano en Berlín, República Federal Alemana. En dichos volúmenes se tornan asequibles importantes textos, mitos, leyendas, oraciones, poemas y otros testimonios conservados por tradición oral entre los indígenas "mexicaneros" de la región de San Pedro Jicora en Durango. Por sí mismos y para estudios de carácter comparativo con otras tradiciones de la región central de México, estos testimonios son de primerísima importancia en el conjunto de las producciones de cultura espiritual de los pueblos nahuas.

Historia Tolteca-chichimeca, Carta de Paul Kirchhoff, paleografía, versión castellana de Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1976, 290 p.

Constituye esta obra muy valiosa aportación acerca de una fuente muy importante, la *Historia Tolteca-chichimeca*, conocida también como *Anales de Quauhtinchan*. La reproducción facsimilar del manuscrito es ya de por sí importante contribución. A ella se suma la paleografía y versión castellana del texto, con numerosas notas. Es de esperarse que, según lo ofrecen los editores, esta edición sea el principio de una serie de contribuciones semejantes.

Miguel León-Portilla, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, reproducción facsimilar de los manifiestos, 112 p. [Monografías de Cultura Náhuatl, 20.]

Se incluyen aquí dos manifiestos, expedidos en abril de 1918, por Emiliano Zapata, dirigidos a quienes habían sido seguidores del jefe tlaxcalteca Domingo Arenas y a los pueblos de la zona en que esas fuerzas operaban. A la reproducción facsimilar de dichos documentos acompañan la transcripción del texto náhuatl y dos versiones, una literal y otra más libre al castellano. Tal vez el interés principal de estos textos se desprende del hecho de que nos muestran cómo se empleó el náhuatl durante la época de la Revolución Mexicana.

Fernando Horcasitas y Sara O. de Ford, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, 274 p.

Según lo hacen notar quienes publican este volumen, la recopilación de cuentos que lo integran se llevó a cabo entre 1948 y 1965. A la bien conocida doña Luz Jiménez (1895-1965), nativa de Milpa Alta, Distrito Federal, se debe la preservación y transmisión de todas estas narraciones. Los cuarenta y cuatro cuentos incluidos constituyen de hecho la compilación más extensa que de este tipo de testimonios se ha publicado hasta el presente.

Fray Andrés de Olmos, *Tratados de hechicería y sortilegios*, edición del texto náhuatl con traducción y notas en francés por Georges Baudot, México, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, 1979, 136 p.

De Olmos, que tanto se esforzó por ahondar en la comprensión de los pueblos indígenas de México, mucho es lo que ha permanecido en el olvido, como su obra acerca de las antigüedades de los indígenas de idioma náhuatl, que continúa teniéndose como perdida. Si bien en este tratado de hechicería Olmos siguió muy de cerca la obra de fray Martín de Castañega, aporta también en ella elementos de su experiencia en contacto con las comunidades indígenas. Por ello, el rescate llevado a cabo por el profesor Baudot resulta de positivo interés. El traductor complementa esta edición con un estudio introductorio en el que correlaciona de modo pertinente la obra que publica con la vida y quehaceres de fray Andrés de Olmos.

Anales de Tula, comentario por Rudolf van Zantwijk, Graz, Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1979, reproducción del código reducido a 6.5/10 del tamaño original + 42 p. (*Fontes rerum mexicanarum*, 1.)

Con este volumen inicia la Akademische Druck und Verlagsanstalt, de Graz, Austria, la nueva serie de *Fontes rerum mexicanarum*, que viene a ser un complemento de la que llevó como título "Códices Selecti". En este caso, la bien lograda reproducción de los *Anales de Tula* viene enriquecida con un amplio comentario del doctor Rudolf van Zantwijk, así como con una nueva transcripción paleográfica, acompañada de su correspondiente traducción al castellano. (Recuérdese que anteriormente Roberto H. Barlow había publicado ya una primera versión del texto náhuatl incluido en este código indígena: "Anales de Tula, Hidalgo 1361-1521", publicado por Roberto H. Barlow, *Tlalocan*, México, 1949, v. 3, núm. 1, p. 2-13). En esta nueva edición, al cuidado de van Zantwijk, se confronta el *testimonio de los Anales de Tula* con otras varias fuentes como el *Código Aubin*, el *Telleriano-Remensis*, el *Vaticano A*, las *Relaciones de Chimalpahin*, etcétera.

Un catecismo náhuatl en imágenes, introducción, paleografía, traducción al castellano y notas de Miguel León-Portilla, México, Cartón y Papel de México, 1979, 48 p.

Se reproduce en esta edición un cuadernillo conservado inédito en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología. El cuadernillo constituye una muestra de lo que se conoce como "catecismo

testeriano". Tiene la particularidad de ir acompañado de un texto náhuatl. El editor da la paleografía y una versión literal del mismo, precedida de una introducción. En ella se refiere al origen, empleo y difusión de estos catecismos, de los que, según afirma, se han conservado hasta ahora cerca de una veintena.

J. Jorge Klor de Alva (traductor), "The Aztec-Spanish Dialogues, 1524", *Alcheringa, Ethnopoetics*, Boston University, 1980, v. 4, núm. 2, p. 52-193.

Tenemos aquí la primera versión en inglés, acompañada de una paleografía del texto de los *Colloquios y Doctrina Christiana...*, el célebre manuscrito en el que fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas reconstruyeron las conversaciones tenidas en 1524 entre los doce primeros frailes y algunos sabios y sacerdotes nativos. Como lo hace notar Jorge Klor de Alva, al que se debe esta cuidadosa traducción, tuvo él a la vista para preparar su trabajo la versión al alemán debida a Walter Lehmann, publicada en *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1949, así como, una versión completa al español, hasta ahora inédita, de Miguel León-Portilla.

Paso a referirme ahora a las dos versiones que se han publicado recientemente del Nuevo Testamento en dos variantes de la lengua náhuatl:

In Yancuic Mononotzalistli ica totecohtzin Jesucristo. El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en náhuatl del norte de Puebla. Serie de la Liga Bíblica Mundial, México, Biblioteca Mexicana del Hogar, 1979, 768 p.

In Cualitajaltzin de Dios. El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en náhuatl de la Sierra de Puebla y español. Serie de la Liga Bíblica Mundial, México, Biblioteca Mexicana del Hogar, 1979, 1640 p.

Al considerable conjunto de versiones que se ha hecho al náhuatl de fragmentos o de algunos libros del Nuevo Testamento, se suman ahora estas dos traducciones completas del que se describe como *In cualitajaltzin*, "la buena palabra". Haciendo abstracción aquí de los propósitos de carácter religioso de estas ediciones, debe señalarse

su interés lingüístico y cultural. Entre otras cosas un detallado análisis de dichas traducciones habrá de revelar qué criterios se adoptaron para poner en estas variantes nahuas conceptos de origen cultural tan diferente como son los del Nuevo Testamento. Y debe destacarse que, según parece, en las presentes versiones participaron, al lado de lingüistas, otras personas cuya lengua materna es el idioma indígena.

Segunda edición revisada de textos del Códice Florentino

Florentine Codex, History of Things of New Spain. By fray Bernardino de Sahagun, translated by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Second edition, revised Books I, III and XII, Santa Fe, School of American Research, Salt Lake City, University of Utah Press, 1970, 1978 y 1975, 84 p., 70 p., 126 v.

Los doctores Anderson y Dibble han preparado una segunda edición, revisada y enriquecida, del texto que corresponde a los Libros I, III y XII del *Códice Florentino*. Digno de encomio es su propósito revisionista que los ha llevado a subsanar algunas deficiencias y a proporcionar una versión más apegada al sentido del texto en náhuatl.

Obras de indígenas contemporáneos

Pertinente es destacar aquí que, como había sucedido también en años anteriores, aunque tal vez ahora con relativamente mayor amplitud, varios indígenas de habla náhuatl, autores de diversas composiciones, han logrado la publicación de sus trabajos. Esto ha ocurrido en ediciones muy restringidas y de difícil obtención. Creo de interés dar aquí un elenco de las mismas para quienes se interesan por este campo. Comenzaré por registrar la aparición, muy esporádica, de una pequeña revista en náhuatl, editada en Santa Ana Tlacotenco, delegación de Milpa Alta, México, D.F.

In Amatl Mexicatlatoni, Órgano de difusión del Círculo Social y Cultural "Ignacio Ramírez", México, 1975, año 1, núm. 1, 6 v.

En esta publicación se incluyen artículos del editor de la misma, profesor Librado Silva Galeana, así como algunas narraciones, poe-

mas e incluso breves lecciones sobre aspectos de la gramática náhuatl. Desconozco la regularidad que haya tenido esta publicación y si es que continúa apareciendo.

Cuentos escritos por personas cuya lengua materna es el náhuatl

A continuación doy el elenco de los títulos (con su traducción) de cuentos y otros relatos elaborados por personas de origen nahua. Se trata de composiciones debidas a dichas personas y no de transcripciones obtenidas por lingüistas o etnólogos. Tales composiciones han sido publicadas en ediciones restringidas, como material de lectura para los miembros de las mismas comunidades, por el Instituto Lingüístico de Verano, en función del convenio que tenía celebrado con la Secretaría de Educación Pública. Registro las composiciones de que tengo noticias, dando en este caso cabida a varias aparecidas antes de 1975. El registro se distribuye por estados y en orden alfabético.

Náhuatl de Guerrero

Barrios M., Jacinto, *On tlacatl onocuep soyacojtlí* (Un hombre se convirtió en palo de palma), México, publicado por el Instituto Lingüístico de Verano en coordinación con la SEP a través de la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena, 1975, 7 p.¹

Barrios M., Gregorio, *Sen conejo quimaquixtia sen burro yejan quinequia cuas sen lagarto* (Un conejo salva a un burro al que quería comerse un lagarto), México, 1975, 8 p.

Chino L., Porfirio, *Tlajtoli de Vicente Guerrero ijcuac nemiya* (Historia de Vicente Guerrero cuando vivía), México, 1975, 12 p.

Loranca I., Virginio, *Ye ia in cuento sanoyej tej ajman* (Un cuento muy triste), México, 1975, 6 p.

Loranca I., Virginio, trad. *Sen tlacsalistli* (La carrera), México, 1975, 6 p.

¹ Este pie de imprenta es el mismo en todas las publicaciones que a continuación se registran.

Loranca I., Virginio, *Sen tototl quetoch niman on pichón* (El pichón y el pájaro carpintero), México, 1975, 7 p.

Loranca I., Virginio, *Yejamej in cuentos sanoyej tlahuetzquitiaj* (Cuentos cómicos 1, 2), México, 1975, 19 y 18 p.

Loranca S., Celerino, *On tlacatl ihuan on atintli* (El hombre y el piojo), México, 1975, 5 p.

Molina R., Carmela, *Yeja on volcan onohuisoc ihuan sen tepetl*, (Un volcán y una montaña se pelearon), México, 1975, 7 p.

Náhuatl de Michoacán

Aquino Ch., Zenaido, *In ome compadres*, (Los dos compadres), México, 1973, 11 p.

Aquino Ch., Zenaido, *Se lacal monamictia* (Un hombre se casa), México, 1973, 21 p.

Aquino Ch., Zenaido, *In quinami quipanic se xucuatulon* (El gordo que se fue a buscar una esposa), México, 1973, 18 p.

Aquino Ch., Zenaido, *In lacal hual quimictic in sierpe* (El hombre que mató a una sierpe), México, 1973, 32 p.

Flores, Gabriel, *In lacal hual quincajcahuac ixolomes* (El hombre que abandonó a sus hijos), México, 1973, 14 p.

Juan A., Aliseo y Zenaido Aquino Ch. col. *Matimumaxtican tulajtol*, (Cartilla de transición y cuentos), México, 1974, 35 p.

Náhuatl del norte de Puebla

Calixto C., Alfonso, *In michtemohuani*, (El pescador), México, 1974, 27 p.

López, Eleodoro, *In rico aquin ahmo oquinmahuestili itata huan inana*, (El hijo desagradecido), México, 1975, 11 p.

Santos V., Leodegario, *In quenin oquiahuiltihque in tecutli*, (Cómo burlaron a un señor), México, 1975, 17 p.

Santos V., Leodegario, *In tlacatl aquin oquipolo se cuacue*, (El hombre que perdió un buey), México, 1975, 14 p.

Santos V., Leodegario, *Quen oticitemotohque se tuza real*, (Cómo cazamos una tuza real), México, 1978, 10 p.

Náhuat de la Sierra de Puebla

Molina Félix, Joel y Amalia Molina de López, *Cartilla mexicana de la Sierra y Cuaderno* de trabajo mexicana de la Sierra, México, INIEP, 1972, 91 p., 133 p.

Nahua del Istmo, Veracruz

Hernández B., Lázaro, *Si tecnequis chi jli nigaj ono'*, (Si quiere chile, aquí hay), México, 1972, 11 p.

Hernández B., Lázaro, *Yej icya quitaquej totajhuehuejmej chapolín*, (Cuento de chapulines), México, 1974, 15 p.

NOTAS NECROLÓGICAS

JUAN COMAS CAMPS (1900-1979)

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

El distinguido antropólogo Juan Comas, español por nacimiento y mexicano por adopción, falleció repentinamente el 18 de enero de 1979, mientras laboraba en su oficina en la Ciudad Universitaria. En su vida, rica en realizaciones, se puede distinguir una doble forma de significado: el que se deriva de su actuación en España hasta 1939 y el de su trayectoria en México hasta su muerte.

Nacido en el pueblo de Alayor, Menorca, Baleares, España, en el seno de una familia de tendencias liberales, cursó en Madrid los últimos años del bachillerato. En la Escuela Normal se graduó luego como maestro. Algún tiempo después estudió pedagogía en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio. Interesado asimismo en la antropología, una vez obtenido su grado de pedagogo, se inscribió en la Facultad de Ciencias Biológicas de la Universidad Central de Madrid. Viviendo en la Residencia de Estudiantes, convivió con figuras que habrían de tener gran significación en la historia de España, entre otros Federico García Lorca, Luis Buñuel, Rafael Alberti. Gracias a una beca que obtuvo de la Junta de Ampliación de Estudios pudo marchar, en 1927, a la Universidad de Ginebra. Allí realizó estudios de especialización en pedagogía y antropología. Entre sus maestros estuvieron Jean Piaget, Edouard Claparède, en lo que toca a la pedagogía, y Eugène Pitard, uno de los más distinguidos antropólogos físicos de la época.

De regreso en España en 1931, año de la proclamación de la República, colaboró de múltiples formas con el nuevo gobierno. Por una parte actuó como inspector en zonas escolares; por otra, inició sus primeros trabajos de investigación en antropología física. Al estallar la guerra civil en 1936, tuvo a su cargo misiones particularmente importantes. Desde la Dirección General de Primera Enseñanza se encargó de organizar colonias para niños refugiados, sobre todo en Francia, la Unión Soviética y México.

Su obligada salida de España en 1939 marcó el inicio de sus actividades en México. En este país habría de entregarse a tareas académicas, de investigación, docencia y difusión de la cultura. Fue uno de los profesores fundadores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En ella dio nuevos rumbos a la antropología física. Laboró asimismo, por cerca de quince años, en el Instituto Indigenista Interamericano al lado del doctor Manuel Gamio. Como secretario general de dicho Instituto cuidó de la edición de las revistas *América Indígena* y *Boletín Indigenista*. Asimismo fue director, de 1943 a 1952, del *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. Desde 1955 ocupó el cargo de investigador de tiempo completo, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas, de la Universidad Nacional. Gracias a sus gestiones se creó, en 1963, dentro de la misma Universidad, una Sección de Investigaciones Antropológicas que, de nuevo, a promoción suya, pasó a convertirse en Instituto en 1974. Con la capacidad de trabajo característica en él, participó en las tareas del doctorado en antropología y dio principio a una nueva revista *Anales de Antropología*, catorce de cuyos volúmenes él publicó.

En medio de todos estos quehaceres jamás interrumpió su trabajo docente y de investigación. A Juan Comas deben muchos su formación en antropología física. Sus investigaciones dieron lugar a numerosas publicaciones. Tan sólo recordaré aquí algunas de las que sacó a luz durante sus últimos años. *Paleoantropología y Evolución* (1959); *La Antropología Física en México 1943-1959* (1960); *Una década de Congresos Internacionales de Americanistas, 1952-1962* (1964); *Manual de Antropología Física* (1966); *Introducción a la Prehistoria General* (1971); *Cien años de Congresos Internacionales de Americanistas* (1974).

Su labor de investigación fue reconocida y comentada ampliamente. Varios de sus trabajos fueron asimismo objeto de traducciones, entre otras lenguas, al inglés, francés, italiano, ruso y aun al hindi. En junio de 1975 fue designado Investigador Emérito de la Universidad. En 1978 la Sociedad Americana de Antropología Aplicada le otorgó el premio Malinowski y, ese mismo año, la Universidad Complutense de Madrid el Doctorado Honoris Causa.

La muerte de Juan Comas, de casi 79 años de edad, cortó de tajo sus múltiples quehaceres de docencia e investigación. Hasta sus últimos días laboró asiduamente y con ejemplar lucidez. Cuantos estuvimos cerca de él, lo recordamos como ejemplo y símbolo.

JORGE GURRÍA LACROIX (1917-1979)

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

El director de este Instituto de Investigaciones Históricas, doctor Jorge Gurría Lacroix, falleció el 11 de febrero de 1979.

Nacido en la ciudad de México el 19 de septiembre de 1917, pasó su niñez y temprana juventud en el puerto de Frontera, en el estado de Tabasco, entidad de la que eran oriundos sus padres. Trasladado más tarde a la ciudad de México, estudió en la Escuela Nacional Preparatoria.

La vida universitaria de Gurría Lacroix se inició en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Allí, en 1943, obtuvo el grado de licenciado en derecho. Menos de un lustro después habría de manifestarse su más arraigada vocación. En 1948 se inscribió en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad para cursar la maestría en historia.

A partir de entonces dedicó por entero su vida a la docencia, la investigación, la defensa del patrimonio artístico de México, así como a algunas tareas de índole administrativa en estrecha relación con sus labores académicas. En 1949 publicó Gurría su primer trabajo de tema histórico. Versó éste sobre "Santa María de la Victoria, primera fundación en la Nueva España". Dicho estudio, en que su atención se dirigió ya a Tabasco, que siempre consideró como su patria chica, fue incluido en el tercer volumen de la serie que, por aquellos tiempos, editaba en México la Sociedad de Estudios Cortesianos.

A partir de esa publicación, pueden distinguirse tres periodos en los treinta años de su vida académica. El primero, que va desde los iniciales momentos de su actividad docente en 1950, se cierra en 1957. De entonces a 1966 se desarrolla un nuevo periodo de colaboración estrecha con el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Finalmente, el tercero y último que comprende de 1966 hasta su muerte, fue ya de total vinculación con la Universidad Nacional Autónoma de México.

En la primera etapa a la que me he referido, Jorge Gurría se inició como maestro tanto en la Facultad de Filosofía y Letras como en la Escuela Nacional Preparatoria. Los que habrían de ser temas de particular interés suyo constituyen precisamente el asunto de sus clases. Me refiero a la historia de la Conquista, la geografía histórica de México y la historiografía de los primeros siglos de la etapa colonial.

Durante este lapso preparó y publicó varios pequeños ensayos de tema historiográfico sobre Alfredo Chavero, José Toribio Medina, Manuel Mestre Ghigliazza y el conquistador Bernardino Vázquez de Tapia. Dos libros suyos aparecieron entonces editados por el Instituto de Investigaciones Históricas: *Las ideas monárquicas de don Lucas Alamán* (1951), y *Monografías históricas sobre Tabasco* (1952).

En esta primera etapa Jorge Gurría dio pruebas de su capacidad como rastreador de fuentes, documentos y libros. A los ojos de sus colegas apareció ya como hombre objetivo, sincero y cuidadoso.

En el segundo periodo, o sea el de su vinculación con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, fue de muy amplio contacto con las realidades culturales de México. Desempeñando el cargo de secretario del INAH, recorrió numerosos lugares del país. Ello le permitió enterarse *in situ* de muchos problemas relacionados con la preservación de innumerables monumentos prehispánicos y coloniales. A Jorge Gurría se debió la eficaz salvaguarda de no pocas muestras de tal herencia de cultura.

Varios trabajos, relacionados con sus recorridos por la geografía de México, vieron entonces la luz. Recordaré los referentes a las antiguas misiones de la Baja California, el que versa sobre las iglesias barrocas de la Huasteca queretana, así como el opúsculo que preparó, en colaboración con Rosa Camelo y Constantino Reyes, sobre *Juan Gerson, tlacuilo de Tecamachalco* (1964).

Fue sobre todo en esta etapa cuando, con gran interés y asiduidad, programó y cuidó un gran número de publicaciones del INAH. Entre otras están la colección de guías de zonas arqueológicas, museos y monumentos novohispanos; las *Memorias* del citado Instituto; el *Boletín* del mismo, tan rico en información, así como múltiples monografías preparadas por distintos especialistas.

También durante este lapso ingresó a la Academia Mexicana de la Historia. Por otra parte, continuó ocupado en el estudio de los cronistas de la Conquista. Así pudo sacar a luz una nueva edición de *La Relación de Méritos* de Bernardino Vázquez de Tapia.

Como se dijo antes, fue hacia 1966 cuando se inició la tercera y última etapa de su vida. A partir de entonces habría de laborar como investigador de tiempo completo en la Universidad Nacional. En ella publicaría numerosos estudios de carácter historiográfico, entre otros los que dedicó a Rafael García Granados, Pablo Martínez del Río, la conquista del Occidente, la historia del descubrimiento de América, fray Juan de Torquemada y su obra, veinticinco años de historia de México, sin que esta lista sea en modo alguno exhaustiva.

Entre los cargos que por entonces desempeñó destacan el de secretario general de la Facultad de Filosofía y Letras (1966 a 1970) y el de director general de Publicaciones de la Universidad Nacional (de junio de 1970 a septiembre de 1975). En este último mes y año fue nombrado director del Instituto de Investigaciones Históricas, puesto que desempeñó hasta su muerte.

A pesar de sus ocupaciones de índole administrativa, Jorge Gurría realizó durante este lapso numerosas investigaciones que se tradujeron en buen número de publicaciones. Sin pretender hacer aquí un elenco de las mismas pueden recordarse, entre las más sobresalientes, las siguientes: *Códice de la entrada de los españoles en Tlaxcala* (1966); *Itinerario de Hernán Cortés* (1968); *Hernán Cortés y Diego Rivera* (1971); *La caída de Tenochtitlan* (1974); *El desagüe del Valle de México en la época colonial* (1975); *Historiografía sobre la muerte de Cuauhtémoc* (1976).

Lugar muy importante ocupan asimismo las ediciones que dispuso, con un enfoque crítico, de algunos de los testimonios de los que llamó "soldados cronistas". Así, en 1977 sacó a luz la *Relación breve de la conquista de Nueva España* de fray Francisco de Aguilar. Algunos meses antes de morir entregó a la Editorial Ayacucho de Venezuela, las obras de Francisco López de Gómara. Tenía asimismo en preparación la *Relación* de Andrés de Tapia.

Jorge Gurría dedicó más de treinta años de su vida a las tareas históricas. De modo especial sobresalen sus realizaciones como maestro y guía de muchos estudiantes, defensor de monumentos que pertenecen al legado cultural de México, secretario y director de instituciones dedicadas a la investigación histórica, hombre limpio de toda mácula, que nunca conoció la envidia ni la torpe ambición. Su muerte, acaecida en plena madurez, ha sido ciertamente pérdida grande en el contexto de la cultura en México.



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Olmos, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, edición del texto náhuatl con traducción y notas en francés por Georges Baudot, México, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, 1979, 136 p. (Estudios Mesoamericanos, serie II, n. 1).

Georges Baudot, de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, nos ofrece, en el número 1 de Estudios Mesoamericanos (serie 2) de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, la edición de la obra de fray Andrés de Olmos: *Tratado de hechicerías y sortilegios*, escrita originalmente en náhuatl, en la segunda mitad del siglo XVI.

Esta publicación está constituida por dos partes. La primera corresponde a la introducción preparada por el profesor Baudot, y la segunda es el texto del *Tratado*, en náhuatl, acompañado de su traducción al francés.

A lo largo del estudio introductorio, Baudot alude a todas aquellas circunstancias de la vida de Olmos que ofrecen algún interés para comprender la elaboración de su obra póstuma, el *Tratado de hechicerías*. Bajo este punto de vista, destacan dos aspectos. Primero, la participación de Olmos en una encuesta que, con el fin de extirpar la brujería, se llevó a cabo en Vizcaya, bajo la dirección de Zumárraga, y que, además de la experiencia que en sí representó, le permitió trabar contacto con fray Martín de Castañega, ocupado de una empresa similar en Navarra. Después, su traslado a México, también al lado de Zumárraga, y su ulterior labor como evangelizador en las tierras novohispanas.

La semblanza que el autor nos ofrece sobre la vida de Olmos resulta interesante y cumple con su cometido; aunque hubiéramos deseado un mayor rigor en cuanto a aparato crítico se refiere, ya que al lector sólo se le remite a la biografía del franciscano incluida en *Utopie et Histoire au Mexique*, trabajo laborado también por el profesor Baudot.

Por lo que toca a la parte de la introducción que se refiere al *Tratado de hechicerías y sortilegios*, diremos que en ella el autor habla principalmente de los fines que persiguió fray Andrés al escribir su tratado y apunta someramente el hecho de que en su elaboración

sigue a la obra que fray Martín de Castañega, su antiguo compañero, había escrito sobre la hechicería en Navarra, hacía cerca de cuarenta años.

Si bien es cierto que el profesor Baudot advierte en el prólogo que su finalidad al publicar el *Tratado*... es sólo poner al alcance de los estudiosos la versión a una lengua moderna, en este caso el francés, de una obra tan importante como ésta, hubiera sido interesante que fuera un poco más lejos en lo que toca, primero, a la profunda relación que existe entre el *Tratado de hechicerías* de Olmos y aquél que antes había escrito Castañega; después, en lo que se refiere concretamente al contenido de la obra, objeto de la edición, y su significación y alcances con relación a la empresa evangelizadora.

La traducción que nos presenta el profesor Baudot está hecha, hasta donde pudimos ver, con cuidado y apego al original náhuatl. Sin embargo, hubiera sido de gran utilidad conocer los problemas que el texto original presentó para su traducción, aunque el uso de notas a pie de páginas resultara un tanto pesado.

Es indudable la utilidad de la versión al francés de esta obra de fray Andrés de Olmos, preparada por el profesor Baudot. El material objeto de estudio para el conocimiento de la ideología y la mentalidad indígenas se enriquecen notablemente con esta publicación.

JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN

Handel en Wandel van de Azteken, die sociale geschiedenis van voor-Spans Mexiko. Rudolf van Zantwijk. Assen (Holanda). Editorial van Gorcum, 1977, 246 p., más índices.

Es ésta una pormenorizada exposición de la organización de la sociedad tenochca desde sus albores chichimecas hasta su culminación imperial. Van Zantwijk tuvo que gastar varios años en la lectura de los textos etno-históricos en lengua nahua, a fin de penetrarse con la terminología de los autores indígenas y con el valor metafórico de varios giros idiomáticos de la lengua palaciega prehispánica, antes de emprender el estudio propiamente dicho que ahora nos ofrece.

En página 11 nos informa que el término “azteca” era aplicado en los documentos a todo grupo que consideraba suya la patria legendaria Aztlan. Por otra parte, se empleaba la voz “mexicano” para designar a los habitantes de la cosmopolita ciudad de Mexíhco o Tenochtitlan, cuyos idiomas principales eran el nahua y el otomí de sus fundadores, quienes eran de estirpe chichimeca.

A los “chichimecas” caracteriza (p. 40): tener un origen nortño y radicar en tierras poco aptas para el desarrollo de la agricultura, la cual practican en forma incipiente; en sus cultos tiene importancia el sol, la luna y el flechamiento de víctimas humanas, cuya viril sangre debe caer a la tierra para fecundarla. Esto los diferencia de los mesoamericanos.

Con “Mesoamérica” vertió Paul Kirchhoff el concepto *Mittelamerika* que los geógrafos alemanes emplean desde el siglo pasado para designar el territorio cultural de la agricultura intensiva, que cubre parte de *Zentralamerika* y parte de la república de México. A diferencia de los cazadores en vías de desarrollo, —como lo son los chichimecas—, los mesoamericanos sacrifican a sus víctimas acostándolas de espaldas, para extraerles el corazón.

Insiste el autor varias veces en que en las sociedades mesoamericanas prevalece el *dualismo* tanto en lo religioso como en lo social. A esto podríamos agregar nosotros la observación de que este rasgo no-nortño-chichimeca es encontrable igualmente en las sureñas sociedades amazónicas. La división dual domina a tal grado a los habitantes de las orillas e islas del Lago de Mexíhco que se transforma en la línea ineludible de la exposición del *Handel en Wandel* de la sociedad de Tenochtitlan. Dos son los orígenes étnicos de los fundadores, siendo de no poca importancia el elemento otomí (pág.

193). La descendencia es bilineal (p. 159). El comercio está a cargo de *dos* tipos de comerciantes, —los *pochtecas* y los *oztomecas* (p. 126). Los mismos nombres de familias y de barrios se encuentran en la ciudad de Cuitláhuac y en Tenochtitlan (p. 55), que se presentan como dos ciudades gemelas. Se echa de menos en el libro un satisfactorio tratamiento de la otra ciudad gemela de Tenochtitlan: Tlatelolco, recibándose apenas la impresión de haber sido menos homocigótica que Cuitláhuac. A cambio de esta debilidad, van Zantwijk ofrece el apreciable aporte de haber desentrañado el misterio del par de términos *calpulli* y *tlaxicalli*, que hasta ahora había sido tomado por los autores modernos como simples sinónimos o variantes territoriales de “barrio”, por ejemplo por E. Calnek en su artículo en *The Valley of Mexico* editado por Eric R. Wolf en 1976. Nuestro autor descubrió que en realidad eran 13 cofradías religiosas de santuarios relacionados con los signos calendáricos (p. 150: rijen van 13 heiligdommetjes in het kader van de tonalámatl).

En las páginas 54 y 118 tenemos dos casos de debilidad metodológica que es frecuente en las obras mayistas y mexicanistas: el encapsulamiento de los autores y de una parte de sus lectores, todos ellos admirablemente especializados pero con frecuente pérdida de horizontes histórico-culturales. Van Zantwijk procura constantemente evitar el escollo del “tenochca-centrismo”, mas no pudo sustraerse completamente al influjo de sus colegas. Al referirse al origen heteroétnico de los tenochcas, alude a la heterogeneidad de sus dioses y a su fusión ulterior. La situación nos recuerda la del Egipto predinástico y podría tratarse tal vez en forma análoga: diversos niveles tecnológicos condicionan distintas superestructuras que van a co-incidir en un mismo territorio. Pero hay que observar algo más que fusión final: habría que tratar también la diversificación inicial postpaleolítica, sin temer rozar el “Urmonotheismus” desacreditado.

Por otra parte se necesita también una perspectiva no tenochca-centrista para hacer etimología nahua. Los tenochcas tenían la voz *teotl* “dios”, que el autor trata de derivar de *tē-* “piedra” y *-yō* “calidad abstracta”, más el sufijo nominal *-tl* que, como es sabido, es solución dialectal de la mucho más generalizada forma *-t*, en uso en el vasto territorio nahua. Para su propuesta partió de los elementos de juicio que le ofrece la gramática tenochca o, si se prefiere, del habla circun-tenochca, para llegar a esta “piedridad”. Pero la verdad es otra. La raíz no es **ti* > *tē* “piedra”. Estamos en presencia de un neologismo, en sustitución del étimo **masa* “sacro”, que sobrevive en lenguas yutonahuas de los EUA, en zoque-popoluca y, según ha sugerido David Kelley, en el nombre del dios Camaxtli. En el nahua de Acula (en el lindero entre Oaxaca y Veracruz), se dice

tau- y en lenguas yutonahuas de Sonora *tau* “dios”, “dios máximo”, “dios del sol”. De donde en Acuña *taúpan* “templo”. Es voz singénea de *tai* que en esas lenguas significa “lumbre”, y que reencontramos en el nahua dialectal con *tl* en las variantes *tlaitl*, *tleitl*, *tlitl*. La palabra *tēōtl* debe entenderse como una evolución fonética de **taū+t* “fuego remoto, celeste”, distinto de **tai+t* “fuego cercano, palpable” (de donde en náhuatl con *tl*: *tlaitl* “roza”). Están en juego aquí los dos sufijos *-ū* (vocal larga), *-i* (vocal breve), que respectivamente indican lo alejado y lo cercano. La raíz es **ta* “fuego”, y no **ti* “piedra”.

La presentación tipográfica de *Handel en Wandel* es agradable, con las correctas sangrías iniciales, que ciertas editoriales de otros países, —demasiado pendientes de las normas de la mecanografía comercial norteamericana—, están empezando a omitir, con el consecuente pésimo resultado para el lector. A cambio de las buenas sangrías, tenemos la insistencia de los impresores holandeses de colocar las notas al final de cada capítulo, frustrándose el lector cada vez que, después de haber encontrado finalmente las hojas con las respectivas notas, lee una y otra vez: *ibidem*. Aunque en los registros finales hay algunos errores, en el texto mismo vi una sola errata: la última palabra en página 43 “in ôtlîca inpan ôacicô in tlâtlatecollô” debe ser tlâcatecollô. Además, la penúltima palabra se oye en casi todas las aldeas como ôacicô. Por otra parte, en la página 197 el cajista puso las cuatro líneas iniciales de un largo cuadro, y prosiguió con las 16 restantes en la página siguiente. De esta manera el lector está obligado a coger un lápiz y a anotar en la página par izquierda, 198, las cuatro líneas en cuestión, para poder consultar ese cuadro.

De los varios aspectos de la vida social de Tenochtitlan que se estudian en esta obra, el autor dio un somero anticipo muy bueno en 1975 en “El origen de la sociedad y del estado azteca y la historicidad de las fuentes autóctonas. Una introducción, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, número 18, páginas 4-14. A falta del libro algo voluminoso aquí reseñado, vale la pena leer en ese artículo la diferencia que el autor encontró entre los términos *mexicanos* y *aztecas*.

JUAN A. HASLER

Launey, Michel, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, Paris, L'Harmattan, 1979, 416 p. (Série ethnolinguistique amérindienne).

Desde el siglo XVI, la lengua náhuatl ha sido objeto de estudios tendientes a establecer los puntos medulares de su estructura. Entre los estudiosos que se han abocado a esta tarea contamos, sin pretender ser exhaustivos, durante el período colonial, a fray Alonso de Molina, fray Andrés de Olmos, Horacio Carocho, Rafael Sandoval, Francisco Javier Clavijero y fray Agustín de Vetancurt. Más tarde, la lengua de los nahuas despertó el interés de estudiosos como Francisco del Paso y Troncoso, Faustino Chimalpopoca Galicia y Rémi Siméon, entre otros. En lo que va de este siglo, han publicado trabajos orientados a esclarecer las interrogantes que aún ofrece el náhuatl Angel María Garibay, Ignacio Dávila Garibi, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, Víctor Manuel Castillo Farreras, Thelma Sullivan y Pablo González Casanova. En este marco viene a inscribirse el trabajo que Michel Launey, profesor de lengua náhuatl en la Universidad de París VIII, Vincennes, acaba de publicar bajo el título: *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, del que apareció el primer volumen dedicado a la gramática del náhuatl clásico. El plan general de la obra promete un segundo volumen dedicado a la literatura que contendrá una selección de textos.

El estudio gramatical del náhuatl que nos ocupa consta de dos partes. La primera, compuesta de quince lecciones a través de las cuales el lector adquiere los conocimientos fundamentales de esta lengua; según advierte Michel Launey, el lector, al concluir el estudio de esta primera parte, poseerá los elementos suficientes para trabajar textos en náhuatl. En la segunda parte, compuesta de veinte lecciones, se continúa el estudio de aspectos más complejos de la gramática. Finalmente, acompañan a estas treinta y cinco lecciones cuatro apéndices.

En cada una de las lecciones que componen su obra, Michel Launey pone a disposición del lector un breve vocabulario y una serie de ejercicios en los que intervienen tanto lo aprendido en esa lección como en las precedentes. Estos ejercicios son de tres modalidades: ejercicios propiamente gramaticales, ejercicios de traducción del náhuatl al francés y ejercicios de traducción del francés al

náhuatl. La presencia de estos últimos está en relación con una de las principales intenciones de este estudio gramatical que consiste en dar al lector los elementos para el uso cotidiano del náhuatl. Ciertamente, el autor advierte que las enseñanzas contenidas en su obra corresponden al náhuatl clásico, medio idóneo para adquirir conocimiento de esa lengua en alguna o varias de sus variantes dialectales modernas.

JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN



TLALOCAN

Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México

Editada por

FERNANDO HORCASITAS y MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Tlalocan se publica, sin fecha fija, en colaboración, por los Institutos de Investigaciones Históricas e Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México

Volumen 8

1980

Documentos nahuas, con comentario:

- Carta de los indígenas de Iguala a don Luis de Velasco Miguel León-Portilla
- Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocullan James Lockhart
- Pollion napa huicale in Virgilio Maron. Égloga cuarta de Virgilio Apolonio Martínez y Aguilar
- Recuerdos del tejido del algodón en Huazalinguillo Alejandro de Avila Blomberg
- A Nahuatl Autobiography Jeffrey R. Burnham
- Huehuetlahtolli de Xalitla, Guerrero .. Cleofas Ramírez y Karen Dakin
- Huauhtla Nahuatl Texts Barbara Edmonson

Documentos en lenguas mayenses, con comentario:

- A Petition of 1619 in K'ekchi' (Maya). Ray Freeze
- Two Creation Texts from Chamula, Chiapas Gary H. Gossen
- Ja' cuento yu' un conejo soc coyote: relato en tzeltal de Ocosingo Joaquín Trujillo Maldonado
- Entrevista con una mujer maya-mopán: Un caso de conversación bilingüe maya-yucateco maya-mopán Ortwin Smallus

Documento en totonaco:

Poesía en totonaco Xamanixmá

Documento en otomí:

Yu sui ben ja: las guerras-recuerdos de
la revolución Artemisa Echegoyen G. y
Catalina Voigtlander

Documentos en mixteco:

Lo que sucedió a los que fueron a Culiacán:
relato en mixteco de Silacayoapan. Joanne North y Jäna Shields

The Man Born of A Tree: A Mixtec Origin Myth Thomas J. Ibach

Documento en chatino:

Cuento 'ine' cha'tño: narraciones en chatino de Nopala, Oaxaca Edward y Linda Wardle

Documento en tarahumara, con comentario:

La osa enamorada de un tarahumara y otros relatos Luis González R. y
Lorenzo Ochoa

Documentos en castellano con comentario:

Un jesuita visto por un indio yaqui Alfred E. Lemmon

Testamento y fundación de una capellanía, por don Alonso Axayácatl de Iztapalapa Jesús Monjarás-Ruiz

Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías Noemí Quezada

Una etnografía acaxee de Hernando de Santarén Luis González R.

Toda correspondencia relacionada con la revista dirigirla a:

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Torre de Humanidades 1, 7º piso
Ciudad Universitaria
México 20, D. F.

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE CULTURA NÁHUATL

Gurría Lacroix, Jorge, *El desagüe del valle de México durante la época novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 174 p. ils.

García Quintana, Josefina, *Cuauhtémoc en el siglo XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 135 p., ils.

García Quintana, Josefina y Rubén Romero, *México Tenochtitlan y su problemática lacustre*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 132 p., ils.

Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata, introducción y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 112 p. ils.

Códice Xólotl, introducción, resumen histórico y estudio de Charles E. Dibble, prólogo de Miguel León-Portilla, 2ª edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, xii + 168 p., láminas en color y blanco y negro.



Siendo director de publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 14, en los talleres de IMPRENTA ALDINA, Rosell y Sordo Noriega, S. de R.L., el 15 de noviembre de 1980.

Se tiraron 2000 ejemplares más sobrantes para reposición.



Portada: Ahuitzotl. Relieve en piedra de procedencia mexicana. Museo Nacional de Antropología.

Los informantes de Sahagún describieron con pormenor los atributos de este "animalejo" en el capítulo III, libro XI, del texto en náhuatl incluido en el *Códice Florentino*. Resumiendo dicho testimonio, dice, entre otras cosas Sahagún lo siguiente acerca del ahuitzotl:

"Hay un animal en esta tierra que vive en el agua, nunca oído, el cual se llama ahuitzotl, es como de el tamaño de un perrillo. . . , tiene las orejitas pequeñas y puntiagudas. . . , tiene cuello largo y en el cabo de la cola una como mano de persona. . . ; y las manos y pies como de mono; habita este animal en los profundos manantiales de las aguas; y si alguna persona llega a la orilla del agua donde él habita, luego le arrebatá con la mano de la cola, y le mete debajo del agua y le lleva al profundo. . ."