

**ESTUDIOS
DE CULTURA** **NÁHUATL**

13



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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 13

1978



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1978

DR © 1978 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 de este volumen: Miguel León-Portilla

SUMARIO

Volumen 13: Una toma de conciencia.	11
Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya, por <i>J. Eric S. Thompson</i>	15
Andrés de Tapia y la Coatlicue, por <i>Jorge Gurria Lacroix</i>	23
Un texto en nahua pipil de Guatemala, siglo xvii, por <i>Miguel León-Portilla</i>	35
Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, <i>Tlazopilli</i> , por <i>Josefina García Quintana</i>	49
Un <i>huehuetlatolli</i> desconocido, de la Biblioteca Nacional de Mé- xico, por <i>Georges Baudot</i>	69
Iquehuacatzin, un drama real azteca, por <i>Rudolf van Zantwijk</i>	89
Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las cró- nicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios, por <i>Johanna Broda</i>	97
Dos atestaciones en la obra de Chimalpahin, por <i>Rubén Romero Galván</i>	113
Los calpixque de Nezahualcóyotl, por <i>Frederic Hicks</i>	129
Textos en náhuatl del siglo xviii: un documento de Amecameca, 1746, por <i>Frances Karttunen</i> y <i>James Lockhart</i>	153

COLABORADORES

J. ERIC S. THOMPSON. Inglés, recordado maestro e insigne investigador de la cultura maya y de las relaciones de ésta con otras de Mesoamérica. De su muy valiosa y amplia bibliografía se citan aquí unos cuantos títulos: *Sky Bearers, Colors and Directions in Maya Mexican Religion; The Rise and Fall of Maya Civilization; Maya Hieroglyphic Writing; A Catalog of Maya Hieroglyphs; Maya Culture and Religion*, así como su edición, con amplios comentarios, del *Códice de Dresde*. El trabajo que aquí se incluye fue enviado por Eric S. Thompson para su publicación pocas semanas antes de su muerte.

JORGE GURRÍA LACROIX. Mexicano. Doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente director del Instituto de Investigaciones Históricas y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Entre sus publicaciones destacan: *Códice de la entrada de los españoles en Tlaxcala; Hernán Cortés y Diego Rivera; Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia*, así como su edición crítica de la *Relación breve de la conquista de la Nueva España* de fray Francisco de Aguilar.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional. Actualmente es investigador y consejero del último de estos Institutos, así como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes; Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses; Visión de los vencidos; Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares; Trece poetas del mundo azteca y La religión de los nicaraos*.

JOSEFINA GARCÍA QUINTANA. Mexicana. Licenciada en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora del Instituto

de Investigaciones Históricas. Entre sus publicaciones se cuentan: *El baño ritual entre los nahuas según el Códice Florentino; Bibliografía náhuatl: 1966-1969; Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos.*

GEORGES BAUDOT. Francés. Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse. Entre sus publicaciones se cuentan: *Las antigüedades mexicanas del padre Díaz de la Vega, O.F.M.; Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos y Utopie et histoire au Mexique.*

RUDOLF VAN ZANTWIJK. Holandés. Doctor en ciencias políticas y sociales por la Universidad Municipal de Amsterdam. Actualmente catedrático de las Universidades de Amsterdam y de Leyden. Fue profesor en el CREFAL, Michoacán, México. Ha publicado numerosos trabajos sobre cultura náhuatl. Pueden citarse: *Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en Milpa Alta, Distrito Federal; Aztec Hymns as the expression of the Mexican philosophy of life; La paz azteca; Ordenación del mundo por los mexicas y La estructura gubernamental del estado de Tlacuipan.*

JOHANNA BRODA. Austriaca. Doctora en historia por la Universidad de Madrid. Colaboró en el Departamento de Antropología Americana de la misma Universidad. Actualmente es investigadora en el CISINAH, México. Ha concentrado su interés principalmente en el estudio de las fiestas a lo largo del calendario prehispánico y en algunos aspectos relacionados con la organización social del México antiguo.

FERNANDO HORCASITAS. Mexicano. Maestro en antropología de la Universidad de las Américas. Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional de México. Autor de *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta y El teatro náhuatl: épocas novo-hispana y moderna.*

EVA ALEJANDRA UCHMANY. Mexicana. Doctora en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Se ha ocupado en el estudio de algunas deidades y su simbolismo en el México antiguo.

JOSÉ RUBÉN ROMERO. Mexicano. Licenciado en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador a contrato en el Instituto de Investigaciones Históricas y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Ha realizado investigaciones en torno a la obra del cronista Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Prepara la publicación de la *Octava Relación* de dicho cronista y su correspondiente traducción al castellano.

FREDERIC HICKS. Norteamericano. Doctor en antropología por la Universidad de California, Los Ángeles. Profesor de antropología en la Universidad de Louisville, Kentucky. Ha realizado investigaciones arqueológicas en la Cuenca de México y en Chiapas. Ha publicado en esta misma revista: *Dependent Labor in Prehispanic Mexico*.

JAMES LOCKHART. Norteamericano. Doctor en historia por la Universidad de Wisconsin. Profesor de historia latinoamericana en la Universidad de California, Los Ángeles. Ha colaborado con Arthur Anderson y Frances Berdan en *Beyond the Codices*, una antología de documentos coloniales en náhuatl, y con Frances Karttunen ha publicado una monografía sobre el náhuatl colonial.

FRANCES KARTTUNEN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Indiana. Asociada en el Departamento de Lingüística de la Universidad de Texas. Coautora de: *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*.

EDWARD E. CALNEK. Norteamericano. Doctor en antropología. Actualmente profesor en la Universidad de Rochester, Nueva York. Ha hecho importantes contribuciones en relación con las fuentes indígenas. De su bibliografía pueden citarse: *Dynastic Succession in Aztec Society; Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan; The organization of urban food supply systems: the case of Tenochtitlan* y *The "Sahagún texts" as a Source of Sociological Information*.

HANNS J. PREM. Austriaco. Doctor en filosofía por la Universidad de Hamburgo. Profesor en el Instituto de Etnología de la Universidad de Munich, República Federal de Alemania. De su bibliografía pueden mencionarse: edición, estudio y notas a la *Matricula de Huexotzinco*;

Überlegungen zu den chronologischen Angaben auf der Pyramide der geflederten Schlangen, Xochicalco, Morelos, México; A tentative classification of non-Maya Writing System in Mesoamerica; Aztec hieroglyphic Writing-Possibilities and Limits.

LOURDES ARIZPE SCHLOSSER. Mexicana. Maestra en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado investigaciones entre grupos nahuas de la sierra de Puebla y ha publicado varios trabajos de carácter etnohistórico.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

participa a sus colaboradores y lectores que el día 7 de junio de 1978 falleció la

SRA. MARUJA VALCARCE DE LARGO

técnica académica en el Instituto de Investigaciones Históricas, que, con gran dedicación y eficiencia, participó en la edición de varios de los volúmenes de esta publicación.

VOLUMEN 13: UNA TOMA DE CONCIENCIA

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Cuatro veces trece, en las cuentas de años del hombre náhuatl, era suma de tiempo, cuando al fin se hacía la atadura, xiuhmolpía, "se ataban los años". Los numerales del 1 al 13 habían encaminado ya a los cuatro distintos signos de los años. Y también, en términos del tonalpohualli, la cuenta de los destinos, el conjunto de los días se distribuía en grupos de trece días cada uno. Nuevamente, en forma cuatripartita —cuatro veces cinco grupos de 13 días— llevaban al completamiento de un tonalpohualli. Trece eran además, en el pensamiento de ciertas escuelas de sabios, los pisos o travesaños celestes...

Aquí y ahora, 13 es el número que corresponde a este volumen de Estudios de Cultura Náhuatl. La serie, hay que reconocerlo, no ha tenido en rigor fecha fija de aparición: desde el primer número hemos repetido que se trata de una publicación eventual. Por primera vez vio la luz en 1959. A partir de entonces, en la mayoría de cada uno de los años apareció un nuevo número. Excepción fueron 1961, 1964, 1968, 1970, 1973 y 1975. Cuando en el primero de los volúmenes, hace dieciocho años, el padre y doctor Ángel María Garibay K. y quien esto escribe echamos el fundamento de esta publicación, el maestro expresó, entre otras, las siguientes palabras:

...tenemos la intención de que sea ésta una publicación en serie. Cada vez que halla número suficiente de trabajos, cada vez que halla posibilidad económica de darlos a la prensa, aparecerá un volumen, más o menos como los dos primeros que ahora se publican, éste y otro que seguirá en breve. Si tal fuera la suerte que no se realizaran las dos condiciones indicadas, quedarán como huérfanos estos dos. No es probable que suceda así.

El buen augurio se hizo verdad, no quedaron huérfanos esos dos volúmenes y, con el que ahora se entrega, llegamos ya a la trecena. Si fue este número tan significativo en los cálculos del tiempo del

hombre de Anáhuac, número en ocasiones mágico y cifra impredecible en sus cuentas, se ocurre pensar que, también para nosotros, es éste momento oportuno para hacer aquí una forma de recuento. ¿Cuál ha sido la tarea realizada mientras han ido saliendo estos trece volúmenes de Estudios de Cultura Náhuatl? Puesto que hacer historia es buscar la significación del tiempo, de aquello que en él ha ocurrido, hagamos un poco de historia.

Correspondió a Ángel María Garibay K. y al suscrito establecer, en febrero de 1957, el Seminario de cultura náhuatl, afiliado al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional. Para ello se contó con el apoyo de los doctores Nabor Carrillo Flores, Efrén C. del Pozo y Pablo Martínez del Río, los dos primeros, respectivamente, rector y secretario general de la Universidad y el último director del ya citado Instituto. Coadyuvo también en la realización de los propósitos del nuevo Seminario Enrique González Casanova, a la sazón director general de publicaciones de la Universidad. Pasos iniciales fueron la creación, a partir de 1957, de un curso de Introducción a la cultura náhuatl, en la Facultad de Filosofía y Letras, tarea a mi cargo, así como la aparición, en 1958, de las dos primeras publicaciones del Seminario, ambas dentro de la serie Fuentes indígenas de la cultura náhuatl: Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, textos de los informantes de Sahagún, 1, edición de M. León-Portilla y Veinte himnos sacros de los nahuas, textos de los informantes de Sahagún, 2, edición de Ángel María Garibay K. Este último continuaba atendiendo a un selecto número de estudiantes, como asesor en la preparación de sus respectivas tesis.

A lo largo de cerca de veinte años, en el curso de Introducción a la cultura náhuatl, varios centenares de estudiantes se han acercado al conocimiento de las instituciones y de la herencia de literatura y pensamiento prehispánicos. Del gran conjunto de quienes han concurrido a esos cursos, se han destacado algunos, que hoy son ya investigadores y maestros. Si tuve la fortuna de recibir de Ángel María Garibay K., hasta el tiempo de su muerte, el 19 de octubre de 1967, lecciones de su amplio y hondo saber, me ha correspondido, en paralelo, participar asimismo en la requerida trasmisión de conocimientos. He coadyuvado así en la formación de quienes prosiguen en la nunca terminable tarea de la indagación histórica, referida a las raíces culturales indígenas. En mis cursos comenzaron a prepararse —y algunos asistieron a ellos por varios años— estu-

diantes, hoy investigadores, de orígenes distintos. Mencionaré a algunos: Birgitta Leander, Rudolf van Zantwijk, Alfredo López Austin, Thelma Sullivan, Roberto Moreno de los Arcos, Jacqueline de Durand Forest, Víctor M. Castillo, Josefina García Quintana, Francisco Javier Noguez, Mercedes de la Garza, Karen Dakin, Selma Anderson, José Rubén Romero y Jorge Klor de Alva.

Conviene señalar aquí que, a partir de 1965, se modificó la estructura del Seminario de cultura náhuatl. Sus publicaciones quedaron del todo integradas, en sus correspondientes series, como ediciones del Instituto de Investigaciones Históricas. En cuanto a la docencia, se ampliaron las actividades ya que el propio Seminario, a nivel de posgrado, desarrolló asimismo desde entonces sus tareas, a la par que otros Seminarios, en la Facultad de Filosofía y Letras.

Las publicaciones quedaron distribuidas en dos series: una, la de monografías y fuentes para el conocimiento de la cultura náhuatl; otra, la de Estudios de Cultura Náhuatl. En la primera se ha contado con la colaboración de los siguientes investigadores, que han publicado una o más obras: Ángel María Garibay K., Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, Fernando Anaya Monroy, Alfonso Caso, Friedrich Katz, Mauricio Swadesh, Víctor M. Castillo, Claude Nigel Davies, Thelma Sullivan y Fernando Horcasitas. Sus trabajos han versado sobre visión del mundo, pensamiento religioso, derecho prehispánico, gramática náhuatl, toponimias, calendario indígena, organización social y económica, lingüística nahua, teatro nahua y diversos periodos históricos. Paralelamente han aparecido los volúmenes de fuentes documentales, en ediciones bilingües, náhuatl-castellano. En ellos se ha dado cabida a varias secciones de los Códices Matritenses y a las recopilaciones de cantares y poemas mexicanos. En conjunto, han visto la luz, en esta primera serie, veinticinco volúmenes, varios de los cuales han sido objeto de reediciones, y, en algunos casos, de traducciones a lenguas extranjeras.

Respecto de Estudios de Cultura Náhuatl, conviene destacar que, hasta el tercer volumen inclusive, actuamos como únicos editores el doctor Garibay y yo. Posteriormente colaboraron con nosotros, en calidad de coeditores, Demetrio Sodi (volumen IV), Alfredo López Austin (volúmenes V a XII) y Víctor M. Castillo (volúmenes X a XII). Conviene también recordar que, al aparecer el volumen XI, se ofrecieron, como alcance al mismo, los índices y el elenco de autores de los trabajos publicados en los diez primeros números. Quienes se encargaron de esta tarea, Víctor M. Castillo y

Roberto Moreno, dejaron allí registradas 146 aportaciones, debidas a investigadores, muchos de ellos formados en el propio Seminario de cultura náhuatl y otros, también de México, y de las dos Alemanias, España, Estados Unidos, Francia, Holanda, Inglaterra y Venezuela. Con lo publicado en los siguientes volúmenes, incluyendo éste, con el que se llega a la trecena, el número de contribuciones se eleva a cerca de 200. De dos países más se han recibido trabajos estimables: Bélgica y Guatemala.

Hacer cuentas y recuentos, con ocasión de haber alcanzado una primera cuenta de trece, es intento de tomar conciencia de lo que ha podido realizarse. No nos corresponde formular juicios de valor. Hacer recordación de aquello que se ha realizado, lleva, de un lado, el propósito de expresar aquí reconocimiento y gratitud a quienes han contribuido, con su propio trabajo, o han ayudado con generosidad, en esta sostenida empresa. Antepongo el nombre de Ángel María Garibay. Quiero reiterar el testimonio agradecido por cuanto debemos, y personalmente debo, al maestro. Ya he mencionado también a quienes propiciaron la iniciación de estos trabajos, Nabor Carrillo Flores, Efrén C. del Pozo, Pablo Martínez del Río y Enrique González Casanova. Volviendo la mirada al presente, creo de justicia expresar que, asimismo, siguen concediendo total apoyo a estas investigaciones las actuales autoridades universitarias. De modo muy especial, la gratitud se dirige al personal técnico del Instituto de Investigaciones Históricas, sobre todo a Guadalupe Boronio y a Maruja Valcarce que han tenido a su cuidado varias de las ediciones sobre cultura náhuatl.

La labor iniciada hace poco más de veinte años, el cumplimiento de una trecena de volúmenes en esta serie de Estudios de Cultura Náhuatl, lo alcanzado en las investigaciones, en que han participado tantos colegas y amigos, lejos de provocar vana satisfacción, se torna en nuevo incentivo para continuar con la tarea emprendida. Como en los viejos códices la llegada de un periodo de tiempo marca el momento de la entrega de una carga de significaciones, también aquí veintenas y trecenas son augurio de renovadas formas y mayor ahínco en la indagación acerca de la alta cultura y la civilización de Anáhuac.

LOS SEÑORES DE LA NOCHE EN LA DOCUMENTACIÓN NÁHUATL Y MAYA

J. ERIC S. THOMPSON*

Traducción de MIGUEL LEÓN-PORTILLA

No obstante la estrecha unidad que existe, en lo que toca a diversos aspectos espirituales y materiales, entre las culturas que integraron la antigua Mesoamérica, son poco frecuentes los testimonios que permiten establecer relaciones a propósito de sus correspondientes sistemas glíficos, si se exceptúan los nombres y signos de los días. Una muestra, más bien rara, que apunta a una semejanza de pensamiento en este campo específico, ha sido ofrecida por H. B. Nicholson al señalar que el concepto maya de los periodos de tiempo, representados como cargas llevadas a cuestras por determinados dioses con la ayuda de un mecapal, tiene también su equivalente en el ámbito de la altiplanicie mexicana.¹ Otro ejemplo —del que aquí trataré— lo proporcionan los nombres colectivos con que se designan los Nueve Señores de la Noche.

La más temprana referencia a los Señores de la Noche en el México central, y desafortunadamente la mención es bastante confusa, aparece en los escritos, redactados hacia 1596, del tetzcocano Cristóbal del Castillo, que vivió, aproximadamente, entre los años de 1526-1606. No me serví de su trabajo en la edición de Del Paso y Troncoso sino que me he apoyado en los materiales que, de dicho

* Nota del editor. Este trabajo póstumo del muy distinguido investigador J. Eric S. Thompson fue remitido para su publicación muy poco tiempo antes del fallecimiento del autor. Se incluye aquí, tanto por su valor intrínseco, como en homenaje a la memoria del americanista que, a lo largo de su vida, realizó numerosas y muy significativas aportaciones en los varios campos de su especialidad.

¹ H. B. Nicholson, "The Significance of the 'looped cord' Year Symbol in Pre-Hispanic Mexico: an Hypothesis", *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, t. VI, p. 135-148.

autor, presentó Alfonso Caso.² Cristóbal del Castillo ofrece una lista con los nombres de los Nueve Señores de la Noche, a los que designa como "acompañados" y, según lo hace ver Caso, sitúa correctamente las posiciones de dos de éstos, en sus correspondientes intervalos dentro del *tonalpohualli*.

En otro lugar, también según lo expone Caso, existe una no muy clara descripción de lo que me parece ser otro grupo de "acompañados", a los que Del Castillo llama "aves de rico plumaje" o *quecholtin*. Habla asimismo de otro grupo asociado con los trece números, dejando ver que se trata de las cargas o *mamalli*.

Este último grupo, teniendo presente lo expuesto por Nicholson, pienso que se refiere a los nombres de los días, ya que éstos constituyen precisamente las cargas que llevan a cuestras los trece números. Por lo que toca a las aves de rico plumaje, creo que deben ser las trece aves que acompañan a los signos de los días y a los números del *tonalpohualli* en el *Códice Borbónico* y en el *Tonalámatl de Aubin* y que aparecen asimismo, en forma separada, en el *Códice Borgia*.

La interpretación de Caso es diferente ya que él opina que Del Castillo identificó a las aves de rico plumaje con los Señores de la Noche, aunque no excluye la posibilidad de que tuvieran asimismo que ver con las trece aves que acompañan a los signos de los días y a los números en el *tonalpohualli*.

Lo que aquí interesa es el muy importante punto de que Cristóbal del Castillo se refiere a los Nueve Señores de la Noche como los "acompañados". Jacinto de la Serna, que escribió cerca de sesenta años más tarde, hacia 1656, es otra fuente original en esta cuestión.

Según creemos, De la Serna no consultó los manuscritos de Cristóbal del Castillo. Nombrando a los Nueve Señores con ligeras variantes, si se comparan sus designaciones con las de Cristóbal del Castillo, encontramos que De la Serna los llama "Señores o Dueños de la Noche", pero también se refiere a ellos como "los nueve acompañados". A sus nombres individuales añade la terminación *yohua*, "que quiere decir noche y sale de *ilayohua*, que significa anochecer".³ Así, Xiuhtecuhtli y Mictlantecuhtli, por ejemplo, aparecen como

² Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 114-115.

³ Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Anales del Museo Nacional de México*, 1a. época. México, 1892, v. VI, p. 261-408. [Véase en particular el capítulo VIII, sección IV.]

Xiuhtecuycuhua y Mictlanteucyohua, en su correspondiente función de Señores de la Noche.

Seler sugiere una derivación diferente:

Éste [*yohua*] obviamente no significa nada más que aquello que pertenece o acompaña al personaje en cuestión. *Hua* es sufijo de posición y *yo* es la sílaba que transforma la idea de algo concreto en abstracto, cambio que ocurre de ordinario cuando se considera que un objeto es atributo natural de otro.⁴

De este modo Seler identifica este término no con la idea de noche sino con la de *acompañado*. El que tenga o no razón en esto no importa en el presente contexto, ya que Serna también usa el término "acompañado", expresión un tanto cuanto desusada que casi seguramente es traducción de una palabra náhuatl. Añadiremos, finalmente, que otros, que han escrito, en el ámbito del altiplano mexicano, acerca de los Nueve Señores, parecen haber derivado su información de las fuentes que hemos citado.

En el caso de la cultura maya ninguna fuente temprana menciona a los Nueve Señores, pero sus glifos han sido debidamente identificados.⁵ Se mostró aritméticamente que una determinada forma del glifo G de la serie lunar (como se llamó primeramente a dicho grupo), ocurría tan sólo a intervalos divisibles por nueve. A diferencia de los Señores descritos por De la Serna, la serie maya no está interrumpida por los cinco días aciagos ni tampoco comienza invariablemente el periodo de 260 días con el mismo Señor de la Noche. Por el contrario, la secuencia maya se repite sin interrupción como algo que continúa a través de la eternidad.

El glifo del Señor de la Noche, con el glifo F, del que se tratará más abajo, de ordinario precede a la serie lunar, pero algunas veces aparece entre el signo del día y del mes de una fecha calendárica completa. Como la serie maya de 9 nunca se interrumpe y el ciclo de 52 años ($365 \times 52 = 18,980$ días) no es divisible por 9, tendrán que pasar 9×52 años de 365 días antes de que el mismo Señor de la Noche vuelva a ocupar la misma fecha dentro del correspondiente ciclo calendárico. Los mayas tomaron en cuenta esta característica

⁴ Eduard Seler, "Eine Liste der mexikanischen Monatsfeste", *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, 5 v. Berlin, 1902-1923, t. I, p. 140.

⁵ Véase J. Eric S. Thompson, "Maya Chronology: Glyph G of the Lunar Series", *American Anthropologist*. Menasha, 1929, v. 31, p. 223-231.

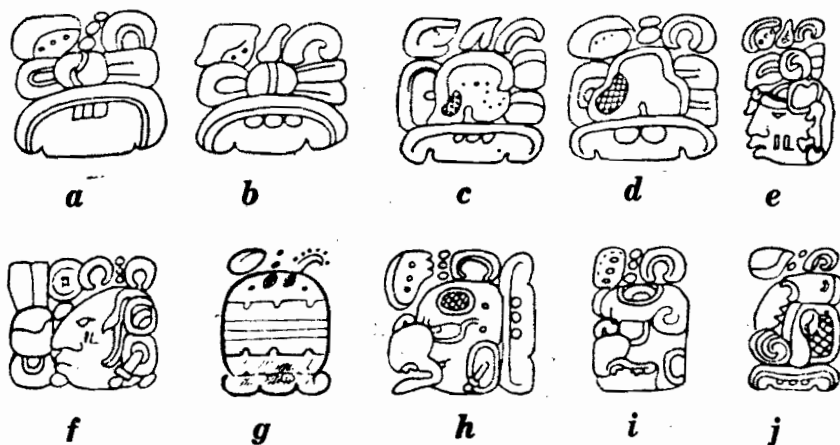


FIGURA 1. Ejemplos del glifo F: a, b) Formas ordinarias del glifo F; c, d) Glifo F con el glifo G como infijo (octava forma); e, f) Glifo F, cabeza juvenil que reemplaza el sufijo al; g) Hato hecho con piel de jaguar que aparece como elemento principal del glifo F; h, i) Cabezas grotescas que ocupan el lugar del glifo nudo (añijo 60); j) Rana de cabeza que reemplaza al elemento del mundo.

para establecer fechas dentro de un gran ciclo calendárico de 468 años, lo que vino a constituir una fórmula más corta que la presupuesta por la complicada serie inicial. Para sus propósitos, esa fórmula más corta era igualmente útil ya que la combinación de las posiciones del día y del mes y el glifo particular del Señor de la Noche correctamente fijaban una fecha dentro del ciclo de 468 años.⁶

Los Señores de la Noche implican un concepto muy antiguo entre los mayas, ya que el correspondiente Señor aparece desde la placa de Leiden, que de hecho incluye la segunda más antigua representación que se conoce de la serie inicial (320 d.C.). Por consiguiente, cabe pensar que esta peculiar concepción comenzó a difundirse desde los tiempos del periodo preclásico. Como, por otra parte, los Nueve Señores presentan notorias diferencias, si se les compara con la serie náhuatl, suponemos que ello es otro signo de la antigüedad de esta forma de pensamiento en una y otra áreas culturales.

⁶ J. Eric S. Thompson, "Maya Chronology: the Correlation Question", *Carnegie Institution of Washington*, Pub. 456, Contribution 14. Washington, 1935, p. 84-85. "Observations on Glyph G of the Lunar Series", *Carnegie Institution of Washington, Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, núm. 7. Cambridge 1942.

En los textos mayas, el glifo G, aplicado al Señor de la Noche, está seguido inmediatamente por el glifo F cuya significación hasta ahora no ha podido precisarse. Los dos forman una cláusula y puede también deducirse su muy estrecha relación a través del hecho de que los dos aparecen muchas veces combinados en un solo glifo, el G como infijo del F (véase la figura 1, *c, d*). La forma normal del glifo F comprende tres elementos. Hay una prefijo, que es un compuesto de significación no conocida (*Catálogo*, número 128). Debajo del que se conoce como afijo 60, la muy clara representación de un nudo o atadura, se muestra como signo principal. Finalmente, el afijo 23, acerca del cual se acepta generalmente que connota fonéticamente el sonido *al*,⁷ funciona aquí como un postfijo (ver figura 1, *a y b*).

Kax, en maya yucateco, significa atar o hacer un nudo, pero en sentido restringido de atar un solo objeto, un bulto, una caja u objetos inanimados, en bultos. Como veremos, dicho término no es aplicable aquí. *Tab*, a veces escrito también *taab*, implica atar seres animados y es una palabra que denota una cuerda u otro material con el cual se amarra el objeto a otra cosa, y particularmente cuando se usa para atar un objeto al cuerpo humano, para ligar objetos animados o para unir dos partes de un mismo objeto, pero no para abarcar la totalidad de uno solo.

El *Diccionario de Motul* proporciona esta diferencia:

Tab: cordel o cuerda con que los indios atan y llevan las cargas a cuestras. Atadero, cuerda, ramal con que se ata algo, y de que cuelga alguna cosa, *unde u tab ak*, el frenillo de la lengua del mudo. Veinte o veintenas de gallinas, peces, ganado y otros animales, de cargas de maíz o de lana y de mantas de tributo: *hun tab ulum*, *hun tab ixim*, veinte gallinas [pavos], veinte cargas de maíz.

Debe notarse que el primer grupo comprende objetos animados; el segundo cargas que deben ser llevadas por medio de un mecapal, que liga un objeto inanimado con uno animado, es decir con el cargador o portador. Con palabras más precisas, *tab* se usa para designar "cerraderos de bolsa, cuerda del arco, los rayos del sol (en un sentido metafórico), cuerda de vigüela, cordones de camisa con

⁷ T. S. Barthel, "Maya Epigraphy: Some Remarks on the Affix 'al'", *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists*. Cambridge, 1952, p. 45-49.

que se ata el cuello, cabresto, correa de zapato y horca donde ahorcan a los malhechores". (*Diccionario de Motul.*)

Esta palabra tiene una amplia distribución. En chol palencano, se registra *tahbal*, correa o asidero; y *tahbal chim*, correa de mecate para transportar una carga.⁸ Becerra, en su *Vocabulario*, registra *tiahbal* con el sentido de mecagal⁹ (la *t* palatizada es sumamente común en palencano). En tzotzil *tab-peat* es "cuero para el tejido".¹⁰ Como *pat* quiere decir "reverso, espalda", el término seguramente se refiere al reverso de la cuerda. *Tab* significa mecagal en idioma kekchí.¹¹ La lengua tzeltal tiene la voz *tab* como clasificador numeral para designar veintena, con la implicación de que el concepto de atar estuvo alguna vez presente al usarse dicho término.



FIGURA 2. Representación, figura completa, de los glifos G y F. El glifo G (forma novena) lleva por medio de su mecagal, la piel del jaguar enrollado, metáfora del cielo nocturno.

- ⁸ Aulie, and E. Aulie, *Palencano Chol and English Vocabulary and Folk Tales* (Manuscrito), 1951.
- ⁹ Marcos E. Becerra, "Vocabulario de la lengua chol que se habla en el distrito de Palenque... acopiado... en... 1934", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 5a. época. México, 1937, época quinta, v. II, p. 249-278.
- ¹⁰ C. C. Delgaty, *Vocabulario tzotzil de San Andrés*. México, Chiapas, Instituto Lingüístico de Verano, 1964.
- ¹¹ G. Sedat, *Nuevo diccionario de las lenguas kekchí y española*. Chamelco, 1965.

Leyendo el elemento nudo o atadura (afijo 60) como *tab* y el sufijo 23 con su sonido establecido de *al* obtenemos *tabal*. El *Diccionario de Motul* define *tabal*: “compañero de una misma compañía o camarada, parentela o colegio”. *Tabal tab*: “cosas que van atadas, encadenadas o dependientes unas de otras o unas en pos de otras”.

Tabal claramente corresponde muy de cerca a los “acompañados” de la altiplanicie mexicana, término que, como lo he sugerido, es probablemente traducción de una palabra náhuatl. Así, si la lectura propuesta de esos dos elementos glíficos es aceptable, se establece una correlación entre las terminologías vigentes en las tierras bajas del ámbito maya y en la altiplanicie mexicana. Más aún, este concepto de *tabal*, en cuanto connota la idea de acompañante o miembro de un grupo, también se expresa pictográficamente. Los dioses que personifican la secuencia de los *tunes* o años, dentro de un *katun*, aparecen pintados en los murales de Santa Rita, en Belice, ligados, con las manos atadas. Por otra parte, las primeras cuatro representaciones de las cabezas de los trece señores de *katunes* consecutivos en el *Chilam Balam de Chumayel* están entrelazadas.¹² En los dos casos la cuerda parece indicar que los varios individuos forman un *tabal*, es decir un conjunto de “acompañados”. La misma idea se halla probablemente expresada en el prefijo en forma de nudo, que con frecuencia aparece junto a los glifos de *Cauac*, que sirven como signos de mes y representan grupos de los cuatro dioses de las tempestades, cada uno con su color que lo relaciona con una dirección del mundo, puesto que ellos también forman un grupo.

Algunas veces, de modo especial en Copán, una cabeza juvenil sustituye al sufijo *al* (afijo 60), y debe considerarse como su forma personificada (véase figura 1, *e, f*). En maya yucateco *al* significa “niño o descendencia”, referido esto a la madre, ya que se emplea un distinto término cuando se habla del padre. Sin embargo, se usa también como descendencia de un varón en algunos pocos contextos mitológicos del *Ritual de los bacabes*. El mismo término o *alal* se encuentra en casi todos los idiomas y dialectos mayenses, de ordinario, pero aparentemente no siempre referido a la descendencia de una mujer. De acuerdo con esto, pienso que las cabezas juveniles del glifo F deben leerse en este contexto como *al*.

Las figuras completas, representación de los glifos G y F, incor-

¹² *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Ralph L. Royce, translator. Publication 438. Washington, Carnegie Institution of Washington, 1933, p. 87-99.

porados o aunados en un solo glifo en la Estela D de Copán, resultan de interés aquí (véase figura 2). El glifo G, aquí la novena forma, según se requiere en términos de la fecha a la que acompaña, es la vieja deidad solar con sombreado para representar la obscuridad y con hojas de maíz, todo símbolo del inframundo, lleva sobre su espalda, valiéndose de un mecapal, una piel enrollada de jaguar. Tanto en el pensamiento náhuatl como en el maya, el jaguar o su piel representan el cielo nocturno. Por otra parte, cabe añadir que, en maya yucateco, *ek* significa tanto estrella como manchas en el cuerpo, como en el jaguar. De hecho *ekel* es un término para designar al jaguar. Aquí, por tanto, el Señor de la Noche está representado como el portador de la noche, concepto un tanto diferente, que tal vez corresponde al de *yohua* de De la Serna. Pero hay que notar que el elemento *tab* se representa por el mecapal y la idea está reforzada por el afijo en forma de nudo debajo de la piel enrollada. En forma glífica este cielo nocturno-jaguar aparece como elemento principal del glifo F en Palenque, Tila y Dos Pilas (véase figura 1 g).

Algunas veces una cabeza grotesca o la cabeza al revés de un sapo o rana sustituye un elemento del nudo (figura 1, f, i, j). No tengo explicación alguna para estas sustituciones. También se me escapa la significación del prefijo 128. Cabe añadir que el afijo 60 puede también tener el valor de *kax*. Desde luego la elección entre *tab* y *kax* depende del contexto. Aquí, claramente tiene el valor de *tab*.

ANDRÉS DE TAPIA Y LA COATLICUE

JORGE GURRÍA LACROIX

El conquistador Andrés de Tapia se cree nació en Tapia, a unas cuatro leguas de León, en España. A instancias del almirante Diego Colón, pasó a América en 1517, y participó en la conquista de las Antillas.

Hacia quince días que Hernán Cortés había partido de Santiago de Cuba, cuando, enterado de esto Tapia, fue en busca de él y se le unió, antes de que la armada zarpara hacia lo que sería la Nueva España.

Estando los navíos en Cozumel, fue Tapia quien presenció la llegada de Jerónimo de Aguilar, que sería el intérprete de Cortés por haber aprendido la lengua de los naturales. Fue él también quien apresó al cacique de Nauhla, Cuauhpopoca, por haber muerto a Juan de Escalante y a otros españoles que estaban de guarnición en Villa Rica. Estuvo a las órdenes de Cristóbal de Olid, en el sitio de México-Tenochtitlan.

Vencido el poderío mexica, fue con Gonzalo de Sandoval a Tehuantepec y Oaxaca, y con Olid a Michoacán.

Iniciada la colonia, ejerció el cargo de justicia mayor y contador de la Real Hacienda. Como leal servidor de Cortés, participó en forma por demás relevante en los alborotos provocados por los enemigos de su capitán, cuando éste realizaba el viaje a las Hibueras.

Se le acusó de haber dado muerte a Luis Ponce de León, juez de residencia de Hernán Cortés. Viajó con éste a España, en 1540, en cuya casa, en los aledaños de Sevilla, tuvo la oportunidad de conocer a Francisco López de Gómara, confesor del extremeño, a quien informó, verbalmente o por escrito, de sus impresiones acerca de la conquista.

El retrato que de Tapia hace Bernal Díaz es muy explícito:

Y vemos a otro buen capitán y esforzado soldado que se decía Andrés de Tapia; sería de obra de veinticuatro años cuando acá pasó; era de la color el rostro algo ceniciento y no muy alegre,

y de buen cuerpo, y de poca barba y rala, y fue buen capitán así a pie como a caballo; murió de su muerte.¹

Es uno de los soldados de Hernán Cortés que tuvo la muy buena ocurrencia de hacer una relación de lo por él visto y oído durante el proceso de la conquista. Pero si escribió, lo hizo por dar a conocer la actuación del marqués del Valle, por lo que inicia así su escrito: "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés, marqués del Valle." Tapia no oculta su amor y admiración por el conquistador, a quien cita durante todo el desarrollo de su *Relación*, convirtiéndose en su panegirista.

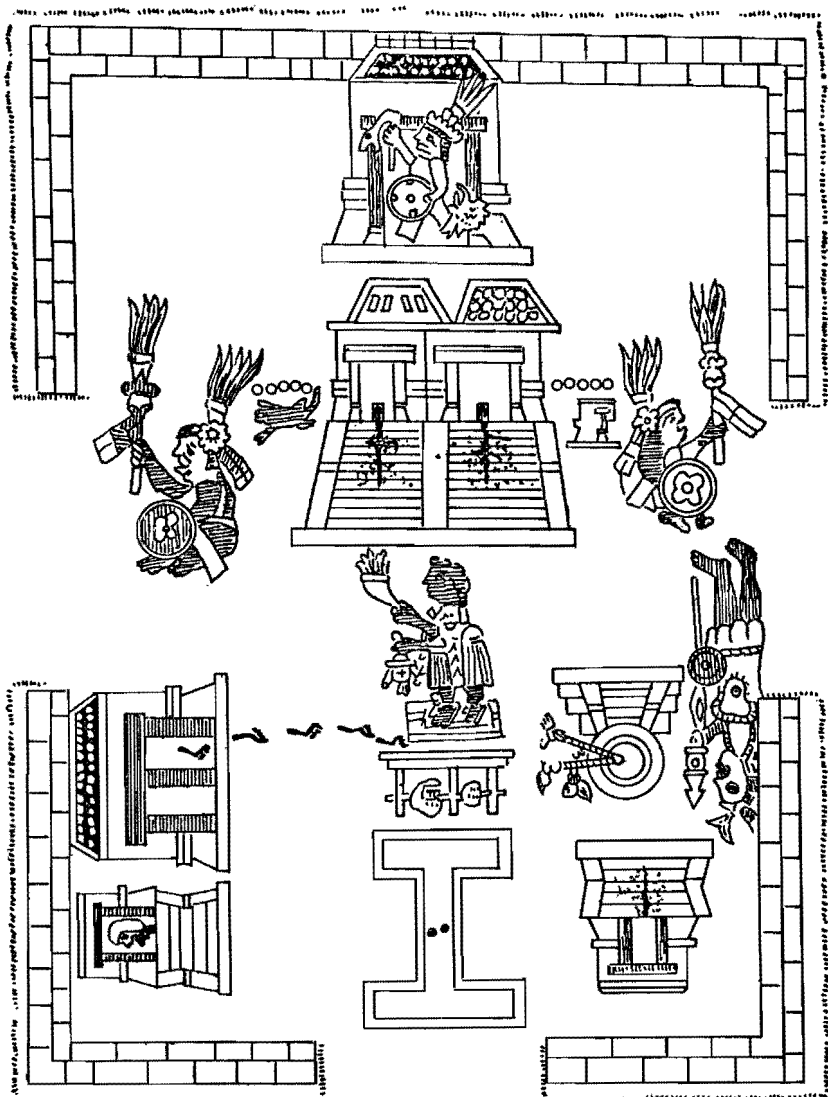
Desafortunadamente su escrito es muy breve, va de la partida de Cuba al apresamiento de Pánfilo de Narváez. El manuscrito original se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid, de letra del siglo xvi, y forma parte de la colección de Juan Bautista Muñoz.

La primera noticia acerca de esta *Relación* apareció en el tomo xxii de la *Biblioteca de autores españoles de Rivadeneyra. Historiadores primitivos de Indias*, tomo i, página vii. Fue impresa, por vez primera, por Joaquín García Icazbalceta en su *Colección de documentos para la historia de México*, tomo ii, páginas 554 a 594.

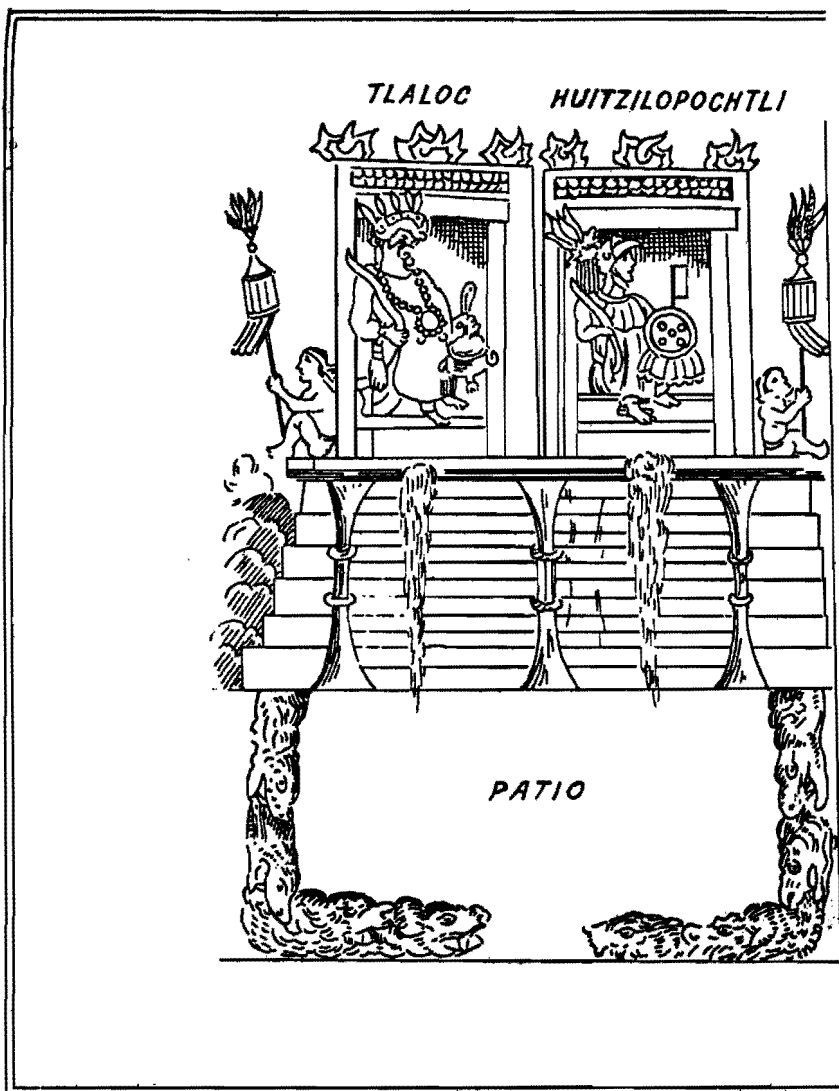
Antes de entrar en materia, hemos querido transmitir a nuestros lectores estas muy escuetas noticias sobre Andrés de Tapia y su escrito, para una mejor inteligencia de nuestro trabajo. Este cronista demuestra tener un profundo poder de observación, no sólo en lo relativo a los hechos militares y políticos de la conquista, sino también sobre el "mundo indígena".

Por ello es que Andrés de Tapia nos muestra en su *Relación* cómo hirió su sensibilidad de europeo todo lo que se presentaba a su vista de esta tierra nueva: la naturaleza prodigiosa, fauna y flora, tan original y nunca por él imaginada, pero sobre todo una cultura tan sorprendente, tan distinta, creada por unos hombres de piel cobriza, con escasa indumentaria, que practicaban una religión cruel y sangrienta, que intervenía en los aspectos más recónditos de su existencia, y costumbres que no tenían paralelo con las por los españoles conocidas. Hombres con grandes conocimientos de ingeniería, arquitectura, astronomía, matemáticas y que eran

¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Robredo, 1944, t. iii, cap. ccvi, p. 236.



1. Templo Mayor de México. Códice Matritense. Lám. 7, vol. VIII, cuaderno 2. Primeros Memoriales, p. 39.



2. Templo Mayor. *Códice Durán*. Aparecen las imágenes de Tláloc y Huitzilopochtli y dos abanderados o porta-estandarte.

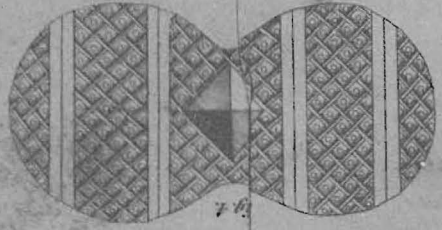


Fig. 7.

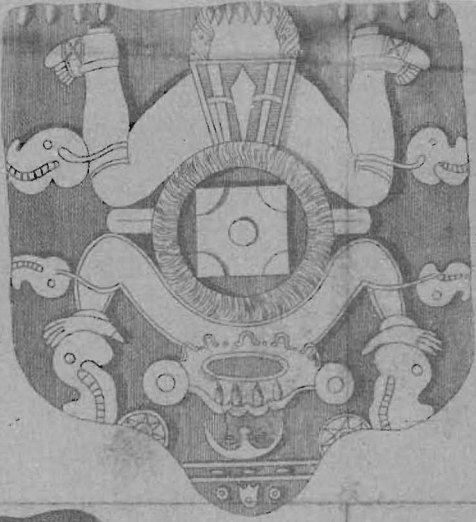


Fig. 8.

*Altera 3 varas de
su mayor ancho por la frente 2 varas.
Su ancho por el costado 1 vara 8*



Fig. 9.

A



Fig. 10.

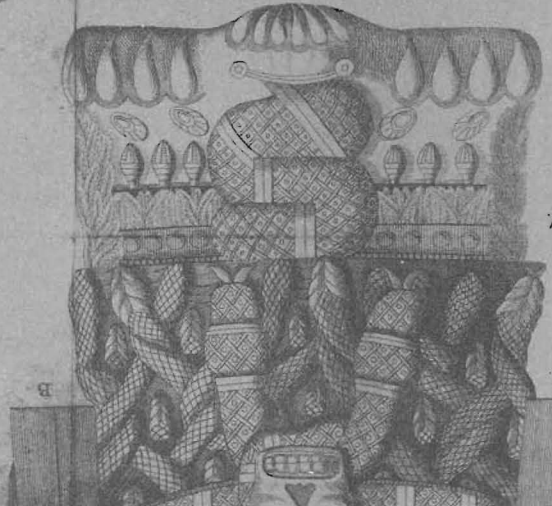


Fig. 11.

A

B



4. Coatlicue. Museo Nacional de Antropología. Sala Mexica. Vista de frente.



5. Yolotlicue. Museo Nacional de Antropología. Sala Mexica. Vista de frente.



6 Yolotlicue. Museo Nacional de Antropología. Sala Mexica. Vista de costado.

22.—*Coatlicue ynechichih:*
Coatlicue Iztacivatl:

Yxavatl tizatl,
quauhtzontli yn contlaliticac.
Yvipil yztac,
yn icue coatl.
Ytztzil, ycac yztac.
Yn ichimal quapachihqui,
ycoatopil.



además grandes artífices de la escultura, pintura y artes menores. Este mundo, así, a grandes rasgos descrito, fue con el que tuvieron oportunidad de tropezar estos conquistadores, las más de las veces casi ignaros, que procedían de centros urbanos muy rudimentarios, al igual que sus formas de vida.

Tal vez la ingenuidad de esta sencilla y poco cultivada gente, tan influida interior y exteriormente por la manera de ser imperante en la España medieval, principalmente en lo relativo a la Iglesia y su doctrina, fue responsable de la reacción que muchos de los cronistas adoptaron en cuanto al choque con las culturas prehispánicas, y, en especial, con respecto a su religión. Tapia no podía escapar de esta concepción, por lo que nos proporciona interesantes observaciones acerca de lo por él visto y conocido en el mundo nuevo que le tocó en suerte percibir.

Conozcamos ahora la forma de reaccionar de nuestro autor ante la presencia de las grandes construcciones religiosas de Tenochtitlan, y de los dioses que en ellas eran idolatrados, haciéndonos ver su grandiosidad.

Así, nos dice: "El patio de los ídolos era tan grande que bastaba para casas de cuatrocientos vecinos españoles." Consideramos prudente advertir que en ocasiones cuando se habla del Templo Mayor, esta designación abarca al recinto sagrado, o sea, a lo que llama Tapia "el patio de los ídolos"² que contenía, según Sahagún, setenta y ocho templos; o bien, en exclusiva al Templo de Huitzilopochtli.

A continuación nos informa: "En medio de él había una torre que tenía ciento trece gradas de a más de palmo cada una, y esto era macizo, y encima dos casas de más altor que pica y media, y aquí estaba el ídolo principal de toda la tierra."³

Veamos si el dicho de Tapia antes transcrito, contiene una buena y verídica información. El método empleado consistirá en el cotejo con otras crónicas, como medio para poder desentrañar la verdad. Respecto a la altura del Templo Mayor, Bernal Díaz expresa que tenía acceso por una escalinata de ciento catorce gradas, es decir, una más que lo aseverado por Tapia.⁴

² Andrés de Tapia, "Relación hecha por... sobre la conquista de México", en *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. México, Portal de Agustinos, 1866, t. II, p. 582.

³ *Op. cit.*, t. II, p. 582.

⁴ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. I, cap. XCII, p. 354.

Torquemada consigna ciento trece, y Gómara ciento trece o ciento catorce,⁵ mientras que Tovar dice ciento veinte.⁶

Una de las cosas que más hierde su sensibilidad de cristiano es la imagen del dios principal, o sea Huitzilopochtli, razón por la cual la describe en pormenor:

... y aquí estaba el ídolo principal de toda la tierra, que era hecho de todo género de semillas, cuantas se podían haber, y éstas, molidas y amasadas con sangre de niños y niñas vírgenes, a las cuales mataban abriéndoles por los pechos y sacándoles el corazón y por allí la sangre, y con ella y las semillas hacían cantidad de masa más gruesa que un hombre y tan alta, y con sus ceremonias metían por la masa muchas joyas de oro de las que ellos en sus fiestas acostumbraban traer cuando se ponían muy de fiesta; y ataban esta masa con mantas muy delgadas y hacían de esta manera un bulto; y luego hacían cierta agua con ceremonias, la cual, con esta masa, la metían dentro en esta casa que sobre esta torre estaba, y dicen que de esta agua daban a beber al que hacían capitán general cuando lo elegían para alguna guerra o cosa de mucha importancia. Esto metían entre la postrer pared de la torre y otra que estaba delante, y no dejaban entrada alguna, antes parecía no haber allí algo.⁷

Por lo que hace a cómo construían la imagen de Huitzilopochtli, Sahagún suministra datos que ratifican lo dicho por Tapia, en cuanto a que la formaban con una masa de semillas a la que llamaban *tzoalli*, masa que era hecha de semillas de bledos, lo que actualmente se vende como dulce con la denominación de *alegría*. La escultura que resultaba era del grosor y tamaño de una persona, en lo cual también está de acuerdo, e igual cosa sucede en tratándose de la manta delgada con la cual después la cubrían o fajaban.⁸ Difieren en cuanto a que Sahagún no expresa que la masa era mezclada con sangre proveniente del sacrificio de niñas vírgenes, aunque el franciscano hable del sacrificio de niños y niñas; pero

⁵ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*. México, Porrúa, 1969, lib. VIII, cap. XI, p. 145.

⁶ *Manuscript Tovar; Origines et croyances des indiens du Mexique*. Graz, Akademische Druck, 1972, p. 86.

⁷ Andrés de Tapia, *op. cit.*, t. II, p. 582.

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*. México, Robredo, 1938, t. I, p. 137, 198, 215, 229, 262, 263, 264, t. IV, p. 63, 166, 167.

no dice que la sangre de ellos sirviera para hacer la masa que ya se ha dicho.⁹

Torquemada expresa que la estatua de Huitzilopochtli se hacía con semillas de bledo y otras legumbres, amasadas con sangre de niños que para este fin se sacrificaban.¹⁰

Hernán Cortés informa que el cuerpo de Huitzilopochtli se hacía con masa de "semillas y legumbres que ellos comen, molidas y mezcladas unas con otras, y amásanlas con sangre de corazones de cuerpos humanos", pero sin aclarar si esos humanos son adultos o niños.¹¹ López de Gómara, que como ya demostramos copia a Tapia, no hace sino transcribirlo.¹²

Por su parte, Durán y Tovar escriben que Huitzilopochtli era una estatua de palo o madera entallada, aunque también dicen que las mujeres que cuidaban el templo, dos días antes de la fiesta de ese dios, molían mucha cantidad de semillas de bledo con maíz tostado, lo que amasaban con miel y de esta masa hacían un ídolo tan grande como el de madera.¹³

Consideramos que, después de la colación realizada, podemos conceder crédito a lo escrito por el conquistador Andrés de Tapia, respecto a los materiales que se empleaban para hacer la escultura de Huitzilopochtli, lo que nos extraña es que las tres fuentes citadas, en el párrafo que antecede, digan que había una imagen del dios de la guerra entallada en madera, cosa que a este autor no podía escapársele.

Al seguir la descripción del Templo de Huitzilopochtli nos dice: De fuera de este hueco [es decir del sitio donde está la imagen de Huitzilopochtli] estaban dos ídolos sobre dos basas de piedra grande, de altor las basas de una vara de medir, y sobre éstas, 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,

⁹ *Op. cit.*, t. I, p. 119.

¹⁰ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, lib. VI, cap. xxxviii, p. 71.

¹¹ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*. México, Porrúa, 1963, p. 75.

¹² Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*. México, Robredo, 1943, t. I, cap. lxxxi, p. 244.

¹³ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*. México, Porrúa, 1971, t. I, cap. II, p. 18 y 28, núms. 8 y 62.

Manuscript Tovar, op. cit., p. 85 y 90.

"Tratado de los ritos, ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de la Nueva España", en *Crónica Mexicana*, de Fernando Alvarado Tezozómoc. México, Irene Paz, 1878, cap. I, p. 93 y 98.

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 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 hiciese labor con las piedras. Tenían estos ídolos unas culebras gordas de oro ceñidas y por collares cada diez o doce corazones de hombre, hechos de oro, y por rostro una máscara de oro, y ojos de espejo y tenía otro rostro en el colodrilo, como cabeza de hombre sin carne.¹⁴

Por tanto, según Tapia, casi junto a la imagen del dios Huitzilopochtli se encontraban los ídolos que arriba describe y que eran de piedra a diferencia de éste, que era de madera según unas fuentes, o bien de semillas amasadas con sangre o miel, según otras. Aquí lo importante es que, a pesar de encontrarse estos ídolos en su mismo adoratorio, representaban a otras deidades.

López de Gómara, que no hizo sino copiar a Andrés de Tapia en los primeros cien capítulos de su *Historia de la Conquista*, no captó bien el dicho de nuestro autor, confundió la identificación de las imágenes de los dioses a que se refiere, haciendo aparecer a esos ídolos de piedra como correspondientes a Huitzilopochtli, a pesar de que Tapia es de una gran claridad cuando escribe que “el ídolo principal de toda la tierra” era hecho de semillas amasada con sangre de niños y niñas, y no de piedra.¹⁵ Dicha confusión no implicaría ninguna gravedad, a no ser porque otros autores como Torquemada, que utilizó a Gómara, siguió sus pasos, y asegura que la imagen de Huitzilopochtli estaba representada tanto en piedra, como en masa de semillas revuelta con sangre de niños. Hay que advertir que si este autor identificó a la imagen descrita por Gómara, como hecha de semillas, con Huitzilopochtli, se debió a su conocimiento de otras crónicas y relaciones, en que ya hemos comprobado se asegura que de ese material estaba hecha la estatua del dios de la guerra de los mexicanos; pero en lo que hace a los ídolos de piedra, que estaban a un lado de este dios, aceptó el dicho del confesor de Cortés,

¹⁴ Andrés de Tapia, *op. cit.*, t. II, p. 582.

¹⁵ *Op. cit.*, t. II, p. 582.

pero atribuyéndolos a la multicitada deidad, es decir copió a Gómara indiscriminadamente.¹⁶

Veamos ahora, de acuerdo con la descripción que hace Tapia, qué dioses están representados en los ídolos de piedra de grano bruñida, que estaban ubicados a corta distancia de Huitzilopochtli.

Hay varios elementos de esas deidades que debemos hacer resaltar:

- a) Eran de piedra de grano bruñida.
- b) Medían casi tres varas de altura.
- c) Eran como del grueso de un buey.
- d) Estaban recubiertas de nácar.
- e) Sobre el nácar habían untado un betún para adherir muchas piezas de oro y piedras preciosas.
- f) Tenían unas culebras gordas de oro, ceñidas.
- g) Collares con diez o doce corazones de hombre, de oro.
- h) Máscaras de oro.
- i) Ojos de espejo.
- j) En la parte posterior, una cabeza de hombre sin carne.

Desde luego, podemos descartar a las que estaban hechas de madera y semillas como Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Chicomecóatl, Toci, Xuchiquétzal e Iztaccíhuatl y, de obsidiana, como Tezcatlipoca.¹⁷

Hechas en piedra eran Tláloc y Cihuacóatl, pero en virtud de que sus atavíos y atributos no coinciden con los señalados por Tapia, consideramos que no se trata de ellos.¹⁸

¿A qué dioses podemos atribuir las características ya indicadas? Uno de ellos puede ser la diosa Coatlicue, por las razones siguientes:

- a) Es de piedra de grano bruñida, o sea basalto.

¹⁶ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, lib. VI, cap. xxxvii, p. 70 y cap. xxxviii, p. 71.

¹⁷ Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, cap. II, núms. 8 y 62, cap. VI, núm. 5, cap. xiv, núm. 6, cap. xv, núm. 7, cap. xvi, núm. 6, cap. xvii, núm. 3, cap. iv, núm. 3.

¹⁸ *Op. cit.*, t. I, cap. viii, núm. 3, cap. xiii, núm. 3.

Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. Textos de los informantes de Sahagún: I. Introducción, paleografía, revisión y notas de Miguel León-Portilla. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, sección tercera, núm. 6, p. 121 y núm. 20, p. 135, respectivamente.

- b) Mide 2.56 metros de altura, es decir las tres varas de que habla Tapia.¹⁹
- c) Es como del grosor de un buey.
- d) Tenía unas culebras gordas de oro, ceñidas. En efecto, uno de los atavíos que aparecen en el *Códice Matritense* en la figura de Coatlicue es una culebra ceñida en la cintura.²⁰
- e) En la parte posterior, una cabeza de hombre sin carne.

En cuanto a los elementos d) y e), o sea que la escultura estuviera cubierta de nácar y sobre el nácar adheridas piezas de oro y piedras preciosas, bien pudiera ser que el primero se hubiera desprendido y lo segundo seguramente fue quitado por los conquistadores por tratarse de objetos de valor.

Por lo que hace al elemento g), deben dichos collares haber corrido la misma suerte que los objetos de oro y piedras preciosas, pero es significativo que esté relacionado con el collar de corazones y manos que tiene la escultura que nos ocupa, por delante y por detrás, corazones que son un total de seis.

Los elementos h) e i), por estar superpuestos, fueron, al igual que los ya indicados, pasto de los conquistadores.

La conclusión a que podemos llegar es que la descripción de la deidad hecha por Tapia puede corresponder a la escultura de la diosa Coatlicue, que se encuentra en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología de México, y que fue encontrada el 13 de agosto de 1792 cuando se estaba levantando el empedrado de la Plaza Mayor, frente a lo que ahora son los edificios del Departamento del Distrito Federal, la que Antonio de León y Gama describe junto con el llamado Calendario Azteca.²¹

¹⁹ Ignacio Bernal, *100 obras maestras del Museo Nacional de Antropología*. México, José Bolea, 1969, ilustraciones, núm. 24, p. v.

Justino Fernández, *Coatlicue*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1959, lám. entre la p. 210 y 211.

Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. México, Zúñiga y Ontiveros, 1792, p. 35. Dice media 3.10 metros de altura.

²⁰ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, op. cit., núm. 22, p. 137.

Códice Matritense, Madrid, José Porrúa, 1964, lám. XII, núm. 21, parte superior.

Eduardo Noguera, "Coatlicue", en *México prehispánico, culturas, deidades y monumentos*. México, Emma Hurtado, 1946, p. 473 a 476.

²¹ Antonio León y Gama, op. cit., p. 206 y 207.

Ignacio Alcocer, *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1935, p. 57. En el pie de la fo-

Consideramos interesante advertir que no tiene por qué extrañarnos que la diosa Coatlicue estuviera en el mismo adoratorio que Huitzilopochtli y muy cercana a él, pues hay que recordar que era su madre.²²

Como hemos hecho notar, Tapia describe a dos dioses que estaban ubicados en el mismo Templo de Huitzilopochtli, a muy corta distancia del dios principal, y considerando que el primero puede ser Coatlicue, nos queda referirnos al segundo que, según nuestro autor, tenía las mismas características. En el Museo Nacional de Antropología y también en la Sala Mexica, frente a la Coatlicue, existe una escultura de las mismas proporciones y con los mismos atributos y atavíos, con excepción de la falda que tiene representaciones de corazones en vez de serpientes, así como también el collar. Esta escultura, conocida como la Yolotlicue, fue encontrada por el señor Lorenzo Gamio, durante los trabajos que realizaba el arquitecto Emilio Cuevas en el solar ubicado en la esquina de Seminario y Guatemala a cuatro metros de profundidad, trabajos que se llevaron a cabo el año de 1933.²³ Dadas sus características y parecido con la Coatlicue, con ciertas reservas podíamos afirmar se trata de la otra escultura a que se refiere Tapia en su *Relación*, y que hacía pareja con la diosa de la falda de serpientes.

tografía de Coatlicue nos dice: "En un principio se creyó que era la estatua de Toci o Teoyaomiqui, después prevaleció el nombre que le dio Chavero, con el que es actualmente conocida; pero el nombre de Coatlicue, 'enagua de cullebras' corresponde a Iztaccihuatl, según el *Códice Matricense* y los primeros *Memoriales*."

Alfredo Chavero, *México a través de los siglos*. México, Herrerías, s.p.i., t. 1, p. 89-90.

²² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, lib. III, cap. 1, p. 259.

Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. 1, cap. XCII, p. 357. Nos dice que aparte de las esculturas de Tláloc y Huitzilopochtli, junto a éste había otro ídolo pequeño que decía que era su paje, con lanza y rodela.

Alfredo López Austin, "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan según los informantes indígenas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, vol. v, p. 76 y 77.

Dice que también se encontraba en la explanada superior del Templo Mayor "la piedra redonda, muy grande, llamada *téhcatl*, o piedra de los sacrificios. Ignacio Alcocer, *op. cit.*, p. 29.

Habla de las capillas que había en el Templo de Huitzilopochtli y cita a Andrés de Tapia, pero a pesar de que lo hace entre comillas, dicha cita no es una transcripción sino un arreglo del autor. Aunque esta cita corresponde a la descripción que creemos corresponde a Coatlicue y Yolotlicue, el doctor Alcocer no para mientes en ello.

²³ Ignacio Marquina, *El Templo Mayor de México*. México, SEP, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1960, p. 19 y 115.

Conclusiones

- a) Según Andrés de Tapia, en la explanada superior del Templo Mayor de México, existían, aparte de las imágenes de Huitzilopochtli y Tláloc, otros dos ídolos, fuera del hueco en donde yacía el dios de la guerra.
- b) Estos dos ídolos, al decir de Tapia, eran de piedra de grano bruñida, de casi tres varas de alto (2.50 metros), del grosor de un buey, cubiertos de nácar y sobre éste adheridas con un betún toda clase de piedras preciosas y joyas de oro. Tenían además unas culebras de oro ceñidas y collares con diez o doce corazones.
- c) Por la descripción que hace de ellos Andrés de Tapia y dados los atributos que señala, podemos identificar a uno con la diosa Coatlicue, tanto por su volumen, como por sus atributos básicos, que son el faldellín de serpientes y el collar de corazones.
- d) El hecho de que no exista en la actualidad el recubrimiento de nácar y las joyas de oro y piedras preciosas, no hace cambiar nuestro aserto ya que estas cosas fueron pasto de la codicia de los conquistadores.
- e) Por lo que hace al otro ídolo semejante, y que formaba pareja con la Coatlicue, podemos aventurar la hipótesis: se trata de la llamada Yolotlicue, que, de nueva cuenta, está hermanada con la primera, en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcocer, Ignacio, *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1935.
- Bernal, Ignacio, *100 obras maestras del Museo Nacional de Antropología*. México, José Bolea, 1969.
- Códice Matritense*, Madrid, José Porrúa, 1964.
- Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*. México, Porrúa, 1963.
- Chavero, Alfredo, *México a través de los siglos*. México, Herrerías, s.p.i.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Robredo, 1944.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*. México, Porrúa, 1971.
- Fernández, Justino, *Coatlícue*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1959.
- León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. México, Zúñiga y Ontiveros, 1972.
- López Austin, Alfredo, "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan según los informantes indígenas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*. México, Robredo, 1943.
- Manuscript Tovar; Origines et croyances des indiens du Mexique*. Graz, Akademische Druck, 1972.
- Marquina, Ignacio, *El Templo Mayor de México*. México, SEP, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1960.
- Noguera, Eduardo, "Coatlícue", en *México prehispánico, culturas, deidades y monumentos*. México, Emma Hurtado, 1946.
- Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Textos de los informantes de Sahagún: I. Introducción, paleografía, revisión y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia de las cosas de la Nueva España*. México, Robredo, 1938.

Tapia, Andrés de, "Relación hecha por... sobre la conquista de México", en *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. México, Portal de Agustinos, 1866.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1969.

"Tratado de los ritos, ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de la Nueva España", en *Crónica Mexicana*, de Fernando Alvarado Tezozómoc. México, Ireneo Paz, 1878.

UN TEXTO EN NAHUA PIPIL DE GUATEMALA, SIGLO XVII

Estudio y versión de MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Mucho es lo que aún queda por esclarecer acerca de las distintas penetraciones y formas de asentamiento de grupos nahuas en territorio de los actuales países centroamericanos. Ello es verdad no obstante que hay sobre tal tema aportaciones de considerable interés. Como muestra mencionaré sólo los estudios de Stephan F. Borhegyi, que tomó en cuenta y sintetizó mucho de lo que, en este campo, se había podido precisar hasta aproximadamente 1964.¹

Para ampliar nuestros conocimientos sobre historia y cultura de los nahuas en Centroamérica, así como acerca de los procesos de aculturación a que dio lugar su presencia al lado de conglomerados étnicos y lingüísticos diferentes, se requieren nuevas investigaciones con apoyo en los testimonios que se conservan. Me refiero, por una parte, a los hallazgos de la arqueología y, por otra, a la información que puede obtenerse de las crónicas e historias del periodo colonial y de algunos pocos documentos indígenas. En algunos casos el estudio de este último tipo de fuentes —especialmente de aquellas redactadas en determinadas variantes de la lengua nahua— permitirá además establecer diferentes comparaciones de carácter lingüístico y etno-lingüístico.

Cabe recordar aquí, por lo que toca a grupos pipiles de El Salvador, y a otros, hoy ya extinguidos, de Guatemala, que existen además materiales lingüísticos así como testimonios etnográficos recogidos por investigadores, en diversos momentos, desde la segunda mitad del XIX hasta épocas más recientes del presente siglo.² Dichos testimonios —como el vocabulario pipil obtenido por Otto Stoll en

¹ Stephan F. Borhegyi, "Archaeological Synthesis of the Guatemalan Highlands", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1965, v. 2, p. 3-58.

² "Settlement Patterns of the Guatemalan Highlands", *op. cit.*, v. 2, p. 59-75. Por ejemplo citaré la obra de Otto Stoll, *Zur Ethnographie der Republik Guatemala*, Zurich, 1884.

Fue ésta la tesis que presentó para optar a la cátedra de etnografía en la Universidad de Zurich. En ella incluyó un detallado capítulo, el primero de:

Salama, Guatemala, durante la década de 1870— pueden ser comparados, por ejemplo, con elementos del léxico nahua empleado en documentos indígenas del ámbito guatemalteco durante el periodo colonial.

Teniendo esto a la vista, ofrezco la transcripción paleográfica y la versión al castellano que he preparado de un breve texto en náhuat guatemalteco, fechado el 15 de junio de 1637. Dado que, hasta donde llegan mis conocimientos, no ha sido frecuente la publicación de este género de textos coloniales en pipil de Guatemala, considero de particular interés sacarlo a luz. Para valorar mejor su procedencia y contenido, debo formular antes algunas consideraciones.

Localización geográfica de los pipiles en Guatemala

Aludiré tan sólo a testimonios como los aportados en las cartas del conquistador Pedro de Alvarado, en obras de cronistas como fray Antonio de Ciudad Real en su *Tratado curioso y docto...* o Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán en su *Recordación florida*, o en las conocidas con el nombre de "Relaciones geográficas" del siglo xvi, y en distintos informes, entre ellos los que fueron resultado de visitas pastorales. Gracias a tales fuentes, y tomando también en cuenta las investigaciones que alcanzaron a realizarse, de índole lingüística y etnográfica, así como otras de carácter arqueológico, resulta posible señalar, al menos a grandes rasgos, las principales áreas de poblamiento pipil al tiempo de la conquista española. Con base en dichos testimonios, doy a modo de síntesis, desde luego perfeccionable o corregible, el elenco de las regiones y sitios principales habitados por pipiles en territorio guatemalteco en el siglo xvi.

Debe señalarse, en primer lugar, que fue en la vertiente guatemalteca del Pacífico donde existieron los asentamientos pipiles más

libro, acerca de los pipiles de Guatemala y su lengua. En particular debe mencionarse el vocabulario, recogido por el mismo Stoll en la zona de Salama.

De esta obra hay versión castellana: Otto Stoll, *Etnografía de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1958.

Otros trabajos, dignos de atención: Walter Lehmann, "Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika und Mexiko". *Zeitschrift zur Ethnologie*. Berlín, 1907, 1909. v. xiii, p. 5.

Doris Stone, "Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia", *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, 1957, p. 131-138.

—"Ethnohistory: Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. 6, p. 209-233.

importantes. Así pueden nombrarse, entre otros, los ámbitos de Escuintla y Cuajiniquilapa. Al oriente de Escuintla está, además, el importante centro arqueológico de Santa Lucía Cotzumalhuapa, al que investigadores, como Eric J. Thompson, asignan un origen mexicano y que, más tarde, fue objeto de penetración por algunos grupos cakchiqueles. Bastante más al norte existieron otras poblaciones de habla pipil. Entre ellas cabe citar las de Acasahuastlán, Salama, Tocoay, así como otras a lo largo del curso superior del río Motagua —Guastatoya, Chimalapa y Comapa—, al igual que las situadas en la región vecina del lago Güija. Al noroeste del mismo existió, por ejemplo, el poblado de Mita, el antiguo Mictan o “lugar de los muertos”. Aquí, como en otros sitios, los grupos pipiles llegaron a ser suplantados por gente de lengua y filiación étnica muy distinta. En el caso de los habitantes de Mita, quienes se apoderaron de la región fueron comunidades pokomanes.

Como vamos a verlo, el texto en nahua pipil que aquí publico, consigna expresamente que su redacción tuvo lugar en el muy conocido pueblo de Santo Domingo Mixco, situado relativamente cerca, al oeste, de la actual capital de Guatemala. El hecho de que —como lo consignan ya las fuentes coloniales— Mixco haya estado habitado por pokomanes, y hoy se considere incluido dentro de la zona cakchiquel, plantea un cierto problema en torno a la presencia de los pipiles en lo que se conoce como el valle de Guatemala. Afortunadamente disponemos de un testimonio del cronista Fuentes y Guzmán que arroja luz en este punto.

Tratando en el capítulo xv del libro xvii de su *Recordación florida* acerca de “la administración espiritual de los pueblos del valle de Goathemala”, repite lo que, por otras fuentes, era ya sabido, es decir que Santo Domingo Mixco estaba habitado por gentes “de la nación pokomán, entre quienes hay indios acaudalados...”³ Sin embargo, tras dar una descripción de la región de Mixco y de otros pueblos que le eran dependientes, concentra la atención en el de Santa Cruz Chignauta, también pokomán, y nos habla de los de Santa Inés y San Miguel Petapa, divididos, según nos dice, de la población y cabecera por el río Tululhá. La información, que luego da, resulta de particular interés. Acerca de las gentes que habitan en Santa Inés Petapa, escribe:

³ Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida*, 3 v. Guatemala, Biblioteca Goathemala, prólogo de J. Antonio Villacorta, 1932, t. I, p. 412.

Esta república se compone y forma de doscientos indios tributarios, de nación mexicana, de los que pasaron a este reyno de Goatemala del de México, en compañía de los españoles conquistadores, y una porción de ellos fundó en aquel sitio, como otros de la propia nación en otras partes y provincias del reyno. . .⁴

Independientemente de que sea o no exacta la afirmación en el sentido de que el grupo de indios de habla nahua que vivía cerca de Santo Domingo Mixco, fuera descendiente de los aliados indígenas que trajeron consigo los conquistadores, este testimonio de Fuentes y Guzmán permite desvanecer la aparente incongruencia a la que podrían dar lugar otros testimonios, como el del famoso Thomas Gage, que vivió en época cercana del mismo siglo xvii en Mixco, y deja entrever el carácter mayanese de los habitantes nativos de esa población.⁵

Citaré además otro lugar, también de Fuentes y Guzmán, en el que nos dice que, dentro mismo de la ciudad de Guatemala, en el barrio de la Candelaria, cercano al convento de Santo Domingo, había indios de habla pipil:

siendo el barrio de la Candelaria el más cercano al convento. . . y que esta vecindad se entra mucho al barrio de los indios, a quienes se administra por el religioso en lengua pipil, que es mexicana vulgar. . .⁶

Resulta, por tanto, evidente que no sólo en sitios como los antes mencionados, más al sur, en la vertiente del Pacífico o, al noreste, en el curso superior del Motagua, sino también en el valle mismo de Guatemala, en poblaciones muy cercanas a Santo Domingo Mixco y dentro de la misma capital, había hablantes de idioma nahua. Quienes redactaron el documento que aquí ofrezco eran, según se desprende de su mismo lenguaje, auténticos pipiles que, por caer de algún modo bajo la jurisdicción de Santo Domingo Mixco, se trasladaron allí para que se procediera al acto jurídico de que da constancia el texto en cuestión.

⁴ Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, p. 413.

⁵ Thomas Gage, *A New Survey of the West Indies, 1648*, Edited with an Introduction by A. P. Newton, London, George Routledge and Sons, 1946. Ver, por ejemplo, p. 280-281.

⁶ Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, t. I, p. 401.

Descripción del documento

Se trata de una hoja en folio. El texto abarca por completo una cara y sólo parcialmente su reverso. El documento se conserva en la ciudad de Guatemala, en el Archivo General de Centroamérica, Ms. A 3.16, legajo 2897, expediente 42989. Una copia del mismo llegó a mis manos gracias a la atención del investigador norteamericano, doctor Lawrence F. Feldman.

El contenido del documento puede describirse como el de un acta en la que se da posesión de las tierras heredadas a los descendientes del nahua pipil Pedro Méndez Colminero. Se levantó dicha acta, como se hace constar al fin de la misma, en Santo Domingo Mixco, el 15 de junio de 1637. De ello dan fe los alcaldes, el alguacil mayor, los regidores y varios testigos.

Aun cuando se trata de un documento de carácter legal en el que es patente la influencia de las instituciones jurídicas españolas, hay en él elementos cuyo interés conviene hacer notar. Ante todo está el hecho de que aquí tenemos una de las pocas muestras que hasta hoy conocemos del nahua pipil, tal como se hablaba en la región del valle de Guatemala, durante la primera mitad del siglo xvii.

Interés de este documento

En relación con la vigencia y características que tenía el pipil en Guatemala, cabe apuntar algo desde los puntos de vista fonético, morfológico y lexicográfico. Puede pensarse que la fonética de esta forma del pipil parece reflejarse de algún modo a través de la grafía adoptada por el escribano que redactó el acta. Es evidente, a través de ella, que quienes participaron en la elaboración del documento hablaban una variante dentro del que se conoce como náhuat. Aun cuando las inferencias que cabría hacer, no pueden ir más allá de una mera hipótesis, me fijaré en un punto que parece de interés. Es éste el del casi constante empleo de la letra *d* para representar un sonido que podría describirse como el de una dental oclusiva sonora, en esta variante pipil, en vez de valerse de la *t*, como fue el caso del signo adoptado por quienes redujeron al alfabeto el náhuatl clásico del altiplano central.

La morfología —y junto con ella la estructura de las frases, si se quiere, el aspecto sintáctico— mantiene, en alto grado, las características propias de la lengua clásica, tal como se hablaba en el siglo xvi, en la región del altiplano central de México. Es interesante destacar así el empleo de vocablos y expresiones perfectamente contruidos. A modo de muestra, cito los siguientes: *dicmacazque* (en náhuatl clásico *ticmacazque*, daremos); *cihuapiltondi isucuyu* (en náhuatl clásico *cihuapiltontli ixucuyo*, la mujercita, su hija menor); *dicoquixmadi* (en náhuatl clásico, *ticoquixmati*, nosotros conocemos experimentalmente).

Finalmente, si bien el léxico empleado es, en su mayor parte, de origen nahua, saltan a la vista algunos préstamos del castellano. Se refieren éstos sobre todo a realidades ligadas a la aplicación de las instituciones jurídicas españolas. Entre otros vocablos están los de alcaldes, regidores, posesión (posesión), lintera (lindero), monjón (mojón), pleido (pleito), menor, testico (testigo).

Otros rasgos culturales, sobre los que arroja alguna luz este documento, son los relacionados con el empleo de términos de parentesco tales como *cihuapiltondi isucuyu* (mujercita, su hija menor) que contrasta con el empleo de la palabra *menor*, al hablar de los hijos varones. Citaré también la vigencia del vocablo *isuiyu* (*ixhuiyo*, su nieto). Guarda asimismo interés lo que puede derivarse sobre la forma de señalar y precisar el perímetro y los linderos de las tierras de las que se da posesión a los herederos. Finalmente destacaré el empleo de algunos vocablos que tienen aquí una connotación que podría describirse como característica del pipil centroamericano. Así, la voz *chinámit* que en náhuatl del centro, según Alonso de Molina, significa "seto o cerca de cañas", adquiere en el documento el sentido específico de "pueblo". Otra variante la ofrece la voz *miquini*, que literalmente significa "el que muere", empleada en lugar de la que era usual en el altiplano, *micqui*.

Lo hasta aquí apuntado conlleva el propósito de subrayar lo que otros investigadores han también apuntado.⁷ Me refiero al caudal de información explícita o implícita que puede derivarse de documentos indígenas, como éste, de la época colonial. Y en el presente caso me atrevo a pensar que —por la rareza de la documentación en pipil guatemalteco del siglo xvii— el interés parece acrecentarse.

⁷ Véase la reciente publicación de Arthur J. O. Anderson et al., *Beyond the Codices, The Nahua View of Colonial Mexico*. Berkeley, University of California Press, 1976.

Juan ^{co} Escobal Domingo
de ~~di~~ ~~ca~~ ~~fff~~

(27) 15

in una yta ocupa feno presi de le uqui maca pefe
fion Janur al cal oel Regi sorce ni ca gina mit
Ja nro Domingo mixa ~~ff~~

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50

Signo segun p dmp e
p d. selvisate huz.
p ma p san Jose p de.
p cao de pitho anto

Cabe, por consiguiente, externar el deseo de ver publicados otros testimonios semejantes.

Notas sobre las personas mencionadas en el documento

Ya dijimos que este texto puede describirse como el de un acta para dar posesión de tierras heredadas. Siendo obvio que no tenemos, por otras fuentes, mayor información acerca de quiénes fueron las personas que allí se mencionan, conviene, sin embargo, hacer una precisión acerca de las mismas, que ayudará a una más fácil comprensión del documento.

Varios miembros de una familia Méndez se nos presentan en el acta. Tres tuvieron el mismo nombre de Pedro. Dos de éstos eran ya difuntos al levantarse el acta. Un Pedro Méndez era el padre de quienes heredaron las tierras: Pascual Méndez, Pedro Méndez y Baltazar Méndez. Gracias a la mención de una mujer, de nombre Juana, nos enteramos de que las tierras en cuestión habían sido antes propiedad de quien tuvo por nombre el de Pedro Méndez Colminero. Confirmación de esto último la ofrece, más abajo, el texto, cuando nos dice que los antes mencionados, Pascual, Baltazar y Pedro Méndez, todos eran hijos del difunto Pedro Méndez y nietos de Pedro Méndez Colminero.

En lo que toca a los nombres de las otras personas que se mencionan, al hacer referencia a los linderos de las tierras que habían sido originalmente de Pedro Méndez Colminero, parece digno de destacarse que tan sólo una de ellas había conservado un apellido nahua. Se llamaba éste Baltazar Cempuual. Entre los que firman el acta vuelve a repetirse el mismo apellido, como correspondiente al testigo Pedro Cempuual. Probablemente son también apelativos indígenas, aunque al parecer en lengua pokomán, los que ostentan el regidor Francisco Raulic y el testigo Diego Quihuom.

**PALEOGRAFÍA DEL TEXTO NÁHUAT
Y VERSIÓN AL CASTELLANO**

Dehuandin, alcaldes icuan regidores, nican chinamit santo domingo mixco, ascan dicmacazque posision y dali yecuandin, menor ipiltzin miqini Po mendes, pasqual mendes, i Po mendes i baltazar mendes i Joana; i cihualpiltondi ysucuyu miqini Po mendes colminero.

Muchi idali asda¹ aco, pehua ytenco uel ilintera baltasar comes; quiyahui, quinamiqui y lintera pablo fuendes, ituca uachalus;² neman ualtemoz campa quitoca yzquich i Frico lorenzo fuendes, ya iyasca miqini Po mendes Colminero, ciendas³ dicoquismadi, quenami iyasca Po mendez, nican dali yuquiueltemuz, itenco ualaqui, namiqui y lintera yecuandin Po pernia icuan melchior pernia.

Yu neci i monjon, cepa unpa, cepa ualaz itenco vel ilinteras dali pablo fuendes, ualaqui, namiqui monjon, campa nemi ululdinder,⁴ idenco udi. Neman ualtemuz idic yzquich cuyunqui; ualaqui, namiqui uztun⁵ y lintera idali miqini baltasar cempuual, campa quituca Frico lorenzo fuendes, uel umpa, danduc⁶ itenco ydaly Po mendes, muchi dali. Yanezduc⁷ idenco ayac, aquin, quipeualti pleido; idehcupa nican dali quenami ya nicmaca posesion, y yujca menor unca idali, icuale, yecuandin va erdreado⁸ asca idic, y ydic ima, yecuandi menor pascual i baltasar i Po mendez, ichquindin ipiltzin miqini Po mendez, isuiyo Po mendez colminero.

Ayac yzcadilizdi ixpanicu testico, yuu dicchiuazque, tecuandin alcaldes ycuán regidores, muchintin dadoque, nican chinamit santo domingo mixco, castuli ce tunali, mes di junio, uel ipan siuit de 1637 año.

- ¹ Interpreto el vocablo *asda* como préstamo, en el pipil de Guatemala, de la palabra castellana *hasta*.
- ² No he podido precisar el significado de la palabra *uachalus* que parece denotar nombre de lugar.
- ³ He interpretado la que parece lectura más probable *ciendas*, en el sentido de *haciendas*, hacienda o propiedad.
- ⁴ *Ululdinder*: ignoro a qué se refiere el elemento *ulu*. Pienso que se trata de una mala grafía de la palabra *lindero*, a la que se antepuso el prefijo *u*, que no es nahua sino de varias lenguas mayenses y que significa "suyo o suya", "de él o de ella".
- ⁵ *Uztun*: posiblemente se trate de la inclusión de un vocablo de la lengua pokomán.
- ⁶ *Danduc*: desconozco la connotación de este vocablo.
- ⁷ *Yanezduc*: otro vocablo, que tal vez cabe relacionar con la expresión náhuatl *ya nextia oc*, "por consiguiente, se muestra".
- ⁸ *Erdreado*: ésta parece ser la lectura de una corrupción del vocablo castellano *heredado*.

Nosotros, alcaldes, regidores, aquí en el pueblo de Santo Domingo Mixco, ahora daremos posesión de sus tierras, a los hijos menores del difunto Pedro Méndez, a aquellos Pascual Méndez y Pedro Méndez y Baltazar Méndez, y Joana, la mujercita, hija menor del difunto Pedro Méndez Colminero.

Todas sus tierras, hasta arriba, comienzan en la orilla de sus linderos de Baltazar Gómez, van, encuentran, los linderos de Pablo Fuentes, los llamados uachalus,¹ en seguida viene a caer hacia allá, sigue² todo lo que pertenece a Francisco Lorenzo Fuentes, ya, su propiedad del difunto Pedro Méndez Colminero, lo que sabemos por experiencia que es hacienda suya, de manera que fue propiedad también de [su hijo] Pedro Méndez, la tierra que aquí vendrá a caer, la que llega a la orilla, encuentra los linderos de aquellos Pedro Pernia y Melchor Pernia.

Como lo muestra el mojón, una vez hacia allá, una vez va a la orilla de los linderos de la tierra de Pablo Fuentes, llega, encuentra el mojón, allá anda su lindero, a la orilla del camino. Luego vendrá a caer en su interior todo lo que está horadado; llega, encuentra³ los linderos de la tierra del difunto Baltazar Cempuual, por allá sigue [la tierra de] Francisco Lorenzo Fuentes hacia allá,⁴ en la orilla de las tierras de Pedro Méndez, toda la tierra. [Por consiguiente, se muestra], de sus límites nadie hay que haya promovido pleito, por eso, las tierras que aquí están, de esta suerte, ya doy posesión de ellas así, a los menores, de las que son sus tierras, sus bienes, a aquellos que ahora las han heredado ahora dentro, en su mano, de aquellos menores Pascual y Baltazar y Pedro Méndez, todos hijos del difunto Pedro Méndez, nietos de Pedro Méndez Colminero.

Sin mentira de nadie,⁵ ante los testigos, así lo haremos, nosotros alcaldes y regidores, señores todos, aquí en el pueblo de Santo Domingo Mixco, a quince días del mes de junio, del año de mil seiscientos treinta y siete.

¹ *Uachalus*: se conserva la que parece lectura correcta de este vocablo, ya que no ha podido descifrarse su significado.

² Interpreto el verbo *quitoca* en el sentido de "seguir, proseguir, continuar".

³ Aquí es donde, a continuación del verbo *namiqui*, "encuentra", aparece el vocablo *uztun* cuyo significado me es desconocido.

⁴ He dejado de traducir aquí el vocablo *danduc*, cuya significación ignoro.

⁵ El texto náhuat dice *ayac yzcadilizdi*. Dado que *ayac*, además de "ninguno", puede significar también "nada", he traducido la expresión por medio de la frase "sin mentira de nadie".

dieco ger (oni)mo alcalde	dieco paz alcalde	dieco maroquin alcalde mayor	Po pernia alguacil maior juez
	baltasar comes regidor		Franco raulic regidor
Franco escobal destico	dominco paz destico	dominco çodor destico	dominco ramos coyom destico
Po cempuual destico	dieco quihuom destico	gabriel mendes xcrivano	Po qui martinez Paacdo fiscal

Al reverso

ytencupa Señor presidente uquimaca posesion. Señor alcalde e Regidore, nican chinamit Sancto Domingo mixco.

Diego Ger[óni]mo alcalde	Diego Paz alcalde	Diego Maroquin alcalde mayor	Pedro Pernia alguacil mayor juez
-----------------------------	----------------------	---------------------------------	--

Baltazar Comes
regidor

Francisco Raulic
regidor

Francisco Escobal testigo	Domingo Paz testigo	Domingo Çodor testigo	Domingo Ramos coyom testigo
------------------------------	------------------------	--------------------------	--------------------------------

Pedro Cempuual testigo	Diego Quihuom testigo	Gabriel Méndez escribano	Pedro qui Martínez Paaodo fiscal
---------------------------	--------------------------	-----------------------------	-------------------------------------

Al reverso

De parte del señor presidente se dio posesión. Señor alcalde y regidores, aquí en el pueblo de Santo Domingo Mixco.



EXHORTACIÓN DEL PADRE QUE ASÍ AMONESTA A SU HIJO CASADO, TLAZOPILLI

JOSEFINA GARCÍA QUINTANA

INTRODUCCIÓN

Este texto pertenece a la serie de pláticas o exhortaciones intitulada genéricamente *Huehuetlahtolli* que el franciscano Juan Bautista Viseo publicó en 1600. No fue él el recopilador original, pues la labor de indagar sobre ellas y hacerlas copiar fue, sin duda, de fray Andrés de Olmos. El manuscrito de éste o de sus amanuenses no se conoce, salvo una parte que corresponde al *huehuetlatolli* más extenso hasta hoy conocido que es el que se titula *Exhortación de un padre a su hijo*;¹ sin embargo, basándose en la recopilación de Olmos, Juan Bautista enmendó, acrecentó y publicó una serie de “pláticas” que bien pudiera corresponder a la original colección completa.

Algunas de las exhortaciones de la primera recopilación fueron traducidas al castellano por Olmos, pero no a la letra sino limitándose a conservar el sentido. Al terminar el texto náhuatl de la *Exhortación de un padre a su hijo*, por ejemplo, se lee: “Declaración de la dicha plática en sentencia y algo a la letra, porque a la letra todo, fuera prolixo y no rodara bien en romance.”² Fray Bartolomé de las Casas, que utiliza algunas de estas versiones en su *Apologética historia*, hace mención de esta particularidad:

...las cuales había él [Olmos] romanizado de la lengua mexicana, sin añadir ni quitar cosa de sentencia, sacando sentido de sentido, no palabra de palabra; porque como él dijo en un prologoillo que

¹ *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, v. XI, p. 137-182.

² Fray Andrés de 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. 257.

a las dichas pláticas y exhortaciones hizo, a veces una palabra en aquella lengua requiere munchas de las nuestras y una nuestra comprende muchas de las suyas...³

En la publicación de 1600 hecha por Juan Bautista Viseo se incluyen ocho de las pláticas en la versión castellana de Olmos, una de las cuales corresponde al texto que nos ocupa.

En este trabajo se presentan no sólo el texto náhuatl y su versión moderna al castellano, sino también la traducción del propio fray Andrés.⁴ Además de actualizar la ortografía y la puntuación del texto náhuatl, tanto éste como las dos versiones se han dividido en párrafos correspondientes lo cual hará fácil la identificación. La versión que aquí ofrecemos sí es a la letra y casi todas las notas que la acompañan explican aquellas expresiones que por el momento llamaremos metafóricas, y que sin una explicación resultarían oscuras para los no especializados.

La inclusión de la versión al castellano de Olmos no es gratuita; tiene como fin proporcionar al lector los elementos de juicio necesarios ya que, de la comparación inmediata, surgen varias diferencias que dan lugar, a su vez, al planteamiento de algunas interrogantes.

Al examinar y estudiar esta clase de textos en el propio idioma, la primera observación que se puede hacer es que abundan en expresiones relativamente oscuras como "mano y pie", "estera y silla", "hacer conejo, hacer venado", etcétera, para referirse al cuerpo, a la autoridad y a la inducción a la vagancia respectivamente. El porqué del uso de estos modos de expresión y el porqué de su abundancia en los *huehuetlatolli*, no puede referirse únicamente al aspecto literario-estético de la lengua o a los medios didácticos utilizados por un grupo social determinado. Con ser importantes estas cuestiones, no son las fundamentales, pues ellas no son sino una expresión de algo más profundo como la organización, la estructura en general y la ideología del propio grupo. Hay que tomar en cuenta, por otra parte, que al haber sido hecha la recopilación a instancias de los religiosos, cabe la posibilidad de que ellos hayan influido en mayor o menor grado en el contenido y en el sentido

³ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. II, p. 437.

⁴ El texto náhuatl y la versión resumida fueron tomadas de una copia fotostática del ejemplar que posee la John Carter Library, fols. 28 v. a 32 r. y 84 v. a 86 r.

de algunas "pláticas" o de todas. No es posible aún establecer con precisión la magnitud de esta influencia, pero hay la seguridad de que varias "pláticas" fueron del todo elaboradas por los frailes quienes se sirvieron de una cierta forma de expresión prehispánica para integrar un contenido enteramente cristiano.⁵

Ahora bien, al tener la oportunidad de cotejar el texto náhuatl con la versión castellana hecha por el recopilador en el siglo xvi, podemos notar algunas diferencias interesantes y plantear consecuentes preguntas.

Por ejemplo: este texto, como todas las piezas contenidas en la publicación de Juan Bautista Viseo, tiene un título en castellano y otro en náhuatl que se suponen equivalentes. El encabezado primero dice: "Plática que hace un padre visitando o saludando a su hijo casado, cacique." El náhuatl es: *Tenonotzalizlahtolli, in tetta yc quínonotza in ipiltzin namique, tlaçopilli*. La palabra *tlaçopilli* —hijo legítimo o amado— fue traducida como "cacique". En la traducción resumida del siglo xvi, no se dice en el título ningún atributo del hijo, excepto que es casado; pero se dice del padre que es labrador. Dentro de ambos textos no se alude al hijo como mandoncillo o cosa por el estilo, sino que más bien se le considera como hombre que trabaja para otros. ¿Sería aceptable la discrepancia de los encabezados como mera casualidad?

Habría que hacer primero la distinción relativa al o a los destinatarios del texto náhuatl y de su versión castellana respectivamente. Fray Andrés de Olmos y en consecuencia Juan Bautista también, perseguían dos finalidades al recopilar esta clase de tradiciones: la conservación de las manifestaciones culturales de los conquistados y la dotación a los predicadores de un instrumento para la evangelización. El primer objetivo lo alcanzaban al transcribir la información en idioma náhuatl pero en caracteres latinos, labor que realizaban escribanos indígenas recién convertidos. Para ellos era la recomendación de que no escribieran los nombres de sus dioses sino el de Dios verdadero.⁶ La segunda finalidad no la cumplían con el texto náhuatl puesto que no todos los predicadores dominaban la lengua; y en las versiones al castellano realizadas por Olmos si bien no se dice el nombre de ningún dios, se escribe "los dioses" allí donde en

⁵ *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, v. xi, p. 144-146.

⁶ Alonso de Zurita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, prólogo de Joaquín García Icazbalceta, México, Ed. Chávez Hayhoe, 1941, p. 112-113.

el texto náhuatl encontramos Totecuyo (nuestro señor) o Ipalnemo-huani (aquel por quien se vive), advocaciones indígenas de la divinidad que no entran en discordia con las advocaciones del dios cristiano.

No queda claro el porqué de este proceder pero ayuda a establecer una diferencia entre lo que podían leer los indios y lo que podían leer los frailes, esto es, náhuatl para los unos, español para los otros. Ahora bien, si esto es así, ¿por qué en castellano encontramos dos conceptos que no casan como "cacique" e "hijo de labrador"? ¿Es esto mero capricho o equivocación? Si esto no se admite puede ser que nos encontremos ante una deliberada ambigüedad manipulada de los conceptos.

Tlazopilli, como ya se dijo, quiere decir hijo legítimo o amado, pero también puede significar noble legítimo o amado y esto concordaría, en cierto modo, con la palabra cacique. Dentro del texto se encuentran expresiones aparentemente claras referentes al oficio del hijo a quien va dirigida la plática. Se le dice, por ejemplo, *huictli*, *mecapalli*, *cacaxtli*, palabras que sabemos se aplicaban en conjunto a personas de condición baja. De la misma manera se le dice que con el barro y el adobe sirve a la autoridad; sin embargo también se le alude con otras expresiones como sandalias viejas o gastadas, bastón, bollos de masa, atributos que más bien parecen referirse al oficio y categoría de comerciante. Y, por otro lado, se le recuerda que es águila y tigre, expresión ambivalente que puede aplicarse tanto al guerrero, al que tiene virilidad, como al labrador; pero a continuación se añade: eres valiente, eres tomador de gente. Así pues, por una parte, se identifica al receptor de la exhortación como un hombre de baja condición y por otra como un hombre de cierta categoría al que además se le hace ver que con los atributos de ambas instancias instruye y educa.

Elucidar estas discrepancias podría conducirnos, por lo pronto, a intentar el cálculo del índice de ingerencia del fraile cristiano en un texto de original contenido prehispánico o a aceptar *a priori* un conocimiento deficiente del náhuatl por parte de Olmos, juicio éste fácilmente refutable.

A pesar de las ambivalencias arriba sugeridas, puede aceptarse que el sentido general del texto es exhortar a la sumisión y, en un sentido directo y no metafórico, este tipo de exhortación sólo podía hacerse a un hombre del común, a un macehual. Podríamos entonces

ver qué recursos retóricos se utilizaban en el México prehispánico en el proceso de sujeción del pueblo.

Pero si a tal individuo se le podía decir “tomador de gente” y “educador” en la época anterior a la conquista, el proceso de la enajenación no admitiría recurrir a concederle (como se puede ver en el parágrafo 14) el derecho a optar por la aceptación o no de un encargo.

Esto es un indicio más de la intervención de los frailes en el contenido de los *huehuetlatolli*, hecho que induce a ir con cuidado en el análisis de estos textos para no atribuir indiscriminadamente al indígena conceptos y formas de expresión que bien pueden haber sido alterados por el afán que se tuvo de adaptarlos para los fines de la evangelización.

**TEXTO NÁHUATL Y VERSIÓN
AL CASTELLANO**

**TENONOTZALIZTLATOLLI IN TETTA IC QUINONOTZA
IN IPILTZIN NAMIQUE, TLAZOPILLI ¹**

- [1] “Nopiltziné, ma xi mehuititie. At on canin in cuel achitzinca, in cemilhuitzin inin ticmochielitica in itetzin, inin icuauhtzin, in itemotzin, in iehecatzin in Totecuyo. In ipan iatzin, itepetzin, in tocommomatemilitinemi in choquiztli, in ixayotzintli in cemilhuitl, in ceyohual. In aihuiyan, in ah icemele in tihualmehua, in tihualiza. Ahmo ihuiyan, ahmo icemele in cochiztli, in netequiztli in ticmuchihuilia, in tepaltzinco in tenanhuaczinco. In zan motzontlantzinco temi im mocaczoltzin, im motopiltzin, auh im mohuacaltzin, im motlamatzohualtzin, im mohuictzin, im momecapaltzin; inic omitztenyoti, inic omitzmahuizzoti in Totecuyo.
- [2] In ticuauhtli, in tocelotl, im molhuil, im momacehual: in ttiacauh, in titecuicauh. In xamitl, im pololli, in cacaxtli, in topilli, ni huictli, im mecapalli, inic ticmopalehuilia in atl, in tepetl, in petlatl, in icpalli. Inic titlacazcaltia, inic titlacahuapahua, inic huel tetloctzinco, tenahuactzinco timehuititica.
- [3] Ma cenca itlantzinco xi maquilti im mocacatzin, im motopiltzin, im mohuictzin, im momecapaltzin. Ma huel ipan xi mapana, xi motetzilo im motlamatzohuatzi, im moquiltzin, im monapaltzin. Ma tixcuatlatziuh, ma titeputztlatziuh. Ma mi-campa ticlaz im motacatzin, im mocacatzin, im motopiltzin.

¹ En el original, a este encabezado precede otro en castellano que dice: Plática que hace un padre visitando o saludando a su hijo casado, cacique.

EXHORTACIÓN DEL PADRE QUE ASÍ AMONESTA A SU HIJO CASADO, TLAZOPILLI¹

- [1] Venerable hijo mío, anímate. Por ventura un momento, un día estás esperando la piedra, el palo,² el mal, el viento³ de Nuestro Señor. Sobre su venerable agua, su venerable cerro,⁴ te dignas derramar lágrimas, el llanto, el lagrimeo durante el día, durante la noche. Sin tranquilidad, sin placer vienes a levantarte, vienes a despertar. Por la gente tú no haces tranquilamente el sueño, placenteramente el reposo. A tu cabecera sólo están juntas tus sandalias viejas, tu bastón, tu huacal, tus bollos de masa, tu *huictli*,⁵ tu mecapal; así te apreció, así te honró Nuestro Señor.
- [2] Eres águila, eres ocelote,⁶ es tu don, es tu merecimiento: eres valiente, eres tomador de gente. El adobe, el barro apisonado, el *cacaxtli*,⁷ el bastón, el *huictli*, el mecapal, con ellos tú sirves al agua, al cerro, a la estera, a la silla.⁸ Con esto tú instruyes, tú educas, puesto que bien te estás esforzando por la gente, junto a la gente.
- [3] Mucho dignate entrar en tu *cacaxtli*, en tu bastón, en tu *huictli*, en tu mecapal.⁹ Moderadamente cíñete, aprieta tus bollos de masa, tu verdurita, tu nopalito.¹⁰ No seas perezoso en tu frente ni seas negligente en tus espaldas.¹¹ No arrojes detrás de ti tu itacate, tu *cacaxtli*, tu bastón.¹²

¹ *Tlazopilli* quiere decir hijo amado o hijo legítimo.

² La piedra y el palo es imagen que se usa para decir castigo.

³ El mal y el viento es lo mismo que enfermedad o peste.

⁴ Con las palabras agua y cerro juntas se hace referencia a pueblo, ciudad.

⁵ *Huictli*: instrumento de labranza. Esta palabra así como huacal se refieren a gente baja; pero sandalias, bastón, bollos de masa parecen referirse a comerciante.

⁶ Ser águila, o ser ocelote, es tener virilidad, y también ser guerrero. Pero indica asimismo labrador, persona baja y sin embargo no se dice de un labrador que es tomador de gente.

⁷ *Cacaxtli*: suerte de escalerillas de madera para cargar algo.

⁸ La estera, la silla representan la dignidad, la autoridad.

⁹ Al decir a alguien que entre en los instrumentos de trabajo, se le está exhortando a hacer bien su oficio.

¹⁰ Puede significar una exhortación al trabajo, o bien una recomendación de no querer atesorar demasiado.

¹¹ El trabajo penoso de la carga con el *cacaxtli* y el *mecapalli* recaía en la frente y en la espalda; en esta oración se está exhortando a no rehuir la carga en general.

¹² Arrojar detrás de sí una cosa quiere decir despreciar, por tanto "no arrojar detrás el itacate, el *cacaxtli*, el bastón" —otros tantos símbolos del trabajo— predica no despreciar o desprestigiar el oficio.

- [4] Auh ma ticzozotlahu im momatzin, im mocxitzin. Ma ticnenenec im mitzin, im moyollotzin, im macoltzin, im mocuitlapantzin. Intla yuh xi muchihua, intla xicnenenequi im mitzin, moyollotzin, ¿ach quen tihcaz, quen tinemiz in tetloctzinco, in tenahuactzinco? Auh ¿quen ihcazque, quen nemizque in cozcame, in quetzaltin? Auh ¿quen ihcaz, quen nemiz in cueye, in hupile? Ca tetimalo, ca techamauh in tlacoyotl, in tequiyotl.
- [5] Auh ma ye oc xoconcuitalhuilti in cueye, in huipile in imalacatequiuh, in itzotzopaztequiuh, in iatequiuh, in imetlatequiuh; ihuan in centetl in ontetl in cozcatl, in quetzalli, in oyol, in otlacat in ixillan, in itozcatlan in cueye, in huipile, ma oc ye, impampa xi moxcalican, xi tlachiacan. Oc ye impampa, in techpa xi tlachiacan, ma oc ye, xi quimmacacan, xi quimilhuican in cententli, in cencamatl in nanyotl, in tayotl, inic huel ihcazque, inic huel nemizque in tlalticpac. Inic ahmo itzinco icpatzinco nemizque in Totecuyo; inic ahmo icuatla, itzontlan quizazque, ihuan inic ahmo teixco, teicpac nemizque. Inic ahmo amechpinauhtizque.
- [6] Yequene, ma oc ye amechonmahuiti in tlacoyotl, in tequiyotl inic tepaltzinco amoncate; in tlein quizque, ihuan in tlein quicuazque in anquimizcaltia, in anquihuapahua, yequene in tlein in techpilcaz.

[4] Y que no desfallezca tu mano, tu pie.¹³ No estimes demasiado tu interior, tu corazón, tu hombro, tu espalda.¹⁴ Si de este modo haces, si estimas en demasía tu interior, tu corazón, ¿de qué manera estarás, cómo vivirás al lado de la gente, entre la gente? Y ¿cómo estarán en pie, cómo vivirán las joyas, las plumitas?¹⁵ ¿En qué forma estará en pie, cómo vivirá la dueña de falda, la dueña de camisa?¹⁶ En verdad la servidumbre, el trabajo, han honrado, han exaltado a la gente.¹⁷

[5] Y en primer lugar haz que la que tiene falda y camisa se ocupe de su trabajo con el malacate, de su trabajo con el tzo-tzopaztlí,¹⁸ de su trabajo con el agua, de su trabajo con el metate;¹⁹ y de una o dos joyas, plumas, que tuvieron vida, que nacieron en su vientre, en el cuello de la dueña de falda, de la dueña de camisa, sobre todo por causa de ellos avivaos, mirad. A ellos, por ellos ved, dadles, decidles una palabra, un discurso de maternidad, de paternidad, para que puedan estar de pie, para que puedan vivir en la tierra. Para que no vivan ni frente ni sobre Nuestro Señor;²⁰ para que no salgan sobre sus cabellos, sobre su cabeza²¹ y para que no vivan frente a la gente, sobre la gente. Para que no os avergüencen.

[6] Igualmente, que no os amedrente la servidumbre, el trabajo en el que estáis por la gente [de esto obtendréis] lo que han de beber, lo que han de comer aquellos a quienes hacéis crecer, a quienes educáis, e igualmente [tendréis] lo que de ellos estará colgando.²²

¹³ Para referirse al cuerpo se usa la imagen "mano, pie".

¹⁴ En esta oración se está indicando que no se tenga mucha consideración del esfuerzo.

¹⁵ Las joyas, las plumas, se usan juntas para referirse a los hijos.

¹⁶ La dueña de falda y de camisa es la mujer.

¹⁷ El tiempo pretérito da a esta oración el sentido de una máxima: es cosa sabida que el trabajo siempre ha dado honra.

¹⁸ *Tzotzopaztlí*: instrumento de madera para urdir la tela: *malacatl*, *tzotzopaztlí*: trabajo mujeril.

¹⁹ El agua, el metate quiere decir también trabajo femenino.

²⁰ Vivir frente y sobre Dios quiere decir ser desvergonzado.

²¹ Salir sobre los cabellos y la cabeza de alguien es lo mismo que ofender, contrariar.

²² Lo que está colgando de alguien es el vestido, la ropa.

- [7] Ihuan itechpa xi tlachie, in cueye, in huipile, in tlein iquezpan, iquechtlan ompilcaz. Ihuan in tlein ic tlatotoniaz ic tlayamaniaz im monextitlantzinco, im motlecuillantzinco; inic achitzin tiquintotoniliz, tiquinyamaniliz in inyollotzin, in innacayotzin im monahuan, im mottahuan, im motlahuan, im mahuihuan, im mohuayolque.
- [8] Ahnozo aca tlaciauhquetzalitzintli, tlatlapalolitzintli quichihuaquiuh im mochantzinco, im mocalihtictzinco inic tommodenamiquiliz. In cana achitzin in icnotlatetemolitzintli, inic quichocazque, quitlaocoyazque: im mocococatzin, im motetepontzin, im macoltzin, in itzopelica, in iahuiyaca in chiltzintli, in iztatzintli, in cuauhtzintli, in quiltzintli, in nopaltzintli; in ipatiuhtzin inic mitzontimalotiazque, mitzonchamauhtiazque in ipaltzinco in Totecuyo *Dios*.
- [9] Ihuan xi motetlazotili, xi motetlatlauhtili; ma teixco, ma teicpac tinen. Zan motolol, zan momalcoch xicchiuhtinemi, in teixpantzinco, in tenehuactzinco, in tepaltzinco; ic titlazotlalo, ic titlacamachoz.
- [10] Ma ticttehualti, ma ticmotocti im moma, im mocxi. Intla cenca ye huel ticmuchihuilia in tlacoyotl, in tequiyotl, ma mixco, ma mocpac ticman ic ticaamanaz, ic ticmocihuiz in *Dios*; ic izomaltzin, icualantzin ipan tiaz in Ipalnemohuani. Ic huel quihualmotlaxiliz in iteuh, in icuauh, in izomal, in icualan, in itlahuel. Ca huel ic tonixpopoyotiz, tonqueznecuilihuiz, tommatzicolihuiz, tla oc in nepa in zatepan ca ye otontlatlacamicatic, otonnenpoliuh, omitzmocuilili in Totecuyo in omitzaatlamachtiaya, in omitzcuecuenotiliaya.

- [7] Y mira por ella, por la que tiene falda y camisa, por lo que de su cuello, sobre su cuello estará colgando.²³ Y por lo que calentará y hará muelle tu ceniza, tu hogar; para que un poco calientes, suavices los corazones, los cuerpos de tus madres, de tus padres, de tus tías, de tus tíos, de tus parientes.
- [8] Quizá alguno venga a ser saludado, a ser visita en tu venerable hogar en el interior de tu venerable casa para que lo recibas. Lo poco que pobremente has buscado lo llorarán, lo compadecerán: tus pequeños bienes, tu rodillita, tu hombrito,²⁴ la fragancia, el sabor del chilito, de la salecita, del palito, de la verdurita, del nopalito; a cambio de eso irán honrándote, irán engrandeciéndote mediante Dios Nuestro Señor.
- [9] Dígnate amar a la gente, dígnate hacerle dones; no vivas contra ella, sobre ella. Sólo vive haciendo tu inclinación de cabeza, tu abrazo,²⁵ en presencia de la gente, junto a la gente, por la gente; en esa forma serás estimado, serás obedecido.
- [10] Dígnate hacer partir, hacer seguir el camino a tu mano, a tu pie.²⁶ Y si te dignas hacer bien la servidumbre, el trabajo, no lo coloques frente a ti o sobre ti²⁷ porque con esto mucho enojarás, importunarás a Dios; irás sobre su venerable enojo, sobre la venerable cólera de Aquel por quien se vive. Por esto puede venir a arrojar su piedra, su palo,²⁸ su enojo, su cólera, su indignación. Por esto puedes quedarte ciego, se te torcerá la pierna, se te torcerá la mano, si aún después te obstinaste en el mal, si desperdiciaste, porque Nuestro Señor se habrá dignado tomarte lo que te envanecía, lo que te enorgullecía.

²³ Igualmente, lo que cuelga del cuello, se refiere al vestido.

²⁴ Tu rodilla, tu hombro: una de las formas del lenguaje para designar al esfuerzo.

²⁵ Hacer inclinación de cabeza, abrazo, es lo mismo que mostrar reverencia, humildad, cariño.

²⁶ Dígnate obligar a tu cuerpo (ver nota 13).

²⁷ Colocar algo frente a sí, sobre sí, quiere decir hacer alarde, presumir.

²⁸ Ver nota 2.

- [11] Zan ye cualli, zan ye yectli xi quintlacamati im monahuan, im mottahuan in tequitica, in tlacoyotica im mitzmoyacanilia. Ca ahmo no ahuiyah, ahmo no paquih; ca no tonehuatinemi, chichinacatinemi in inyollotzin, in innacayotzin intla ihcuac ahmo tiquimmotlacamachitiz, intla zan imixco tehuaz. Intla zan tiquinnanauquilia, intla zan tiquincucuatihuetzi, ca oc hualaquí in intonehuiz, in inchichinaquíz, in inneamanaliz, in innetequipachol, in innemocihuiliz, in ipampa in ahmo mote-tlacamachiliz, im moteixconemiliz.
- [12] Auh intla otitlaellaxitica, ahmo tetlan, tenahuac tinemiz, ca niman titotocoz, tiquiztiloz. Ic tiquintochtiliz, tiquimmazatiliz im mocihuauh, im mopilhuan. Acan mochan, acan mocalihtic tiquittaz. Umpa onquizaz in icnoyotl, in tetoneuh, in techichinatz. Acan monopal, acan monecuh tiquitztiz.
- [13] Intla yuh ticchiuaz, intla yuh tinemiz, zan monehuiyan ticmottitiz in tecoco, in tetoneuh, in techichinatz. Zan monehuiyan itlan timocalaquiz in tzotzomatli, im maxtlazolli. Zan monehuiyan ticmocuiliz in ahmo cualli, in ahmo yectli, in tlahuelilocayotl, in teahuilquixti, in tetlahuelilocatili in ahmo tetlacamachiliztli, in tzonteyotl.
- [14] Ye cualli, ye yectli in icuac itla titequiuhtiloz, niman yocoxca xiccaqui, niman yocoxca titenanquiliz. In cuix huel ticchiuaz, in cuix nozo ahmo hueli. Ahmo titeiztlacahuiz, zan melahuac, zan nelli in tiquitoz: intlacamo hueli in anozco huel ticchiuaz. Ahmo ticnemamateaitoz, inic azoc ce tlatatl tequimacoz. Intla muchipa yuh ticchiuaz in cenca titlazo-tlalo.
- [15] Macamo zan ye yuhquin xi tlapixca; ye huel xi motlali, huel xi tlaana, huel xi tlatzico, huel xi monelhuayoti. Huel xontlatequitepehua im momilpan, im mocuenpan. Xi meteca, xi nopalto.

- [11] Es bueno, es recto que obedezcas a tus madres, a tus padres²⁹ que se dignan guiarte en el trabajo, en la servidumbre. Pues tampoco son felices, tampoco gozan; también sus corazones, sus cuerpos viven en la pesadumbre, viven en la pena si no los obedeces, si sólo te enfrentas a ellos. Si les respondes con impaciencia, si los atacas con tus palabras, viene a entrar su pena, su dolor, su aflicción, su tormento, su angustia, por causa de tu desobediencia, de tu andar frente a la gente.
- [12] Y si estuviste causando pena, no vivirás entre la gente, junto a la gente, porque entonces serás perseguido, serás echado fuera. De esa manera harás conejos, harás venados a tu mujer, a tus hijos.³⁰ En ningún lugar verás tu hogar, el interior de tu casa. Allí saldrá entonces la pobreza, lo que apena a la gente, lo que aflige a la gente. En ningún lugar verás tu nopal, tu miel.
- [13] Si así lo hicieras, si en esa forma vivieras, solamente por ti mismo verás lo que enferma a la gente, lo que apena a la gente, lo que la aflige. Sólo por ti mismo te meterás entre los harapos, entre los bragueros deteriorados.³¹ Sólo por ti mismo tomarás únicamente lo malo, lo torcido, el vicio, lo que ofende, lo que pervierte por causa de la desobediencia, de la rebeldía.
- [14] Es bueno y es recto que cuando seas encargado de algo, tranquilamente oigas y luego tranquilamente respondas a la gente. Acaso puedas hacerlo, quizá no te sea posible. No mentirás, sólo dirás lo verdadero, lo cierto: si no es posible o si puedes hacerlo. No digas las cosas confusamente, pues quizá entonces el trabajo sea otorgado a otro hombre. Siempre que lo hagas así [como te he dicho] mucho serás amado.
- [15] No de cualquier manera coseches; estate tranquilo, arraiga, toma raíz, arráigate. Haz el trabajo en tu sementera, en tu camellón. Alinea el maguey, planta el nopal.

²⁹ Padre y madre: guía. En este caso es una exhortación a acatar las órdenes de los que están sobre el que trabaja, de los que ordenan qué hacer.

³⁰ Hacer conejo, hacer venado a alguien, por el carácter montaraz de estos dos animales, quiere decir entregarse a la vagancia.

³¹ Harapos, bragueros deteriorados, se refieren a la pobreza, a la miseria.

- [16] Huel xi mocalti inic oncan tepaltzinco, tenahuactzinco ti-quimmoncauhtiaz im motlacazcaltihuan, im motlacahuapahualhuan ihuan in cueyeque, in huipileque. Im muztla, in huiptla in ciahuiz, in tlatzihuiz immacocche, inteputze. In Ipal-nemohuani im mitziyanaz, im mitztlatz. Inic huel onyetiaz, ye huel ompachiuhtiaz im mitzin, moyollotzin, ahmo in ca tonmaamantiaz, ahmo in ca tonmotequipachotiaz in ipampa in tlein concuizque, ca huel yuhqui mattiaz im moyollotzin in huel otiquintetzontitehuac, inic yolizque, inic tlatatzque, inic nemizque in tlalticpac.
- [17] Auh in axcan, ye ixquitzin. Inic nicpachohua im momatzin, im moccitzin, im melchiquiuhtzin, im motzontecontzin, im moyollotzin, im monacayotzin. ¡Ma xi mehuititíe, notelputzé!

[16] Haz bien tu casa para que bajo otros, junto a otros dejes a tus niños, a tus pupilos, a las mujeres. Mañana, pasado mañana se cansará, desfallecerá su dueño de abrazo, su dueño de espalda.²² Aquel por quien se vive te cubrirá, te guardará. Para que estés bien, para que mucho se sacie tu interior, tu corazón, y no estés atormentado por ellos ni estés preocupado por lo que ellos han de tomar; porque tu corazón ha de saber bien que les diste apoyo a tiempo, para que vivan, para que crezcan, para que anden en la tierra.

[17] Y ahora, basta. Así oprimo tu mano, tu pie, tu pecho, tu cabeza, tu corazón, tu cuerpo. ¡Anímate, oh mi mancebo!

²² Ser dueño de abrazo y dueño de espalda es ser apoyo.

VERSIÓN ORIGINAL DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS**EXHORTACIÓN QUE HIZO UN PADRE LABRADOR A SU HIJO YA CASADO**

- [1] Hijo mío, estés en buen ora, el tiempo que vivieres esperando cada día castigo o enfermedad de la mano de los dioses. Trabajo tienes en este su pueblo de día y de noche. No tomes sueño con quietud, por servir a aquel con quien vives. Contigo tienes a punto tus sandalias, bordón o azada, con lo demás que pertenece a tu oficio, pues eres labrador, para ir a tu trabajo en el cual los dioses te pusieron, y tu dicha o ventura fue tal.
- [2] Y que sirvas a otro en pisar barro y hacer adobes; en ello ayudas a todo el pueblo y al señor, y con estas obras ternás lo necesario para ti y tu mujer y tus hijos.
- [3] Toma lo que pertenece a tu oficio, trabaja, siembra, coge y come de lo que trabajares.
- [4] Mira, no desmayes ni tengas pereza, porque si eres perezoso y negligente ¿cómo vivirás ni cabrás con otro? El buen servicio, hijo, recrea y sana el cuerpo y alegra el corazón.
- [5] Haz, hijo, a tu mujer tener cuidado de lo que pertenece a su oficio y de lo que debe hacer dentro de su casa, y avisa a tus hijos de lo que les conviene. Dadles ambos buen consejo como padres porque vivan bien y no desagraden a los dioses, ni hagan algún mal con que os afrenten.
- [6] No os espante, hijos, el trabajo que tenéis con los que vivís, pues que de allí habéis de haber lo que han de comer, beber y vestir los que creáis.
- [7] Otra vez te digo, hijo, que tengas buen cuidado de tu mujer y casa.
- [8] Y trabaja tener con qué convidar o consolar a tus parientes o a los que vinieren a tu casa; porque los puedas recibir con algo de tu pobreza y conozcan la gracia y agradezcan su trabajo y correspondan y con lo semejante te consuelen.

- [9] Ama y haz piedad y no seas soberbio ni des a otro pena; mas sé bien criado y afable con todos y recatado delante de aquellos con quienes vivieres y conversares y serás amado y tenido en mucho.
- [10] No hieras ni hagas mal a alguno y haciendo lo que debes no te ensalces por ello porque harás pecado contra los dioses y hacerte han mal. Si no anduvieres, hijo, a derechas ¿qué resta sino que los dioses te quiten lo que te dieron, y te humillen y aborrezcan?
- [11] Sé pues obediente a tus mayores y a los que te guían donde trabajas, que tampoco tienen mucho descanso ni placer; y si no lo hicieres así y te levantares contra ellos, o si murmurares o les dieres pena o mala respuesta, cierto es que se les doblará el trabajo con tu descomedimiento y mala crianza.
- [12] Si fueres penoso, con ninguno podrás vivir, pero serás desechado, y harás gran daño a tu mujer y hijos; y ni hallarás casa ni donde te quieran acoger; antes caerás en mucha mala ventura.
- [13] No ternás hacienda por tu culpa, sino laceria y pobreza por tu desobediencia.
- [14] Cuando algo te mandaren, óyelo de voluntad y responde con crianza, si lo puedes hacer o no, y no mientas, sino dí lo cierto y no digas que sí no pudiéndolo hacer, porque lo encomendarán a otro. Haciendo lo que te digo serás querido de todos.
- [15] No seas vagabundo ni mal granjero; asienta y haz raíz; siembra y coge.
- [16] Y haz casa donde dejes asentados a tu mujer e hijos cuando murieres, y desta manera irás al otro mundo contento y no angustiado por lo que han de comer, etcétera. Mas sabrás la raíz y asiento que les dejas en que vivan.
- [17] No más, hijo, sino que estés en buen ora.

UN HUEHUETLATOLLI DESCONOCIDO DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MÉXICO

GEORGES BAUDOT

Entre los manuscritos en lenguas indígenas de México que guarda la Biblioteca Nacional, un códice llama la atención, muy especialmente, por el valor de las piezas que encierra y por el escaso interés que le han concedido hasta hoy la mayoría de los estudiosos del campo. No es, sin embargo, un códice enteramente incógnito. En 1966, Roberto Moreno lo describía cuidadosamente y no dudaba en calificarlo como uno de los más valiosos de los que custodia la Biblioteca Nacional de México en su colección de escritos indígenas.¹ Apuntaba asimismo Moreno que el autor de buena parte del códice pudiera ser el fraile franciscano fray Juan de Gaona, por estar así identificada, en el manuscrito mismo, la primera parte del texto: "... el siguiente tratado hizo el padre frai Juan de gaona con los discípulos por vía de diálogo..."² Identificación acertada, y más que probable para buena parte del códice, ya que bien sabemos todos cuán ilustre nahuatlato fue el franciscano humanista de quién Mendieta decía: "... la supo [la lengua náhuatl] como el mejor en su tiempo, como parece claro en los coloquios que compuso en ella..."³, y de quién en otra ocasión exploramos una biblioteca reveladora.⁴

El texto que hoy nos interesa, sin embargo, muy difícilmente podrá atribuirse a fray Juan de Gaona, tanto por su lugar en el cuerpo del códice,⁴ como sobre todo por lo que el análisis, e incluso la lectura sencilla y llana de su texto, revelan sobre su forma, contenido y cro-

¹ Roberto Moreno, "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, Universidad Nacional, 1966 (enero-junio), xvii, 1 y 2, N° 26; "Miscelánea", p. 75-77.

² Biblioteca Nacional de México, Sección Manuscritos: MS. 1477, fol. 75-100, y R. Moreno, "Guía de las obras en lenguas indígenas...", *op. cit.*, p. 75.

³ Georges Baudot, "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1968, v. xvii, núm. 4, p. 610-617.

⁴ Biblioteca Nacional de México, Sección Manuscritos, MS. 1477, fol. 233r.-238v.

nología. Trátase, efectivamente, de un curiosísimo diálogo, plática o mejor *huehueltatolli*, que nos llamó poderosamente la atención por su estilo y por sus eminentes características de autenticidad prehispánica, a pesar de algunos indudables arreglos acaecidos en el periodo de su recopilación, es decir en el siglo xvi. Después de editarlo y de traducirlo, nos dimos a la evidencia. Estábamos en presencia de un legítimo *huehueltatolli*, recogido de la literatura precolombina y apenas modificado en algunas alusiones a la divinidad, tan valioso como tantos otros que nos legara el esfuerzo del gran fray Bernardino de Sahagún, y sin duda, pieza valiosísima para el nunca terminado rescate de los textos en lengua náhuatl.

Contenido y características del texto

Como claramente se echa de ver al leerlo, este texto es de corte clásico y de fácil clasificación entre las diversas variantes reconocidas de *huehueltatolli*. Nos encontramos ante una plática "política" o político-ritual en la que un señor o jerarca anciano, que antaño ostentara carga de dirigente, recibe a un jefe más joven, recién electo o entronizado. Como corresponde al género, hallamos pues así una larga serie de consejos y de recomendaciones para desempeñar con acierto y conciencia las responsabilidades de jefe o de señor. El texto de la plática que el antiguo señor dirige al nuevo jefe cubre casi todo el *huehueltatolli* y pueden delimitarse en él dos partes bien diferenciadas: 1) Los tres primeros folios (233r.-235v.) en que se describen las responsabilidades del nuevo jefe electo por voluntad divina y en que se prescriben los consejos más útiles para no desmerecer; 2) los dos últimos folios (236r.-237v.) en que se evocan aquellos jerarcas que no supieron cumplir con su cometido por descuidar los deberes religiosos y en que se exhorta al nuevo electo a no incurrir en tamaño error con varias demostraciones edificantes. La respuesta del jefe novel (237v.-238v.) es corta ya que supone unas fórmulas de acatamiento sin discusión a estos consejos y normas y un ritual de agradecimiento sobrio y digno, es decir breve.

Debe notarse la omnipresencia de la noción de divinidad en todo el desarrollo de la plática y esta peculiaridad no puede obligatoriamente conducirnos a imaginar como hipotético autor a un religioso franciscano. En efecto, tan sólo recordemos que para los mexicas prehispánicos el jefe era el electo de Tezcatlipoca quien todo lo veía

en su espejo mágico y que así, a este dios respetadísimo se debían las primeras y más importantes atenciones. El cambiar, sencilla y exclusivamente, el nombre de Tezcatlipoca por el de “dios” (en lengua española) en el cuerpo del texto náhuatl que ha llegado hasta nosotros, o a veces modificarlo en *Tloque Nahuaque*: “Dueño del cerca y del junto” (más acorde con el pensamiento filosófico más tardío y más desarrollado de los mexicas), añadiendo, por lo demás, cada vez el adjetivo calificativo de “solo”, “único”, es una modificación fácil, superficial, sin mayores problemas, que demuestra tan sólo cuán rápidamente algunos misioneros pensaban poder utilizar, con miras evangelizadoras, los mejores textos de la civilización aborígen.

Fray Andrés de Olmos lo intentó, casi seguramente el primero, hacia 1547, con el *huehuetlatolli* que nos legara en su *Arte*, y de cierto que la fórmula conoció cierta fortuna. Aquí, sin embargo, la “cristianización” del *huehuetlatolli* que nos está interesando se limitó a esta pequeña transposición de términos para designar a la divinidad. Sorprende, efectivamente, en nuestro texto, el estilo profundamente prehispánico, la palabra auténticamente precolombina de que se hace gala. Es difícil creer que un Gaona, por ejemplo, o un Olmos, hubiesen podido imaginar, componer, inventar la serie de difrasismos, de enumeraciones y de metáforas nahuas que son la muy natural expresión de este esfuerzo retórico. Así, pongamos por ejemplo y entre muchos otros posibles, en el folio 235 r°, esta lista de aves o pájaros tan propios de las imágenes y de los efectos de la poesía azteca: *in uitzitzili*: “el colibrí”; *in çaquan*: “el pájaro de plumaje amarillo”; *in tlauhquechol*: “el pájaro acuático de plumaje rojo”; *in tzinitzcan*: “el de plumas negras”; *in quetzaltototl*: “el pájaro quetzal de plumas verdes”, y tan dificultoso de traducir o de dar a entender de tal modo que cuesta trabajo pensar que un religioso evangelizador haya podido complicar su discurso con finezas de esta especialísima índole.

El extraordinario florecimiento de difrasismos y fórmulas rituales en nuestro texto aboga aún más por un origen prehispánico. Destaquemos así unos ejemplos. De este modo, *in atl in tepetl*: “agua y cerro” para significar “ciudad, población” en sentido metafórico; o *in petlatl in icpalli*: “estera y silla” para significar “mando, autoridad”; o *cuatlapilli atlapalli*: “cola y ala” para significar “gente baja”; o aun *in chalchihuitl in quetzalli*: “esmeralda y pluma fina” para significar: “belleza, riqueza”, (difrasismos que tan frecuentemente encontramos en nuestro *huehuetlatolli*) son ciertamente bas-

tante corrientes en una lengua náhuatl razonablemente refinada y a lo sumo pueden haber sido calcados por un europeo muy impregnado de cultura náhuatl. Más difícil es ya que otros difrasismos de nuestro texto hayan procedido de idéntico esfuerzo de adaptación, de acomodación, por un eventual misionero. Así, *tipochoil tahuehuatl*: “eres árbol, eres ciprés” para determinar al jefe; *in tomahuac in tlepilli*: “el gran espejo, la gruesa gavilla de leña” para definir “la doctrina ejemplar”; o, por fin, *in tilli in tlapalli*: “la tinta roja y la tinta negra” para dar a entender “el conocimiento, la sabiduría”, son ya esencialmente característicos de una lengua precolombina pulida y cuidadosamente construida en el *calmécac* antes de la llegada de los españoles.

Por no alargarnos indebidamente, propongamos pues que este *huehuetlatolli* haya sido auténtica creación prehispánica, recogido, eso sí, y vertido al molde de la escritura alfabética latina, por algún evangelizador franciscano experto, de la escuela etnográfica de Olmos, Motolinía o Sahagún, por ejemplo. Las pequeñas modificaciones “cristianizadoras” que notamos serían obra del mismo misionero colector y alfabetizador que intentaría así utilizar un excelente texto indígena, perfectamente entendido y gustado por sus oyentes caciques indios y que le permitiría en sus predicaciones ir inculcando la creencia monoteísta católica. No olvidemos que en el colegio de Santiago de Tlatelolco la enseñanza seráfica se impartía a hijos de la nobleza aborígen y que textos de la índole del que sacamos a luz debían ser los bienvenidos para facilitar ciertas transfusiones espirituales.

Para nosotros, hoy en día, es ante todo un bello texto náhuatl, uno más, rescatado del olvido. Dejemos, pues, paso al texto y a su antigua traducción que, tal como se conservan, salen, por vez primera a luz pública, tomados del manuscrito número 1477, folios 233r.-238v., de la Biblioteca Nacional de México.

**TEXTO NÁHUATL Y VERSIÓN
AL CASTELLANO**

(Fol. 233r.vº:)

**PLÁTICA DE SALUTACIÓN QUE ALGÚN PRINCIPAL
HAZE A SU SEÑOR O CAÇIQUE, ETCÉTERA**

a) Nopiltzintzine, ma ximehuiltitia atton canin in cuel achitzincahuitl, yn cemiluitzintli, in itzcactzinco yn opochtzinco yn tloque yn nahuaque, yn iluicaua yn tlaticpaque yn icel tlatouani, yn dios. Yn tiquitzcactia, yn ticopochtia, yn ticmonanamiquilia, yn ticnopaleulia, yn tipatca, yn tiyxiptla, yn tiyxtelolo, yn ticamachal, yn tiyx, yn tinacaz, yn tonmochiuhtica, ca ticnahuatlatalhuia, ticlatenquixtilia tiquiyoxixtia, in ticlatelquixtia. Yn anen yau, yn anem uetzi, yn xotlatiuh, yn pepetzcatih, yn tleyotih, yn mauizçotih yn ihyotzin in toteo. Yn motentzinco yn mocamactzinco oquitlali yn moxiltantzinco, yn motozcatlantzinco, in oquitopten yn oquipetlacalten yn amoxtli in tlacuiloli in uel tlilactoc yn uel tlapallactoc yn ipan temi, in quauimitl yn ocelomitl ynic tocontlatlaztica, ynic toconpouhtica.

b) Yhuan onca mani yn coyahuac in tezcatl yn (233 vº:) necocxapon yn mictlan ontlanęi, ynic oncan tontlachixtica; yn quenami can yn mictlan yn iluicac inic tonitztica yn nouian yn cemanauac. Yn oncan icac, yn tomauac tlepilli in ocotl yn amo pocyo, yn amo auayo, inic nouian tlanętimani yn cemanauac, ynic uallittalo in itlauizcallo yn itonameyo, yn matzin in motepetzin. Auh yuan, omitzmati, omitzicxiti, omitzatlapalti in dios, omitzcuilapilti. In ipan onoc, yn ipan xeliuhtoc, yn ipan moyauatoc, yn matzin yn motepetzin. Yn ticana, yn tiquizcaltia ynic omitzicuilo, ynic omitzpoyauh, in in toteo. Yuan omitztenti, omitztlanti, omitztleyoti, omitzmauizçoti; inic omitztetzilo, ynic omitzapan, inic omitztiçau, ynic omitzpotoni, ynic omitzpanti, ynic omitzteteuhti yn iteuhyo, in itlatocayo.

c) Yn toconchamaulia, inic ye ipan timotlacotilia, timotequitilia ynic toconmopachilhuia in iquauhpetlatzin in iyocelopetlatzin yn cuich tlauicpalli. Yn onmochiuhtoc yn amo tlaca onoc in çouhtoc in patlauatoc, yn anen onoc in itlan actoc yn iyzi, in itlan in ite iya, (fol. 234 rº:) in ite quaya.

(Fol. 233 r.:)

**PLÁTICA DE SALUTACIÓN QUE ALGÚN PRINCIPAL
HAZE A SU SEÑOR O CAÇIQUE, ETCÉTERA**

a) ¡Oh!, mi señor venerable, así puedas primero elevarte y dignificarte ya que muy pronto, dentro de poco, te habrás colocado en los zapatos y a la izquierda del Dueño del cerca y del junto, del único rey en el cielo y en la tierra, de dios. Al colocarte en sus zapatos y a su izquierda, te ayudas mucho, eres útil a ti mismo, consuelas, representas, eres ojo, eres mandíbula, eres rostro, eres oído, aún andas atareado ya que eres intérprete, ya que revelas lo que hay, ya que limpias los tallos y despejas el monte. No se va en vano, no cae en vano el aliento de nuestro dios, llega aquí con éxito ya que irá a crecer, irá a brillar, a dignificarse y a merecer respeto. Así es en tu boca, en tu paladar, en tu flanco y en tu garganta donde dios ha colocado, ha escondido, ha introducido el libro y las pinturas, y el color negro bien hundido, el color rojo bien hundido allí se extienden, sobre la flecha del águila y sobre la flecha del tigre de modo que ahora lo vuelvas a arrojar, de modo que lo hagas desaparecer.

b) Y allí también se encuentra el gran espejo y por una parte y por otra se transparenta el infierno cuando andas mirando para ese rumbo; de modo que ves que el infierno existe en todas partes en el cielo y por el mundo. Allá están el grueso manojo de tea y el ocote sin humo y sin espina, de suerte que el tiempo anda claro por todo el universo, de suerte que se vislumbran las primeras luces, las primeras claridades de tu agua, de tu montaña (de tu ciudad). Además dios te hizo mano, te hizo pie, te hizo ala de pájaro (vasallo), te hizo cola de pájaro (gente del pueblo). Tu agua y tu montaña (tu ciudad) está poco considerada, sin dignidad y con mala fama. Pero tú allí te encuentras y creces de tal suerte que nuestro dios ha escrito tu nombre, te ha dado color. Además, su grandeza, su dignidad te han formado, te han hecho poderoso, te han dignificado, te han glorificado.

c) Para ello te han cambiado, te han consolado, te han reconfortado, te han dado favor, te han guardado la honra, te han hecho perfecto, te han endurecido como piedra.

d) In tacoquiçaya, yn topoliuia, yn totemoya, yn tzonuaztli, yn tla-xapochtli, yn itztli, yn tetl, yn quauitl ynic yxamanian, ynic quipoztequia, in uel chalchiuitl, in uel teoxihuitl yn uel maquiztli, auh yn patlauac yn quetzalli, yn uel cenciyacatl in huitolihqui, yn huel xopalehuac yn huel pepetzca, in itzin in iyac.

e) Auh ihuan in huel quauhtli, yn huel ocelotl ynic quinaya, inic quitlatia, ynic quitzmolintoc, in xotlatoc inic cuepontoc, inic tlaal-laua, ynic tlapetzcahui, yn mixpantzinco, in monahuactzinco. Yn oncan tonmehuititica, yn toconmatentica, in onchichinacatica, yn moyollotzin in monacayotzin. Yn aocmo iuian, in aocmo yocuxca, in aocmo ycemele, in tihualmixitia, in tihualmeuhtzinohua, in aocmo ihuian in cochiztli in netequiztli in ticmochihuilia. Yn çan tonmotzotzontec onacoctoc, yn çan tonmococh mamauhtitoc. In aocmo iuian in huallathui, in ual tona in quenin, toconmotlaxiliz in cemil-huitl in cenyoual. Auh in ça iuhqui toconcuicuitica in motonaltzin yn mecauhyotzin in ça onmihiçauitica onatotocatica in mixtzin in moiollotzin. In ça tonmotlacmauhtitica, in ça tonmotepotzmauhtitica, in aocmo ompa yauh in toconmanilia, in toconmocuilia (fol. 234 v°:) yn toconmitia, in toconmoqualtia, in çan achitzin in atollatzintli, in tlamatzoualtzintli. In ça iuhqui motentzinco, mocamactzinco pilcatica in ça iuhqui momactzinco catqui in moyollotzin inic ayaxcan inic ahyhuan in teuhcyotl in tlatocayotl yn toconmochihuilia inic ticmopalehuilia in iatzin in itepetzin, in ipetlatzin in icpaltzin in dios. Auh in axcan, ma xicmachicauili in moiollotzin in monacaiotzin. ¿Ac nel ticmocautiliz? ¿Ac nel ticmottilia? Ca ye titenantzin, ca ye titetatzin, ca ie titlacazcaltia, ca titlacahuapahua, ca timacoche, ca titepotze, ca huei mocuexan, ca uei momamalhuaz. Ticmochihuilia ca tipochtl, ca tahuehuetl, ca ticeuallo, ca tiyecauhyo, ca ticeuhtli, ca tipahtli. Motloctzinco, monahuactzinco mocallaquia yn momacchualhuan, in mezcouan, in motlapallohuan, in mohuitzyouan, yn mauayouan, yn mochamollohuan, yn motapalcayohuan, yn mocuil-tlapilhuan, yn moazuan, in motzicueuhcahuan, in motlapancahuan, yn teixquamolhuan, in tetentzonuan, yntiuhctonuan, yn temihton-

d) Así pues te elevas, pero cuando hace falta eres servidor, trabajas, vuelves a tu carga de guerrero bravo y valeroso que ha dejado la silla de almagre. El guerrero que has sido y que en ti se oculta, se atormenta, se acuesta en las tinieblas, humillado y envilecido, y sin embargo no perdió en vano su rango, ya que se encuentra cerca de la uña, cerca del vientre (fol. 234 r°:) cerca de la comida de dios. Tú sobrellevabas, o te perdías, caías en la red, en el foso, en el filo de obsidiana, en la piedra, en el palo, de tal suerte que dios para largo tiempo rompía la piedra preciosa verde, la buena turquesa, la buena ajorca así como la bella pluma muy larga, protectora muy verde y muy brillante de una punta a otra, todo lo que tú representas.

e) Y también dios es un buen águila, un buen tigre, porque siempre ante ti, cerca de ti, se oculta, se esconde, no aparece pero crece, prospera, se dilata y es honrado y venerado. Aquí tú estás mejorando, y tu corazón está gimiendo, tu cuerpo está sufriendo. Aún no despiertas, aún no te levantas con tranquilidad y sosiego, con calma; te has destruido y dios ha elevado el vuelo, has dormido y dios amaneció. Así pues, ahora, dios se manifestará aquí, ya que brilla la luz y ya que te estás liberando de día y de noche. Estás ahora entendiendo a tu alma y a tu sombra que experimentan mañana sorpresa y que visitan tu rostro y tu corazón. Además sólo te andas asustando y temiendo de no vivir nunca más, no ir nunca más adelante, y entonces tú tomas, te apoderas (fol. 234 v°:), tragas, apenas devoras un tantito de atole, un tantito de tortilla. Y, así como esta comida está suspendida a tu boca, a tus labios, así tu corazón se encuentra de igual modo en tus manos cuando lentamente, sin descanso, vas creando nobleza, dignidad, cuando vas sirviendo a la ciudad, al petate y a la silla de dios. Desde ahora, ojalá sepas ser duro para con tu corazón y tu cuerpo. ¿En quién, pues, vas a depositar tu confianza? ¿Quién vas a respetar? Porque ya eres la madre de los otros, ya eres el padre de los otros, ya andas criando hijos puesto que sirves de tutor, que eres sostén, que eres apoyo, puesto que tu regazo es inmenso, puesto que tu poder es grande. Además creas, actúas, ya que eres árbol, eres ciprés, ya que das sombra, ya que eres perfecto, que eres sostén y porque eres el consolador. Por esto es por lo que se ponen a sueldo, se prestan, a tu lado y cerca de ti, los vasallos, los hijos de tus señores, las espigas, las puntas, el plumón, las plumas, las colas, las alas, los vástagos de noble estirpe, los hijos de la nobleza, tus semejantes y todos

huan. Iuan in mitzitzcactia in mitzopuchtia, yn monauan yn motahuan. Yhuan in xeliuhtoc yn moyahuatoc yn maas yn mocuitlapil yhuan in ixquichtin yn momahuan yn nocxiuan yn ixquichtin yn moceualloc (fol. 235 r°:) Mocehualloctzinco, yn mecauhyoctzinco, yn mocallaquia ca iuhquin tinepapan xochiquahuitl timochiuhitic, titzopelixticac. Yn motechzinco tlachichina yn moceualhuia yn mecahuiliya, yn nepapan totome: yn uitzitzi, yn çaquan, yn tlahquechol, yn tzinitzcan yn quetzaltotl. In momacpaltzinco moceualhuia, yhuan ca momactzinco mani. Yn chalchihuitl iuh xicalli yn oncan ca, yn nochpallatl yn matlallatl in ipan temi yn acatl yn ahuayo inic tepan tictetzeloqua, inic titeaaltia, inic titepapaca. Ihuan mocamactzinco onoc in omitl, yn tzitzicaztli, yn pitzahuac tlacotl yn tictequaltia ynic titlacazcaltia inic titlacauapahua. Yhuan momactzinco onoc in tzinacancuitlatl, yn teoxalli, yn quetzallotlatl ynic titlachiqui, inic titlapetlahua, inic titlacanahua, ihuan ticcenquixtia, ticnenuillia, yn uell acatic, yn huell ololihuiqui, yn huel xictic yn huel tehuillacachtic yn chalchihuitl yn teoxihuitl, yn huel achictli in huel acanahualli. Yn chalchihuitl yn huel cenquizqui in huel cuecuyoca. Yn ticço, yn tichuipana, yn cozcatl yn quetzalli yn huel tzine yn huel yaque, yn cenciyacatl yn huitolihuiqui yn huel xopalehuac yn pepetzca. Yhuan ticcenquixtia, tichuipana, yn nepapan tlaçoyhuitl, yn xiuhtotl, yn tlahquechol, yn tzinitzcan. Iz catqui, yn tictoptema, yn ticpetlacaltema yn hueli yeyeya, yn tictlatlalia yn hueli tetenco (fol. 235 v°:) tictetema yn hueli mamania.

f) Yn ticmamana, ca tictlillania, ca tictlapallaquia, yn amoxtli yn tlacuilloli. Tictlalia yn tllili yn tlapalli, yn machiyotl yn octacatl yn xiyotl yn quatzontli yn nezçayotl, yn iuhqui quahuitl, timicuilohua, in aic ylcahuiz, in aic polihuiz yn motenyo yn mitauhca. Ihuan momactzinco mani yn coyahuac tezcotl, yn tomahuac tlepilli, inic tihualitztotica yn atl ipan yn tepetl ipan, inic tihualitollo, inic tihualteneuallo, inic titlaque, inic titlamama, ynic titlaotlatocxia, ynic tinnanoti inic titatoti. Omitzmocnelili in tlallicque in dios, xoconchamahulli, xocontimalhui in inanoyotzin, in itatoyotzin, in itlatquiatzin, in itlamamayotzin, in iteuhçyotzin, in itlatocayotzin, in itleyotzin, in imahuizçotzin. Huellie ximotetzillo, uellie ximapanana, huellie ximochicauhtzino, huellie ximohuapauhtzino, huellie ximochoquilli, huellie

aquellos que son tus sudores. Y por esa misma razón es porque tus padres y tus madres se colocan en los zapatos y a la izquierda de dios. Y se parten por el medio, se mustian, tu ala y tu cola y son humillados los pies, las manos, de todos aquellos que están a tu sombra y bajo tu protección (fol. 235 r°:). Se ponen a sueldo porque te asemejas a los árboles frutales, porque estás en pie y hecho, porque estás en pie y eres bueno. Varios pájaros picotean, se protegen del calor y buscan abrigo en ti: el colibrí, el çaquan de plumaje amarillo, el pájaro acuático, el de plumas negras, el quetzal de verde plumaje. En el hueco de tu mano anidan y se protegen, ya que realmente están en tus manos. Así como la calabaza se hace esmeralda a veces, el agua oscura, sombría, que cubre la caña gruesa, sin espinas, se purifica cuando la agitas sobre alguien, cuando bañas a alguien, cuando lavas a alguien. En tu boca se encuentran un buril, una ortiga y un ramito de mimbre con los cuales castigas a los niños que educas, de quienes eres tutor. También en tus manos se hallan la cera, la arena y la caña gruesa con las cuales frota, raspas, pules la esmeralda o la preciosa turquesa; luego recoges, aprecias esta esmeralda o esta preciosa turquesa que se ve entonces bien tallada, bien trabajada, bien redonda, bien esférica, bien limpia de goma de chicle y bien pulida. La esmeralda es así perfectamente pura, bien brillante. Por fin, tomas y guardas la piedra preciosa, y la linda pluma tan apreciada, bien fina, bien larga, protectora muy verde y brillante. También recoges y guardas las variadas plumas preciosas del pájaro quetzal, del pájaro acuático, del pájaro de plumaje negro. Aquí es donde las ocultas con cuidado, donde las colocas, donde tienes costumbre de guardarlas (fol. 235 v°:) y donde las pones para un momento largo.

f) Arreglas con cuidado porque dibujas, porque pintas el libro y las pinturas. Compones el color negro y el color rojo (das el buen ejemplo), sirves de modelo, enseñas el buen camino, como un árbol dejas una sombra que es marca, de tal suerte que nunca se olvidarán, se esfumarán tu honra, tu fama. En tus manos también se encuentran el gran espejo y la gruesa gavilla de leña, porque aquí estás velando sobre la ciudad, porque en ella eres estimado y honrado, porque posees la hacienda, porque cargas en tus hombros, porque sostienes y porque haces el papel a la vez de madre y de padre. Dios te ha favorecido sobre la tierra, ojalá puedas exaltar, puedas glorificar su papel de madre y de padre, su herencia, su carga, su

ximotlaocolti, huelic ximozcalli, huelic xitlachia ca moihuian ca ye tic yno mopantzinco quichih in toteuh.

g) Ma timoxiccauhtzino, ma timotepotzcauhtzino, ma timixquama-cauh, ma timotepotzallauh, ma timatoyahui, ma timotepexihui, ma timoçoçotlauh, ma timocuecuetlaxo, ma teca timotopeuh, ma teca timotzotzo; yn ipan in iteuhcyo in itlatocayo yn dios, yn omitzmo-maquili yn oc cuell achitzinca, yn oc cuell cemilhuitzintli, in oqui-pieco, in itepetzin. Yn ye huecauh (fol. 236 r°:) yn teteuhctin yn tlatoque yn quitzintitiyaque yn quipehualtitiyaque yn teuhcyotl yn tlatocayotl yn uei quauhyotl yn huei oceloyotl. Yn aoc huallachia yn aoc huallamati yn inicampa yn intepotzco. In aocmo onmoque-tzaquihui yn moztla huiptla yn conchicahuaquihui, yn moyollotzin yn monacayotzin. Yn aocmo mitzonmomaquiliquihui. Yn cen tatl in cen camatl, yn choquiztli, yn ixayotl ynic tonmellaquauaz ynic tonmochicauaz, yn tinocozqui, yn tinoquetzal ca yeuatl. Ynic cho-catiyaque, ynic tlaocoxtiyaque, ynic oquimatentiaque. Yn inchoquiz yn imixayo yn petlapan yn icpalpan. Yn amo çan otlauelmatiaque yn çan nouian. Oontlantia in imix in inyollo inic otlatquicon inic otlamamacon. Yn amo çan oquixcahuitiaque yn imauh yn intepeuh, yn inpetl yn inicpal, yn amo çan noquipaccachiuhtiaque yn xochitl in iyetl. Yn oc cenca ye ipampa otoneuatia, ochichinacatia yn inyo-llotzin yn innacayotzin.

h) Yn cuitlapilli, in atlapalli, yn quiltzintli yn quauhtzintli yn qui-mocuilia auh yn chilpoztectzin, yn iztatentzintli, yn tequixquitlatzintli. Yn quimonentlamachtia yn mochoquilitinemi yn tepeixtli, yn atlauhtli, yn ixtlauatl. Yn quimottitininemi yn techinantitlan yn te-caltech. Yn moquequetza yn acan tletzin onmaquilia. Yn nelli mach yn tonehuatiuh yn chichinacatiuh yn inyollotzin yn innacayotzin yn iuhquim ocolchiltia (fol. 236 v°:) yn iuhquim ehuiltia. Ca oc cen-ca yehuatl in ynic chocatiui ynic nentlamattiui yn teteuctin yn tlatoque. Yn cemilhuitl yn cenyual, yn ajaxcan yn aihuiyan yn co-chiztli yn netequiztli yn oquimochihuillitiaque. Yn oquitlalitiaque yn octacatl, yn machiyotl yn xiyotl yn quatzontli yn nezcaiotl in tlilli in tlapalli, in amoxtli yn tlacuilolli in oquitlilanitiaque yn oqui-tlapallaquitiaque.

nobleza, su dignidad, su fama y su honra. Haz las cosas con toda minucia, vístete bien, esfuérzate, mejórate, sé humano, muéstrate caritativo, que tu sabiduría crezca, muéstrate atento porque sin sentirlo, porque nuestro dios ya se ha introducido en ti.

g) No seas despreocupado, no te dejes llevar por tus pasiones, no desdeñes tus responsabilidades, no pierdas tu dignidad, no vayas a caer en el agua, no te tires a un abismo, no desesperes, no te desanimas, y por fin no des codazos a tu prójimo y no choques con nadie; al concederte su nobleza, su dignidad, dios ha vuelto muy aprisa, muy rápidamente para recuperar a su tierra. Los señores viejos (fol. 236 r°:), los nobles y los jefes, han ido a inculcar la nobleza, la dignidad, la gran valentía del águila y el gran denuedo del jaguar. Ya no miran tras ellos, ya no se dan la vuelta. Desde ahora en adelante no dudarán, y a partir de mañana vendrán para poner a prueba tu corazón y tu carne. Ya que eres a la vez su padre y su boca, ya no vendrán a confiarte sus lágrimas y sus lloros para que te esfuerces y que pongas cuidado, tú, que con toda seguridad, eres mi joya y mi bella pluma. Así es como han venido a estar tristes, afligidos, y que han vertido sus lloros y sus lágrimas sobre la autoridad y sobre el poder. Además, no sólo aquí no se han encontrado a gusto, sino que tampoco lo estuvieron en otra parte. Su rostro y su corazón han ejercido el poder cuando vinieron para gobernar y regir, pero sólo se ocuparon de su ciudad, de su autoridad y de sus poderes, y sólo han consentido en dar y esparcer el perfume de la flor. Y es sobre todo por esta razón que su corazón ha conocido la pesadumbre y que su cuerpo ha probado del dolor.

h) Las gentes y del pueblo toman un poco de hierba, algo de madera, chile molido, unos granos de sal y un trozo de tierra. Se afligen y van a llorar en la cumbre de la montaña, en la quebrada y en la llanura. También van a dejarse ver al lado de la casa que está cerca del muro de piedra. Andan vagando, pero en ninguna parte les ofrecen la lumbre. Entonces su corazón conoce, en verdad, la pesadumbre y su cuerpo sufre, le duelen los dolores antiguos (fol. 236 v°:) y acaba por elevarse. También él ha hecho llorar, ha afligido mucho a los señores, a los jefes. De día y de noche, con harta dificultad, han podido penosamente conocer el sueño y el descanso. Entonces, han ido a dar el buen ejemplo, han procurado el buen modelo así como el color negro y el color rojo, porque han dibujado, han pintando el libro y las pinturas.

i) In aic poliuz, in aic ylcahuiz yn intenyo, yn intoca yn imitauhca. Yuhquin tetl quahuatl, omicuilotehuaque, in oquicauhtehuaque in imitauhca. In tlahuilli, in tezcatl ino ihuian in otlachixtiaque otlapeuhtiaque, yn otlazontiaque, in otlahuipantiaque, in ihuian in yocoxca in icemelle, yn otlatlalitiaque in topco yn petlcalco yn huei yn cehuallo yn yecauhyo. In omochiuhtiaque, in oquiquetztiaque in tomahuac yn pochotl, in ahuchuetl yn cehuallotiac yn ecauh-yoticac. In amo tlacochpachotihui, in amo tlatencopintihui, in ihuian, yn yocoxca, yn icemelle yn inmetzpan yn inmacochco yn intepotzco, yn oquintlallitiaque. Yn moquequetza, yn mohuillana, yn tlallololohua, yn tapalcanechicohua in çoçolco in quahuic onoc. Yhuan yn huehuentzin, yn illamatzin iuan yn icnotlacatl yn nentlacatl in amo ahuia, in amo huellamati, yn intech onmotecatinemi, in incuitlaxcoltzin (fol. 237 r°:). Yn ompa onquiztinemi yn tecoco yn tetoneuh yn techochinatz, in ahualneçi in incochca yn inneuhca yhuan in incuitlaxcoltzin yn intech motecatinemi. In imixayotzin yn quimatentinemi, yn imiztitzin quitlanquatinemi, yn inmatzin quimocozacatitinemi yn tequatlan in tetzontla yn techinantitlan yn tecaltech. In icnopillotl, in icnotlacoyotl yn quimochihuillitinemi yn quauhtitlan in çaçatitlan. In quimoçiahuiltia in quimihiyohuiltia, in chiltzintli, in iztatzintli, in quiltzintli, yn quauhtzintli, yn nopal-zintli, in atzintli. Yn quimotemachilia, yn quimocuillia, yn quimotemolia yhuan yn quimontlamachtilia in tianquiznahuac. Yn tonehuatinemi, yn chichinacatinemi yn iyolotzin in inacayotzin in itentzin quipalotinemi. Yn ompa onquiztinemi yn icnopillotl yn icnotlacayotl. Yn quitztinemi yn cococ yn teopouhqui yn itech yeuatinemi yn tecoco yn temamauhti.

j) Auh, in teuatzin, at nelli ye mopantzinco oquicauhtiaque mocue-xanco motepotzco ocontlalitiaque yn teteuhctin yn tlatoque in tlat-quiliztli in tlamamaliztli, in tlacazcaltillani, in tlacahuapahualloni. Auh, ma motlantzinco, ticmaaquili yn momatzin yn mocxitzin, ma titlamamalçiyauh, ma ticuexançiah, ma ticmacauh, ma tictepotz-cauh yn matzin yn motepetzin. Ma xoconmocnelilitzino, ma onixtlaui (fol. 237 v°:) ma onpopoui yn teuhcyotl yn tlatocayotl, nopiltzine. Ma cocoliztli, nimitzonnocuitili ma temoxtli, ma yehecatl nimitzne-cahuiltili, ca timotequitilia, ca timotlacotilia, ca miec yn moteucte-

i) Así, nunca vendrá a perecer, nunca vendrá a olvidarse su honra, su fama, su gloria. Es como por castigo que se han levantado para pintar, que han dejado su honra y que han partido. Lentamente, han ido a contemplar esa luz y ese espejo, y luego han puesto, han añadido, han guardado, y luego con tranquilidad, con serenidad, con alegría, han depositado en el arca grande, en la caja grande, protectora, segura, el testimonio de aquello que habían visto. También se han atormentado, han erigido un árbol bello y grande, un ciprés que tiene y que da sombra. No han lanzado la flecha, no han sacado los dardos, pero lentamente, calmamente, apaciblemente, han ofrecido los presentes del mes y de la luna, han hecho las reverencias y han cumplido con las ofrendas. Todos corren por todos lados, hacen mil diablerías, juegan con la tierra, reúnen restos de lodo y andan por las basuras y por el monte. Y la venerable anciana, el desdichado y el infortunado sufren necesidad, andan descontentos, y sus entrañas no tienen lo necesario para subsistir (fol. 237 r°:). Por todas partes andan vagando tristes, atormentados y afligidos, no toman ni la comida de la noche, ni la comida de mediodía y sus entrañas sufren hambre. Andan esparciendo sus lágrimas, andan atormentados, van a revestir joyas en el lugar de los que comen, en el lugar de los nobles, así es al lado de la casa que está cerca del muro de piedra. Viven pidiendo limosna y mendigando cerca del bosque y cerca de la milpa. Intentan sacar, pero sólo con dificultad se procuran, un poco de chile, un poco de sal, algunas hortalizas, un poco de leña, algo de nopal y algo de agua. Esperan, mendigan, andan hurgando y también se lamentan cerca del mercado. Andan atormentados e inquietos porque su corazón, su cuerpo, sus labios esperan para comer. Viven en extremada pobreza y con extremada miseria. Andan atentos, la pena, la desgracia anda mendigando en ellos, tristes y afligidos.

j) En cuanto a ti, venerable señor, en verdad es por casualidad que los señores y los nobles han depositado en ti, han colocado sobre tu vientre y sobre tus hombros, alguna hacienda y algunas responsabilidades, y también que han deseado que sus hijos los eduques tú, los asesores tú. Entonces, no escondas tus pies y manos en ti (no desatiendas a los tuyos), no te canses de tu papel de protector, de tu carga, no descuides y no dejes tampoco tu ciudad. Ojalá puedas hacer buena obra (fol. 237 v°:), ojalá puedan desarrollarse y prosperar la dignidad y la nobleza, ¡oh!, hijo mío. Que yo te confiese

quitzin, yn motlatocatequitzin. Yn ticmomachitia, inic ticmotquia, inic ticmomamalia yn matzin yn motepetzin.

k) Ca yxquich yn centetzintli yn cencamatzintli inic niepachohua in momatzin, in moxitzin, yn melchiquiuhtzin yn motzontecontzin. Ytla ipan tinechmottiliz, nopiltzintzine. Ma ximeuiltia, nopiltzintzine.

lo que está mal, que yo te proteja desde ahora de la enfermedad y del viento (del castigo), porque trabajas, porque eres servidor, porque estás muy atareado con tu deber de juez, con tu carga de gobernante. Ahora ya sabes lo que hace falta para gobernar, para regir tu ciudad.

k) Y así, en consecuencia, en verdad que todo esto es mucho discurso, gran palabra, para que yo guíe tus manos, tus pies, tu pecho, tu cabeza. Por esta razón, me apreciarás mucho, ¡oh!, mi noble señor. Ojalá te eleves y te dignifiques, ¡oh!, mi noble señor.

RESPUESTA A LA PLÁTICA QUE CAÇIQUE HAZE AL PRINCIPAL, QUE ES SALUTACION, ETCÉTERA

Nicauhtzine, oticmihiyohuilti, matlaltitech, ximohuetzin, otlamuhqui. Yn moyollotzin yn monacayotzin, oticmocnelili, in ipetl, in icpal, in toteo dios. Ma nehuatl nicnolhuilyetoca, nicnomactoca, yn cententli yn cencamatl in ohualquiz in ohualhuetz, yn moxillantzinco, yn motozcatlantzinco, in cepouatoc in cuelpachiuhtoc in topco in petlalcalco. In onconxixitini in onconmomoyauh, yn huelchalchihuitl, yn huelteoxihuitl, yn huelmalacachihuhqui yn huel lolihuhqui, in huellachtli, yn huel tlacanahualli, yn huel xictic, in huelcenquizqui (fol. 238 r°:) yn cuecuyoca. Yn ompa ontlaneci, yequene yn patlahuac, yn quetzalli, yn huelcenciyacatl yn huitoliuhqui, in oc yeitzin, in oc yeiyac, macamo ytlalliloyan, macamo iyeyan, ynic tlalli macamo ipetlayocan. Ytemia in nicten cana axixpan, cuitlapan, nicmayauh, nictepeuh, yn teuhcyotl yn tlatocayotl. Yn mochoquitzin yn mixayotzin ynic tinechchicahua, ynic tinechhuapahua, ynic tinechtetzillohua, ynic tinechapana, ynic tinechmacopilhuia. Yn ma çan nihuetzca, ma çan nicamanallo, yntla, nichocani, yntla nitlaocoyani, yntla nitlamahuiçohuani, yntla ninocnelimatini, yntla ninozcaliani, ca niccuiz, ca nicanaz. Ca huelnoxillan, ca huelnotzcatlan, nicnaquiliz. Yn tlaçotli, yn mahuiztic, yn chalchiuitl, yn teoxihuitl, yn otoptentoca, in opetlacaltentoca, yn moxillantzinco, yn motozcatlantzinco, yn ocepoatoca, yn ocuelpachiuhtoca. Ca niccui-caniana, yn teuhcyotl yn tlatocayotl, yn tlatconi, yn tlamamalloni, yn nayotl, yn tayotl, quen quimonequiltia in toteo. Ca ye otiquixtlaui, ca ye oticpapouh, in xpantzinco yn toteo, yhuan xpantzinco in iyatzin, yn intepetzin, in icpaltzin yn tloque yn nahuaque. Auh in axcan, çan ixquich yn centetli yn cencamatl inic niccuesa, inic miquilochtia, yn mihyyotzin, yn motlatoltzin, otinechmocnelilitzino (fol. 238 v°:) otlaocox, yn moyollotzin yn monacayotzin. Ma ximocahuilli yn mocxitzin, yn monacayotzin, ma tlatitech, ximohuetzinti, nicauhtzine. *Finis.*

RESPUESTA A LA PLÁTICA QUE CAÇIQUE HAZE AL PRINCIPAL, QUE ES SALUTACIÓN, ETCÉTERA

¡Oh!, mi venerable águila (guerrero), con muchos pesares has ido a buscar tu vida, sobre ese jardín húmedo, a encontrar tu libertad. Nuestro señor dios, su estera y su silla (su autoridad), favorecieron tu noble corazón y tu noble cuerpo. Ojalá, yo, pueda considerarme digno de un favor, merecedor de unos labios, de una boca (de unas palabras de discurso) por venir aquí, por salir rápido de tu vientre, de tu seno, aún acostados, dormidos, plegados en la caja, en la casa del jefe. Se destruye acostada, se estropea acostada la buena esmeralda, la buena turquesa; el que hace redondas las cosas, el que cubre y protege, el que es buena fuente, el bien pulido, mucho desdén, y él perfecto (fol. 238 r°:) echa brillo. Cuando el señor, el que bien protege, el que es buen padre (pluma verde), protector de una larga brazada, por tres veces, en tres ocasiones, ojalá no ande por la tierra, ojalá que su lugar de residencia no esté en la tierra, que la tierra no sea el lugar de su estera. Así, acostado estaba cuando he dejado algo en el foso, en la basura, he tirado, he esparcido la nobleza, el señorío. Tienes honrosos lloros, honrosas lágrimas cuando me ayudas, cuando me sostienes, cuando me regañas, cuando me consuelas, cuando me pides confianza. Así, en vez de sólo bromear, en vez de sólo reír, si yo hubiese llorado, si me hubiese afligido, si hubiese aprovechado algo, si hubiese tenido gratitud, si me hubiese restablecido, en verdad que yo habría caminado, en verdad que habría apartado algo. Por cierto que con mis entrañas, con mi voz, doblaré el castigo que me voy a imponer. Me has sido amable, digno de estimación, precioso como la esmeralda, como la turquesa, cuando la caja, la casa del jefe, se llenaron de tus entrañas, de tu seno, después de tenerse por adormecidos, por plegados. En verdad que recobro mi vigor, que ando convaleciente, pero así como el señorío, la nobleza, el pueblo, ignoro y tu ignoras hasta qué punto los hombres desean a nuestro dios para ellos. Ya le has sido entregado, ya has amado mucho a nuestro señor dios, y estás en presencia de la nariz, de la montaña, de la silla del Dueño del cerca y del junto. Ahora sólo diré una palabra, sólo unos labios y una boca para traducir, para propagar tu mensaje querido, me has hecho mucho bien (fol. 238 v°:), han tenido piedad, tu corazón, tu cuerpo. Ojalá encuentres paz en tus pies, en tu cuerpo, ojalá cerca de la tierra vayas a caer, ¡oh!, mi venerable águila (guerrero). Fin.



IQUEHUACATZIN, UN DRAMA REAL AZTECA

RUDOLF VAN ZANTWIJK

Tanto en los códices y anales aztecas como en las crónicas coloniales se encuentran indicaciones de que hubo un conflicto de sucesión después de la muerte de Moteuhczoma Ilhuicamina Chalchiuhtlatonac, el quinto *ilatoani* de México-Tenochtitlan. El sistema de sucesión semi-hereditaria practicado por los mexicas forma un terreno de investigación que no ha sido agotado todavía. Parece que uno de los rasgos fundamentales de este sistema se encontraba en cierta regla de primogenitura que dictaba que, en los casos de sucesión por uno o más de los hermanos de un *ilatoani* anterior, después de haber gobernado los hermanos, la función volvía a un descendiente de aquel entre ellos que ocupó el puesto como sucesor inmediato de su padre o madre.¹ De esta manera se mostraba la tendencia de que una función gubernamental siempre regresara a un principal de la línea dominante de la alta nobleza. A veces esta tendencia se muestra tan fuerte que, bajo ciertas circunstancias, mujeres fueron preferidas sobre sus tíos, sobrinos y primos hasta para que ocupasen puestos en el sistema externo del gobierno que, por tradición y significación simbólica, era un terreno preferentemente masculino.² Uno podría opinar que, por la misma razón, Moteuhczoma Ilhuicamina fue sucedido por su hija Atotoztli, un hecho pasado en silencio por muchas fuentes históricas y relatado únicamente por otras pocas.³ Sin embargo, todas las fuentes coinciden en mencionar a

¹ Véase: Alonso de Zorita, *Breve y Sumaria Relación*. México, 1941, p. 76.

² Véase: Rudolf van Zantwijk, "Principios organizadores de los mexicas". *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963, v. IX, p. 187-222.

³ "Origen de los mexicanos", *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, 1941, p. 274; "Relación de la genealogía", *op. cit.*, México, 1941, p. 254; Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 4 v. México, 1945; t. 1, p. 165; Toribio de Benavente, Motolinía, *Memorias o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México, 1971, p. 9.

los tres hijos de Atotoztli como *tlatoque* de México-Tenochtitlan, aunque unas difieren de otras respecto al orden de la sucesión.⁴

Parece que precisamente en el caso de la sucesión de Atotoztli por sus tres hijos varones y, más tarde, por sus nietos, los hijos de ellos, se aplicaba la mencionada regla de primogenitura, pues el último de los tres hijos, Ahuizotzin fue sucedido por Moteuhczoma Xocoyotzin, hijo de Axayacatzin que era el primero de los tres hermanos que gobernó. En el caso de Atotoztli misma por lo menos debe haber intervenido otro motivo también, pues Moteuhczoma Ilhuicamina tenía un hijo varón de alto rango, llamado Iquehuacatzin, que llegó a ser *tlacatéccatl*, una función que en muchos casos fue considerada por los aztecas como una preparación adecuada para ocupar el cargo de *tlatoani*.⁵

Por alguna razón u otra, después de la muerte de su padre, los aztecas no quisieron aceptar a Iquehuacatzin en esta posición suprema del imperio, sino dieron la preferencia a su hermana Atotoztli. Las fuentes tenochcas se callan respecto a esta cuestión, pero los *Anales de Tlatelolco* nos informan que en el año de VI-Tecpatl (1472), poco tiempo antes de la guerra civil entre Axayacatzin y Moquihuih, "mataron a Iquehuacatzin, quien debería llegar a ser el *tlatoani* de Tenochtitlan".⁶ La formulación expresada en estos Anales no deja ninguna duda respecto a las cualidades legales de Iquehuacatzin para que sea considerado un candidato serio para el puesto de *tlatoani*.

En el año de la eliminación del desafortunado príncipe ya gobernaba un sobrino suyo, el mencionado Axayacatzin, un hijo menor de Atotoztli. Su padre era el príncipe Tezozómoc, un hijo de Itzcoatzin, antiguo *tlatoani*, que había sido tío de Moteuhczoma Ilhuicamina. Tezozómoc estuvo siempre al lado de su esposa en el gobierno,⁷ pero nunca ocupó la función de *tlatoani*. Chimalpahin nos suministra algunas indicaciones respecto a un conflicto grave que se produjo en el seno de la familia real de Tenochtitlan en relación con el papel político del príncipe Iquehuacatzin. En su *Tercera*

⁴ Véase: las crónicas de Tezozómoc, Durán, Chimalpahin, Torquemada, Martínez, Acosta, Veytia y otras. Según algunos historiadores, Tízoc gobernó primero y después de él Axayácatl, sin embargo la mayoría de las fuentes históricas enumera primero a Axayácatl.

⁵ Véase: Alfredo López-Austin, *La Constitución Real de México-Tenochtitlan*. México, 1961.

⁶ *Anales de Tlatelolco*, edición de H. Berlin y de R. Barlow. México, 1948, p. 59.

⁷ *Idem*, p. 54.

relación Chimalpahin ofrece unos datos sumamente interesantes sobre una revuelta palaciega que se efectuó en Tenochtitlan en el mismo período:

“Auh in oc ic ayamo
motlahtocatlaliaya
in Axayacatzin,
auh yehuatl quixquetzaya
tlahtocatizquia
ce ipiltzin in Huehue Moteuh-
czoma

itoca Iquehuac;
inic ome quixquetzaya
itoca Machimalle.

Auh in on motlahtocatlali
in Axayacatzin
niman no quicocolique
oquinamoxque in intlacallaquil
in Cohuaixtlahuaque,
ihuan otlanamoxque

in innanhuan,
in tecpantihua,
otlaquixtique,
auh in onezque
ic ocholoque yahque
in campa opolihuito,
ic oquipoloque
in inpilló in inmahuizo”.⁸

“Y cuando Axayacatzin todavía no se había instalado como *tlahtoani*, entonces nombraron en una función (inferior) a un hijo noble del Anciano Moteuhczoma

llamado Iquehuac, quien gobernaría como *tlahtoani*, y en seguida nombraron en otro puesto (inferior) a un (hermano de padre suyo) llamado Machimalle.

Pero cuando Axayacatzin ya se había entronizado, entonces los dos le quisieron mal y substrajeron el tributo de la gente de Cohuaixtlahuacan, y (en seguida) sus tías, las mu-
jeres

del palacio se apoderaron de las cosas, las sacaron afuera y, cuando aparecieron por eso huyeron (los dos príncipes rebeldes), se fueron por donde iban a perderse y así les desposeyeron de su alta nobleza y de su consideración”.

En su *Séptima relación* Chimalpahin se refiere con más brevedad al mismo incidente:

“Ipan in (III-Calli xihuitl)
motlahtocatlali in Axayacatzin

“En el año de III-Calli (=1469) el Señor Axayácatl se entronizó

⁸ Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Tercera relación*, fol. 100.

<p> <i>tlautoani Tenuchtitlan.</i> <i>Auh quimixquetzaya</i> <i>omentin ipilhuan</i> <i>in Huehue Moteuhczoma Ilhui-</i> <i>caminatzin,</i> <i>ce tlatatl itoca Machimalle,</i> <i>inic ome itoca Iquehuac</i> <i>tlacatecatl.</i> <i>Auh inic amo yehuantin</i> <i>otlahtocatque,</i> <i>niman no quicocolique</i> <i>in Axayacatzin,</i> <i>oquinamoxque</i> <i>in i(n) tlacalaquil</i> <i>in Cohuaixtlahuaque".⁹</i> </p>	<p> <i>como tlahtoani de Tenochtitlan.</i> <i>Y nombraron en oficios menores</i> <i>a dos hijos del anciano</i> <i>Moteuhczoma Ilhuicaminatzin,</i> <i>al primero, una persona llamada</i> <i>Machimalle</i> <i>y al segundo que se llamaba</i> <i>Iquehuac y que era Tlacatécatl.</i> <i>Pero de esta manera ellos</i> <i>no llegaron a ser tlahtoani</i> <i>y en seguida también quisieron</i> <i>mal a Axayacatzin;</i> <i>se apoderaron ilegalmente</i> <i>del tributo de la gente</i> <i>de Cohuaixtlahuacan"</i> </p>
---	---

Llama la atención que la acción rebelde de Iquehuacatzin y su hermano no fue la causa sino la consecuencia de la decisión política de no elegir a uno de ellos como sucesor de su padre. Uno puede imaginarse que Iquehuacatzin todavía pudo aceptar a su hermana como *tlatoani*, pero que se vio totalmente humillado por la elección de un hijo menor de ella como el sucesor siguiente. De esta manera él y sus propios descendientes quedaron prácticamente excluidos de los más altos puestos gubernamentales, ya que la función de *tlatoani* había pasado, de la línea paterna de Moteuhczoma, hacia la de Itzcoatzin y Tezozómoc.

Queda el misterio por qué los mexicas prefirieron a Atotoztli sobre su hermano Iquehuacatzin, pero una vez eliminado aquel príncipe se presenta ella como candidata más lógica. Sin embargo fue considerada como anomalía el ejercicio de la jefatura externa de un sistema político por parte de un mujer.¹⁰ Por eso la mayoría de las fuentes históricas de origen azteca no menciona el período de gobierno de Atotoztli, ni tampoco se refiere al apoyo recibido de su esposo Tezozómoc durante el ejercicio de su función. Unos pocos documentos, no más, nos permiten formarnos una idea sobre este "interregno" entre Moteuhczoma Ilhuicaminatzin y su nieto Axayacatzin.¹¹ Y

⁹ *Idem, Séptima relación*, fol. 171 n. Chimalpahin, *Séptima relación*, fol. 171.

¹⁰ Véase: Van Zantwijk, *op. cit.*

¹¹ Véase nota 3.

éstos tampoco nos suministran las fechas exactas de este período, de manera que desconocemos su duración y, consecuentemente, no hay seguridad acerca de la fecha exacta de la muerte de Moteuhczoma Ilhuicamina. Tomando en cuenta todo eso resulta muy interesante que los *Anales de Tula* registren un difunto real importante en el mismo año que se anota en la Relación Tepepulca y en el *Códice Aubin* como fecha de la muerte de Moteuhczoma Ilhuicamina.¹² Podría ser así que Atotoztli hubiera gobernado entre 1466 y 1472 y que la eliminación de su hermano Iquehuacatzin tuviera alguna relación con los intentos políticos del anciano Cihuacóatl Tlacayeltzin de abrir el paso hacia el poder para su protegido Axayacatzin, un príncipe muy joven todavía que fácilmente podía ser dominado por su coadjutor tan experimentado. Además, como se mostraría más tarde, el mencionado príncipe tenía el apoyo de la corte de Tetzcoco, que en aquel tiempo seguía siendo un centro de considerable influencia política.¹³ Otro posible motivo secundario se encuentra en la ascendencia materna de Moteuhczoma Ilhuicamina. Tal vez existiera alguna objeción parecida respecto a la madre desconocida de Iquehuacatzin.¹⁴

Finalmente se puede contemplar el drama de Iquehuacatzin desde un ángulo totalmente distinto. De ciertas fuentes históricas, como unas cartas de Juan Cano, el esposo de Isabel de Moctezuma,¹⁵ los documentos intitulados "Origen de los mexicanos"¹⁶ y "Relación de la genealogía,"¹⁷ las *Obras históricas* de Ixtlilxóchitl¹⁸ y la *Historia antigua de México* de Clavijero se deduce la importancia

¹² Véase: "Relación Tepepulca" (de los Señores de México-Tenochtitlan y de Acolhuacan), *Estudios de Cultura Náhuatl*, traducción de Víctor M. Castillo F. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974 y *Códice Aubin o de 1576*, traducción de Charles E. Dibble. Madrid, 1963. Una edición de los *Anales de Tula*, con comentarios míos, saldrá pronto en Graz, Austria.

¹³ Véase: Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 v. México, 1952, t. II, cap. XLVI.

¹⁴ "Relación de la genealogía", *op. cit.*, p. 253.

¹⁵ Véase: *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, 1939-1942, t. v, p. 62; t. XIII, p. 40; t. xv, p. 137-139.

¹⁶ "Origen de los mexicanos", *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España (Pomar-Zurita)*. México, 1941.

¹⁷ "Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España", *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España (Pomar-Zurita)*. México, 1941.

¹⁸ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. I, p. 479. El autor tetzcocano llama a Teucichpo con otro nombre, a saber Papantzin Oxocotzin. Es muy bien imaginable que Teucichpo era simplemente una indicación por parte del pueblo y no el verdadero nombre de la princesa.

sobresaliente de una hija legítima de Moteuhczoma Xocoyotzin, que se casó primero con su tío Cuitlahuatzin y, después de la muerte de él, con el primo de su padre y sucesor de su marido anterior, el príncipe Cuauhtemotzin.¹⁹ Después de la Conquista la princesa o reina en cuestión se llamó doña Isabel de Moctezuma y se convirtió consecutivamente en la esposa de tres grandes españoles. Bajo el régimen colonial ninguna persona noble indígena recibió tantos privilegios y tratamientos especiales como la dicha doña Isabel de Moctezuma. Además de ser honrada y respetada por parte de los españoles, seguía recibiendo reverencias especiales del lado de la población indígena.

Ahora bien, se ve que dentro de la historia dinástica de los aztecas, tanto la princesa Atotoztli como su bisnieta Tecuichpo ocupaban una posición especial y significativa. En ambos casos ellas se consideran "herederas" o por lo menos ocupantes legales del trono, mientras que al mismo momento se están "legalizando" los descendientes de otra línea colateral de la familia real, por los lazos matrimoniales con el primo de su padre. Esta idea se expresa claramente en el "Origen de los mexicanos", cuando dice respecto a la entronización de Cuauhtémoc:

... é, porque legítimamente pudiese ser Señor, concertaron de casallo con la dicha Doña Isabel, hija del dicho Motesuma, de la misma manera que lo hizo el viejo Motezuma (=Ilhuicamina) que ya dijimos, que casó su hija con su sobrino, hijo de su hermano Iscoaci...²⁰

Probablemente esta cita contenga una equivocación en el sentido de que Itzcoatzin no era su hermano sino un tío de Motecuhzoma Ilhuicamina, pero de todas maneras se indica claramente que Cuauhtémoc legalizó su gobierno por haberse casado con su prima segunda, la hija legítima de su antecesor. Parece que antes de él Cuitláhuac intentó seguir el mismo procedimiento, pero duró solamente unos ochenta días en el gobierno y no resulta muy clara si de veras se entronizara ritual y ceremonialmente o no. En relación con todo esto es muy interesante que, igual como en el caso de Atotoztli, Tecuichpo tenía a un hermano legítimo suyo también, que se llamaba

¹⁹ Véase: Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*. México, 1958., t. III, p. 200.

²⁰ Véase: "Origen de los mexicanos", *op. cit.*, p. 277.

Axayácatl. ¡Sin embargo los aztecas mismos le mataron durante la noche triste, mientras que, al mismo momento, salvaron a su hermana liberándola de las manos de los conquistadores!

Yendo más atrás en el tiempo, vemos a una tercera mujer que ocupa una posición especial en la dinastía azteca. Me refiero a Ilancueitl, la esposa de Acamapichtli Itzpapálotl Chilalexotzin,²¹ el cual, según varias fuentes, era el primer *tlatoani* de México-Tenochtitlan. Ilancueitl es descrita como una descendiente de la alta nobleza tolteca. En el *Códice de Izhuatépec* aparece ocupando el puesto gubernamental de Tlacatécatl, o por lo menos como encargada del *tecpan*, el palacio gubernamental, de Tenochtitlan, que se situaba en el cuadrante noreste de la ciudad, llamada Atzacualco. Acamapichtli se muestra en ese código como jefe del calpolli de Chalman, situado en la parte sureste de la ciudad, que se llamaba Teopan-Zoquiapan Xochimilca. En el folio tercero del *Códice Mendoza* se indica que, antes de la muerte de Ilancueitl, Acamapichtli no era *tlatoani* sino *cihuacóatl*, o sea jefe del gobierno interno y encargado del centro ceremonial de la ciudad. Otra vez se muestra que no era Acamapichtli el gobernador principal sino que su esposa Ilancueitl ocupaba el puesto más prestigiado.

Considerando más detenidamente las posiciones de las tres princesas mencionadas en la historia dinástica azteca se observan algunas similitudes muy interesantes (véase el esquema genealógico adjunto).

—Los números indican el orden del gobierno—

En primer lugar se ve que la posición genealógica de Tecuichpo respecto a Atotoztli es exactamente la misma que Atotoztli tenía respecto a Ilancueitl. Tanto Ilancueitl como Atotoztli es seguida en el gobierno por un grupo de hermanos que muestran particularidades muy parecidas. Tanto Chimalpopoca como Tízoc eran reyes que sufrieron derrotas y que eran considerados como cobardes. Al contrario Itzcóatl y Ahuítzotl se describen como grandes conquistadores y muy valientes. Son los hijos de estos dos los que se casan con las dos princesas prestigiosas.

²¹ En los textos, muy corruptos, de la "Relación de la genealogía", *op. cit.*, y "Origen de los mexicanos", *op. cit.*, se escribe uno de los nombres personales de Acamapichtli como Xilechoz o Gilechoz. Sin embargo, el jeroglífico usado en el *Códice Azcatitlan*, para indicar su nombre en la escena de su entronización, significa Chilalexotzin (Pierna con flecha de fuego).

Finalmente llama la atención que en este esquema los dos reyes que se llamaban Motecuhzoma ocupen posiciones comparables. Los dos son padres de una heredera del trono y los dos tuvieron el término, nombre o título, de Motecuhzoma.

En este momento no puedo ofrecer una solución al problema de la historia dinástica azteca. Simplemente he querido señalar una dimensión del problema que no ha recibido mucha atención todavía. Me refiero a la posibilidad de que los aztecas hayan usado ciertos modelos estructurales para la presentación de su "historia dinástica" que, en tal caso, carecería de una historicidad en el sentido riguroso y actual de la palabra.

CONSIDERACIONES SOBRE HISTORIOGRAFÍA E IDEOLOGÍA MEXICAS: LAS CRÓNICAS INDÍGENAS Y EL ESTUDIO DE LOS RITOS Y SACRIFICIOS *

JOHANNA BRODA

En las crónicas de tradición indígena existe una gran abundancia de datos referentes a ritos y sacrificios humanos. Este aspecto de la historiografía se ha estudiado poco hasta ahora. La razón para esto parece ser que se trata de referencias y datos poco homogéneos. Es difícil clasificarlos y entender su valor histórico en relación con los elementos míticos con los que vienen íntimamente mezclados.

Podemos distinguir fundamentalmente dos tipos de información:

1. Por una parte tenemos referencias históricas concretas. En los anales se mencionan frecuentemente sacrificios de cautivos en un contexto totalmente guerrero; las partes contendientes en una lucha toman prisioneros, e inmediatamente después los sacrifican. No se dan detalles sobre si este sacrificio formaba parte de una fiesta del calendario, aunque podemos suponer que éste era el caso generalmente.

De esta manera se mencionan por ejemplo en la *Historia tolteca-chichimeca* siete veces el flechamiento, una vez el sacrificio gladiatorio y una vez un sacrificio abriendo el pecho. Además se mencionan tres veces ritos de flechamiento sin conexión con un sacrificio humano (1947, p. 69, 78, 79, 86, 96, 102, 109, 110, 111, 123). En los *Anales de Quauhtitlan* también aparecen numerosas referencias a sacrificios humanos de diferentes tipos en este contexto guerrero.¹

* Este trabajo fue presentado como ponencia en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, México 1974, en el simposio sobre "Historiografía de tradición indígena durante la época colonial", dirigido por el doctor Miguel León-Portilla. La investigación formó parte de un proyecto patrocinado por el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ En las citas usamos las siguientes abreviaturas:
AQu. = *Anales de Quauhtitlan*

En otros casos, los anales históricos mencionan los sacrificios en relación con una fiesta del calendario, la fiesta particular de un dios,² o con ocasión del estreno de templos o piedras de sacrificio.³ Las fiestas del estreno de templos, en las que se hacían grandes sacrificios humanos, se planeaban generalmente de manera que coincidieran con el fin de una campaña militar victoriosa, siendo la culminación de ésta. Tales sacrificios tenían connotaciones políticas expresas.

2. Por otra parte tenemos referencias a ritos y sacrificios, en las que se mezclan elementos históricos y mitológicos. Existe toda una gama de graduaciones en cuanto al predominio de uno u otro de estos dos factores: es decir, distinguimos desde relatos en los que impera el elemento histórico, hasta relatos que parecen ser puramente míticos.

Tales relatos se refieren generalmente a la historia temprana del grupo étnico. El material sobre los mexica es el más abundante, datos sobre los orígenes de otros grupos son mucho menos completos. A estos relatos pertenece el ciclo de mitos sobre Mixcóatl, así como el ciclo de Ce Ácatl y el fin de Tula (AQu., p. 351-374).

Aquí entran también ciertos relatos histórico-mitológicos que se refieren a momentos importantes de la historia mexica. Muchos de ellos se relacionaban además con un tipo de sacrificio humano, y en

HMP = *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

D = Durán

Tez. = Tezozómoc

SA = Sahagún

CF = *Códice Florentino* (Sahagún)

HG = *Historia general* ... (Sahagún)

² HMP, p. 223, 225, 228, 233; D, t. II, p. 141-147; Tez., p. 86-89; AQu., p. 150, 162, 165, 243.

³ HMP, p. 230, 231: En el año 136, Motecuhzoma I estrena el *temalácatl* con cautivos de Cuauistlauaca (en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*).

HMP, p. 231: Ahuítzotl hace la fiesta del estreno del templo de Huitzilopochtli con cautivos matlatzínca y de Tlaula.

D, t. II, cap. 20, p. 171-175; Tez., cap. 30, p. 116-119: Bajo Motecuhzoma I, estreno del *temalácatl* e introducción del sacrificio gladiatorio por Tlacaélel, con cautivos de Cuexitlan y Tuxpan (en *Tlacaxipehualiztli*).

D, t. II, cap. 36, p. 275-279; Tez., cap. 39, p. 216-222: Bajo Axayácatl, estreno de piedras de sacrificio con víctimas de Matlatzínco y Toluca.

D, t. II, cap. 57, p. 437; Tez., cap. 93, p. 448: Motecuhzoma II hace la guerra contra Yancuitlan y Zozola para obtener víctimas para el *Tlacaxipehualiztli*.

D, t. II, cap. 65, p. 482; Tez., cap. 101, p. 492: Motecuhzoma II celebra el *Tlacaxipehualiztli* con víctimas de Tlachquiauhco.

varios casos podemos establecer la conexión con su representación dramática en el ritual. Además existen relatos sobre la introducción de tipos de sacrificios humanos en circunstancias casi puramente míticas —lo que podríamos llamar “prototipos” de sacrificios.

Según la tradición de Quauhtitlan —que sin embargo, parecen haber compartido los demás grupos del centro de México—, los sacrificios humanos tuvieron su principio en Tula, en la última época de este imperio bajo el reinado de Huémac.⁴ Los *Anales de Quauhtitlan* mencionan, que entonces fueron introducidos el *tlacateteumictiliztli* (el “sacrificio de tiras humanas” o sea, los sacrificios de niños); el *tlacacaliliztli* (el “flechamiento”); el *tlacamictiliztli* (el “sacrificio de hombres”: ¿el sacrificio del corazón?)⁵ —y el *tlacaxipehualiztli* (el “desollamiento”), es decir, los modos principales del sacrificio humano.

Una de las características fundamentales de la historiografía indígena en tiempos de los mexica era que buscaba establecer una continuidad con el imperio tolteca. A los toltecas se les atribuía la invención de todas las artes y artesanías, y el origen de todos los conocimientos, tanto científicos como rituales. El ciclo de mitos sobre los toltecas tiene muchas características de una edad dorada, en la que todo era perfecto y maravilloso. Por otra parte, el origen de los sacrificios humanos se relacionaba con el momento histórico del ocaso del imperio, cuando los grupos toltecas abandonaron Tula y se dispersaron por el país (AQu., p. 104).

En este trabajo nos interesa sobre todo la historia mexicana. Analizaremos varios ejemplos, tomados de la historiografía de tradición mexicana, para estudiar la interrelación que existe en estos casos entre historia, mito y ritual. Nos referiremos primero a la estancia de los mexicas en Coatepec y el mito del nacimiento de Huitzilopochtli,

⁴ En la *Relación de la genealogía y linajes de los señores que han señoreado esta tierra de Nueva España* (Pomar-Zurita, 1941, p. 243), también encontramos una breve referencia a que “allí en Tula comenzaron los sacrificios a ejercitarse...”

⁵ La traducción literal de *tlacamictiliztli* es simplemente “matanza de hombres” o “sacrificio de hombres” (Molina, p. 115). Sin embargo, cabe la posibilidad que en este contexto el término se refiera más concretamente al sacrificio de corazón que era el modo de sacrificar más común. Me inclino hacia esta interpretación por el hecho de que los otros tres casos que se mencionan, son también modos específicos del sacrificio.

después al período del vasallaje de los mexicas en Culhuacan, y por último, al mito sobre el origen de los sacrificios de niños. Para este análisis nos basamos en la HMP (véase la nota 1), Tezozómoc, Durán, Sahagún, la *Leyenda de los Soles* y los *Anales de Quauh-tillan*.

En su migración, los mexicas pasaron por Coatépec, un lugar y cerro cerca de Tula. Allí ocurrió, según las fuentes, el nacimiento milagroso de Huitzilopochtli, y su lucha contra los *huitznahua*. Las versiones que dan de este acontecimiento Sahagún, la HMP, Durán y Tezozómoc, difieren considerablemente entre sí. Conviene recordar estas versiones brevemente.

a) Sahagún relata que Coatlicue estaba haciendo penitencia en la sierra de Coatépec, cuando se quedó preñada de manera milagrosa. Esta mujer tenía unos hijos que según Sahagún, eran "unos indios que se decían *centzonhuitznahua*", con su hermana Coyolxauhqui. Al darse cuenta del estado de su madre, fraguaron una conspiración contra ella con el propósito de matarla.

Sin embargo uno de ellos, de nombre Quauitlicac, traicionó a sus hermanos, y vino a delatar todo a Huitzilopochtli que aún estaba en el vientre de su madre. En llegando los *centzonhuitznahua* hacia donde estaba Coatlicue, nació Huitzilopochtli armado de guerrero, y salió a enfrentarse con sus hermanos, matando primero a Coyolxauhqui con la serpiente de fuego, *xihucóatl*, y después a casi todos los *centzonhuitznahua*; muy pocos se escaparon y salieron huyendo (HG, t. III, cap. 1, p. 271-273).

b) La versión que da la HMP, establece una relación con lo que sucedió en la época de la creación del sol, cuando Tezcatlipoca creó también a cinco mujeres y 400 hombres (1941, p. 215). Éstos fueron muertos el día de la creación del sol. De las mantas que dejaron las cinco mujeres, resucitaron ellas mismas nuevamente. Una de ellas era Coatlicue, que en el lugar llamado Coatépec, concibió de manera milagrosa al dios Huitzilopochtli. Entonces resucitaron también los 400 hombres, y quisieron matar a Coatlicue. Pero Huitzilopochtli nació armado y mató a los cuatrocientos (p. 220, 221).

c) Según la versión de Durán y Tezozómoc, al llegar los mexicanos a Coatépec, construyeron una represa de agua, creando de esta manera una tierra muy fértil. Por eso, una facción ya no quiso seguir en la migración sino quedarse en aquel lugar tan deleitoso. Según Durán, el "caudillo de aquella murmuración y concierto era Huitz-

nahua [y] una señora que llamaban Coyolxauh". Por esta causa, Huitzilopochtli se enojó mucho, y se cuenta que "a media noche, ... oyeron ... un gran ruido; ... [y] venida la mañana, hallaron muertos a los principales movedores de aquella rebelión, ... y a todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones, de donde se levantó aquella ... opinión ... de que Huitzilopochtli no comía sino corazones, y de donde se tomó principio de sacrificar hombres y abrirlos por los pechos y sacarles los corazones y ofrecérselos a ... Huitzilopochtli" (t. II, cap. 3, p. 33, 34).⁶

Según hemos visto, los relatos de Sahagún, Durán y la HMP difieren considerablemente. Mientras que en las versiones de la HMP y de Sahagún predominan los elementos míticos, Durán y Tezozómoc relatan la intervención del dios en un contexto histórico.

Como es bien sabido, Seler dio una interpretación astronómica a este mito, en términos de la lucha entre el sol naciente y las estrellas al amanecer, mientras que Coyolxauhqui representaría a la luna. (Seler GA, v. II, p. 966 y s.). Es muy posible que el mito contenga también estos elementos, ya que lo característico de esta clase de mitos es precisamente su complejidad y los diferentes niveles de explicación que abarcan.

Sin embargo, el mito indudablemente contiene también un núcleo histórico. En la versión de Sahagún los *huitznahua* son los hermanos de Huitzilopochtli, mientras que, según Durán, son una facción de los mexicas. En ambos casos, el mito se refiere a la lucha de los mexicas, seguidores de Huitzilopochtli, contra este grupo, y ensalza la victoria de los primeros.

La cuestión de la identificación étnica de los *huitznahua* es un problema muy complejo. Aquí no es el lugar apropiado para considerarlo. Sólo quiero indicar que la cuestión de los *huitznahua* parece estar relacionada con lo referido en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y según lo ha señalado Kirchhoff, de que el dios Camaxtli-Mixcóatl creó en un principio a un pueblo enemigo, para

⁶ La versión que da Tezozómoc (cap. 2, p. 13), difiere en algunos detalles de Durán. Dice: "...Y en el propio lugar de Tlachco, ... tomó Huitzilopochtli a la Coyolxauh, la mató, degolló y le sacó el corazón: amaneciendo otro día muy de mañana se vieron los zentzonapas [sic] mexicanos, todos los cuerpos agujerados, que no tenía ninguno de ellos corazón, que todos los comió Huitzilopochtli, quien se tornó gran brujo, donde se atemorizaron los mexicanos, y a éstos les dijo: ya por esto entenderéis que en lugar de Coatépéc ha de ser México..."

que los mexicas le hicieran la guerra y ofreciesen al sol los corazones y la sangre de los enemigos sacrificados (Kirchhoff, Ms.).⁷

En la versión del mito según Durán y Tezozómoc, tenemos además un "prototipo" del sacrificio de corazón. Ambas fuentes dicen que entonces empezaron estos sacrificios, y que fue el dios Huitzilopochtli quien los instituyó, comiéndose él mismo los corazones.

Pero existía una relación aún más íntima entre este mito y el ritual. Según señalan la HMP y Sahagún, los mexica conmemoraban cada año este acontecimiento en la fiesta de *Panquetzaliztli*.⁸ En las luchas rituales que formaban una parte importante de esta fiesta, un grupo de los contendientes recibía el nombre de *huitznahua*. Después de la lucha sangrienta, éstos eran sacrificados en Huitznáhuac. Las demás víctimas se sacrificaban en el templo de Huitzilopochtli. Uno de los personajes que intervenía en las ceremonias era el servidor de Huitzilopochtli, Quauitlicac, a quien Sahagún menciona en el mito. Además, la serpiente de fuego, *xiuhcōatl*, mencionada igualmente por Sahagún, aparecía también en el culto (CF, lib. II, p. 134-136).

Panquetzaliztli era la fiesta nacional de los mexica y según algunas fuentes era la fiesta más importante del calendario (Mendieta, lib. II, p. 109). En esta fiesta se afirmaba la supremacía de los mexicas

⁷ Entre las diferentes posibilidades de una identificación étnica de los *huitznahua*, sólo queremos hacer notar una posibilidad. En las mismas fuentes que hemos citado arriba, encontramos varias referencias que sugieren identificar a los *huitznahua* con los otomíes, como población indígena de tierras que fueron usurpadas por los mexicas. Durán los menciona como los habitantes antiguos de Coatepec, cuando llegaron allí los mexicanos (t. II, cap. 3, p. 32). Sahagún, al hablar en el libro X de la migración de los mexicas y de otros grupos, menciona que los otomíes se quedaron a poblar en Coatepec, mientras que los demás grupos, incluyendo a los mexicas, siguieron adelante en su migración (cap. 29, p. 212, HG X).

La HMP, al referirse a la creación del sol, relata que Camaxtli-Mixcōatl dio en una peña con su bastón: "... y salieron de ella 400 chichimecas, y éste dicen que fue el principio de los chichimecas, a que decimos otomíes, ... que quiere decir "serranos", y éstos ... eran los pobladores de esta tierra antes que los mexicanos viniesen a la conquista y poblar" (p. 216).

Por otra parte, algunos autores modernos también han sugerido otras posibilidades de una identificación étnica de los *huitznahua*: con la "gente del Sur" (Seler, GA, t. II, p. 966 s.), o con los nonoalcas (comunicación de W. Jiménez-Moreno).

⁸ La HMP señala que "esta fiesta de su nacimiento [de Huitzilopochtli], y muerte destos 400 hombres [la] celebraban cada año..." (p. 221), y Sahagún también indica que "... el orden y costumbre que tenían los mexicanos para servir ... al dicho Huitzilopochtli, tomaron [d]el que se solía ... hacer en aquella sierra que se nombra Coatepec" (HG, lib. III, cap. 1, p. 273).

sobre las demás naciones del centro de México. Los cautivos que se sacrificaban en grandes cantidades en *Panquetzaliztli*, tenían que ser de Tepeaca, Calpan, Tecali, Cuauhtinchan, Cuauhquechollan y Atonilco (D, t. I, p. 32, 33). Según Sahagún, los cautivos de esta región tramontana eran los más estimados entre todos, y sus cautivadores alcanzaban los rangos guerreros más altos (lib. VIII, cap. 20, 21; p. 329, 332).

La representación dramática del mito en esta fiesta, que simbolizaba la victoria de Huitzilopochtli sobre sus enemigos, tenía por lo tanto un destacado significado ideológico para los mexicas.

En lo que sigue quiero referirme a otros momentos importantes de la historia temprana de los mexicas. Cuando éstos se habían establecido en Chapultepec, algunas fuentes cuentan el episodio de Cópil, hijo de la mujer de la que descienden los michoacanos según la HMP, mientras que, según Durán, era hijo de Malinalxóchitl, fundadora de la provincia de Malinalco. La HMP relata primero el sacrificio de Cópil, y después refiere que los mexicas fueron echados de aquel lugar por los grupos circunvecinos, sin establecer una relación entre ambos sucesos (p. 224, 225). Sin embargo, Durán presenta a Cópil como el hombre que había instigado la conspiración de los de Azcapotzalco, Tacuba, Coyoacán, Xochimilco, Culhuacán y Chalco contra los mexicanos. Por esta razón mandó Huitzilopochtli que los mexicas prendiesen a Cópil, lo matasen y ofreciesen su corazón al dios, arrojándolo después en medio del tular (t. II, cap. 4, p. 38).

Por lo tanto, el mito de la fundación de Tenochtitlan, conecta un suceso político con el sacrificio del adversario que resulta en una glorificación de los mexicas, aunque esta glorificación tiene que ser entendida con vista al futuro.

Todavía en este momento histórico, los mexicas fueron expulsados de Chapultepec, y su rey, Huitzilíhuitl, fue llevado a Culhuacán como cautivo y probablemente fue sacrificado allí (HMP, p. 225; AQU., p. 122, 133). En consecuencia los mexicas se ofrecieron a servir al señor de Culhuacán.

Durante el período de su vasallaje a Culhuacán, los mexicas se señalaron en dos ocasiones por su extraordinaria valentía y crueldad. Participando en la guerra que sus señores, los culhuas, tuvieron con los xochimilcas, los mexicas regresaron a Culhuacán con las orejas cortadas de sus enemigos como trofeos. La HMP señala que "por

esto conocieron los de Culhuacán que los mexicanos eran hombres de guerra" (p. 226; véase también *Anales de Tlatelolco*, p. 41).

En otra ocasión los mexicas demostraron de nuevo su peculiar audacia. El lugar Tizapan, que les había asignado el rey de Culhuacán, estaba lleno de sabandijas y culebras ponzoñosas. Sin embargo, los mexicas acabaron con ellas, comiéndoselas todas. Durán señala que "el rey [de Culhuacán], y todos los señores, admirados de una cosa que ellos nunca habían oído, cobraron de nuevo grandísimo temor a los mexicanos, y [concedíanles] todo lo que pedían..." (t. II, p. 40). Desde entonces, los mexicas pudieron entrar libremente en Culhuacán y emparentaron con los culhuas por vía de casamientos.

Sin embargo, los mexicas no se contentaron con esta situación pacífica. Fue entonces, cuando, a instigación de su dios Huitzilopochtli, pidieron a la hija del rey de Culhuacán con el pretexto de que la iban a hacer "señora de ellos y mujer de su dios". Traída la princesa, la sacrificaron, desollándola, y un principal se vistió su piel. Los mexicas invitaron al rey Achitómetl con sus nobles para venir a la fiesta del casamiento de su hija con el dios Huitzilopochtli. Condujeron al rey al templo para que hiciese sus ofrendas en presencia de su hija. En alumbrándose la pieza oscura con el fuego de los incensarios, el rey reconoció al indio vestido con el cuero de su hija, y salió horrorizado, convocando a los culhuas a levantarse en armas contra los mexicanos, y echarlos fuera de su tierra (t. II, p. 43, 44).

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se refiere al mismo incidente, pero da una justificación algo distinta del acontecimiento. Según esta fuente, los mexicas no hicieron más que responder a la provocación y burla de los culhuas por medio de este sacrificio (p. 226).⁹

⁹ La HMP relata que los mexicas construyeron un templo muy grande a Huitzilopochtli en Tizapan: "... E como los de Culhuacan vieron tan grande templo, les preguntaron a los mexicanos qué había de haber en aquel templo, e qué habían de poner en él. Respondieron que corazones, e como esto oyeron los de Culhuacan, echaron paja y suciedad en el templo burlando a los mexicanos. Entonces los de México (tomaron una mujer) que se llamaba Avenci, e sacrificáronla a Huitzilopochtli y con una pierna de ella ensangrentaron las paredes. Y como este sacrificio fue visto por los de Culhuacan, maravillándose se levantaron contra los mexicanos y los corrieron junto a Catitlan..." (p. 226).

En su edición de la HMP, Garibay da como nombre de la mujer que sacrificaron, Ahuentizin, en lugar de Avenci, y corrige el nombre del lugar Catitlan en Acatitlan (Garibay, 1965, p. 54).

Los *Anales de Quauhtitlan* se refieren también a todos los acontecimientos que hemos mencionado aquí. Sin embargo, al relatar cómo los mexicas fueron echados de Chapultepec, no mencionan la historia de Cópil. También se relata el episodio de la guerra contra los xochimilcas, pero sin alabar la valentía de los mexicas, de la manera cómo lo hacen las fuentes de tradición mexicana.

En lo referente al sacrificio de la princesa culhua, los *Anales de Quauhtitlan* también parecen referirse en dos ocasiones a este suceso (p. 134-136, 385); sin embargo, el contexto es muy diferente. Según esta fuente, fueron los mexicas los que empezaron la discordia, circunstancia que motivó a los culhuas a echarlos de Tizapan.

Para el propósito de este trabajo es muy importante comparar la tradición mexicana con otra fuente como los *Anales de Quauhtitlan*. Es de notar que en los *Anales de Quauhtitlan* faltan los elementos míticos e ideológicos, que, por otra parte, resaltan tanto en las fuentes de tradición mexicana. Parece, por lo tanto, que estos relatos histórico-mitológicos en la tradición mexicana reflejan la visión que ellos mismos querían evocar de su historia. El hecho de la destrucción de códices bajo Itzcóatl demuestra que los mexicas estaban muy conscientes de su historia y querían que se entendiera de cierta manera. Aparentemente querían dar la impresión de que, desde su historia temprana, habían sido particularmente audaces y crueles.

El sacrificio humano aparece como un acto que se lleva a cabo en los enemigos, como consecuencia de una guerra, en castigo a una conspiración, como venganza, o como provocación. Y desde la época temprana, el sacrificio humano era un medio para inspirar terror entre los enemigos, y hasta cierto punto también entre la propia población.

Nos falta hacer notar que el sacrificio de la hija del rey de Culhuacán también tenía su relación con el ritual. Según indica Durán, Huitzilopochtli dijo a los mexicanos que esta princesa había de convertirse en "la mujer de la discordia", en su "abuela o madre", o sea en la diosa Toci (t. II, p. 42). Las ceremonias de esta diosa se celebraban en *Ochpaniztli*. Esta fiesta era muy compleja, y sus dramáticas ceremonias parecen haber tenido diferentes niveles de simbolismo. Por una parte tenemos las ceremonias referentes al maíz y la fertilidad, pero, por otra, esta fiesta tenía indudablemente una relación muy destacada con la guerra. La diosa Toci era invocada como Yaocíhuatl, "la mujer guerrera" (SA, "Relación breve. . .", p. 307), y las luchas rituales formaban una parte muy importante en esta fiesta.

Parece, por lo tanto, que en el relato del desollamiento de la hija del rey de Culhuacán, tenemos el prototipo histórico-mitológico de la fiesta de *Ochpaniztli*. Además, según el mito, los mexicas pedían a la princesa como esposa de Huitzilopochtli. La fiesta de *Ochpaniztli* contenía precisamente ceremonias que parecen haber simbolizado el casamiento entre la diosa Toci y Huitzilopochtli, mientras que el hijo que nació de esta unión era Cintéotl (véase Selser, 1963, t. I, p. 120).

Parece lógico suponer que los mexicas hayan adoptado ceremonias de los culhuas durante su dependencia política de ellos, y que estos ritos hayan sobrevivido en la fiesta de *Ochpaniztli*. Sin embargo, lo curioso y propio de la historia mexicana parece ser que no adoptaron simplemente el culto de otros grupos más poderosos, sino que lo transformaron en una provocación y una afirmación de la importancia del propio grupo. Es significativo que hicieran esto precisamente en relación a los culhuas, de los que parecen haber aprendido más que de ningún otro grupo del Valle y de los que también tomaron su primer rey Acamapichtli (D, t. II, p. 51, 55; HMP, p. 57).¹⁰

Asimismo cuenta la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que el primer sacrificio humano que los mexicas hicieron recién establecidos en Tenochtitlan, fue el de un hombre de Culhuacán llamado Chichilcuauhtli, que sacrificaron al sol a petición de Huitzilopochtli (p. 227). Por lo tanto, parece que estos relatos de sacrificios de gente culhua intentan expresar una pretensión de supremacía sobre este antiguo centro de la tradición tolteca, y hasta cierto punto también reflejan la historia política, ya que, cuando los mexicas iban cobrando más importancia, Culhuacán perdió su dominio político e influencia cultural en la región sur del Valle.

Finalmente quiero mencionar aquí el caso de los sacrificios de niños. Éstos formaban la parte central del culto a los dioses de la lluvia, y se celebraban en los meses *Atemoztli*, *Izcalli*, *Atlacahualo-Tlacaxipehualiztli*, *Tozoztontli*, hasta *Huey tozoztli*, cuando culminaban en la gran fiesta en el cerro Tlalocan y en el sumidero de la laguna, Pantitlán (véase Broda, 1971, tabla I, p. 268-282).

Motolinía trata de explicar el origen de estos sacrificios, diciendo que: "...tuvieron principio en un tiempo que estuvo cuatro años que no llovió ni apenas quedó cosa verde, y, por aplacar al demonio

¹⁰ Según los AQu., p. 184, las madres de los primeros *tlatoque* tenochca, eran todas princesas culhuas.

del agua, su dios Tláloc, y porque lloviese, le ofrecían cuatro niños." (1967, p. 64). El principio de los sacrificios de niños se relacionaba generalmente con una gran sequía o hambre. Posiblemente Motolinía quería indicar que estos sacrificios tuvieran su origen en la gran hambre que padecieron los mexicas a mediados del siglo xv. Sin embargo por otra parte, existe un mito conservado en la *Leyenda de los Soles* que establece una relación entre estos sacrificios y la gran hambre que contribuyó al derrumbamiento del imperio tolteca.

Los *Anales de Quauhtitlan*, al referirse a los años de la desintegración del dominio tolteca, relatan cómo en esta época hubo un gran número de presagios que anunciaban desastre. Entonces, el último rey de Tula, Huémac, decidió jugar una partida de pelota con los *tlaloque*. Como apuesta, el rey ofreció chalchihuites y plumas de quetzal, mientras que los dioses de la lluvia apostaron mazorcas tiernas de maíz. Al ganar el juego, Huémac se burló de los dones de los dioses, y éstos, para castigar su soberbia, retiraron el maíz durante cuatro años. En la gran sequía que siguió, muchos toltecas murieron de hambre. Otros vendieron a sus hijos como ofrenda a los dioses.

Al cumplirse los cuatro años, los *tlaloque* aparecieron en la fuente de Chapultepec, e hicieron surgir del fondo del agua el maíz tierno y los demás alimentos. Un sacerdote de Tláloc salió del agua y dio una brazada de elotes a un tolteca que se encontraba allí, diciéndole:

Toma esto y dáselo a Huémac.

Los dioses piden a la hija de los mexitin (*imichpoch in mexitin*).

Porque en el futuro, ellos van a comer el maíz aquí en esta tierra.

Sólo un breve tiempo más lo comerá el tolteca,

pues ya se destruirá,

y ya va a habitar esta tierra el mexica.

El tolteca llevó el mensaje a Huémac. Éste se afligió mucho, presintiendo el fin de Tula. Luego envió mensajeros a los mexicas para decirles que los *tlaloque* les pedían el sacrificio de la hija de su jefe Tozcuécutz, la niña llamada Quetzalxochtzin.

bacilla de tabaco. Dentro de ella le pusieron el corazón de su hija, junto con todas clases de maíz y alimentos, y le dijeron:

De aquí en adelante serán los mexicas
quienes comerán el maíz en este país,
porque ya se destruirá el tolteca.¹¹

En seguida se nubló el cielo y empezó a llover. No dejó de llover durante cuatro noches, y todas las hierbas, el maíz y los demás alimentos, empezaron a brotar de nuevo y producir ricos frutos. Pero dentro de pocos años, según lo habían anunciado los dioses, se destruyó el tolteca. Huémac se fue al Cincalco, y los toltecas se dispersaron por todas partes (AQu., p. 375-81).

Este relato es puramente ficticio. Hace contemporáneos a los toltecas y los mexicas. Además hace participar en una misma acción a dioses y hombres. El lugar de la acción es Chapultepec, la última capital de los toltecas,¹² y al mismo tiempo un lugar relacionado con los mexicas posteriormente.

En este mito, el maíz simboliza toda la fortuna de un pueblo. El pueblo que lo recibe, tiene el favor de los dioses, y de esta manera dispone de los atributos necesarios para adquirir el poder político. Por medio de la adquisición del maíz, se simboliza en este mito la transición del poder de los toltecas a los mexicas. Un rasgo típico de los pueblos del centro de México en la última época antes de la Conquista, era el tratar de derivar del imperio tolteca la legitimidad de su dominio político.

El medio para conseguir el maíz era el sacrificio humano. La víctima fue la propia hija del jefe de los mexicas. Tenemos aquí el prototipo de los sacrificios de niños, en los que las víctimas preferidas eran los propios hijos de los nobles (Motolinía, 1967, p. 63).

El mito mencionado no era sólo el prototipo de los sacrificios de niños en términos generales, sino que todos los años en la fiesta de *Atlcahualo*, se sacrificaba una niña llamada *Quetzálxoch* en el *Tepetzintli*, un cerrito dentro de la laguna, frente a *Tlatelolco*. La niña llevaba unos atavíos de color azul. En *Poyauhtlan*, al pie y frente al *Tepetzintli*, había un *cuauhcalli*, donde se sacrificaba otro

niño llamado Poyauhtécatl (HG, t. II, cap. 20, p. 139-141; CF, t. II, p. 42-44).

En el himno sacro al dios Tláloc también aparece una alusión al mito del sacrificio de Quetzálxoch.¹³ Por lo tanto el himno —que podemos suponer se cantaba en el transcurso de la fiesta— se refería a la representación dramática del mito en las ceremonias.

En este trabajo hemos citado varios casos de relatos mitológicos, referentes a sacrificios humanos concretos que se representaban en el ritual. Podemos suponer que en realidad existían mitos para explicar todos los sacrificios humanos que formaban parte del culto. Desgraciadamente, las descripciones de las fiestas contienen pocos datos a este respecto. Los anales históricos son las fuentes que pueden dar más información sobre este importante punto.

Según hemos tratado de demostrar en este trabajo, encontramos en las crónicas indígenas una peculiar mezcla entre la información histórica y el mito en lo referente a ritos y sacrificios. Son precisamente los momentos históricos de mayor trascendencia para los mexicas, los que estaban más íntimamente conectados con el mito, y los que también se representaban en el ritual. Los casos que hemos mencionado aquí, parecen haber tenido un destacado significado ideológico, y fueron usados por los mexicas para ejemplificar su misión política y su ascenso al poder, como pueblo que los dioses habían escogido para suceder a los toltecas de Tula.

¹³ Las líneas 25-28 del himno sacro a Tláloc dicen:

“En Poyauhtlan.

Con sacrificios de niños

BIBLIOGRAFÍA

AQu.: *Anales de Quauhtitlan. Historia de los Reyes de Culhuacán y México*, traducido y editado por W. Lehmann. *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*. I. Berlin. 1938.

Anales de Tlatelolco, editado por H. Berlin. *Fuentes para la historia de México*, 2, México, 1948.

Broda, Johanna "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 1971, v. 6, p. 245-327.

CF: *Códice Florentino (Florentine Codex)*, traducido por A. Anderson y Ch. Dibble. Monographs of the School of American Research. Santa Fe, New Mexico, 1950-1957.

D: Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, editado por A. M. Garibay. México, t. I: "Libro de los Ritos, y El Calendario Antiguo". t. II: "Historia". 1967.

Garibay, Ángel M. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*. México. HG: Véase Sahagún 1956. 1965.

HMP: "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, 1941, p. 209-240.
en Garibay 1965: p. 23-90. México, 1965.

Historia tolteca-chichimeca, editada por H. Berlin. *Fuentes para la historia de México*, 1. México, 1947.

Kirchhoff, Paul, "Conferencia sobre el sacrificio humano", *El México antiguo*. Papeles inéditos de P. Kirchhoff, núm. 119, II-A-3. México, Ms.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1945.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, introducción de M. León-Portilla, México, 1970.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Memoriales*. Guadalajara, Jal. (ed. Fac. de México: 1903), 1967.

Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*. México,

- SA: Sahagún, Bernardino de, "Relación breve de las fiestas de los dioses", traducción por A. M. Garibay, *Tlalocan*, 1948. t. II, 4, p. 289-321.
- CF: Véase *Códice Florentino, Florentine Codex*, 1950-1957.
- HG: *Historia general de las cosas de la Nueva España*, editada por A. M. Garibay, 4 v. México, 1956.
- Veinte himnos sacros de los nahuas*, trad. por A. M. Garibay. México, 1958.
- Seler, Eduard, GA: *Gesammelete Abhandlungen*. Berlin. 1902-1924, v. I-IV.
- Comentarios al Códice Borgia*. México, 1963.
- Tez.: Tezozómoc, Hernando Alvarado, *Crónica mexicana*. México, 1944.

DOS ATESTACIONES EN LA OBRA DE CHIMALPAHIN

JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN

Los documentos escritos en lengua náhuatl cuya versión al castellano ahora publicamos, se encuentran integrados a las *Diferentes historias originales*, escritas, como es sabido, por Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, hacia las primeras décadas del siglo xvii, formadas por ocho relaciones y el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. La obra de Chimalpahin, y por lo tanto los documentos que nos ocuparán, se conservan en el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París, bajo el número de registro 74.

La *Primera relación* termina en el verso de la séptima foja. Ocupando el siguiente folio, el octavo, tanto por el frente como por el verso, se encuentra el primero de nuestros documentos. No obstante que Boban¹ afirmó que la letra de este documento era poco legible, el trabajo paleográfico no nos presentó gran dificultad. La letra, muy diferente a la de Chimalpahin, es clara y dibujada; las abreviaturas que hay en el texto son escasas y pueden desatarse fácilmente. Sin embargo, el verso del documento está un tanto deteriorado y la letra, en algunos renglones, es poco nítida. Las firmas son legibles y delante de ellas aparecen indicados, en forma abreviada, los cargos que desempeñaban los firmantes. Abajo se lee el año en que fue escrito el documento: 165, por 1605.² Después de las firmas y la fecha, aparece el sello de la Colección de Eugène Goupil, antigua Colección de J.M.A. Aubin, donde se indica que el número de registro de este documento es el 74, mismo que ostentan las *Diferentes historias originales*.

¹ Eugène, Boban, *Collection pour servir à l'histoire du Mexique, catalogue raisonné de la Collection de M. E. Eugène Goupil (ancienne Collection J.M.A. Aubin), manuscrits figuratifs et autres sur papier indigène d'agave mexicana et sur papier européen antérieurs et postérieurs a la conquête du Mexique (XVIe. siècle)*, 2 v. y un atlas, introducción de E. Eugène Goupil y carta prefacio de Auguste Genin, París, Ernest Leroux, editeur, 1891, ils, v. II, p 161.

² *Ibidem*.

Respecto de este primer documento, Boban, en su *Collection des documents pour servir a l'histoire du Mexique*, apuntó:

Al final de esta primera parte, se encuentra una atestación escrita también en lengua náhuatl, pero por una mano diferente. La escritura es poco legible. Esta nota está firmada por Don José Degauna, gobernador; después por Don José del Castillo, alcalde mayor; y por Don José de Santa María, alcalde menor, en el año 165 [por 1605, sin duda]. Por nuestra parte no entendemos por qué este documento se encuentra en este lugar del manuscrito.³

Silvia Rendón, en el estudio preliminar a la versión que preparó de algunas de las *Diferentes historias originales*, se refiere a este documento, interpretando a su modo lo expresado por Boban y afirma que se trata de una atestación que certifica la veracidad del material reunido y usado por Chimalpahin:

Otras atestaciones del material reunido para la historia verdadera son las mencionadas por el anticuario Eugène Boban, en su obra *Documents pour servir a l'histoire du Mexique*, quien dice que existe una atestación, al final de la Primera relación, fechada en 1605 y escrita en lengua náhuatl.⁴

Boban se mostró cauteloso respecto al contenido de este documento, apuntando solamente que se trataba de una atestación firmada. Por su parte, Silvia Rendón, quien probablemente no conoció el original, alguna copia o el facsimilar de esta parte de las *Diferentes historias*, interpretó lo dicho por Boban concluyendo que el contenido de esta atestación estaba relacionado con la veracidad de las informaciones contenidas en el material reunido por Chimalpahin para elaborar su obra.

Efectivamente, como afirma Boban, se trata de una atestación; pero no relacionada, como pensó Silvia Rendón, con la autenticidad del material usado por Chimalpahin, sino con la posesión de algunas tierras localizadas en la región de Amaquemecan.

Gregorio de los Ángeles, Miguel de los Ángeles, Hernando Cuauilacatzin, Juan Bautista y Miguel Quetzalmatzin, todos ellos

³ *Ibidem.*

⁴ Silvia Rendón en Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción e introducción de Silvia Rendón, prefacio de Angel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 366 p., mapa, p. 9-39, p. 11.

nobles de Itztlacoauhcan, se presentaron ante el gobernador de esa localidad, Juan Bautista de Gaona, y ante José del Castillo y José de Santa María, alcaldes mayor y menor, respectivamente, a fin de acusar a las gentes de Tlailotlacan de haber invadido terrenos que desde antes de la conquista pertenecían a Itztlacoauhcan. Éstas tierras, según lo refiere el documento, eran propiedad del mencionado señorío desde la fundación del mismo en tiempos de Atonaltzin, *teuhctli* chichimeca, y de Cuahuitzatzin, *teuhctli* tlailotlaca. En el documento se detallan los linderos que, habiendo sido invadidos por los tlailotlaque, eran motivo del pleito.

En el segundo párrafo se alude a los límites precisos que desde esa fecha debían respetar los de Tlailotlacan, según el fallo de las autoridades de Itztlacoauhcan, basado en los informes y relaciones que sobre las antiguas propiedades de este señorío y de Tenanco se presentaron.

Este pleito de tierras era viejo; ya que, desde tiempos del virrey Mendoza, esos linderos constituían un problema entre los señoríos de Chalco. Según el documento, se hicieron gestiones para que don Antonio de Mendoza conociera este asunto; empero, por razones que no se apuntan, el virrey no llegó a saber nada respecto del problema y por consiguiente no le dio solución alguna.

A fin de saber algo más respecto de los personajes cuyos nombres aparecen en esta atestación, ya como firmantes, ya como declarantes, nos dimos a la tarea de revisar las *Diferentes historias originales* y el *Diario*, tanto en la traducción al castellano de algunas de las mencionadas historias preparada por Silvia Rendón,⁵ como en la versión paleográfica del *Diario* hecha por Günter Zimmermann⁶ y en aquella que hizo al francés Rémi Siméon de la *Sexta y Séptima relaciones*.⁷ Desgraciadamente esta revisión fue infructuosa, ya que para 1605 y años cercanos a éste en que fue firmada la atestación, Chimalpahin no da ningunos datos respecto de estos personajes, quienes estamos seguros eran hombres distinguidos en el escenario político chalca, dados los títulos que ostentan en el documento: gobernador y alcaldes, los firmantes, y *tlahtoque*, señores, los declarantes.

⁵ Chimalpahin, *op cit.*

⁶ *Die relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, 2 v., paleografía, introducción y notas de Günter Zimmermann. Hamburgo, Cran de Gruyter, 1963-1965.

⁷ Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin, *Annales, sixième et septième relations (1258-1612)* traducidas y publicadas por Rémi Siméon, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, éditeurs, 1889, XLIV-354 p.

Sin embargo, repetidas veces a lo largo de la *Sexta y Séptima relaciones*, así como del *Diario*, se hace alusión expresa a personajes que tuvieron nombres en algo similares a los de aquellos que firman o declaran en el documento, motivo de nuestra atención. Podría pensarse que se trata de las mismas personas a no ser porque no existe concordancia entre las fechas en que, según Chimalpahin lo refiere, estos individuos intervinieron en la política de Chalco y el año en que fue firmado nuestro documento. Por vía de ejemplo, cabe mencionar el caso de Gregorio de los Ángeles, señor de Itztla-cozauhcan, quien en el año 7 Pedernal, 1564, fue instalado en el trono de ese lugar.⁸ Supusimos que podrían ser el personaje del mismo nombre que aparece en el documento fechado en 1605. Sin embargo, Chimalpahin registra su muerte en 1580,⁹ obvio impedimento para que firmara el documento en cuestión. Cabría pensar que éste es mera copia de alguno más antiguo; sin embargo, es remota esta posibilidad ya que en el texto no se alude al hecho de que se trate de una transcripción.

El segundo documento, cuya letra es muy diferente a la del anterior, tampoco fue escrito por la mano de Chimalpahin. Además, llama la atención que este texto se encuentre en el verso del folio 67 de las *Diferentes historias originales*, mismo en el que están escritas las tres últimas líneas del *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, que se sitúa inmediatamente después de la *Segunda relación*. La letra no tiene la misma claridad y nitidez que la del primer documento, por ello la paleografía resultó, en no pocas ocasiones, difícil. Sólo existe una abreviatura que corresponde al término castellano: *Escribano mayor*. En el margen izquierdo aparece un sello, similar a aquel que se encuentra después de la fecha en el otro documento, indicando también el número de registro 74 de la Colección de Goupil.

Respecto de este documento, fechado dos años después que el anterior, esto es en 1607, Boban dijo que se trataba de "una atestación similar a aquella que hemos descrito, pero con firmas diferentes. Se encuentra situada antes de la *Tercera relación* y está fechada en el año de 1607".¹⁰

Por su parte Silvia Rendón cita esta atestación siguiendo el co-

⁸ "Séptima relación", *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, v. 3, partes 1 a 3, edición y estudio introductorio de Ernest Mengin, Copenhague, Eimar Munksgaard, 1949, tercera parte, fol. 210 v.

⁹ *Ibidem*, fol. 220 r.

¹⁰ Rendón, *loc. cit.*, p. 11.

mentario de Boban, pero le adjudica un contenido similar al que supuso tenía la anterior. Además, después de lo que ella traduce como la *Segunda relación*, que en verdad es la última parte del *Memorial breve*, sitio en el que precisamente Boban señala la localización de este documento, Rendón indica que el texto, o sea la atestación, es borroso y agrega al fin: “[Firmado] Don Miguel de Quetzalmatzin, año 1670.”¹¹ Aunque el documento le haya resultado ilegible, probablemente por la mala calidad de la copia de que dispuso, debió haber recordado lo dicho por Boban, citado por ella sólo algunas páginas antes. De esta forma Silvia Rendón se habría percatado de que se trataba del documento referido por el anticuario francés y firmado en 1607 y no en 1670, como apuntó, año que no tiene relación alguna con la elaboración de la obra de Chimalpahin, ya que éste murió hacia 1660 y para 1670 los originales de sus historias suponemos estaban ya en poder de Carlos de Sigüenza y Góngora, que nada tenía que ver con la política de Chalco, razón por la que es poco factible que en ese tiempo el documento en cuestión hubiera sido integrado a la obra de Chimalpahin.

Debe destacarse que esta atestación está firmada por Miguel Quetzalmatzin, escribano mayor, quien suponemos es aquel del mismo nombre que se cuenta entre los que acusan, en el primer documento, a los de Tlailotlacan de haber invadido los terrenos de Iztlacoauhcan.

Este documento es otra atestación también relacionada con la posesión de tierras en la región de Chalco. En este caso, el declarante es nada menos que uno de los primeros *tlahtoque* del señorío chalca: Atonaltzin, *teuhctli* chichimeca, hijo de Huehueteuhctli, también *teuhctli* chichimeca,¹² quien sabemos gobernó a los totolimpanecas desde 1241 y que los condujo a la región del Amaqueme, donde llegaron en el año 11 casa de 1269.¹³

En esta atestación, Atonaltzin cede unas tierras, cuyos límites señala, a Cuahuitzatzin, *teuhctli* tlailotlaca, señor de los tenancas. Este grupo, conducido por su gobernante, Cuahuitzatzin, llegó a la región de Amaquemecan en 1282.¹⁴ Año para el que Chimalpahin señala la cesión de tierras que hizo Atonaltzin a Cuahuitzatzin para que éste y su grupo se asentaran:

¹¹ Chimalpahin, *Relaciones originales...*, p. 62.

¹² “Tercera relación”, *Corpus Codicum...*, v. 3, 2a. parte, fol. 74 r.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ “Sexta relación”, *Corpus Codicum...*, v. 3, 2a. parte, fol. 139 v.

XI Tochtli, xihuitl 1282. Icuac acico in tenanca, in acico Cuahuitza, teuhctli tlailotlac; auh inic intech acico in altepetl Cuicuitzcamaxtlatl ihuan quihto: "Cuahuitl niccauhtiaz in oncan Tlatlazcalmecac." Inin quimilhui in Atonaltzin, chichimeca teuhctli.¹⁵

11 Conejo, año 1282. Entonces vinieron a llegar los tenancas, [entonces] vino Cuahuitza, *teuhctli* tlailotlaca; y así en esta forma llegaron juntos al pueblo [llamado] Cuicuitzcamaxtlatl. Y les dijo [Atonaltzin]: "Yo dejaré [a Cuahuitza] el bosque, allá en Tlatlazcalmecac." Esto les dijo Atonaltzin, *teuhctli* chichimeca.

Todo parece indicar que este segundo documento es una peculiar transcripción de un fragmento de un antiguo códice en el que se hacía alusión a la mencionada cesión de tierras. Peculiar porque el escribano quiso imprimirle las características de un documento legal, en náhuatl, pero muy a la manera española. De ahí que el escrito esté en primera persona del singular y comience diciendo: "Yo, Atonaltzin..."

No sería remoto que el pleito, al que hace alusión el primero de nuestros documentos, no se haya solucionado pronto y que dos años después se hubiera presentado esta atestación, cuyo contenido, debidamente legalizado por la firma de un escribano mayor, correspondiera a la transcripción de algún antiguo códice pictográfico que hiciera referencia al momento en que los tenancas instalaron su señoría en las tierras que les había cedido Atonaltzin. Llama la atención que en este documento, que nosotros suponemos es una transcripción de antiguos pictogramas, se aluda a algunos lugares con nombres novohispanos, cosa que seguramente se permitió el escribano, o quien interpretó el códice, a fin de que las autoridades no tuvieran problema alguno en lo que a la identificación de sitios se refería.

Las fechas en que fueron firmados estos documentos, el hecho de que el segundo esté ocupando parte del folio donde concluye el *Memorial breve* y los asuntos a que ambos se refieren, nos permiten suponer que Chimalpahin no fue ajeno al hecho de que los dos documentos quedaran integrados a las *Diferentes historias originales*. El porqué, no lo sabemos, podríamos dar algunas hipótesis, pero consideramos de mayor importancia hacer algunas consideraciones respecto de la significación de la presencia de estos textos en su obra.

¹⁵ *Ibidem*, fol. 139 r.

Chimalpahin, a lo largo de sus *Diferentes historias originales*, nos muestra su particular y personal interés al escribir su obra: establecer un vínculo de origen entre los pueblos del nuevo y el antiguo continente, a fin de tener la seguridad de que tanto él como sus ancestros y todos los pueblos de la América antigua, en tanto descendientes de Adán y Eva, eran partícipes de la Redención.¹⁶ Su condición de donado en San Antonio Abad no le permitía aspirar, a través de sus trabajos históricos, a los privilegios propios de su clase, ni intervenir en los asuntos políticos de su señorío de origen.

Sin embargo, la presencia de estos textos, y en el caso del segundo, la posibilidad de documentarlo en la obra de Chimalpahin, además de mostrarnos el interés que el cronista chalca tuvo siempre en su región de origen, de alguna manera sugieren que éste escribió sus *Relaciones* no sólo para apaciguar su espíritu en lo que al asunto de la Redención atañía, sino posiblemente también a instancias, explícitas o tácitas, no lo sabemos, de algunos nobles de la región, aparte de su suegro Rodrigo de Rosas Xohecatzin, del que sabemos con certeza que lo hizo. A estos nobles de alguna manera les interesaba que el cronista chalca mencionara en su obra hechos cuya referencia de algo pudiera servir para allanarles el camino a fin de obtener algunos privilegios, o la posesión de tierras como en este caso.

Finalmente diremos que, para las fechas en que fueron firmadas estas atestaciones, Chimalpahin tenía casi quince años de vivir en la ciudad de México, concretamente en la ermita de San Antonio Abad, y es muy posible que estuviera ya dedicado a la elaboración de las *Diferentes historias originales*.

A continuación damos la versión paleográfica y la traducción al castellano de las atestaciones que nos han ocupado.

¹⁶ José Rubén Romero Galván, "Posible esquema de las diferentes historias originales de Chimalpahin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, v. XII, p. 73-78.



TEXTO NÁHUATL

Niquitohua, i nehuatl, don Juan Bautista de Gaona, don José del Castillo, don José de Santa María, tixpa omonexitique in tlatoztlacoauhque don Gregorio de los Ángeles, don Miguel de los Ángeles, don Hernando Cihuilacatzin, don Juan Bautista, don Miguel Quetzalmazatzin, in icuac omotepanto topehuaya in tlailotlaque ihua tlatoque iztlacoauhque icatica in cuauhtlatli¹⁷ Iztlacoauhcan otiquitatio in cuauhtla tepantin in ixmaxca tlahtoque iztlacoauhque huel otonpeuhque huel achto Tepeyehualco separaje ihuan Tecalco, ic ome Auchpanco, ic yei Atlicalocan, ic nahui Torretitlan,¹⁸ teapaztli inacazco, ic macuili Apatlactepitzin, ihua macuilicatli, ic chicuacen Apatlactlic huey, ic chicome Tepechichinoca, ic chicuey ic Mazcalecan, ic chicnahui Toltitla, ic matlactli cihuaipilli i omitzecuilpa.¹⁹ Quihuamotla Cozamalotepetl, conmotla Alo-me ymatliyan, quihuatl motla²⁰ Tecomalac. Ye oncan mocecmanana in parajestzatzin²¹ Tepeccualtic, Pilcac, Tepepozco, Tepe-tonco, Paciontitla (*sic*),²² Quapalantla, Quauhtzonmetla, Atlmeya, Cuatlyatlauhco, texcalli moyehualoa atl ic meya, conmotla quequechcatzin, conmotla tepecuahuitzli, onmocuepa connotza cauqui-yahuac antemo molino yancuic, connotza quauhtecpac, connotza Tzoquitzinco telihque Mecan, connotza Chalchihumic ihua conotza Icpac Atlancatzin canpaca ce huey tlatzcan conmotla quautlapechtli.

Yc yecac onmocuepa connotza in Cuahuixpan contzacua in tlacoz tepetl yhuian ometepe yehuatzin yoan onca oc ca anatli yni amo tlachcahuilili in tohuey tlatocatzin vizorrey Don Antonio de Mendoza ihua in quinama i necituih inpan in relación in tlmaceuh quin Atonaltzin ihua in Tliltecatzin ihua in Tenanco Quahuitzatzin ihua Itzcuahtzin ca mochi oquitlaque in omotetepe iztaque huihuilatz-tique Popotepetl, Tlamacax, Ithualco, Xaltepetl, Ixmatlatpetl, Quapotzali, Quitzaltepetl yhua oc cequi paraxes ic amo, ic ilamacic te-

¹⁷ En el facsimilar se lee claramente *cuauhtlatli*, de etimología dudosa. Seguramente se trata de *cuauhtlalli*, tierra boscosa o bosque, cuyo significado cabe en la versión del documento.

¹⁸ *Torretitlan*. Término híbrido compuesto por el vocablo castellano, *torre*, la ligadura *ti* y el sufijo locativo *tlan*, en, sobre, junto.

¹⁹ No hemos traducido esta expresión por considerarla un locativo.

²⁰ Llama la atención el que dos frases antes aparezca esta expresión *Quihuatl motla* formando una sola palabra *Quihuamotla*.

²¹ En el facsimilar se lee claramente *parajestzatzin*, seguramente en lugar de *parajestzitzin* que correspondería a un término híbrido formado por el plural de la palabra castellana *paraje*, *parajes*, y el sufijo de reverencial duplicado, forma que indica plural de reverencial.

²² *Paciontitla*. Término híbrido formado por la palabra española *pacion*, en vez de *pasión*, la ligadura *ti* y el sufijo de locativo *tlan*.

Yo digo, yo don Juan Bautista de Gaona, don José del Castillo, don José de Santa María, [que] ante nosotros se presentaron los tlahtoque de Iztlacoauhcan: don Gregorio de los Ángeles, don Miguel de los Ángeles, don Hernando Cihuilacatzin, don Juan Bautista [y] don Miguel Quetzalmazatzin, cuando los de Tlailotlacan habían traspasado los linderos de lo que era pertenencia nuestra y los tlahtoque de Iztlacoauhcan fueron a hacer guardia en los terrenos boscosos de Iztlacoauhcan. Nosotros fuimos a ver, en el bosque, los linderos de la propiedad de los tlahtoque de Iztlacoauhcan, en verdad nosotros comenzamos [por ver] en primer lugar: Tepeyhualco, un paraje junto a Tecalco; en segundo: Auchpanco; en tercero: Atlicalocan; en cuarto: Torretitlan, a cuyo lado hay una pila de piedras; en quinto: Apatlac el pequeño, cerca del quinto, en sexto: Apatlac el grande; en séptimo: Tepechichinoca; en octavo: Mazcalecan; en noveno: Toltitlan; en décimo: Cihuapilli iomitzecuilpan. [Los de Tlailotlacan] habían traspuesto los linderos de Cozamalotepec, traspusieron los de Alome Ymatliyan, habían invadido [también] los de Tecomalac. Ahí se extienden los pequeños parajes [nombrados] Tepeccualtic, Pilcac, Tepepozco, Tepetonco, Paciontitlan, Quapalantlan, Quauhtzonmetlan, Atlmeyan y Cualyatlahco — ahí donde se tuerce la roca, donde mana el agua y se dirige [hacia] el pequeño cuello, hacia el árbol silvestre— [ahí, los linderos] tuercen hasta el lugar llamado Cuauhquiyahuac, bajan hasta el molino nuevo, [al lugar] llamado Cuauhtecpac, al que se llama Tzoquitzinco del mismo modo [hasta] Mekan [hasta], el que se llama Chalchihumic y también hasta el llamado Icpac Atlancatzin, hacia donde está el gran ciprés, donde se rebasó el tablado.

De la manera [siguiente] se aprobaron [los linderos]: que volvieran al lugar que llaman Cuahuixapan, [que] se construyeran mojoneras entre el cerro y los dos cerros; esto mismo también se hizo allí donde aún está el borde del río. Este asunto no lo vio ni lo acordó nuestro gran señor el virrey don Antonio de Mendoza. Así es que en esta forma se presentó la relación sobre cómo en otro tiempo merecieron la tierra Atonaltzin y Tliltecatzin y también Cuahuitatzin de Tenanco e Itzcuahtzin. Todo lo que [ahí] solicitaban era: los dos cerros blancos y muy largos,²⁴ el Popotepetl,²⁵ Tlamacaz, Ithualco, Xaltepetl, Ixmatlatepetl Quapotzalli, Quitzal-

²⁴ Posiblemente el Iztaccihuatl.

²⁵ Se refiere al Popocatepetl.

quixquitlalpan, yhua onca mapa inqtz²⁸ ninca Tenanco quauh-
tlatin ca mochi Iztlacozauhcan tlatlantli in tixpan opanoc ticneltilia
in totoca ihuan to firma:

Don Juan Bautista de Gauña, gobernador
Don José del Castillo, alcalde mayor
Don José de Santa María, alcalde menor
en el año 165.

²⁸ Expresión híbrida constituida por el vocablo castellano *mapa*, el expletivo *in* y el verbo *quetza*, en forma abreviada, que significa levantar.

tepetl y aun algunos parajes más, tales como Ilamac [y] como Tequixquitlapan.

También entonces se levantó el mapa de los bosques de Tenanco, que no se usó. Todo fue cosa examinada por Iztlacoauhcan. Frente a nosotros pasó [el asunto], nosotros lo certificamos con nuestros nombres, con nuestras firmas:

Don Juan Bautista de Gaona, gobernador
Don José del Castillo, alcalde mayor
Don José de Santa María, alcalde menor
en el año de 1605.

Niquitoa, i nehuatl, Atonaltzin Iztlacozauhcan chichimeca tecuhctli, in Quahuitzatzin Tenanco nicmacatiuh in cuauhtlatli in iquitehcopa in Popocatzin, huelpehua Heloxochitepetl, Zonpanco, Moxala, quihualmotla Cualohuac acatl, conmotla Cuautepoz, connotza Ayauhcaltipac, connotza Ilamac, noconnotza Tichaloc ihuan conotza Metzintitlan ihuan Quetzaltepec. Za ye no ic onpa i ihuan Ilamatepitan ihua ontlamotla itech in Toro, quihualyehualca in Popocatzin, ihua in oc cequin paraxes, noxpayan tlatechinantitla tlatzcan quiyahuac Santo Domingo Tetezcac; mochi in ome tlami-miloltin, inic Atlauhtlan Caltenco itech in Huaztepec. Ihuan mochi in Cuauhyotepetl nicmaca in Tenanco no primo chichimeca teuhctli Quahuitzatzin; ca neltihua otlitlan quin, amo aqui quincuiliz, auh in Tecuanipan tlaca atle oquintlanque quauhtlatli, ca zan ixtactli in oquitla in cuitzintli. Auh i nehuatl onicmaceuh itechcopa ni Iztaccihuapili ca noncua on ic tlalli i no cuauhtla amauh. In quiname mochi motiaz, in quiname otitlalmaceuhque. Ayac huelcaciz mochi in tlatocayotl otomacehualtic in ipan tlatoca altepetl Amaquemecan Chalchihmomozco, Chichimecateopan Iztlacozauhcan, tlahoque Atonaltzin, Tiltzecatzin yaotequihua, Izquauhtzin teltacauh, Tenanco itlacauh in tlatoani Quahuitzatzin. Nicfirmaroya yn tlatoca tlatolli nehuatl.

Don Mig. Quetzalmazatzin,
 escribano mayor, año 1607.

Yo digo, yo Atonaltzin teuhctli chichimeca de Iztlacoauhcan, que cedo a Cuahuitzatzin de Tenanco los terrenos boscosos que están hacia el lado del Popocatzin,²⁶ [y] que en verdad empiezan en el Helaxochitepetl, en Zompanco [y] en Moxallan, llegan hasta Cualohuac acatl,²⁷ se dirigen hacia Cuau tepoz, [a los lugares] llamados Ayauhcalticpac, al que llaman Ilamac, Tichaloc, y hasta los lugares que reciben los nombres de Metzintitlan y Quetzaltepec; de igual forma hasta Ilamatepiton y llegan hasta las proximidades del Toro,²⁸ en torno al Popocatzin, y aún algunos parajes: [asimismo le cedo] la chinampa pedregosa que yo aplané, la del ciprés, la que está en los términos de Santo Domingo Tetzecac;²⁹ toda ella estaba [formada] por dos promontorios, desde Ataluhtlan Caltenco hasta junto a Huaztepec. También todo el Cuauhyotepetl se lo doy a mi primo Cuahuitzatzin, teuhctli chichimeca de Tenanco; porque se verifica, siguen derecho el camino, no cualquiera lo tomará, pues la gente de Tecuanipan no ganó las tierras, es sólo mentira que las ganaran, un poco las tomaron. Y yo merecí, del lado del Iztaccihuapilli,³⁰ la tierra que así está aparte, y también el bosque, su agua. De esta manera todo se verá, cómo hemos merecido la tierra. Nadie en verdad llegará a tener todo el señorío que hizo vasallos en el tiempo en que gobernaron la ciudad de Amaquemecan Chalchihmomozco, en el Tecpan Chichimeca de Iztlacoauhcan, los tlahtoque Atonaltzin, Tiltzecatzin yaotequihua, Izcuauhtzin teltacauh, y el tlatoani de Tenanco Cuahuitzatzin. Esta palabra señorial es firmada por mi:

Don Miguel Quetzalmazatzin,
escribano mayor, año 1607.

²⁶ Ver nota 25.

²⁷ Aunque este sustantivo no tiene el sufijo propio de los locativos, el contexto indica que se trata de un nombre de lugar.

²⁸ Este nombre en español seguramente sustituye a aquél en náhuatl que ostentó, en otro tiempo, el lugar al que se refiere.

²⁹ Es un caso similar al referido inmediatamente arriba, con la diferencia que éste se trata de un topónimo híbrido, formado por términos en castellano y en náhuatl.

³⁰ Se refiere al Iztaccihuatl.



LOS CALPIXQUE DE NEZAHUALCÓYOTL

FREDERIC HICKS

Alrededor de 1431, cuando Nezahualcóyotl, rey de Tetzaco, recobró su reino de Acolhuacan de los invasores tepanecas, emprendió la reorganización de su estructura interna. Alva Ixtlilxóchitl¹ nos ha dejado la descripción más amplia de eso. Entre otras cosas, Nezahualcóyotl restituyó a los señores dependientes en sus señoríos, reservó (“adjudicó”) algunas partes del reino para sí, y dividió el resto del reino en ocho partes, poniendo un *calpixqui* a cargo de cada una. En este trabajo, estudiaremos la posición social de estos *calpixque*, sus orígenes sociales, y el carácter de sus obligaciones. Enfocaremos nuestra atención en uno de los *calpixcazgos* de Acolhuacan, el de Atenco. En aquellos tiempos, Atenco era el nombre de la parte de Acolhuacan inmediatamente al noroeste de la ciudad de Tetzaco, en las orillas del lago. Incluía la región ocupada actualmente por el pueblo de San Salvador Atenco, sin limitarse a ella. Los datos documentales que presentaremos tratan de Atenco y sus *calpixque* en tiempos prehispánicos, y complementan la relación de Alva Ixtlilxóchitl.

Los *calpixque* (singular: *calpixqui*) tienen un lugar prominente en muchas de las primeras relaciones coloniales. Sus obligaciones eran recaudar y entregar los tributos o rentas, tanto en servicios como en bienes, y encargarse de bienes y provisiones de todas clases. La palabra se deriva del náhuatl *cal-li*, “casa” + *piyi* [*>pix-*], “guardar”, + *-qui*, sufijo de agente; generalmente se glosa “mayordomo” en español. Otras palabras que se usaban para esta clase de actividades eran *tequillato* (<*téqui-tl*, “trabajo, tributo”, + *tlahto-*, “decir algo, encargarse de algo”, así: “encargado de tributo”) y *tepixqui* (<*te-*, prefijo objetivo personal, + *pix-*, “guardar”, + *-qui*, sufijo agentivo; así: “guardián de gente”);² una fuente anónima del siglo xvi da una lista más extensa de sinónimos.³ Al-

¹ Alva Ixtlilxóchitl, 1952, t. II, cap. 35.

² El análisis de palabras en náhuatl se basa en Andrews, 1975.

³ Carrasco, 1967, p. 132.

gunos *calpixque* estaban encargados de la recaudación y entrega del tributo de grandes provincias conquistadas,⁴ pero muchos más se encargaban solamente de un pueblo pequeño, un barrio, o entidades aún más pequeñas. La cuestión principal en este estudio es determinar la clase social —noble o plebeya— de los *calpixque* en tiempos prehispánicos. Se puede tratar de nobles y plebeyos, como dos clases sociales, porque tenían relaciones distintas, pero complementarias, con los medios de producción;⁵ los nobles, en general, eran señores de la tierra, agrupados en linajes de descendencia común, y se apropiaban, mediante el tributo, el trabajo de los plebeyos. Nuestra tarea se complica porque los españoles a menudo adoptaron la palabra para referirse a sus propios indios mayordomos o cobradores de tributos, sin hacer caso a la clase social a que pertenecían. Ramírez de Fuenleal, por ejemplo, habla de “los calpixques de Su Magestad,”⁶ y “Calpizques” es el tema del libro 8, título 9, ley 18 de la *Recopilación de leyes de las Indias* del siglo xvii.⁷

Atenco según la historia de Alva Ixtlilxóchitl

Alva Ixtlilxóchitl nos dice que Nezahualcóyotl puso “un mayordomo y cobrador de tributos y rentas” sobre cada una de las ocho partes, al parecer extensas, de su reino. Esas partes eran: Tetzcoco, con todos sus barrios y aldeas; Atenco, con sus once pueblos y aldeas; Tepepolco, con trece pueblos y lugares sujetos; Axapochco, también con trece sujetos; Quauhtlatzinco, con veintisiete aldeas y lugares; Tetitlan, “en que entran los pueblos de Coatépec, Iztapalocan, Tlapachhuacan y sus aldeas”, y Tecpilpan, con ocho sujetos, que Gibson localiza en la región de Zempoala, Hidalgo, en el extremo nordeste de Acolhuacan.⁸ Después de dar la lista de los calpixcazgos, Alva Ixtlilxóchitl dice:

Esto era lo que pertenecía a Nezahualcoyotzin, que era lo realengo, sin más de ciento y sesenta aldeas y lugares que repartió a sus hijos, deudos, y personas beneméritas.⁹

⁴ Katz, 1966, cap. 7.

⁵ Stavenhagen, 1970, cap. 2.

⁶ Fuenleal, 1866; véase también Zorita, 1941, p. 93.

⁷ *Recopilación de leyes...*, 1973.

⁸ Gibson, 1956.

⁹ Alva Ixtlilxóchitl, 1952, t. II, p. 169.

A continuación dice que las tierras de cada pueblo o ciudad incluían *tlatocatlalli* (“tierras o sementeras del señor”), *itónal intlá-catl* (“las tierras que acuden conforme a la dicha o ventura de los reyes o señores”), *tecpantlalli* (“tierras pertenecientes a los palacios o recámara de los reyes o señores”), y *calpullalli* o *altepetlalli* (“tierras pertenecientes a los barrios, al pueblo”), donde la gente común vivía y que cultivaba “para la paga de sus tributos y sustento”.¹⁰

Aunque estos pasajes son algo ambiguos, creo que Alva Ixtlilxóchitl quiere decir que las tierras puestas al cargo de los *calpixque* comprendían lo realengo, y que los más de 160 aldeas y lugares repartidos por él podían estar en cualquier parte del reino. En el sentido europeo, tierras “realengas” son tierras “de la corona” y no del rey personalmente. Como Alva Ixtlilxóchitl hace una distinción entre la parte “realenga” y la parte que el rey “adjudicó para sí”, se supone que una distinción semejante existía en Acolhuacan prehispánico.¹¹ Probablemente el rey, como jefe de estado, podía disponer de esas tierras —por ejemplo, repartiéndolas a sus “hijos, deudos, y personas beneméritas”— y ya había repartido 160 aldeas y lugares. En tanto que no estaban repartidas, quedaban bajo el cuidado de los *calpixque*.¹² Señoríos sujetos, como el de Teotihuacan, tenían sus propias tierras realengas,¹³ y el rey de Tetzcocho poseía tierras, al parecer dentro del territorio de Teotihuacan, que pudo dar a su hija como dote cuando se casó con el señor de Teotihuacan, o para sus propias tierras.¹⁴ Es probable que se distribuyeran por todo el reino, incluso en los calpixcazgos, tierras de todas las formas de tenencia.¹⁵

El primero de los mayordomos enumerados por Alva Ixtlilxóchitl era Matlalaca, puesto a cargo de Tetzcocho, y

el segundo mayordomo, que se llamaba Tochtli, tenía a su cargo todas las rentas que pertenecían a Atenco (que era la parte de la ciudad que caía hacia la laguna con todos sus pueblos y aldeas,

¹⁰ *Ibid.*, t. II, 169-170. Para una discusión de esas categorías de tenencia de la tierra, véase Castillo, 1972, p. 77-84, y para Acolhuacan específicamente, Corona, 1976, p. 92-93.

¹¹ Motolinía, 1971, p. 394, sin embargo incluye pueblos de las dos partes en una sola lista de pueblos sin señores.

¹² Si era así, entonces algunas de las tierras dentro de un calpixcazgo ya se habrían repartido, y se quedarían fuera de la autoridad del *calpixqui*. Habría sido así sobre todo en Tetzcocho, donde muchos nobles tenían sus palacios.

¹³ Guzmán, 1933, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 93; Munch, 1976, p. 23-24.

¹⁵ Corona, 1976.

que eran por todos once); y además de la obligación de cobrar los tributos, tenía asimismo la de sustentar y dar de comer con la misma cantidad [que Tetzco] a la casa del rey otros setenta días.¹⁶

Esa cantidad, para Tetzco, era: sostener la casa y corte del rey por 70 días, dando cada día 25 tlacopintlis (31 fanegas y 3 almudes) de maíz en grano, 3 tlacopintlis de frijoles, 400,000 tortillas, 4 xiquipiles de cacao (32,000 cacaos), 100 gallos, 20 panes de sal, 20 cestones de chile ancho, 20 cestones de chile menudo, 10 cestones de tomates, y 10 cestones de pepitas. Atenco y Tetzco eran los únicos calpixcazgos con obligaciones tan grandes; los otros debían menos, probablemente porque eran menos populosos.¹⁷

En otro lugar, Alva Ixtlilxóchitl dice acerca de Atenco que el rey tenía señaladas cinco suertes de tierras, las más fértiles que había cerca de la ciudad, en donde por gusto y entretenimiento le hacían sementeras, hallándose al beneficio de ellas personalmente, como era en Atenco que está junto a la laguna en el pueblo de Papalotlan, y en las de Calpolalpan, Mazaapan, y Yahualihcan.¹⁸

Probablemente, Atenco no estaba precisamente "en el pueblo de Papalotlan", puesto que Papalotlan era uno de los pueblos que Nezahualcóyotl reservó para sí en vez de ponerlo bajo un *calpixqui*. Más adelante, Atenco figura junto con Mazaapan, Yahualihcan, y Tzihuinquilocan como pueblos "señalados para el servicio de la recámara del rey", a diferencia de otros pueblos señalados para el servicio, adorno, y limpieza de los palacios del rey, o para los bosques y jardines.¹⁹ También en Atenco, Nezahualcóyotl hizo un jardín de recreo, en un lugar llamado Acatetelco, en la orilla del lago,²⁰ que su hijo y sucesor Nezahualpilli también mantuvo y mejoró.²¹ Parsons cree que ha identificado a Acatetelco arqueológicamente como sitio del actual parque El Contador,²² lugar de grandes árboles, muchos de los cuales se dice remontar hasta la época prehispánica.

¹⁶ Alva Ixtlilxóchitl, 1952, t. II, p. 169.

¹⁷ *Ibid.*, p. 168.

¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁹ *Ibid.*, p. 209-210.

²⁰ *Ibid.*, p. 209.

²¹ *Ibid.*, p. 265.

²² Parsons, 1971, p. 94-95.

El pleito de 1573-1575

Más datos sobre Atenco y sobre la posición social de los *calpixque* que lo administraban se encuentran en el proceso de un pleito llevado ante la Real Audiencia en 1573, y concluido en 1575. Trátase de un pleito entre los maceguales (plebeyos) de una comunidad en Atenco y tres indios principales (nobles) de Tetzco, descendientes de la casa de Nezahualpilli. El proceso se encuentra en el Archivo General de la Nación, Ramo de Vínculos, volumen 234. Es muy largo, y ocupa todo el volumen. Un resumen breve del caso se da en seguida.

En agosto de 1573, el procurador Alonso de Heredia, en nombre de don Pedro de Alvarado y don Francisco Pimentel, nobles indígenas y descendientes de la casa de Nezahualpilli, y de los herederos de don Lorenzo de Luna, pide confirmación de la Real Audiencia en su título a ciertas tierras, usurpadas por los maceguales de Atlixeliuhyan, en el "pago" de Atenco, que las reclaman como suyas, negándose a pagar renta. Los nobles reclaman esas tierras como parte de su patrimonio personal, heredadas como tal desde la época de Nezahualpilli, y antes de eso de la de su padre Nezahualcóyotl, reyes de Tetzco. Los plebeyos contestaban, por medio de su procurador, Álvaro Ruiz, que las tierras en disputa eran tenidas por todos los indios en común, los frutos de ellas repartidos entre todos, desde tiempo inmemorial, y que las tierras de los reyes tetzocanos estaban en otra parte. Aunque reconocían a los reyes de Tetzco, y sus descendientes en la Colonia, como soberanos legítimos de la región, sus obligaciones a ellos se limitaban al pago de tributo; no tienen ni tenían derechos de propiedad personal sobre las tierras. Hay desacuerdo sobre el nombre correcto de las tierras; los plebeyos las llaman Quetzalxalotitlan, y los nobles, primero Guapoquiaque, luego Acatetelco. Hacia la parte final del proceso, se usa el nombre compuesto Quetzalxalotitlan-Acatetelco.

Las dos partes preparan sus interrogatorios y presentan una serie de testigos. (Un interrogatorio consiste en una serie de declaraciones, más bien que preguntas, que los testigos por su parte deben confirmar; así que es, en efecto, una presentación de la posición de una de las partes del pleito.) Los testigos naturalmente confirman lo que sus partes alegan. El fallo, hecho en la primavera de 1574, era que las tierras en litigio pertenecían a los plebeyos, pero que sin embargo debían pagar terrazgo —cantidad a ser determinada más tarde— a los nobles.

Eso no satisface a ninguno de los disputantes, y el procurador de los nobles pide que el fallo sea anulado y el caso reabierto. Si la tierra es de los plebeyos, dice, no se puede exigir que paguen terrazgo. Sus clientes, añade, no entendían cuánto tendrían que explicar, y como indios, no eran bien atendidos. A continuación explica con mayor precisión el sistema en que basan sus alegados derechos a la tierra. Ahora llama la tierra Acatetelco, y más tarde, Quetzalxalotitlan-Acatetelco. El procurador de los plebeyos de Atenco reafirma la oposición de sus clientes, y la Audiencia accede a reabrir el caso.

A esta altura, el procurador de los plebeyos introduce un elemento nuevo. Ha descubierto que no todos los indios de Atenco son plebeyos. Algunos son nobles, descendientes de un guerrero de nombre "Totzin", ennoblecido por Nezahualcóyotl en recompensa por su lealtad y valentía militar. Los nobles lo disputan, y niegan que la persona mencionada se hubiese ennoblecido, ni que fuese guerrero, sino que no era más que un *calpixqui* de Nezahualcóyotl. Declaran además que algunos de los mismos testigos por la parte de los plebeyos, en vez de ser nobles que recaudaban tributo, eran *calpixque* que recaudaban terrazgo para Nezahualpilli y sus descendientes.

Otra vez las dos partes preparan sus interrogatorios y presentan una serie de testigos, todos para confirmar las alegaciones de sus partes respectivas. Terminados los testimonios, y el asunto todavía no resuelto, reexaminan a algunos de los testigos de los plebeyos, y los que pretendían ser nobles, confiesan que en realidad eran *calpixque*. El fallo final, decretado en el verano de 1575, está en favor de los nobles. El juez, basándose en dos libros pictóricos que presentan los nobles, manda que los plebeyos paguen un tercio de su producto como terrazgo.

Atenco según el proceso del pleito

En su interrogatorio inicial, los nobles sostenían, según su procurador, que

no solamente Nezagualpilcinte, cacique fue de la dha ciudad de Tezcuco pero sus predecesores e sus señores tenian e tuvieron las dhas tierras llamadas guapoquiaque por suyas propias y como tales llevavan los aprovechamientos y las tenian e tuvieron y al pre-

sente estan cercadas de arboleda, y estavan repartidas entre los barrios de la dha ciudad pa las labrasen e cultivasen y, por tal labor, trabajo se dio a los dhos naturales renteros que llamaban ochocientas brazas de largo y treientos sesenta de ancho del pie a la mano de tierra que ellos labrasen pa sy... [en margen: 800 brazas de largo y 330 de ancho] (f. 42 v).

Uno de los testigos, el anciano Francisco Xalácatl, quien se declaró haber sido *calpixqui* en las tierras en tiempos de Nezahualpilli, dijo que siempre conocía a los descendientes de Nezahualpilli.

tener y poseyer las dhas tierras como cossa perteneciente a su patrimonio, las qles se llamavan antiguamente Acatetelco e lo mismo oydo que las tuvieron e poseyeron sus antecesores e que, por esta causa, tienen a las tierras repartidas muchas personas de las del linaje de Nezagualpilcintli (f. 45 v-46 r).

Este testigo también declaró que en tiempos de Nezahualpilli

como mayordomo e persona que servia al dho cacique muchas veces fue a las dhas tierras e de los renteros maceguals dellas recogio el tributo dello de mayz frisoles, chile e otras semillas e gallinas e mantas e cacao e rrodelas e plumeria e otras cosas e ynsynias de armas, todo lo qual traia a la casa del dho cacique a esta ciudad [de Tetzco], y esto fue muy notorio e publico... (f. 46 r).

Otro testigo afirmó que el tributo se daba cada año (f. 50 v). Varios testigos declararon que, como dijo uno de ellos

antes del dho Nezagualpilcintli oyo dezir q las dhas tierras fueron anexas e pertenecientes a los demas caciques sus predecesores de los quales los demás caciques que an sydo por linea retta las an heredado (f. 49 r).

Los plebeyos negaron todo eso, manteniendo al contrario que

de uno diez veynte treynta e quarenta años a esta parte y de tanto tiempo acá que memoria de hombre no el contrario los naturales de la dha estancia de Atengo q al presente litigan y sus mayores y antepasados cada uno en su tiempo an tenido y poseydo por suya y como suyas tienen y poseen las dichas tierras de Queçalxalotitlan Acatetelco como cosa comun y de todos los na-

turales del dicho barrio, sembrandolas y cultivandolas de mayz frisoles y otras legumbres repartiendo entre todos los naturales de la dicha estancia en haz y en paz de los dichos don pe^o alvarado y don lorenzo de luna y sus hijos y don fran^{co} pimentel y sus antepasados y los demas naturales de la cibdad de Tezcuco y sus sujetos y sin q a ellos se les aya hecho ni haga contradicion alguna... (f. 82 r-82 v).

La Real Audiencia falló primero en favor de los plebeyos, pero después accedió en reabrir el caso. En su apelación en nombre de los nobles, Heredia trató de hacer más clara la situación. Primero, identifica la estancia de los plebeyos, sus opositores, como Atlixeliuhyan, que también se llama Atengo, que es el nombre general de ella y otras siete estancias. Las tierras en litigio se llaman Acatetelco, aunque en su primera petición los plebeyos las llamaban Quetzalxalotitlan, nombre que sus clientes rechazan (f. 117 r). No dice nada del tamaño de las tierras, pero según los plebeyos, miden 500 x 500 brazas. Luego Heredia explica que

lo que pasa en el caso es que Nezagualpiltztle, cacique y señor natural q fue de la dha ciudad de quien mis padres descenden y proceden tenya y tuvo por suya propia y de su patrimonio toda la tierra del dho pago de Atengo que sera cantidad de dos leguas de largo y de ancho hasta tres quartos de legua poco mas o menos y a los yndios del dho barrio y estancia Atlixeliuhyan y de otros siete barrios arriba referidas dio otros pedazos de tierra a cada uno el suyo porque perpetuamente a el y a sus sucesores acudiesen con ciertos terrazgos que le solian dar y daban demas de labrarle las cementeras de las dhas tierras del dho pago de Acatetelco y darselas sembradas y coxidas y puestas en tres trojes muy grandes que en el dho pago estaban hechas y las tierras que se dieron a la dha estancia por el dho terrazgo se llaman del mysmo n^o de la dha estancia Atlixeliuhyan de suerte que los yndios de las dhas estancias de lo que se sembrava y cogia en las dhas tierras de Acatetelco no avian ny tomavan por si cosa alguna y todo el fruto dellas hera y fue para el dho Nezagualpiltztle y sus sucesores y lo que se llamavan y gozavan los yndios maceguals de las dhas estancias hera lo que ellos cogian de los demas pedazos de tierra, ynclusos en sus propios barrios, q recibieron del dho Nezagualpiltzintle y de su padre Nezagualcoyotzin y esta es la historia verdadera de lo que a sucedido y pasado tocante a todas las dhas

tierras segun se contiene en esta pintura antigua que acerca dello se hizo de q hago present^{on} para que se ponga en el proceso y en ella estan puestos y pintados los dhos ocho barrios y tierras (f. 117 r-117 v; falta la pintura a que se refiere).

Los nobles mantienen además que tres de los plebeyos representados por Álvaro Ruiz eran *calpixque*, con el cargo de ver que la gente de Atlixeliuhyan acudiesen a labrar las tierras y pagar el terrazgo (ver más abajo).

Agrega el interrogatorio de los nobles que los pedazos de tierra que los dhos señores dieron a los dhos maceguals por lo que se contiene en la pregunta antes desta [para que perpetuamente acudiesen a los señores con terrazgos], estan ynclusos en los mismos barrios e junto a las casas en que an bibido e biben... (f. 165 v).

Y uno de los testigos reafirma que la cantidad de tierra proveída por Nezahualcóyotl y Nezahualpilli

a los yndios maceguals de los dhos ocho varrios del pago de Atengo ciertos pedazos de tierra que sera en cantidad de ochocientas brazas en largo e trecientas y sesenta de ancho poco mas o menos... (f. 184 r).

Confirmando que tres de los indios de la parte contraria eran *calpixque*, explica el trabajo que hacían

tenian cargo de hazer que los dhos maceguals de los dhos varrios sembrasen las dhas tierras llamadas Acatetelco como dho tiene y las coxiesen para los dhos señores y sus sucesores e cobran el demas terrazgo que heran obligados a dar y lo trayan a la dha casa e tecpan de los dhos señores e asi este t° como uno de los dhos rrenteros llana e pacificam^{te} siempre a acudido a labrar las dhas tierras e pagado el demas terrazgo e vido q su padre lo pago e hizo asi... (f. 184 r).

Según el testimonio hasta ahora presentado, entonces, el distrito de Atenco comprendía unos 2 x 0.75 leguas, el cual, si tomamos la equivalencia de 5,570 metros por legua, sería de unos 46.5 km². El procurador de los plebeyos sostenía que era más pequeño, y probablemente lo era, porque no puedo ver cómo podría haber más

de unos 35 km² de tierra en la región (calculado sobre el mapa de González Aparicio).²³ Sin embargo, estas mismas medidas se repiten en otro pleito sobre Atenco.

Había ocho comunidades en Atenco (Alva Ixtlilxóchitl dice que eran once), todas con obligaciones semejantes. Según los nobles, esas obligaciones consistían en cultivar ciertas tierras para los gobernantes de Tetzco, poner el producto en grandes trojes en la comunidad, y dar otras cosas en tributo. Los plebeyos, como más adelante veremos, admitían de obligaciones tributarias, pero no estaban de acuerdo en otros aspectos. Parece que ninguna de las comunidades era más importante políticamente que otra. Aunque después los plebeyos alegaron que algunos en Atenco eran nobles —y trataremos esa alegación más adelante— ninguna de las partes mantenía que se pagara una cantidad apreciable de bienes o servicios a nadie residente en Atenco.

El documento nos da algunos datos cuantitativos sobre la posesión de tierras. Las tierras de Acatetelco comprendían, según los plebeyos, un área de unos 500 x 500 brazas “de pie a la mano”. A 2.1 metros la braza, eso serían unas 121 hectáreas. Para su propio sustento, tierras comprendiendo un total de 800 x 360 brazas (alrededor de 127 hectáreas) se proveía a los plebeyos de las ocho comunidades en conjunto, repartidas, al parecer, en muchas parcelas pequeñas, cerca de las casas. Los plebeyos dijeron (f. 140 r) que había 300 personas en Atlixeliuhyan en 1573, y que en otros cuatro “barrios” (Coatepec, Atepuzco, Tepetzinco y Tlillapan) 187 más (f. 266 r). Parece que Atlixeliuhyan era la comunidad más grande de Atenco en el siglo xvi. Si cada una de las tres comunidades restantes de las ocho en Atenco hubiera tenido la misma población que estas cuatro, o sea 50 cada una, la población total de Atenco habría sido unas 630 personas. Según un padrón de 1561 presentado por los nobles y descrito en el proceso (fols. 258 r-263 v), había 141 maceguals tributarios, que no es inconforme con esa cifra. Es probable que la población era mayor en la época prehispánica, cuando estaba en efecto el sistema descrito por los nobles. Sanders calcula que la población de varios pueblos del valle de Teotihuacan, muy cerca a Atenco, era alrededor de 2.8 veces mayor en 1519 que en 1568.²⁴ Si la población de Atenco disminuía a

²³ González Aparicio, 1973.

²⁴ Sanders, 1970. Se refiere al actual pueblo de San Salvador Atenco, entonces sujeto a Chiauhitla, y el pleito trata de una región de varios pueblos, pero San Salvador Atenco sin duda estaba en la región.

igual proporción, la población prehispánica habría sido a razón de 1,764 personas, sustentadas por 1.270,050 m² de tierra, o alrededor de 720 m² por persona, que parece muy poco. En contraste, las diez casas en las dos primeras páginas del *Códice Vergara*,²⁵ que tienen un promedio de 5.4 personas por casa, tienen tierras con un promedio de 1,646 unidades de medida cuadradas por casa, o sea 304.8 por persona. Si esas unidades también eran brazas “de pie a la mano”, tenemos un tamaño promedio de 1,344 m² por persona. Se cree que el *Códice Vergara* es de la región Chiauhitla-Tepetlaóztoc, un poco al este de Atenco, y que se hizo a mediados del siglo xvi.²⁶ Por otra parte, las parcelas repartidas entre los “terrazgueros” en las tierras de don Carlos Ometochtli Chichimécatl *Tecutli* en 1546 también eran muy pequeñas. En promedio eran 1,282 m² por parcela, el cual, a 5.4 personas por casa, llegaría a no más de 237 m² por persona.²⁷ Don Carlos también era descendiente de Nezahualpilli, y Oztotícpac (donde se encontraban sus tierras) estaba en la región de Tetzoco, posiblemente dentro del territorio del primer cacicazgo creado por Nezahualcóyotl.

Pomar, describiendo el tributo de los pueblos cerca de Tetzoco, dijo que incluía “serviendo personalmente por su tanda y rueda en sus edificios, sin ninguna paga más que la comida, que les daban muy abundantemente los mayordomos que en cada pueblo había”.²⁸ Como ha notado Alva Ixtlilxóchitl, el servicio que debía Atenco era a la recámara del rey. Como este servicio se cumplía por cinco pueblos o distritos, cada uno en su turno, presumimos que Atenco llevaba el cargo unos 70 días cada año. Si durante ese tiempo mucha de la gente se sostenía de los abastecimientos reales, eso puede explicar cómo podían sobrevivir con tan poca tierra (pero recuérdese que nuestros cálculos no son más que conjeturas sobre la población que subsistía en esas tierras).

No obstante la declaración de uno de los testigos, de que el título sobre Atenco se heredaba “por línea recta”, hay un sentido colectivo en mucho del testimonio sobre la posesión de la tierra por los nobles. El pleito fue llevado por dos nobles y los herederos de un tercero, en nombre de todos, que según el interrogatorio de los plebeyos (f. 141 r) eran 300. Otro testigo se refirió a la tierra como repartida

²⁵ *Codex Vergara*, Ms. Se utilizó un microfilm de este documento en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

²⁶ Glass, 1975, p. 229.

²⁷ Cline, 1966; Hicks, 1976, p. 72.

²⁸ Pomar, 1941, p. 9.

entre muchas personas del linaje de Nezahualpilli. Eso parece de acuerdo con la caracterización de la tierra por Alva Ixtlilxóchitl como realenga, a distinción de tierra personal del rey. Desgraciadamente, el documento no contiene términos en náhuatl como *tlatocatlalli*, *teuctlalli*, *tecpantlalli*, ni otros con que se clasificaba la tierra según su modo de tenencia. Evaluaremos más adelante las reclamaciones contradictorias de los nobles y plebeyos respecto a la tenencia de la tierra.

La posición social de los calpixque

Los nobles mantenían que Acatetelco, y aun todo Atenco, era su patrimonio personal, y, en apoyo, alegaban en su nueva petición

que Baltasar de Sant Fran^{co} tecpa y estevan de sant fran^{co} tzon-tecatl y bernaldino de sant antonyo, tres de los maceguals partes contrarias fueron calpixques de don ant^o y don fer^{do} pimentel hijo y nieto del dho Nezagualpiltztle y como tales calpixques tuvieron cargo de hazer que los yndios del dho barrio de Atlixeliuhyan acudiesen a la labor de las dhas tierras de Acatetelco y pagasen el dho terrazgo (f. 117 v-118 r).

Pero el procurador de los plebeyos respondió que las tierras en cuestión

siempre fueron de mis partes y sus antepasados y de su patrimonio y nunca los señores de tezcucó tuvieron entrada ni salida con las dichas tierras y solamente les pagavan los yndios su tributo en reconocim^{to} del señorío q les tenían y todo el pago llamado Atengo es mucho menos de lo q los contrarios alegan y en otras partes es donde los caciques tenían las tierras muy diferente del dicho pago y baltasar de san fran^{co} y los demas nunca fueron calpixques del cacique y que solam^{te} an servido y sirven en recoger los tributos y no se probara q entrasen en el terrazgo q sin fundam^{to} alegan (f. 119 r-119 v).

Luego dice haber descubierto que no todos los indios de Atenco son plebeyos

...digo que demas de lo que tengo alegado contra y parece lo justi^a y der^o de mys partes de que ay muchos principales decendientes de tzotzin los quales tan solamente servian en las guerras y los demas maceguals tributavan mantas y los señores de tezcucuo siempre los faborecian por aber escondido a Nezagualcotzin quando lo quisieron matar los de tezcucuo y favorecieron a Coanacotzin quando lo tuvo preso el marques don Her^{do} Cortés y en efecto las tierras de los caciques patrimoniales heran y son en otras partes diferentes (f. 125 r).

El primero de los incidentes mencionados se refiere al periodo de la ocupación tepaneca (*circa* 1418-1428), cuando los reyes de Azcapotzalco, Tezozómoc y luego Maxtla, quisieron matar a Nezahualcóyotl, heredero al reino acolhua, y muchos de los tetzcoanos se aliaron con los tepanecas. El segundo se refiere a Cohuanacochtli, hijo de Nezahualpilli, que se hizo rey de Tetzcoco cuando los españoles mataron a su hermano mayor Cacama, y que resistía al dominio español.²⁹ "Tzotzin" (Tochtzin, "conejo") es, desde luego, la persona que Alva Ixtlilxóchitl señaló como primer *calpixqui* de Atenco. Ruiz probablemente pensó que, si pudiera mostrar que había nobles en Atenco, cualquier tributo se pagaría a ellos, y no a los caciques de Tetzcoco.

A esta nueva reclamación, el procurador de los nobles respondió q sin embargo de lo asi nuevamente dho y alegado que de hecho ny derecho procede se a y deve hazer en esta causa segun por my antes de agora en ella esta dicho y pedido y el que se refiere llamarse totzin no se dezia ny llamava salvo tochtuehue que quiere dezir conejo viejo y porque la palabra totzin suena mas sonorosamente husa a la parte contraria della y este hera un macegual e calpixque de Nezagualpiltzintle y sus descendientes an sido e son maceguals y asi se a dicho y alegado por las partes contrarias y en ello ay bariacion por lo que en la dha pet^oa se contiene, y la dha tierra sobre que se litiga fueron patrimoniales del dho Nezagualpiltzintli señor de la dha ciudad e provincia de Tezcucuo e lo demas que de conti^o se alega es sin fundamento... (f. 128 r-128 v).

²⁹ Alva Ixtlilxóchitl, 1952, t. II, cap. 91; Atenco se menciona en esta relación como pueblo que apoyó a Cohuanacochtli.

Sin embargo, el procurador de los plebeyos alega en su interrogatorio que

entre los dichos trezientos yndios questan abezindados y poblados en el dicho pueblo sobre ques este pleito ay setenta y quatro principales decendientes de totzin que vino a poblar el dicho pueblo y estancia de Atengo que fue capitan de el s^{or} de tezcucó y consultava con el los negocios de la guerra y por tales sus decendientes son abidos y tenidos y algunos de los dichos principales como son baltasar de sant ffran^{co} y antonio tlacoxcalcatl y thomas de sant ffran^{co} y otros servian como principales en las guerras. . . (f. 140 r).

Los plebeyos no mencionan ningún tributo que se hubiese pagado a Tochtli ni a sus descendientes, cosa curiosa si de veras era noble. Pero sí reconocían que

los maceguals del pueblo de Atengo davan en reconocimiento del señorío y vasallaje que debean a los caciques de tezcucó mantas y los dichos principales heran... [roto]... para las guerras que se ofrecian (f. 140 v-141 r).

Uno de los testigos de los plebeyos declaró que Tochtli era capitan del s^{or} de Tescucó y como tal siendo la estancia de atengo de chichimecas y los quito de allí y se quedo en la dha estancia como capitan y ombre de guerra y deste vienen los que dho tiene que los quales son los dhos baltasar de san fran^{co} y antonio tlacochcalcatl y tomas de san fran^{co} los quales prencipales antes questa tierra fuese de su mag^t eran ombres de guerra que estaban y residian en el dho pueblo (f. 144 r).

En resumen, los nobles mantenían que Tochtli y sus descendientes eran plebeyos (maceguals) y *calpixque*, que cobraban renta (terrazgo) de la gente de Atenco, mientras los plebeyos mantenían que Tochtli se había ennoblecido como premio por sus servicios militares, que sus descendientes eran por eso nobles y no *calpixque*, y que lo que la gente de Atenco daba era tributo y no terrazgo. Era del interés de los nobles, por supuesto, enfatizar que los *calpixque* no eran nobles, porque si hubiera nobles en Atenco, el tributo se les pagaría a ellos y no a los señores de Tetzucó, pero parece que los plebeyos también aceptaban que un noble no sería *calpixqui*, y viceversa.

El documento también indica que la posesión era hereditaria, porque si Tochtil era *calpixqui*, sus descendientes (o algunos de ellos) ocupaban el mismo oficio. Eso está de acuerdo con Durán, que también dice que el cargo se heredaba de padres a hijos.³⁰ En la probanza final, Baltasar de San Francisco y los otros confesaron que en verdad eran *calpixque* y no nobles (f. 232 r-233 v).

Alva Ixtlilxóchitl nos da otro dato sobre la posición social de los *calpixque*, cuando relata que Nezahualcóyotl “puso orden en la gente de la manera que cada uno había de vivir y en lo que había de entender”. Así que había “órdenes” en Tetzaco, al parecer para la enseñanza de funcionarios, tales como *tlamacazque* (ministros de los templos), “embajadores”, y *calpixque*.³¹ Los que se preparaban a ser *tlamacazque* “salían hechos principales y *tequiztlatos*”,³² pero no dice que los embajadores (“que hacían [justicia en los] pleitos entre particulares”) ni los *calpixque* salían así.

Hay otras indicaciones que los *calpixque* muchas veces eran plebeyos, aunque no es siempre claro que se trate de condiciones prehispánicas. Hay un proceso fechado en Cuitláhuac en 1579 en que un testigo está presentado como *tepixqui* y macegual,³³ y el *Código Osuna* contiene el testimonio de *tepixque*, algunos de ellos maceguales y otros principales.³⁴ Durante la colonia, los nobles a menudo eran reducidos a servir a los españoles como mayordomos o “mandones”. En Tacubaya en 1553, un principal servía como “jefe de mandones”, con ayudantes plebeyos,³⁵ pero sin duda eso no era su función antes de la conquista. La *Crónica Mexicáyotl* se refiere a don Pablo Xochiquen, cacique títere de Tenochtitlan de 1532 a 1539, “de quien se dijo que no era más que noble mayordomo” (*zan calpixcapilli*), como si no fuera propio que un *pilli* (noble) sea *calpixqui*.³⁶ Un caso quizás análogo, pero de tiempos prehispánicos, se encuentra en los *Anales de Cuauhtitlan*.³⁷ Después de la conquista de Coaxtlahuacan, la viuda de su rey (muerto durante la

³⁰ Durán, 1967, t. I, p. 185.

³¹ Alva Ixtlilxóchitl, 1952, t. I, p. 235-236.

³² ¿*Sic por teuctlatoque?* Compárese “tequitlatoque” en la versión española del libro 8, cap. 21 de Sahagún (1956, t. II, p. 330), con “tecutlato”, traducido “judge” por Dibble y Anderson, en versión náhuatl del mismo (Sahagún, 1954, v. 2, p. 75).

³³ AGN, Tierras, vol. 2681, exp. 6, f. 9 r.

³⁴ *Código Osuna*, 1947, p. 150-162.

³⁵ Carrasco y Monjarás-Ruiz, 1976, p. 20-23.

³⁶ Alvarado Tezozómoc, 1975a, p. 168.

³⁷ Lehmann, 1938, p. 253-254; *Código Chimalpopoca*, 1975, p. 51.

guerra) fue llevada ante Moteuczoma, que quiso dormir con ella, pero ésta le puso obstáculos y no pudo, de modo que la mandó a Coaixtlahuacan a servir allá como *cihuacalpixqui*. Los motivos de Moteuczoma no se explicaron. Puede entenderse que quiso denigrar a una mujer noble, haciéndola *calpixqui*. No conozco ninguna descripción clara de un noble con cargo de *calpixqui* en tiempos prehispánicos, aunque hay algunas que a primera vista dan esa impresión. Por ejemplo, la versión alemana de los *Anales de Cuauhtitlan* dice que el rey de Cuauhtitlan puso a su hijo a cargo de Tepotzotlan als *Landgutsverwalter* (mayordomo), pero el náhuatl original no usa *calpixqui*; lo que dice es que el rey *conmillapixcatlalli in ompa Tepotzotlan*. Tal vez una traducción mejor sería “le puso como vigilante de la milpa allá en Tepotzotlán”.³⁸

La palabra *calpixqui* probablemente significaba solamente un tipo de empleo o actividad, y no una clase o estrato. A los *calpixque* los encontramos (sobre todo en la relación de Alvarado Tezozómoc)³⁹ como guardianes de almacenes, repartidores de faenas entre la gente de los barrios, y guardianes o cuidadores de presos de guerra, además de recaudadores de tributos, tanto de pueblos o barrios pequeños como de provincias grandes sujetas a la Triple alianza. Moteuczoma tenía un “mayordomo mayor” (*hueycalpixqui*) con otros mayordomos bajo su mando.⁴⁰ No sabemos por cierto si todos estos *calpixque* eran plebeyos; quizás el *hueycalpixqui* (como el “jefe de mandones” en la Tacubaya colonial) era noble. Puede ser significativo que no había nobles en Atenco —lo cual, a propósito, es de esperar si era en efecto tierra reservada para la posible repartición a nobles en alguna ocasión futura. Así un *calpixqui* plebeyo podía encargarse del tributo de toda la gente sin estorbar el orden social. Pero cuando un estado era conquistado por otro, era obligación del *calpixqui* allí asignado recaudar los tributos de los señores y nobles del estado vencido, valiéndose de la fuerza en caso necesario. Alvarado Tezozómoc nos dice que, cuando Moteuczoma ponía un *calpixqui* mexicano en un pueblo conquistado, la gente de ese pueblo lo debían tener “por padre y señor después del rey Moteuczuma”.⁴¹ Si tal *calpixqui* también podía ser plebeyo aún está por determinarse.

Lo que la gente de Atenco daba a sus señores al principio se lla-

³⁸ Lehmann, 1938, p. 125.

³⁹ Alvarado Tezozómoc, 1975b.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 349; Torquemada, 1969, t. II, p. 544.

⁴¹ Alvarado Tezozómoc, 1975b, p. 309.

maba, por uno de los testigos de los nobles, "tributo" (f. 42 v), pero en su apelación, el procurador de los nobles trataba de decir siempre "terrazgo" (renta). Los plebeyos reconocían que pagaban "tributo", pero no "renta". En efecto, los nobles mantenían que los plebeyos eran sus "terrazgueros", a diferencia de tributarios.

Pero eso era una diferencia estrictamente española. Me siento bastante seguro en decir que no había palabra en náhuatl para "terrazgo", en sentido diferente de "tributo"; además, la palabra que se usaría para ambos, *téquitl*, también quiere decir "trabajo", con un sentido de ser obligatorio o penoso. Sugiero también que no había palabra en náhuatl para "terrazguero" en sentido diferente de "tributario". "Terrazguero" no está en el Diccionario de Molina.⁴² En la traducción, hecha por mandato de la Audiencia, de un testamento escrito en náhuatl en Xochimilco en 1588, "terrazgueros" se da como glosa por *tequitque* (< *tequiti*, "trabajar, tributar", + *-que*, sufijo de agente, plural).⁴³ En un testamento más reciente, fechado en Cholula en 1716, "tierra terrazguera", o en otro lugar "tierra terrazguera antigua", se da como glosa por *cuémil*.⁴⁴ Molina da por *cuémil* "heredad, tierra labrada o camellón". Sin duda los archivos guardan muchos otros textos bilingües en que aparece la palabra "terrazguero", de los cuales podríamos descubrir cuáles otras palabras en náhuatl habrían producido la glosa "terrazguero". En cuanto a la palabra "mayeque", que algunos traducen "terrazguero", cabe duda que tuviera tal significado en tiempos prehispánicos.⁴⁵

Indudablemente, Tochtli y sus descendientes eran *calpixque* y no nobles. Pero las narraciones de la lealtad y las hazañas militares de Tochtli, contadas por los testigos de los plebeyos, probablemente no carecían totalmente de fundamento. ¿A base de qué, desde luego, nombraría un rey a un plebeyo para un cargo tan importante? Sabemos que el éxito militar era premiado en el México antiguo,⁴⁶ y la lealtad habría sido un requisito importante para un *calpixqui*. Probablemente recibían adiestramiento militar en su "orden", puesto que eso era un aspecto fundamental de la educación mexicana. Además, tendría que vivir en el distrito de su mando y, se supone, que estaría relevado de tareas de subsistencia para ejercer su oficio.

⁴² Molina, 1970.

⁴³ AGN, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 14 r, 18 v.

⁴⁴ AGN, Tierras, vol. 256, exp. 1, f. 1 r, 3 r.

⁴⁵ Carrasco, 1976a, p. 110, 116-117; Hicks, 1974, p. 255.

⁴⁶ Carrasco, 1971.

Es muy probable que se le proveyera de tierras y otros bienes para el sostenimiento del oficio, y privilegios suficientes para el nivel de autoridad que necesitaba. Posiblemente sus privilegios se aproximaban a los de los nobles. Buscando la manera de comprobar que Tochtli no era *calpixqui* sino noble, los plebeyos le describían como *tequihua* o guerrero honrado, y sus descripciones están de acuerdo con los de fuentes como Pomar, Durán, y Torquemada de ese *status*.⁴⁷ Pero esos autores también indican que, no obstante todo lo honrado y premiado que fuese, no podía ser noble si no era de linaje noble, y no hay nada en este documento que nos da motivos de dudarlo.⁴⁸

Si tenemos razón en inferir que las tierras de un calpixcazgo eran reservadas al rey para que las repartiera a sus hijos, hijas, y otros nobles por fines políticos, es lógico que el *calpixqui* a cargo de ellas sea plebeyo y no noble. Con cada repartición disminuyen las tierras que quedan bajo el *calpixqui*. Cuando un noble recibía tierras, era principalmente para que pudiera disponer de los servicios de los habitantes de ellas, que eran su base política. Sólo por castigo le tomaría el rey una parte de sus tierras. Se puede imaginar que, si un noble fuera puesto como *calpixqui* en tierras realengas, surgiría la tentación de usar la tierra como suya, y los habitantes como sus vasallos, lo que a su vez iría contra la facultad del rey de repartir la tierra libremente, sin parecer castigar a un noble. Por otra parte, un plebeyo, aunque fuese guerrero honrado y recipiente de tierra, no podía tener vasallos o "terrazgueros",⁴⁹ y, por lo tanto, no podía construir una base política. Se supone que recibiría tierras suficientes para su sustento, y los servicios de los aldeanos para labrarlas, pero en cantidad fija, de manera que los cambios en el tamaño de su calpixcazgo no le afectarían.

En las sociedades estratificadas, sobre todo cuando la estratificación se basa en estamentos hereditarios, generalmente hay algunas posiciones de responsabilidad más propias para hombres capacitados del estamento inferior que del superior. En general, son posiciones desde las cuales uno pudiera, pero no debiera, hacerse poderoso, y siendo del estamento inferior, no puede hacerse. Se piensa, por ejemplo, en los administradores eunucos que servían al sultán otomano, los consejeros y funcionarios esclavos del Sudán occidental, y el *vilicus* o mayordomo, también esclavo, en los latifundios ro-

⁴⁷ Pomar, 1941, p. 38; Durán, 1967, cap. 11; Torquemada, 1969, t. II, p. 546.

⁴⁸ Castillo, 1972, p. 107; Carrasco, 1976b.

⁴⁹ Torquemada, 1969, t. II, p. 546.

manos. Aun en las sociedades occidentales de hoy, es costumbre que los de la clase dominante regulen el trabajo de sus dependientes de la clase obrera no directamente, sino por medio de un capataz o veedor o el equivalente (como un sargento en el ejército), que es de la clase obrera y sirve como intermediario entre los que están bajo su mando —que son, se puede decir, “su gente”— y sus superiores. Así el trabajo se cumple mientras se mantiene la distancia social entre las clases; pero ello también ofrece una vía de movilidad social. A juzgar por el testimonio, en este caso el *calpixqui* cumplía semejante función en el México antiguo.

Probablemente los nobles *tetzco*canos no tenían razón en reclamar todo Atenco como su patrimonio personal (*tlatocamilli*, según Corona),⁵⁰ pero puede ser que el sistema colonial no les dejaba alternativa. En tiempos prehispánicos, parece que era algo borrosa la línea entre tierras del estado o sus agencias (*tecpantlalli*) y las tierras patrimoniales del linaje real (*tlatocatlalli*). En tanto que la sucesión se quedaba dentro de un solo linaje real, tal imprecisión quizás era inevitable —de hecho ocurría también en Europa y el Cercano Oriente—⁵¹ y no era cosa de gran importancia en vista de los poderes autocráticos de los gobernantes. Un plebeyo residente en los *tlatocatlalli* daba “renta” (*téquitl*) al *tlahtohuani*, y un plebeyo residente en los *tecpantlalli* daba “tributo” (*téquitl*) al mismo *tlahtohuani*.

Pero después de la conquista española, tal imprecisión ya no era posible, porque entonces el estado era el estado español, y políticamente, los indígenas se quedaban sin poder, no importa su grado de nobleza. Un cacique indígena mejor podía proteger sus intereses y los de sus herederos, a quienes ya no podía dejar poder político, si hacía una distinción bien clara entre las tierras del estado (*tecpantlalli*) y las tierras patrimoniales de la casa real, y reclamaba, lo más posible, sosteniendo que se trataba de estas últimas, para lograr dejar a sus herederos poder económico. También reclamaría a los habitantes de tales tierras como sus terrazgueros, o pagadores de renta más bien que tributo, una distinción de creciente importancia en la colonia española. Como Gibson ha observado,⁵² noticias acerca de *tecpantlalli* casi ya no aparecen después del siglo xvi. Algunas quizás se retenían como tierras de las comunidades, pero muchas o

⁵⁰ Corona, 1976, p. 92.

⁵¹ Lenski, 1966, p. 214-219.

⁵² Gibson, 1964, p. 260-261.

eran usurpadas por encomenderos españoles o se incorporaron en los *tlatocatlalli* o *pillalli* y pasaron a las manos de nobles indígenas (un caso de esto citado por Gibson sucedió en Tepetlaóztoc en 1559).

BIBLIOGRAFÍA

- AGN: Archivo General de la Nación, México. Documentos citados por Ramo, Volumen, y Expediente.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 2 v. México, Editora Nacional, 1952.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975a.
— *Crónica mexicana*. México, Editorial Porrúa, 1975b.
- Andrews, J. Richard, *Introduction to Classical Náhuatl*. Austin, University of Texas Press, 1975.
- Carrasco, Pedro, "Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo xvi", *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. 7, p. 119-154.
— "Social Organization of Ancient Mexico", *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, 1971, vol. 10, part 1, p. 349-375.
— "Los linajes nobles del México antiguo", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Eds. P. Carrasco y J. Broda. México, SEP-INAH, 1976a, p. 19-36.
— "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo xvr", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Eds. Carrasco y J. Broda. México, SEP-INAH, 1976b, p. 102-117.
- Carrasco, Pedro, y Jesús Monjarás-Ruiz: *Colección de documentos sobre Coyoacán (Visita del oidor Gómez de Santillán al pueblo de Coyoacán y su sujeto Tacubaya en el año de 1553)*. México, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1976, Colección Científica 39.
- Castillo F., Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- Cline, Howard F., "The Oztoticpac Lands Map of Texcoco, 1540", *Quarterly Journal of the Library of Congress*, 23, 1966, 77-115. *Codex Vergara*, Bibliotheque Nacional de Paris, Ms. Mexicain 37, 38 y 39.

- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Códice Osuna*, México. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1947.
- Corona Sánchez, Eduardo, "La estratificación social en el Acolhuacan", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Eds. P. Carrasco y J. Broda. México, SEP-INAH, 1976, 88-101.
- Durán, Fr. Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 v. México, Porrúa Hnos., 1967.
- Fuenleal, Sebastián Ramírez de, "Parecer de don Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo y Presidente de la Real Audiencia de Nueva España", *Colección de documentos para la historia de México*, Ed. J. García Icazbalceta, 1866, 2, 165-189.
- Gibson, Charles, "Llamamiento General, Repartimiento, and the Empire of Acolhuacan", *Hispanic American Historical Review*, 1956, 36, 1-27.
- *The Aztecs Under Spanish Rule*. Stanford, Stanford University Press, 1964.
- Glass, John B., "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press, 1975, vol. 14, 81-252.
- González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. México, INAH, 1973.
- Guzmán, Eulalia, "Un manuscrito de la colección Boturini que trata de los antiguos señores de Teotihuacán", *Ethnos*, 1938, 3, 89-103.
- Hicks, Frederic, "Dependent Labor in Prehispanic Mexico", *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, v. 11, p. 243-266.
- "Mayeque y calpuleque en el sistema de clases del México antiguo", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Eds. P. Carrasco y J. Broda, México, SEP-INAH, 1976, 67-77.
- Katz, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

- Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1938.
- Lenski, Gerhard, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York, McGraw-Hill. 1966.
- El libro de las tasaciones de la Nueva España, siglo XVI*, Ed. F. González Cossío. México, Archivo General de la Nación, 1952.
- Molina, Fr. Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Editorial Porrúa, 1970.
- Motolinía, Fr. Toribio de Benavente, *Memoriales, o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Munch G., Guido, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacán durante la colonia (1521-1581)*. INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1976. Colección Científica 32.
- Parsons, Jeffrey R., *Prehistoric Settlement Patterns in the Texcoco Region, Mexico*. Ann Arbor: Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, No. 3. 1971.
- Pomar, Juan Bautista, "Relación de Texcoco", *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Ed. J. García Icazbalceta. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, 3-64.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II*. 4 v. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973.
- Sahagún, Fr. Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain, Book 8: Kings and Lords*. Trad. Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fé, School of American Research, 1954.
- *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1956, t. 2.
- Sanders, William T., "The Population of the Teotihuacan Valley, the Basin of Mexico, and the Central Mexicana Symbiotic Region in the Sixteenth Century", *The Teotihuacan Valley Project, Final Report*. Pennsylvania State University, 1970, vol. 1, 385-457, Occasional Papers in Anthropology, No. 3.
- Torquemada, Fr. Juan de, *Monarquía indiana*, 3 v. México, Editorial Porrúa, 1969.

Zorita, Alonso de, "Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España..."; *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Ed. J. García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, 67-205.

TEXTOS EN NÁHUATL DEL SIGLO XVIII: UN DOCUMENTO DE AMECAMECA, 1746

FRANCES KARTTUNEN y JAMES LOCKHART

Ya desde algunos años los estudiosos, tanto en México como en Estados Unidos, vienen buscando y publicando documentos que, aunque están escritos en náhuatl, difieren en mucho de los bien conocidos "códices". Son documentos redactados en el curso de la vida cotidiana en pueblos de todas partes del México central, a través del período colonial, desde la época de la posconquista hasta la independencia.¹ Esta nueva riqueza documental contribuye a llenar la laguna notoria entre los textos clásicos y los, tan distintos, que se han grabado de hablantes de nahua en el siglo xx.

Hasta ahora se ha dado énfasis, como es de esperar, a los textos coloniales más antiguos. Son los que más se parecen a los textos clásicos en contenido y en lenguaje, y también son los más relevantes para la época prehispánica, que es donde siempre ha caído el peso del interés mundial con respecto a las cosas mesoamericanas. En cambio ha llegado a dudarse, si la escritura en náhuatl de hablantes de esta lengua, tan difundida en el siglo xvi, haya sobrevivido en el período colonial tardío. Se pensó que las corporaciones municipales indígenas de la campiña mexicana habían llegado en el siglo xviii a un estado de decadencia casi total. Una autoridad tan fehaciente como Charles Gibson nos deja con la impresión de que los escribanos indígenas del náhuatl comenzaron a desaparecer después del siglo xvi.²

¹ *Beyond the Codices*, tr. y ed. por Arthur J. O. Anderson, Frances Berdan, y James Lockhart, con un ensayo por Ronald W. Langacker (UCLA Latin American Studies Series, vol. 27, University of California Press, 1976), y *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, por Frances Karttunen y James Lockhart (University of California Publications in Linguistics, vol. 85, University of California Press, 1976), contienen transcripciones y versiones de buen número de tales documentos, como también citas bibliográficas para algunos otros que se han publicado en varios lugares. Al escribir esto esperamos de Luis Reyes y de Thelma D. Sullivan otras publicaciones de semejante índole.

² *The Aztecs under Spanish Rule*. Stanford, 1964, p. 181.

Pero abundan los documentos náhuatl del siglo XVIII en los archivos. En el Ramo de Tierras del Archivo General de la Nación (AGN), hay muchísimos expedientes de litigios de la época, concernientes a las tierras tanto de particulares como de municipalidades indígenas; resulta que éstas no sólo supieron defender sus intereses, sino que seguían manteniendo una gran variedad de documentación en náhuatl. Sin lugar a dudas, el Ramo de Tierras contiene más litigación relativa a indígenas y más documentos en náhuatl provenientes del siglo XVIII que de cualquiera de los dos siglos anteriores. Probablemente esto se debe a que los fondos más antiguos se hayan perdido en parte, pero, de todas maneras, es un hecho. Parece bien posible que al conocer la riqueza de estos testimonios, nos daremos cuenta de que, en general, los documentos en náhuatl del siglo XVIII son más numerosos que los más antiguos. Ojalá que, con el tiempo, tales fondos o por lo menos grandes porciones de ellos, se puedan publicar. Mientras tanto vale la pena ofrecer algunos ejemplos representativos del corpus, de la misma forma que la sección de un padrón náhuatl muy temprano de la región de Morelos, publicada por Pedro Carrasco, nos da una idea adecuada de las características del documento entero y de su enorme potencial.³

Nuestro propósito es aquí, pues, añadir un documento más a los pocos en el náhuatl del siglo XVIII ya publicados, con lo cual damos también un ejemplo de un género documental todavía no representado para la época tardía, o sea, una investigación jurídica completa, en estilo español, con peticiones, autos, citaciones, respuestas, y sobre todo la reproducción, a la letra, del testimonio oral de testigos.⁴ Como el lector verá, los escribanos indígenas habían encontrado buenos equivalentes en náhuatl de toda la terminología jurídica española, bien por la apropiación directa de vocabulario español o por la adaptación creativa de elementos del náhuatl. Para nosotros, tales adaptaciones no son señal de decadencia o pérdida lingüística. No sólo se retienen en el texto muchos rasgos estilísticos del náhuatl clásico —las formas reverenciales muy complejas, los títulos tan resonantes, el tono oratorio— si no se ve que el náhuatl todavía abarca la gama entera de la expresión lingüística, y que no se ha reducido a las cosas del hogar y del campo. Pero si el

³ "La casa y hacienda de un señor tlahuica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, v. x, p. 225-244.

⁴ Los documentos 6, 14 y 17 de *Beyond the Codices* y documentos 10 y posiblemente 9 en el Apéndice II de *Nahual in the Middle Years* son del siglo XVIII.

náhuatl del siglo XVIII era el vehículo acostumbrado de algo tan formal y relacionado con la alta cultura como lo es el derecho, por otro lado seguía siendo un idioma vernáculo enérgico, como nos muestra esta cita de las diligencias jurídicas:

Intlacamo oquitlaneuhtini, camo onicquixtilisquia. Onicquixtili ypanpa huel xolopitin in oquintlaneuhti.

Si no lo hubiese arrendado, no se lo habría tomado yo. Yo se lo tomé porque fueron unos idiotas a quienes se lo arrendó.

El documento de que se trata integra por entero el expediente número 7 del volumen 1596 en el Ramo de Tierras del AGN. Son unas diligencias investigatorias hechas en Amecameca en 1746, en relación con una litigación sobre tierras. Parte de un proceso más largo, cuyo contenido no consta, el expediente se redactó para ser llevado a Tlalmanalco, entonces cabecera de Amecameca, pero de alguna manera vino a parar en México, donde se encuentra hasta el día de hoy, sino los documentos adjuntos en español que aclaran y facilitan el entendimiento de la mayor parte de los textos en náhuatl en el AGN. Nuestro documento, que consta de 7 folios, está en gran parte bien conservado, y sobre todo está bien escrito. Página tras página están redactadas en una letra típica del siglo XVIII, fina, clara y elegante. Su caligrafía se puede comparar con los documentos españoles contemporáneos hechos con el mayor esmero, los dirigidos al rey o al virrey. La mayor parte del texto está escrito por el escribano del cabildo de Amecameca; otra hoja la escribió el procurador de una de las partes, y hay firmas de varios oficiales contemporáneos y más antiguos de la municipalidad o "república" de Amecameca.

Claro está que todos los escribientes son indígenas de idioma nahua. Casi todos muestran, por el estilo pulido y el vigor de lo que escriben, que el leer y el escribir eran una parte normal de su vida cotidiana. Aún más notable es la semejanza marcada entre la letra del escribano y la del procurador; hay que mirar muy de cerca para darse cuenta de que se trata de dos escribientes distintos. La conformidad indica la existencia de un estilo general, o sea que el escribir en náhuatl era una tradición bien establecida entre los grupos superiores de la sociedad indígena local en Amecameca, como en otras partes del México central.

El estilo caligráfico de Amecameca variaba poco del prevalente en otros pueblos contemporáneos.⁵ La forma y orientación de las letras muestran influencia pronunciada de la escritura española de la época; en ambos casos se había hecho general el uso de mayúsculas, pero se empleaban como ornamentos y con bastante capricho, en vez de indicar el comienzo de unidades sintácticas.⁶ Como la mayoría de los escribientes de náhuatl en todos los siglos del período colonial, los de Amecameca en el siglo xviii no dividían sus textos consecuentemente en lo que hoy generalmente se consideran “palabras”, sino procedían de una manera más flexible. En algunos textos coloniales las unidades de la escritura, o sea los bloques, no son de ninguna manera arbitrarios, sino incluyen una palabra nuclear con todas las partículas adjuntas, elementos que son intermedios entre afijos y palabras independientes.

En otros textos fluyen las letras hasta interrumpirse donde el escribiente se le acabó la tinta, o por ser el margen de la página, aun dentro de una sílaba.⁷ En comparación, el documento de Amecameca a primera vista parece netamente dividido en palabras y frases con puntuación. Pero al comenzar a leerlo, pronto uno ve que la apariencia es totalmente falsa. No sólo aparecen las mayúsculas dentro de palabras, sino que las pausas entre sílabas son tan flexibles que cualquier combinación de sílabas, corta o larga, a través de los límites de palabras o dentro de ellos, puede aparecer como unidad escrita. La única restricción, aparentemente, es que cada unidad empieza al comienzo de una sílaba fonética (de ninguna manera siempre el comienzo de una sílaba morfológica). El trozo siguiente puede ilustrar la práctica, en cuanto a división y mayúsculas se refiere:

yn que Name quitlani yn Juan Gregorio Muño⁸ y nic mochihuas
y Nin Yn formacion Yca testigos

⁵ Reproducciones fotográficas, de una letra bastante parecida, se pueden ver en *Beyond the Codices*, después de la página 83, reproducción del documento 17, de Azcapotzalco, 1738.

⁶ Como ejemplos extremos, mencionamos *o nic Chihuili* en vez del “normal” *onicchihuili* “lo hice”, y *Naxcan* en vez de *yn axcan* “ahora”; *iCuac* en vez de *icuac* “entonces”, *Yn Formación* en vez de *ynformacion*, “información”.

⁷ Una vez en tal situación en los “Romances de los señores de la Nueva España”, conservados en la Latin American Collection de la University of Texas, f. 26 v, la palabra *tinechcocoliya* “tu me aborreces”, la cual contiene el elemento *nech-*, afijo para marcar el objeto como singular y de primera persona, se divide *tinechcocoliya*.

Con las convenciones más comunes hoy, esto se convierte en lo siguiente:

yn quename quitlani yn Juan Gregorio Muño⁸ ynic mochihuas
ynin ynformacion yca testigos
como Juan Gregorio Muñoz pide que se haga esta información
con testigos

En nuestra transcripción hemos adoptado, para la más fácil comprensión, convenciones modernas de división de palabra y uso de mayúsculas; de otro lado, retenemos la ortografía y signos diacríticos exactamente como están en el original.

La ortografía sigue normas fonéticas dentro de un sistema esencialmente español, y es bastante buena dentro de ese marco, es decir, es consecuente en general pero puede cambiar a medida que varía la pronunciación.⁸ Como en la mayor parte de los textos del siglo XVIII, s se representa por *s*, en vez de por *ç* y *z*, como en la época anterior. Una serie de tres signos diacríticos ligados a *q*, los cuales en textos del siglo XVI representaban [ke], [ki], y [k^wa], ha sido reducida en el texto de Amecameca a uno solo, por *que* [ke], y aun éste se usa poco, como acaece también en otros textos contemporáneos en náhuatl y español. Otro diacrítico, un acento circunflejo como el que aparece tan a menudo en textos españoles de la época, sirve para todo lo demás; representa la tilde en palabras españolas, la raya sobre vocales para indicar una consonante nasal al final de una sílaba, las abreviaturas, y posiblemente, el saltillo.⁹ El signo

⁸ La escritura refleja a veces rasgos de la pronunciación tales como inserción de semiconsonantes (*tohuaxca* en vez de *toaxca*, "nuestra propiedad"), omisión de semiconsonantes (*oquihualicaque* en vez de *oquihualhuicaque*, "lo trajeron"), geminación de consonantes (*yhuannihqui* en vez de *yhuan ihqui*, "y así"), e intercambio de [c] y [s] (*onechquichtili* en vez de *onechquixtili*, "me lo tomó").

⁹ Por ejemplo, *Munos* en vez de *Muños*, *ypâpa* en vez de *ypapa*, *ypânpa* o *ypampa*, "por ello", *Jph*, en vez de *Jph* (Joseph), y *yêhuatlin* por [ye?wa:tli:n] "esto". Este último empleo, para indicar un saltillo, puede considerarse dudoso por dos razones, aunque tiene antecedentes tan ilustres como Sahagún y Carochi. Primero, como se verá abajo, *n* aparece en el documento a veces donde se espera un saltillo, de manera que el saltillo podría interpretarse como *n* en estos casos también. Segundo, el signo aparece sobre vocales cuando no se espera ni una consonante nasal ni un saltillo. Algunas de estas vocales son largas, así que podríamos estar tentados, de añadir la indicación de la cantidad vocálica a cargo del acento circunflejo en Amecameca, pero otras vocales, así marcadas, son cortas, y hay que concluir que los escribientes pusieron un circunflejo sobre cualquier vocal cuando se les dio la gana (la misma tendencia, aunque menos fuerte, se ve en algunos textos españoles de la época).

se da también en otros textos en náhuatl del siglo XVIII, pero el uso tan inclusivo y a la vez caprichoso parece haber sido una idiosincrasia de Amecameca. En cuanto a la puntuación, el documento de 1746, como los contemporáneos en náhuatl y español, carece de un sistema coherente. No hemos reproducido aquí un signo parecido a una coma, la cual se emplea con una inconsecuencia suprema (excepto que generalmente forma una parte de las abreviaturas, como en *gov^r*. por *gobernador*).¹⁰

Por lo que toca al lenguaje mismo, el texto de Amecameca es un ejemplo del náhuatl de la época colonial tardía en su forma completamente desarrollada, en la cual varios fenómenos debidos al contacto con el español se han generalizado e integrado en el uso. Ya desde mediados del siglo XVI y antes, los sustantivos españoles se habían incorporado al náhuatl, pero en la época tardía se ven sustantivos de nuevos tipos, como palabras de parentesco de sangre (aquí *hermano*, *primo*, y *primo hermano*). El náhuatl del período tardío incorporó no sólo nombres, sino verbos también, tomando el infinitivo español y añadiéndole *-oa*, un sufijo verbal derivacional (o sea, para formar verbos de otros elementos). En muchos casos los verbos tomados del español eran términos técnicos, especializados, que no todos entendían y que no permanecían en la lengua, pero los hablantes de náhuatl tenían este recurso para adoptar cualquier verbo español que necesitaban para un propósito específico. Nuestro texto contiene formas de los verbos *sitaroa* < *citar* y *notificaroa* < *notificar*. Además de verbos, el náhuatl de la época tardía incorporaba varias partículas españolas, tanto conjunciones como preposiciones. Aquí tenemos *nion*, *niun*, *nihon*, con el sentido de "ni" < *ni aun*. Elementos gramaticales como éste, aun más que los verbos especializados, entraron, seguramente, en el habla cotidiana.

Junto con las palabras individuales vinieron frases enteras y construcciones gramaticales. A veces es fácil reconocer las traducciones de locuciones españolas porque una parte de la frase española no está alterada:

omotemacac por sitado < se dio por citado

¹⁰ A veces en pausa plena, a veces entre cláusulas, a veces entre palabras, y, de vez en cuando, dentro de una palabra. Hay ejemplos como *otlachix*, *titcaya* en vez de *otlachixticaya*, "se erguía mirando", o *yni*, *juramento* en vez de *yn iuramento*, "su juramento".

Aquí el verbo español *dar* tiene el sentido no literal de “reconocer”, pero el náhuatl repite el español *darse* literalmente con el verbo *maca* “dar” y un pronombre reflexivo.¹¹ Aun más transparente es la traducción de *están en posesión*, que consiste de *cate* (náhuatl) “están”) y el español *en posesión*. Hasta palabras y frases, que en su forma externa son totalmente nahuas, pueden ser equivalentes de palabras o frases españolas. *Totzonteconyocan* traduce el español *nuestra cabecera*; se deriva de *tzontecon-* “cabeza” en el sentido más plenamente material, más el sufijo abstracto *-yo*. La fórmula para indicar la edad de un individuo, *quipia... xihuitl*, se basa literalmente en el español *tiene... años*, mientras que el frecuente *sihuagua yca* parece un intento para traducir *casado con*. Ambas locuciones han reemplazado construcciones nahuas anteriores.¹²

En estos casos como en otros, las nuevas formas influidas por el español se han hecho parte del vocabulario náhuatl auténtico, como *junta* lo es en inglés y *fútbol* en español, pero todavía revelan otros antecedentes puramente nahuas. *Sihuagua* no es “casado” sino “el que tiene una mujer”, y *yca* no es “con” sino “por, por medio de”; la frase no traduce la española literalmente, sino llega a un sentido aproximadamente equivalente por una construcción distinta, en sí correcta en náhuatl, aunque nueva en el uso. La frase *yn ipan xihuitl otihualpanoque de...*, está influida por la frase del español jurídico *en el año pasado de...* Por otro lado, aunque el náhuatl de la Colonia tardía empleaba el verbo *pano* como un equivalente convencional del verbo español *pasar*, en todos sus sentidos, inclusive los temporales, la frase náhuatl habla del año “que pasamos” con empleo de la primera persona plural y un afijo direccional ligado al verbo, como los hablantes de este idioma siempre lo habían hecho cuando se trataba de ubicarse en un continuo temporal. Se podría decir que ambos ejemplos demuestran la resistencia del náhuatl, aun en una época tan tardía como el siglo XVIII, al principio gramatical incorporado en el participio pasado español.

Sin embargo, algunos principios gramaticales ya se modificaban. Las partículas tomadas del español retenían las propiedades grama-

¹¹ El náhuatl añade el pronombre objetivo indefinido personal *te* al verbo *maca*, lo cual da quizá cierto colorido abstracto al complejo.

¹² Las frases anteriores fueron *ye... xihuitl yn ilacat* o *yn nemi* “ya... años nació” o “vive”, y *X ycihuauh Y*, “X su-mujer Y”.

ticales de las originales españolas.¹³ Cambios extensivos, aunque sutiles, ya ocurrían en nuestra época en cuanto a la disposición de palabras, la estructura de frases y la manera de marcar los tiempos, pero es difícil demostrarlos sin una discusión más detenida de la que es aquí posible, y además resulta dificultoso distinguir los fenómenos debidos a la influencia del español de los procesos históricos puramente internos, que seguían tan en vigor como antes. Aquí se ve un cambio bastante tangible en el uso del plural, proviniendo probablemente del uso español. Con algunas excepciones, el náhuatl clásico marcó la pluralidad sólo en sustantivos de seres animados, dejando los de cosas inanimadas en singular o número común. Sin embargo, el documento de 1746, como los textos náhuatl contemporáneos de otras partes del México central, convencionalmente distingue el plural tanto de sustantivos inanimados como de animados: no sólo *caltin*, “edificios” y *cuauhtin*, “árboles”, sino hasta *amame*, “papeles”. Además, los elementos verbales y pronominales relacionados con tales plurales concuerdan en marcar la pluralidad, como en *amame . . . oquinchiuhtehuac* “dejó hechos . . . papeles”, donde la *n* de *quin-* indica la pluralidad del objeto del verbo *chihua*, “hacer”. Parece claro que esta tendencia nueva a marcar todos los plurales indistintamente está motivado por el modelo del español, el cual no distingue entre sustantivos animados e inanimados a efectos de pluralidad.

Nuestro documento y los autos que describe no son ni más ni menos que los procedimientos jurídicos españoles típicos. La misma secuencia de petición, citación, dichos de testigos, etcétera, habría caracterizado una investigación llevada a cabo por oficiales españoles. Muchas de las frases fijas en el documento de Amecameca (las cuales se repiten en la documentación jurídica náhuatl generalmente), corresponden a fórmulas españolas aun en casos donde no hay influencia estrictamente lingüística, como en las palabras para describir la toma de juramentos, en el reportaje del testimonio por la frase “este testigo dijo . . .”, o en la frase repetida *mochi tlacatl quimati* “todos lo saben”, lo que equivale al español *es público y notorio*. El uso simultáneo del imperfecto y pretérito del verbo *tlac-*

¹³ Esto es más fácil de demostrar con las preposiciones. Mientras que las palabras equivalentes en náhuatl podían estar poseídas y siempre estaban ligadas a un sustantivo o pronombre, las preposiciones tomadas del español nunca se empleaban de esta manera, sino sólo se posicionaban ante sus complementos como en español.

nahuatla al dar los oficiales mandamientos proviene de la fórmula española *mandaba* y *mandó*.

Un documento tal como el de que hablamos refleja, claro está, muchos aspectos de la vida del mundo indígena en la época colonial tardía, más allá del dominio de la lengua propiamente dicha. Pero aunque los estudiosos suelen suponer que un fenómeno lingüístico, como un hueso o un tipo de sangre, no puede ocurrir aisladamente, y por eso están dispuestos a conceder una validez amplia a conclusiones basadas en un solo texto o hablante, son menos generosos cuando se trata de fenómenos sociales, en cuyo campo se opina que hay más variación y juego de decisiones voluntarias. De hecho, aunque no compartimos esa opinión, no vamos a afirmar que un solo documento pruebe gran cosa sobre la realidad social mexicana del período colonial tardío. Es cierto, al menos, que da unos datos indiscutibles como el de que el concejo municipal de un pueblo importante del Valle de México aún funcionaba bien y mantenía una documentación perfecta en náhuatl a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, a base de la lectura de documentos semejantes provenientes de otros pueblos del México central, nos parece que mucho de lo visto aquí es sintomático de la situación general en las últimas décadas antes de la independencia.

Como en Amecameca, los cabildos de pueblos indígenas aún existían y funcionaban de la misma manera que en siglos anteriores; resolvían las disputas internas y mediaban entre el pueblo y las autoridades externas. Los miembros de una capa superior, herederos de la posición de la nobleza tradicional local, alternaban en los cargos municipales y gozaban de cierta riqueza y prestigio de linaje. Mientras que así mantenían vivas gran parte de sus tradiciones, habían absorbido e integrado muchos elementos de la cultura española; en aquel entonces estaban, en algunos casos, a punto de pertenecer tanto al mundo hispano-mexicano como al indio-mexicano. Varios de los oficiales más antiguos de la municipalidad de Amecameca, que ofrecen su testimonio en el documento, resultan casados con españolas o mestizas, lo que no se habría dado en el siglo XVI. La mayor parte de los pueblos indígenas de esta época ya contenían una comunidad nutrida de españoles y mestizos, residentes permanentes e influenciales. El mundo indígena, en vez de ser un monolito corporativo, contenía agrupaciones internas de gran importancia, y se preocupaba a menudo más de los conflictos internos que de los externos. En el caso del conflicto sobre tierras que se documenta

aquí, los litigantes son ambos indígenas, en vez de un indígena contra un español, y en esto el expediente no es de ninguna manera excepcional. En suma, el documento nos deja vislumbrar un mundo indígena a media vía entre la Conquista y el siglo xx, un mundo cuyos ajustes y desarrollo interno los estudiosos tendrán que examinar mucho más a fondo que hasta ahora.

Gran parte del significado de materiales como los que aquí presentamos proviene, como indicamos al comenzar, de la luz que arrojan sobre la evolución de ciertos fenómenos lingüísticos y formas de organización social que todavía existen en la campiña mexicana en nuestros días. No es éste el lugar de tratar de ello en extenso. Lo que el lector sí puede hacer es buscar y leer el bien conocido texto moderno de una hablante de náhuatl de Milpa Alta que publicó Fernando Horcasitas.¹⁴ En asuntos de la vida social y cultural resulta bastante complejo evaluar las continuidades, pero en materias lingüísticas se destacan a la primera ojeada. Se verán en el texto moderno los mismos verbos españoles con *-oa*, el mismo *xolal* < español *solar*, las mismas partículas españolas, inclusive una forma de *nion* (< *ni aun*), y hasta el mismo empleo simultáneo de imperfecto y pretérito al dar mandamientos un oficial local. Por supuesto hay cambios además de las continuidades, pero aun éstos resultan en su mayor parte de la serie de procesos ya visibles en el texto de Amecameca.

Con esto, pues, presentamos la transcripción y traducción del documento, omitiendo sólo los dichos de algunos testigos, los cuales duplican casi a la letra los que reproducimos.

¹⁴ De Porfirio Díaz a Zapata: *Memoria náhuatl de Milpa Alta*. México, 1974.

**TEXTO NÁHUATL Y VERSIÓN
AL CASTELLANO**

Año de 1746

Deligencias ômochiuhque nican Amequemecan ynetlahitlaniliztica yn Juan Gregorio ypanpa in tlali Apantenco

Yn axcan yc caxtoli yhuan yey tonali mani metztli de abril yhuan xihuitl de mil setecientos quarenta y seis años yn icuac mehuiltitacâ yn tlatoque juez gov^r all^o ôrd^s p^r su mag^d ôquinmixpⁿtilico ynin petition yhuan oquimoseliliq̄ niman omotlanahuatilique ynic omopouh

S^r jues gov^r ¹⁵

Ju^o Gregorio yhuan yn nosihuaauh Man^{la} Gertrud^a nican tochan yn ipam altepetl Amaquemecan oncan tipohui yn ipan tlaxilacali Sⁿ Ju^o evang^{ta} Tlaylotlacan Tlacochealco amotlatocayxpantzinco tinesi ytechcacopa yn catlehuatl huel melahuac topalehuiloca mochi-huas tiquitohua ytechcacopa yn tlali Apantenco yn otechmocahuililitehuac yn totazin Ger^{mo} Hipolito muños yn d^s oquimohuiquili auh yn axcan onechquichtili yn noprimo Man^l Joseph muños auh yn ipan xihuitl otihualpanoque de mil setesientos quarenta y cinco a^s ypan metztli agosto onictlali yn nonetlaitlanilis ymixpantzinco yn tlatoque dⁿ Mathias Domingo Muisen juez gov^{or} yhuan alid^a ord^s ometzticatca auh yn iquac oquimotilique yhuan oquimocaquitique yn nonetlaitlanilis ca san nimâ hoquinoztzque yn onicteneuh noprimo yhuan oquicaquistilique yn quename yc ninotlaytlania yn iquac oquicac hoquito ynic otlananquili ca ypan se metztli yn quintemactis yn amame ynic ytech motas yntla noaxca honoso amo yn quename nesi ytech yn nonetlaytlanis auh yn axcan ca ye onechquichtili yn tlali ye oquitocac auh yn iquac amotlatocayxpantzinco oninotlaytlani ynic anquimochilisque yhuan anquimotlatlanilisque tleca yn oquitocac yn notlal auh yn iquac hoquimat yn ca ninotlaytlania amotlatocayxpantzinco niman hoyá yn totzonteconyocan tla^{lm}^{co} onechtelhuito ystlacatlistica quitohua ca nehuatl yn nicquichtilia yn itlal auh yn axcan ca ompa nechimitlanilia yn noamahuan ynic ytech quitasque cuix melahuac noaxca yn tlali Apantenco

Auh ypampa yn axcan amotlatocayxpantzinco nictlalia yn onicteneuh nonetlaitlanilis yhuan ytestamentotzin yn oquimochihuiliaya yn iquac omomiquili ca ye onicnexti auh ynin testam^{to} ca amo omotzauc ypanpa san niman homomiquili ypampa on aucmo omotzauc

¹⁵ La petición está escrita en la letra del anónimo procurador de Juan Gregorio Muñoz. Todo lo demás del documento, excepto las firmas, se escribió por Vicente Nicolás, escribano del cabildo.

Año de 1746

Diligencias que se hicieran aquí en Amecameca en el pleito de Juan Gregorio Muñoz sobre las tierras en Apantenco

Hoy el día 18 del mes de abril y año de 1746, estando los señores juez-gobernador y alcaldes ordinarios por su majestad en su audiencia, vino (una persona) a presentarles esta petición, y la recibieron; luego la mandaron leer:

Señor Juez Gobernador: ¹⁵

Soy Juan Gregorio y mi esposa es Manuela Gertrudis; nuestra casa está aquí en el pueblo de Amecameca, y pertenecemos al distrito de San Juan Evangelista Tlailotlacan Tlacoachcalco. Aparecemos en su presencia señorial acerca de algo que muy verdaderamente nos ayudará y que declaramos acerca de las tierras en Apantenco que nuestro padre Gerónimo Hipólito Muñoz, que haya gloria, nos dejó. Ahora mi primo Manuel Josef Muñoz me las ha tomado. En el año pasado de 1745, en el mes de agosto, puse mi pleito ante los señores don Matías Domingo Moysén, juez gobernador, y los alcaldes ordinarios pasados. Al ver y oír mi petición, luego le llamaron al dicho mi primo y le informaron de cómo yo le pongo pleito sobre ello. Al oírlo, dijo que su respuesta era que dentro de un mes mostraría papeles de los cuales se vería si era de mi propiedad o no, como aparece en mi pleito. Ahora ya me ha tomado las tierras y las ha sembrado. (Al tiempo cuando lo hizo) yo pedí en su presencia señorial que le llamara y le preguntara por qué sembró mis tierras. Al saber que yo le pongo pleito ante usted, fue a nuestra cabecera Tlalmanalco y me difamó con mentiras, diciendo que yo fui el que le tomé sus tierras a él, y ahora me piden mis papeles allí para que de ellos se vea si las tierras en Apantenco son verdaderamente de mi propiedad.

Por eso ahora pongo ante su presencia señorial el dicho pleito y su testamento (de mi padre) que estaba haciendo al morir, el cual ya he presentado, y este testamento no se acabó porque luego murió, y por eso nunca se acabó.

Ahora le pido urgentemente a su justicia señorial que llame a los del distrito que saben lo que don Nicolás Muñoz nuestro abuelo les

Auh yn axcan ca huel nicnotlatlauhtilia yn amotlatocajustisiatzin ynic anquinmonochilitzinosque yn barrio yn aqui que quimomachilitia yn quename ca yn dⁿ Nicolas Muños tocoltzin oquinmomaquilitehuac yn onicotenehuili notatzin Ger^{mo} Hipolito Muños yhuantzin yn notlatzin Joseph Munos ytatzin yn axcan noprimo Man^l Joseph Muños yn axcâ nechtlalcujcui yhuan no quimotilisque yn in testam^{to} amotlatocaixpantzinco nictlalia cuix melahuac ca ipan omomiquili yn onicotenehuili notatzin ma amotlatocaixpantzinco quimitalhuican quimoneltililican

Auh ynic ome nicnotlatlauhtilia yn amotlatocajustisiatzin ma xiquinmonochilican yn tlatoque altepehuaque ynic yehuantzitzin quimotilisque yn itestamentotzin yn notatzin yhuan quimitalhuisque cuix escriu^o de rep^{ca} ypan altepetl yn oquicuilo cuix noso amo ma quimiximachilitican yn letra yhuan ma quimoneltililican neltistica yhuan cuix huelitis nopalehuiloca mochihuas cuix noso amo maquimitalhuican melauhcaÿotica

Auh ca iuhqui tictotlatlauhtilia yn amotlatocajustisiatzin ma iuhqui ximotlanahuatilican yn quename tiquitlani ca huel melahuac yn in tonetlailanilis ca amo san ystlacatistica ticchihua amo titofirmatia ypanpa amo ticmati titlacuilosque

Auh oc se tiquitlani amotlatocaixpantzinco yntla ie oquimoneltililique yn tlatoque yhuan yn notlaxilacalichuan ma ticuepililosque timacosque ynic tipanosque yn tozonteconyocan tlalm^{co} yn canpa tecnitlanilia yn quenin tohuaxca yn oticeneuhque tlali Apamtenco

Auto

Auh yn icuac yn yê oquimocaquiltique yhuan ôquimotilique niman omotlanahuatiliaya yhuan omotlanahuatilique ca quema ca youhqui mochihuas yquenamê quitlani ynic manilisque ynformacion yn barrio Tlailotlacan yhuan yn tlatoq̄ gobernadores pasados yhuan no monotzasq̄ yn escriibanos pasados honcatê nican ypan altepetl Amaquemecan ynic no yehuantin quiximatisq̄ yhuan quitosq̄ âquin ytlacuillo yn in testamento ymixpantzinco oquihualicaque auh cauquin ynic omotlanahuatiliq̄ - yhuan no motlanahuatiliq̄ ynic notzalos Man^l Jph Muños ynic quicaquis yhuan quimatis yn quename quitlani yn Juan Greg^o Muños ynic mochihuas yn in ynformacion yca testigos auh cauquin ynic omotlanahuatiliq̄ yn tlatoq̄ juez gov^r all^o ord^o p^r su mag^d ca ic nican quimoneltililia yn intocatzin yhuan ynfirmitzin

dejó al dicho mi padre, Gerónimo Hipólito Muñoz, y a mi tío Josef Muñoz, padre de él que es ahora mi primo, Manuel Josef Muñoz, quien me toma mis tierras, y además han de ver este testamento que pongo en su presencia señorial (para ver) si es verdadero, puesto que el dicho mi padre murió en hacerlo. Que lo digan y confirmen en su presencia señorial.

Segundo, le pido a su justicia señorial que llame a los señores oficiales del pueblo, para que vean el testamento de mi padre y digan si fue el escribano municipal del pueblo que lo escribió o no. Que reconozcan la letra y que la verifiquen verdaderamente, y que digan la verdad si será en mi favor o no.

Así le pedimos a su justicia señorial; que mande cómo pedimos, puesto que esta nuestra petición que hacemos es bien verdadera y no con mentiras. No firmamos porque no sabemos escribir.

Y otra cosa pedimos en su presencia señorial: al haber hecho la confirmación los señores y mis vecinos del distrito, que se nos vuelva y dé para que podemos pasar a nuestra cabecera Tlalmanalco, donde nos preguntan como las dichas tierras en Apantenco son de nuestra propiedad.

Auto

Al haberlo oído y visto, mandaban y mandaron que de hecho se haga como pide, que se haga información en el distrito de Tlalmanalco de los señores gobernadores pasados, y además que los escribanos pasados que hay aquí en el pueblo de Amecameca se han de llamar para que ellos también reconozcan y digan de cuya letra es este testamento que se trajo ante ellos. Así mandaron. Y mandaron también que se le llame a Manuel Josef Muñoz para que oiga y sepa como Juan Gregorio Muñoz pide que se haga esta información con testigos. Así mandaron los señores juez gobernador y alcaldes ordinarios por su majestad; aquí la verificaron con sus nombres y firmas.

Josef de San Francisco Pablos y Silva, gobernador. Miguel de Santiago, alcalde ordinario. Nicolás Cortés, alcalde.

Ante mí, Vicente Nicolás, escribano del cabildo.

Joseph de Sⁿ Fran^{co} Pablo y Silva gov^r Miguel de Sⁿtiago all^e ord^o
Nicolas Corttz all^d

Nixpan Vizente Nicolas escriu^o de la rep^a

Citacion

Yn nican ypan altepetl Amaquemecan yc ome tonali mani metztli de mayo yhuan xiuitl de mil setecientos quarenta y seis años yn icuac onia ychan yn Manuel Joseph Muños Apant^{co} yn nehuatl niescriu^o de la rep^{ca} onicsitaro yca ynin peticiô yhuan onicacquistili ynic motlailtania yn iprimo hermano yn itoca Juan Greg^o muños yntlatocayxpantzinco yn tlatoque juez gov^r all^s ord^s p^r su mag^d quitlani mochihuas tlaneltilistli ynformacion auh ca huel ychan yn onicchiuili¹⁶ yn sitacion auh yn icuac oquicac yn quenamê quitlani yhuannihuiqui yc otlanahuatiloc oquicac yhuan omotemacac por sitado auh ca yêhuatlin yc otlananquili oquito ca in nehuatl yn nonetlailtanilis onictlali onpa yn Tlalmanalco ma onpa ticacosque yn ac yehuatl quipia derecho ypanpa yn tlali yntla yehuatl quipias ma cona [sic] como ic titococolisque ca intlacamo oquiteplaneuhtini como onicquixtilisquia onicquixtili ypanpa huel xolopitin in oquintlaneuhti¹⁶ ca intlacamo como onictlaliaya yn nonetlailtanilis yn onpa Tlalmanalco auh yn axcan ca yehuatzin quimomachitia yn d. Joseph de Guzman auh ca yehuatl yn ynic otlananquili auh yn nehuatl niescriu^o ca huel niquiximati ytlacayopan auh amo omofirmati ypanpa amo quimati tlacuilos.

Nixpan Vizente Nicolas escriu^o de rep^{ca}

Informacion

Testigo 1^o d. Man^l Soriano Yn nican ypan altepetl Amaquemecan yc yey tonali mani metztli de mayo yhuan xihuitl de mil setecientos quarenta y seis años yn icuac omonotz yn d. Manuel Soriano sihuagua

¹⁶ En éste y otros casos se ha tachado una letra final, claramente *n* en tres casos y probablemente la misma letra en los otros también. Todos se encuentran donde se espera un saltillo, excepto en un caso donde una *n* final es opcional. En el dicho de un testigo que no reproducimos, hay dos *n* finales intrusivas, no tachadas, también en lugar de saltillos. Esto sugiere que la transformación de resonantes y el saltillo en [h], y su intercambio, rasgos tan prominentes del náhuatl moderno hablado, ya ocurrían en el siglo XVIII.

Citación

Aquí en el pueblo de Amecameca, el segundo día del mes de mayo y el año de 1746, yo, el escribano del cabildo, fui a la casa de Manuel Josef Muñoz en Apantzinco. Le cité con esta petición y le notifiqué cómo su primo hermano llamado Juan Gregorio Muñoz hace una petición en la presencia señorial de los señores juez-gobernador y alcaldes ordinarios por su majestad y que pide que se haga verificación e información. En su casa misma le hice la citación. Al oír lo que pide y oír lo que se mandó, se dio por citado, y aquí es lo que respondió: dijo "puse mi pleito en Tlalmanalco, que nos oigan allí; el que tiene el derecho sobre las tierras, si lo tiene, que las tome. No deberíamos agraviarnos sobre ello. Si no las hubiese arrendado no se lo habría tomado yo. Yo se lo tomé porque fueron unos idiotas a quienes se lo arrendó; si no, no pondría mi pleito en Tlalmanalco. Ahora don Josef de Guzmán conoce de él. Ésa es mi respuesta." Yo, el escribano, le reconozco bien en persona. No firmó porque no sabe escribir.

Ante mí, Vicente Nicolás, escribano del cabildo.

Información

Primer testigo, don Manuel Soriano: Aquí en el pueblo de Amecameca, el tercer día del mes de mayo y el año de 1746, se le llamó a don Manuel Soriano, casado con la señora Juana de los Reyes, española, alcalde pasado en el distrito de Tlalotlacan, acerca de la petición de Juan Gregorio Muñoz sobre las tierras en Apantenco. Ante los señores-juez gobernador y alcaldes ordinarios se le tomó un juramento el cual hizo por Dios nuestro señor y la señal de la cruz; lo hizo correcta y verdaderamente, así que dirá la verdad. Al serle leído y notificado la petición acerca de cómo Juan Gregorio pone pleito sobre las tierras en Apantenco sobre que su primo hermano Manuel Josef Muñoz se las tomó, al oírlo este testigo dijo que sí este testigo le vio y conoció al padre del demandante actual. Este testigo dijo que se llamaba Gerónimo Hipólito Muñoz y su hermano (de éste) se llamaba Josef Muñoz; estos dos fueron verdaderamente los hijos de don Nicolás Muñoz el viejo ya difunto. Y este testigo sabe que les dejó las tierras en Apantenco a estos dichos dos hijos suyos, Josef Muñoz y Gerónimo Hipólito Muñoz, y este testigo sabe

yca yn señora Juana de los Reyes española alcalde pasado yn ipan barrio Tlailotlacan ypanpa ynic motlailtania yn Juan Greg° Muños ytechcacopa yn tlali Apantenco auh ymixpantzinco yn tlatocquê juez gov^r âll^s ord^s p^r su mag^d yhuan ynic nehuatl escriu° de la rep^{ca} oselililoc juramento oquichih ypanpatzinco yn tt° d^s yhuan yca yn imachio y s^{ta} cruz huel neltistica melahuac oquichih ynic quitos yn melahuac auh yn icuac opohuililoc yhuan ocaquistilloc yn peticion inic omotlailtani yn Juan Greg° ytechpa yn tlali Apantenco ynic ôquixixtili yn iprimo herm° Manⁱ Jph Muños oquito yn icuac ôquicac ynin testigo ca quema ca ôquitac yhua oquiximat yn itatzin yn axcan motlailtania oquito ynin testigo ca itoca ôcatca Geronimo Hipolito Muños auh yn iherm° ytoaca ocatca Joseph Muños ynin omentin huel ypilhuan yn huegue don Nicolas Munos catca yhuan quimati ynin testigo ca in tlali Apantenco ca oquinmacatehuac ynin omentin ypilhuan oquinteneuh yn Jph Muños yhuan yn Geronimo Hipolito Munos yhuan no quimati ynin testigo ca ôquinmilispan yn oquinmacac ynin tlali oquincotoni¹⁶ yhuan oquitac ynin testigo ca ipan omocaltique¹⁸ ymomextin seseñi oquichihque yn incal yn Joseph Muños omocalti yc yquisayanpa yn tonali ytepanco in Phelipe de S.tiago catca Tlailotlacan pouhqui auh yn Geronimo Hipolito Munos omocalti¹⁶ yc tonali ycalaquianpa ytechpa yn otlî Teôpalcaltitlan huitz tlamelahua Tlacaxoloc yhuan oquitac ynin testigo ca in Geronimo Hipolito oquinchihca ome caltin se tepancali yhuâ se cuauhcali¹⁷ yn tepancali yc tonali yquisayanpa ôtlachixticayâ auh yn cuauhcali oytzticaya ytechpa yn tepetl tlachich quauh-tla¹⁵ yhuan no quimati ynin testigo yn axcan ca yê oxixitinq̄ yn caltin ca za¹⁶ yehuatl in quesqui xocome yhuan capoltin cate¹⁶ ynic neçis yhuan yc miximatis yn ca melahuac yn quename quitohua ca onpa ocatca yn caltin yn icalhuan yn Geronimo Muños yhuan yn oc sequi cuauhtin ca ye oquintecque auh yn quauhtzonteme ca san ye nesticate¹⁶ yhuan oquito ynin testigo ca mochi tlacatl quimati

¹⁷ Esta palabra se glosa en Molina sólo como "jaula". En este texto creemos que tiene el significado más literal de "casa-madera", o en el sentido de una casa hecha de madera, o en el de una casa en que se guarda madera. A juzgar del contexto general, no parece probable que hubiese casas de vivienda en las tierras.

¹⁸ Esto podría interpretarse literalmente como "hacia el bosque", pero, dada la proximidad del pueblo de Cuauhtla al sur, suponemos que quiere decir "hacia el sur". Ver un caso parecido en un documento del siglo XVIII de esta misma región, donde se emplea *amilpancopa*, "hacia las milpas irrigadas" para indicar "al sur" (*Náhuatl in the Middle Years*, p. 142, citas al documento 10, cita 7).

también que les dio estas tierras mientras aún vivía; las dividió entre ellos, y este testigo vio que ambos edificaron allí, en lugares distintos hicieron sus edificios. Josef Muñoz edificó al este, lindante con Felipe de Santiago difunto que pertenecía a Tlailotlacan, y Gerónimo Hipólito Muñoz edificó al oeste junto al camino que va de Teopancaltitlan a Tlacaxoloc, y este testigo vio que Gerónimo Hipólito Muñoz hizo dos edificios, un corral y una [casa de madera];¹⁷ el corral miraba al este y la casa se erguía frente al cerro mirando a Cuauhtla,¹⁸ y este testigo sabe también que ahora los edificios se han caído, y hay unos árboles frutales y cerezos no más, como parecerá, y por eso se sabrá que lo que dice es la verdad, que los edificios, los de Gerónimo Muñoz estuvieron allí, además de otros árboles que ya se cortaron, y sólo se ven los troncos. Y este testigo dijo que todos lo saben y que es la verdad por el juramento que hizo, que reconfirma, y su dicho le fue leído y lo confirmó. Dijo que tiene 55 años y que no tiene nada que ver con [el demandante] en cuanto a parentesco ni es su dependiente, y firmó con su propia mano al final junto con los señores.¹⁹

.....

Información con escribanos pasados

Primer testigo, don Nicolás Lucas de Castañeda: Aquí en el pueblo de Amecameca, en el día 9 del mes de mayo y el año de 1746 se le llamó a don Nicolás Lucas de Castañeda,²⁰ casado con doña Petrona Antonia, escribano pasado y alcalde pasado en el distrito de Tenanco Tlacaxoloc, acerca de la petición de Juan Gregorio Muñoz

¹⁷ Aquí hemos omitido el casi idéntico testimonio de tres testigos más: d. Diego Vizte viudo teyecanquí ypan tlaxilacali...Tlailotlacan Tetipan (don Diego Vicente, viudo, jefe de barrio en el distrito de... Tlailotlacan Tetipan); d. Domingo d. Stiago sihuagua yca yn d^a Manuela Antt^a gov^r pasado yn ipan barrio Panohuaya (don Domingo de Santiago, casado con doña Manuela Antonia, gobernador pasado en el barrio de Panohuayan); y d. Domingo Antt^o Paez sihuagua yca yn señora Getrudis Ygnacia de Arellano española all^{de} pasado yn ipan barrio Panoayan (don Domingo Antonio Páez, casado con la señora Gertrudis Ignacia de Arellano española, alcalde pasado en el barrio de Panohuayan).

²⁰ Aquí el escribiente ha indicado de una manera redundante la palatalización de la consonante nasal, una vez por el acento circunflejo en vez de la tilde, y además con la *i* que sigue (aunque arriba empleó el signo diacrítico a secas).

auh ynic melahuac yca yn juramento oquichiuh yniquipan quineltilia yhuan opohuililoc yn itlatol ynic otlaneltili oquito ca yê quipia onpohuali yhuan caxtoli xihuitl auh hamo tlacamecayotica quen quita nion ytech pouhqui auh omofirmati huel ymatica yn tlauczincin yn sepantzin ytlatoq̄

Joseph de Sⁿ Fran^{co} Pablo y Silva gov^r don Manuel Soriano Nicolas Corttz all^e Miguel de Sⁿtiago all^e ord^o

Nixpan Vizente Nicolas escriu^o de la rep^{ca} 19

.....

Ynformacion ynca escriu^s pasados

Testigo 1^o d. Nicolas Lucas de Castañeda Ynican ypan altepetl Amaquemecan ynic chiuqnahui tonali mani metztli de mayo yhuan xihuitl de mil setecientos quarêta y seis años yn icuac omonotz yn dⁿ Nicolas Lucas de Castanieda 2^o sihuagua yca yn d^a Petrona Antt^a escriu^o pasado yhuan alle pasado yn ipan barrio Thenanco Tlaxoloxoc ypanpa ynic motlailtlanja yn Ju^o Greg^o Muños ytechcacopa yn tlali Apantenco auh ymixpantzinco yn tlatoque juez gov^r all^e ôrd^s p^r su mag^d yhuan ynic nehuatl escriu^o de la rep^{ca} oselililoc (*sic*) juramento oquichiuh ypanpatzinco yn tt^o d^s yhuan ica yn imachio yn s^{ta} cruz huel neltilistica melahuac oquichiuh ynic quitos yn melahuac auh yn icuac opohuililoc yhuan ocaquistililoc yn peticion yhuan yn testamento ynic quitas quiximatis yhuan quitos âquin oquicuilo âquin yletra auh yn icuac oquitac oquito ynin testigo ca quema ca niqiximati yn letra ca itlacuilol yn d. Sebⁿ Baup^{ta} catca escriu^o miacpa omochiuh yn ipa rep^{ca} yhuan oquito ynin testigo ca oncate mic amame escrip^{ras} testamentos oquinchiuhthhuac huel ymatica oquimicuilo yntla monequis ca motasque yhuâ monenehuilisque ynic motas yhuan miximatis cuix ytlacuilo nozo amo - auh ynic melahuac yca yn juramento oquichiuh ynic ypan quineltilia yhuan opohuililoc ynitlatol ynic otlaneltili oquito ca ye quipia onpohuali yhuan yey

sobre las tierras de Apantenco. Ante los señores juez-gobernador y alcaldes ordinarios por su majestad y ante mí como escribano del cabildo, se le tomó juramento, el cual hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz; lo hizo correcta y verdaderamente, así que dirá la verdad. Y luego le fue leído y notificado la petición y el testamento para que lo vea y reconozca y diga quién lo escribió, de cuya letra era. Al verlo, este testigo dijo "Sí, reconozco la letra, es de la mano del difunto don Sebastián Bautista, escribano pasado, quien fue nombrado por la municipalidad muchas veces", y este testigo dijo que hay muchos papeles, escrituras públicas y testamentos, que dejó hechos por él y que escribió con su propia mano. Si hay necesidad se podrían ver y cotejar para que se vea y reconozca si fue su letra o no. Y [para mostrar] que era la verdad por el juramento que hizo se reafirmó en él, y su dicho le fue leído y lo confirmó. Dijo tener 43 años y no tener nada que ver con [el demandante] en cuanto a parentesco ni ser su dependiente, y lo firmó abajo junto con los señores.²¹

.....

Asimismo aquí en el pueblo de Amecameca el día 14 del mes de mayo y el año de 1746 ante los señores juez-gobernador y alcaldes ordinarios por su majestad se vio esta averiguación e información hecha al pedido de Juan Gregorio Muñoz y su mujer Manuela Gertrudis, que pertenecen al distrito de Tlailotlacan, sobre cómo están en posesión del solar²² en Apantenco como aparece en estas diligencias y en la dicha información. Y mandaron que se le informe y no-

²¹ Aquí hemos omitido el casi idéntico testimonio de dos testigos más: d. Miguel Geronimo de Stiago, sihuagua yca in Antonia Fran^{ca} mestiza escriuano pasado yhuan fiscal actual de la s^{ta} yg^a yn ipan barrio Yztlacoauhcan Acolhuacan (don Miguel Gerónimo de Santiago, casado con Antonia Francisca mestiza, escribano pasado y fiscal actual de la santa iglesia en el barrio de Iztlacoauhcan Acolhuacan); y d. Pedro Constantino escriu^o pasado yn ipan barrio Yztlacoauhcan Acolhuacan (don Pedro Constantino, escribano pasado en el barrio de Iztlacoauhcan Acolhuacan).

²² El *xolal* de *xolatitalli* se deriva del español *solar*, así que el complejo es literalmente "tierra-solar". Hemos traducido el término como "solar" en el sentido neutral de "pedazo de tierra", puesto que, a juzgar de su uso, no parece haber sido un solar dentro de una traza urbana y zona residencial. También juzgamos posible que el sentido sea "tierras del pueblo", o tierras bajo la jurisdicción del pueblo, o tierras de situación central. Ver el uso del término *xolal* en el texto moderno de Horcasitas (al que nos referimos en la cita 14), donde tiene el significado de "en el centro".

xihuitl auh amo tlacamecayotica quen quita niun ytech pouhqui auh omofirmati huel ymatica yn tlauqtzinco yn sepantzin yn tlatoq̄²¹

.....

Yn za yê nican ypan altepetl Amaquemecan ynic matlactli yhuan nahui tonali maui metz (*sic*) de mayo yhuâ xihuitl de mil setecientos quarenta y seis años ymixpantzinco yn tlatoque juez gobernador alcaldes ordinarios por su mag^d oquimotilique ynin tlaneltlilistli ynformacion ynetlaytlanilistica yn Juan Gregorio Muños yhuan yn isihuauh Manuela Getrudes pouhque ypan barrio Tlailotlacan ypanpa yn quename cate en posesion ypan yn xolaltlali²² Apantenco ca ôqui neci ypan ynin diligencias yhuan yn omoteneuh ynformacion auh omotlanahuatilique ynic tlacaquiztililos monotificaros yn Manuel Joseph Muñ^{os} yhuan macosque mactilosque ynin amame yn motlailanique yn quename oquitlaque ypan yn innetlahitlanilis ynic quihuicasque yn totzontecoyocan Tlalmanalco yn canin quitlani yn quenin ymaxca yn omoteneuh tlali Apantenco auh ca oquin ynic omotlanahuatilique ca ic nican quimoneltlilia yn intocatzin yhuan ynfirmitzin

Joseph de Sⁿ Fran^{co} Pablo y Silva gov^r Miguel de Sⁿtiago all^o or^d Nicolas Cortz all^o

Nixpan Vizente Nicolas escriu^o de la rep^{ca}

Yn san niman ypan tonali metztli yhuan xihuitl yn nehuatl niescriuano de la rep^{ca} oniquintlacaquistili yca ynin tlanahuatili yn Manuel Joseph Muños pouhque ypⁿ barrio Tlaylotlacan - auh ca oquito ca quicaqui auh ca yôqui nicneltilia amo mofirmatia ypanpa amo quimati tlacuilos

Nixpan Vizente Nicolas escriu^o de la rep^{ca}

tifique a Manuel Josef Muñoz, y que a ellos [Juan Gregorio y mujer] se les den estos papeles que pidieron como quisieron en su petición, para llevarlos a nuestra cabecera Tlalmanalco donde les piden [pruebas] de cómo las dichas tierras en Apantenco son de su propiedad. Esto es lo que mandaron, y lo confirmaron aquí con sus nombres y firmas.

Josef de San Francisco Pablo y Silva, gobernador. Miguel de Santiago, alcalde ordinario. Nicolás Cortés, alcalde.

Ante mí, Vicente Nicolás, escribano del cabildo.

El mismo día, mes y año, yo el escribano del cabildo le notifiqué a Manuel Josef Muñoz, que pertenece al distrito de Tlailotlacan, de este mandamiento. Dijo que lo oyó, y así lo confirmo. No firmó porque no sabe escribir.

Ante mí, Vicente Nicolás, escribano del cabildo.



LA NARRATIVA ORAL NAHUATL (1920-1975)

FERNANDO HORCASITAS

I. *Fin del estudio.* El fin principal de este trabajo es presentar una descripción, bibliografía y evaluación de los cuentos populares en náhuatl que han aparecido impresos desde 1920, fecha de la publicación de los primeros textos modernos.* Como se observará, los 105 ejemplos que han visto la luz han aparecido en breves colecciones o, más generalmente, diseminados en artículos, estudios y libros.

Mi segundo fin es criticar el método con que han sido transcritos y presentados al público y sugerir normas para la futura recolección de la literatura popular indígena. Al hacer esta crítica de los textos publicados durante los últimos 55 años, naturalmente, incluyo mi propio trabajo ya que tres de los textos que se examinan aquí son transcripciones mías.

En contraste con esta miscelánea de textos aislados existe una colección extraordinaria: *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango*, recogida por Konrad Theodor Preuss a principios de este siglo y editada por Elsa Ziehm, con prólogo de Gerdt Kutscher (véanse Preuss, 1925, 1955 y 1968.) Este conjunto de narraciones en náhuatl con traducción al alemán, estudio etnológico e interpretación es un caso insólito en la historia de la recolección del cuento nahua. En sólo el primer volumen tenemos 64 textos, más de la mitad del total de que trata el presente estudio. El incluir esta extraordinaria colección en este trabajo haría que se desquiciara todo el análisis que se intenta aquí. Resultaría, entre otras cosas, que el mito ocuparía un lugar más importante de lo que tiene seguramente en el mundo náhuatl y que el Estado de Durango, en el cual, según el censo de 1970, existen 170 hablantes de lengua mexicana, tuviera un sitio desproporcionado en el panorama de la literatura nahua moderna. Por tanto queda fuera de este estudio

* Ver en la bibliografía Boas y Arreola, 1920, "Cuentos en mexicano de Milpa Alta, D.F." y González Casanova, 1920a, "Un cuento en mexicano de origen francés" (Tepoztlán) y 1920b, "Cuento en mexicano de Milpa Alta, D.F."

la colección de Preuss, aunque debe reconocerse que es lo mejor en su género.

Los textos en lengua pipil o náhuatl de varias regiones de Centroamérica también merecen un estudio aparte y no quedan incluidos en este estudio.

II. *Antecedentes prehispánicos y coloniales.* En un artículo publicado en la colección *Esplendor del México Antiguo* (1959) señalé la existencia de cinco géneros de relatos literarios entre los nahuas prehispánicos: el mito, la epopeya, la leyenda histórica, el cuento etiológico y el ejemplo. Fueron, desde luego, también importantes otras formas literarias como la prosa histórica y los discursos llamados *huehuetlahtolli*.

Existen, registradas en lengua mexicana y con raíces todavía cimentadas en la época antigua, los siguientes ejemplos:

1) Como ejemplo del *mito*, o relato que explica eventos y condiciones en un mundo anterior al nuestro, tenemos el texto náhuatl de la *Creación del sol y de la luna*, que aparece en el libro VII del *Códice Florentino* (Sahagún, 1953, 3-8).

2) La epopeya o la historia de las hazañas de un héroe o héroes, sobrevive a través de varios textos: el nacimiento de Huitzilopochtli y la lucha épica entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en el libro III del *Códice Florentino* (Sahagún, 1952, 1-29) y la peregrinación mexicana y la fundación de Tenochtitlan en la *Crónica Mexicáyotl* (Alvarado Tezozómoc, 11-44).

3) La *leyenda histórica* que trata de algún acontecimiento curioso o fantástico del pasado, está representada, aparte de muchos otros textos nahuas antiguos, por los relatos sobre los pronósticos que precedieron la venida de los conquistadores españoles a México. Se encuentran varias muestras de este género en el libro XII del *Códice Florentino* (Sahagún, 1975, 1-3).

4) Un ejemplo del *cuento etiológico*, que explica el porqué de la existencia o apariencia de una cosa y que puede existir independientemente o formar parte de otro género, queda representado por varios textos antiguos en náhuatl que explican por qué la luna es cenicienta y por qué el tigre tiene la piel manchada. Se hallan en la *Leyenda de los soles* (*Códice Chimalpopoca*, 122).

5) El *ejemplo* o *exemplum* trata de un problema social resuelto en tiempos pasados y su fin es moralizar. Existe una variedad de textos. Uno relata la generosidad de un mancebo que se ofrece como víctima del sacrificio en lugar de un niño en los *Anales de Cuauh-titlan (Código Chimalpopoca, 59)*. También hay otros, tomados de la historia anecdótica mexicana, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (235-236), aunque en versión castellana. El fin de este tipo de narración, aunque con protagonistas humanos, no era muy diferente del de la fábula europea.

Garibay, en su *Historia de la literatura náhuatl* (I, 449-498), presenta una exposición de diferentes tipos de narración de la época prehispánica.

Con la conquista española aumentó la lista de relatos con géneros nuevos. A las cinco categorías que se han mencionado aquí se pueden agregar: 6) el cuento de hadas, 7) el chiste, 8) la leyenda piadosa, 9) los cuentos de fantasmas y ánimas en pena, 10) las narraciones cuyo protagonista es el pícaro y 11) el cuento de animales. Sobre esta última forma son útiles los comentarios de Edmonson (1967).

No cabe duda que todos estos temas existían de una manera u otra en la época prehispánica pero la tradición europea vino a darles en gran parte la estructura con la cual los conocemos en el folklore indígena moderno.

El resultado de esta fusión ha sido que el cuento indígena de hoy sea una mezcla intrincada y confusa de elementos cuyas raíces se encuentran tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. Estos elementos son frecuentemente difíciles de desenmarañar. Aparte de esta sincretización, se han introducido, a lo largo de las generaciones, elementos locales nuevos que no pertenecían a ninguno de los dos "originales". También se han transformado las funciones de algunos relatos. Conocemos algún caso en que lo que era un mito cosmogónico solemne se ha vuelto un cuento para divertir. Lo que era un ejemplo moral ha perdido la moraleja y se ha convertido en un chiste.

Estas complicaciones han dificultado mi intento de clasificar los cuentos modernos.

III. *De la Ilustración a nuestros tiempos.* Como hemos advertido, en el siglo XVI tanto los frailes como los cronistas indígenas se

preocuparon por transcribir narraciones tomadas de fuentes orales en lengua náhuatl y en el alfabeto europeo, pero esta actividad cesó a principios del siglo xvii.

A partir de ese momento se sigue usando la lengua para documentos religiosos, fiscales, políticos; se publican gramáticas, vocabularios, catecismos y traducciones de obras europeas. Pero la voz viva de la tradición indígena deja de oírse durante aproximadamente tres siglos (1610-1910). Los eruditos de la Ilustración (*e.g.* Boturini, Clavijero, Veytia, Alzate) y los lingüistas e historiadores del siglo xix (Bustamante, Galicia Chimalpopoca, Pimentel, José Fernando Ramírez, García Icazbalceta, Chavero, Del Paso y Troncoso) no muestran interés en la transcripción y análisis de textos tomados directamente de labios del pueblo. Es de sospecharse que influyera sobre esta actitud la comparación entre el pasado glorioso de las civilizaciones indígenas y la condición baja y humilde del campesino del siglo xix.

Mientras tanto en Europa se intentan una multitud de recopilaciones e interpretaciones de relatos tomados directamente del pueblo. Es la época de los hermanos Grimm, de Max Müller, de Bopp, Gubernatis, Frobenius, Benfey, Tylor, Lang, Frazer, Van Gennep y Boas. El estudio del cuento se vuelve en gran parte una lucha entre difusionistas y paralelistas y lo podemos situar entre 1812 (fecha de la publicación de *Kinder- und Hausmärchen* de Grimm) y el año de 1900 (fecha de la muerte de Max Müller y del apogeo de los trabajos de campo de Boas, quien desacredita las dos escuelas e insiste en la recolección en las lenguas originales como base de todo estudio).

Y a través de varias publicaciones periódicas, producto de una nueva era, se comienzan a editar, por primera vez en varios siglos, textos folklóricos en lengua náhuatl. En Francia se celebra el primer Congreso Internacional de Americanistas (1875) en una de cuyas actas posteriores se presentarían los primeros datos en náhuatl sobre brujos y curanderos en Milpa Alta (Ramírez de Castañeda, 1913.) La investigadora de estos textos era nativa de Milpa Alta y alumna de Boas. En México se comienza a editar los *Anales del Museo* (1877), en los cuales se publicarían los primeros textos nahuas populares de la época moderna: "Las danzas de Coatetelco de Morelos" (Adán, 1910). En los Estados Unidos nace la Sociedad Folklórica Americana (1888), cuyo órgano el *Journal of American Folklore* publicaría los primeros cuentos en lengua náhuatl modernos, recogidos en Milpa Alta (Boas y Arreola, 1920).

En México se funda la Escuela Internacional de Antropología (1910) y bajo la influencia de Boas y Seler comienza a salir a los pueblos a recabar datos, textos y a elaborar artículos un grupo pequeño pero selecto de investigadores. Inicia sus trabajos en el campo del folklore náhuatl Pablo González Casanova y pronto Manuel Gamio se lanza a su monumental trabajo antropológico que aparece en 1922 como *La población del valle de Teotihuacán*.

Junto con este renacimiento de interés en las fuentes populares y directas de los nahuas, se inician varias publicaciones periódicas, además de las tres ya mencionadas, que se preocupan por publicar textos modernos. Se pueden mencionar *El México Antiguo* (1919), *Ethnos* (México, 1920), *Language* (1924), *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, después de *Estudios Antropológicos* (1927), *Investigaciones Lingüísticas* (1933), *Tlalocan* (1943), *Mexihkayotl* (1946), *La Palabra y el Hombre* (1948), *Mexihkatl Itonalama* (1950), *Mesoamerican Notes* (1950), *Archivos Nahuas* (1954), *Estudios de Cultura Náhuatl* (1959), *Anales de Antropología* (1964), *Archivos de Información sobre el Idioma y Cultura de los Nahuas* (1974) y otras que, si no han publicado en lengua náhuatl, lo podrán hacer en el futuro si los investigadores les proporcionan textos de valor lingüístico o etnográfico.

IV. *Los textos modernos y su clasificación.* Existen varios sistemas para la clasificación de la narración popular. Sin embargo, no se ha podido utilizar ninguna de ellas para el presente trabajo debido a dos causas principales: la manera esquemática en que fue registrada una gran parte de la recopilación y la falta de interpretación de tipo funcional de parte de los recopiladores. Por tanto, más que una clasificación estricta, he separado agrupaciones de cuentos según sus temas, tomando en consideración, cuando ello es posible, sus funciones en la comunidad. De esta manera se discernen siete géneros: A) el mito, B) la leyenda, C) el cuento de hadas, D) el cuento sobre brujería, E) el ejemplo moral, F) el cuento de animales y G) la anécdota cómica.

En el siguiente inventario de los 105 textos anoto 1) el título, 2) la procedencia, 3) el nombre del recopilador, 4) la fecha de la publicación, 5) las páginas que ocupa el texto y 7) un resumen del argumento. Las referencias completas se podrán encontrar en la bibliografía al final de este trabajo.

A. El género del *mito*, definido como un relato cosmogónico que explica el porqué del mundo y de las cosas, incluye en este caso la epopeya y el cuento etiológico. Es interesante que todos los recopilados (con una excepción: el 17) tienen antecedentes prehispánicos, aunque en algunos casos entremezclados con elementos europeos.

A-1. *Ahuizotl*. Xaltocan, Méx. Barrios, 1950c, 72-82. En tiempos remotos Xaltocan era gobernado por un rey-nahual que asustaba a la gente por transformarse en distintos animales. Sus súbditos lo hicieron huir y se llevó toda la flora y fauna y hoy día Xaltocan ha perdido su riqueza natural.

A-2. *Tehuehuentzin ihuan tochtli* (El viejo del Teutli y el conejo). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 345-347. Un conejo hambriento se encuentra al dios del Cerro Teutli que se está muriendo de frío y hambre. El conejo le da de su sangre para salvarlo. Como premio, la divinidad le enseña la cueva de Mexcalco, donde siempre habrá agua y comida.

A-3. *Kiselial tonatih* (Reciben al sol). Matlapa, S.L.P. Croft, 1957, 327. Al principio del mundo salió el sol por primera vez de boca de una culebra que estaba en una cueva. Los pájaros cantaron pero sólo le gustó al sol el canto de algunos. Hasta entonces la humanidad había vivido en la oscuridad.

A-4. *Tamalkwawitl* (El árbol de los tamales). Matlapa, S.L.P. Croft, 1957, 328-330. Al principio la humanidad no tenía agujero para defecar y sólo olía los tamales y otras comidas. Pero Cinctli les hizo un agujero y así pudieron defecar. ¿En agradecimiento? fueron a ofrecer tamales al llamado "Tamalcuahuitl".

A-5. *Tepoztécatl* (El Tepozteco). Tepoztlán, Mor. Escalada, 1937, 271-301. El nacimiento milagroso, la niñez y las hazañas del héroe mítico y legendario de Tepoztlan.

A-6. *El Dueño del Maíz*. Zaragoza, cerca de Minatitlán, Ver. García de León, 1968, 351-352. Sindiopi, el dueño del maíz, quiso enseñarle al Rayo a sembrar maíz pero todo se daba mal. Luego el Rayo le robó el maíz-hembra y ése sí se dio bien.

A-7. *La Dueña del Agua*. Zaragoza, cerca de Minatitlán, Ver. García de León, 1968, 354-356. Un pescador se encuentra a

Aachane, la dueña del agua. Ésta le regala pescados con la condición que el hombre no tenga relaciones con su mujer. El pescador desobedece y lo pierde todo. (El resto del relato es algo confuso y contiene elementos de cuentos de hadas europeos.)

A-8. *El ciclo legendario del Tepoztecatl*. Tepoztlán, Mor. González Casanova, 1928, 17-63. Hazañas del Tepozteco, héroe mítico y legendario. Lucha contra el nahual Xochicalcatl, logra matarlo y vuelve a Tepoztlan.

A-9. *El Niño Horticultor*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 95-98. Nació un niño con un maguey pintado en la barriga. Después aparecieron frutitas pintadas en distintas partes del cuerpo. Le dieron de tomar pulque. Gracias a él existen los frutos que se dan en la tierra.

A-10. *In wistototl* (El ave que canta "huitz"). San Pedro Atocpan, D.F. Gutiérrez, 1946, 6. Por qué el ave llamada "pájaro huitz" fue destinada desde el principio del mundo a cantar el sonido "huitz" (viene).

A-11. *Yej Icyá Quitaqueh Totajhuehuejmej: Chapolin* (Lo que vieron hace muchos años los abuelos: los chapulines). Mecayapan, Ver. Hernández, 1974, 1-10. En una época anterior a la nuestra una viejita menesterosa fue a pedirle maíz a su hijo. El hijo se lo negó y todos los granos de su maíz se volvieron chapulines y se comieron al hombre. (Este relato también podría haberse colocado bajo los ejemplos morales ya que predica contra la tacañería).

A-12. *Las hazañas del Tepozteco*. Milpa Alta, D.F. Horcasitas, 1968, 26-28. Concepción milagrosa, nacimiento y aventuras épicas del héroe.

A-13. *Tlokenawake*. Milpa Alta, D.F. Jiménez, 1950, 4. Cómo al principio del mundo un hombre pobre se transformó en sol y un rico en luna, y cómo nacieron las estrellas.

A-14. *Tamácasti*. Mecayapan, Ver. Law, 1957, 345-360. Una doncella concibe milagrosamente a Tamácasti y una vez nacido, se hacen varios intentos por matarlo. Cuando crece, mata a sus abuelos. Después va dándoles características a distintos animales que conocemos hoy. (El fin del cuento consiste en un episodio tomado de un cuento de hadas.)

A-15. *Tonatiw iwan meetstli* (El sol y la luna). San José Miahuatlán, Ver. Ramírez, 1950, 1-4; Barlow y Ramírez, 1962, 58-61. Unos hermanos se dan cuenta de que un venado es su padre. Matan al venado y a su madre. Hacen una fogata, se echan en la lumbre y se convierten en sol y luna.

A-16. *Un cuento de la región de Zongolica* ("Un viaje al paraíso de Tlaloc"). Zongolica, Ver. Reyes García, 1974, 93-116. Un hombre pobre va al Tlalocan y se le entrega un anillo milagroso con el cual se vuelve rico.

A-17. *Dios y la Virgen*. Xico, Ver. Smith, 1958. Dios iba a destruir a la humanidad pero la Virgen le dijo que no daría su permiso hasta que le devolviera un dedal de la leche con la que lo había criado. Dios desistió de su propósito.

A-18. *Witsitsilin* (El colibrí). Ichcacuatitla, municipio de Chicon-tepec, Ver. Williams García, 1955, 4-5. Un hombre descubre que todos los árboles que tumba están erguidos al siguiente día. Un conejo le dice que se trata de un pronóstico de que viene el diluvio. Al terminar el diluvio, Dios envía al zopilote a ver qué pasa en la tierra, pero éste se queda a comer cadáveres. Después envía al colibrí, el cual cumple con el mandato y, como premio, bebe la miel de las flores.

A-19. *Malintzin: la dueña de la sal*. Ichcacuatitla, municipio de Chicon-tepec, Ver. Williams García, 1955a, 6-7. Terminado el diluvio, un muchacho se casa con Malintzin, una doncella blanca y bella. De su cuerpo salen pescados con los cuales alimenta al marido. Al muchacho no le gusta esto; se enoja Malintzin y se va a vivir a Tamiahua, adonde tienen que ir hoy día los nativos en busca de sal.

B. La *leyenda* tiene como característica el relatar algún acontecimiento notable que ocurrió en una localidad específica. Casi todas tienen funciones etiológicas y es interesante que unos 10 de los 13 ejemplos tratan de eventos que aparentemente sucedieron antes de la conquista española.

B-1. *Yaohyotl impan xochimilkah* (Guerra de los xochimilcas). Xochimilco, D.F. Balansario, 1950, 2. Cuando llegaron una vez los

ejércitos tecpanecas, tetzcoanos y huexotzincas a guerrear contra Xochimilco, una mujer nativa puso una señal con una flor blanca sobre un árbol y con esto se retiraron los enemigos .

B-2. *Alpanocan*. Hueyapan, Mor. Barrios, 1949, 63-64. Un grupo de chichimecas vivía en Hueyapan y no se llevaba bien con los otros habitantes. Un día apareció un hombre a caballo en un cerro al otro lado de la barranca y les dijo "Xihualpanocan" ("Pá-sense"). Los chichimecas fundaron un nuevo pueblo y hoy día se llama "Alpanocan."

B-3. *Xaltokatl oyeskiani Mexihko* (Xaltocan iba a ser México). Xaltocan, Méx. Barrios, 1950c, 85. En su camino se detuvo el águila mexicana en la cúspide del templo del pueblo pero orinó agua de tequezquite y no pudo fundarse la ciudad de México allí. Entonces se fue adonde ahora es México, se posó en un nopal de tunas y orinó agua buena. En Xaltocan no quedó más que agua salitrosa.

B-4. *Xochimilkah* (Los xochimilcas). Xochimilco, D. F. Barrios, 1950b, 4. La gente xochimilca primero vivía en Tepalcatlapan. Pero les gustaba trabajar con las flores, el maíz, los frijoles y las habas y se pasaron adonde ahora es Xochimilco.

B-5. *Tlatiochiwalkowatl* (La culebra bendecida). Matlapa, S. L.P. Croft, 1957, 332. En Tancuilín, donde las mujeres iban a lavar, había una culebra a quien mantenían. Pero un día el sacerdote les dijo que la mataran. Hicieron mole y fiesta. Comenzó a tronar y relampaguear y la iglesia se hundió, porque la culebra era bendita. La campana de la iglesia se quedó en el río y a veces se oye cantar un gallo a mediodía.

B-6. *Nesawalkoyotl*. Tecuanulco, Méx. Delgadillo, 1950, 2. Cómo Nezahualcoyotl llevó agua al cerro de Tetzcotzincó para su baño.

B-7. *Cómo los de Jalupa lograron construir su iglesia*. Jalupa, Tab. García de León, 1967, 277-279. La gente intentaba construir la iglesia del pueblo pero los brujos destruían todo lo que se había hecho durante el día. Los hombres sacaron a los brujos del pueblo una noche y mataron al principal. Pudieron dedicarse a construir y se terminó la iglesia.

B-8. *El Moctezuma*. Jáltipan, Ver. García de León, 1968, 356-357. Moctezuma tenía muchos enemigos en su pueblo. Comenzó

a construir un puente sobre el mar pero no lo pudo acabar. Todavía se ven las piedras en la Serranía de San Martín.

B-9. *Tetzahuiatl* (Agua de mal agujero). Xaltepoztl, Pue. Horcasitas, 1960, 86-87. En el pueblo había un pozo que se tragaba a los niños. El cura hizo que los hechiceros le echaran lumbre. Salió un toro y quedó muerto. Pero el que toma de esta agua muere.

B-10. *El Teuhtli y el Iztaccíhuatl*. Milpa Alta, D.F. Horcasitas, 1968, 22-24. La mujer blanca cuidaba borregos. El señor Popocatépetl le propuso matrimonio. Ella no aceptó y se quedó dormida. Popocatépetl se convirtió en montaña para velar su sueño. Ella cuida al pueblo de Milpa Alta.

B-11. *Tewewentsin iwan tetepeh* (El Teuhtli y los cerros). Milpa Alta, D.F. Jiménez, 1950, 1. Cómo se iban a curar las gentes al cerro del Teuhtli y cómo nacieron Popocatépetl e Iztaccíhuatl.

B-12. *Yeja on volcan onohuisoc ihuan sen teptl* (Un volcán y una montaña se pelearon). Atliaca, Gro. Molina Rocha, 1975, 3-5. El Amoxtepetl de Guerrero y el Popocatépetl de México se pelearon. El Amoxtepetl le arrojó una pedrada al Popocatépetl y lo partió, separándolo del Iztaccíhuatl. Por eso se fundó México cerca del Popocatépetl, porque éste perdió la batalla. En México pasan muchas desgracias, mientras que la gente de Atliaca vive feliz.

B-13. *The Three Volcanoes* (Los tres volcanes). Tetelcingo, Mor. Pittman, 1954, 59. Se pelearon el Nevado de Toluca y el Popocatépetl por la mujer de éste (la Iztaccíhuatl). Se lanzaron pedazos de hielo y el Nevado decapitó al Popocatépetl.

C. *El cuento de hadas*, según la definición clásica, trata de eventos maravillosos que no ocurren en una localidad específica, no tiene fines religiosos (por lo menos como los conocemos hoy día), y sirve principalmente para divertir. Abundan las referencias al número mágico tres, a los reyes, las varitas de virtud, las adivinanzas, y el héroe comúnmente termina casándose con la princesa. Los 17 ejemplos nahuas parecen todos ser de origen europeo aunque hay rasgos locales. El número 12, *Joselito*, es una curiosa mezcla entre un cuento de hadas y una leyenda piadosa.

C-1. *In tominpixki iwan tlatsihki* (El rico y el flojo). Hueyapan, Mor. Barrios, 1949, 53-54. Un rico le pone la prueba a un trabajador flojo que separe la arena del trigo. Las hormigas vienen a ayudarlo y se casa con la hija del rico.

C-2. *Cente piltontli tlazique* (Un muchacho perezoso). Milpa Alta, D.F. Boas y Arreola, 1920, 1-5. Un muchacho flojo pide en matrimonio a la hija de un rico. No le hacen caso. Consigue que los ratones se roben todos los bienes de la familia. Ahora él es el rico y se casa con la muchacha.

C-3. *Los hechiceros* (Los tres hermanos. *Sic*). Milpa Alta, D.F. Boas y Arreola, 1920, 5-12. Los hermanos mayores llevan al menor al monte y después le traen al padre un manto manchado como prueba de su muerte. Pero unos ladrones hechiceros se llevan al niño y con ellos aprende mucha magia. Vuelve a su casa. Se convierte en gallo y gana dinero en una pelea. Su padre lo vende como gallo pero vuelve a ser hombre. Se convierte en caballo y gana una carrera. Se vuelve elote y se mete en el seno de una princesa. Por fin se convierte en caballo pero no le dan de comer y muere.

C-4. *Ermitaño ihuan asesino* (El ermitaño y el asesino). Milpa Alta, D.F. Boas y Arreola, 1920, 13-17. Hay un bandido que tiene a su cargo las puertas del infierno. Un sobrino suyo, con una varita de virtud, va y suelta a todos los condenados y agarra al demonio de la nariz con unas tenazas. El bandido se arrepiente, se confiesa y manda a su sobrino que lo parta en pedazos. Los ángeles lo suben al cielo como santo. (Cuento muy confuso.)

C-5. *Yei tlazica cocone* (Los tres muchachos flojos). Milpa Alta, D.F. Boas y Arreola, 1920, 17-24. Tres hermanos duermen en una cueva y el menor sueña que está en la cueva del Jilote donde una mujer le propone matrimonio. Al siguiente día se separan los hermanos. El menor va a dar a una cueva donde unos animales le otorga el don de convertirse en el animal que escoja. Pregunta al sol y a la luna cómo llegar a la cueva del Jilote pero no saben. El viento sí lo sabe y lo lleva. Se encuentra con la mujer que había soñado, mata a su marido, se casa con ella y se vuelve rico.

C-6. *Tomaxixipehque* (La peladora de tomates). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeberlin, 1924, 354-357. Una muchacha trabaja con un rey pelando tomates. Es muy pobre pero tiene una varita de vir-

tud y de noche se viste de gala y sale a tocar la mandolina. El príncipe se enamora de ella y se casan.

C-7. *A Lazy Man and the Jug of Gold* (Un perezoso y la olla de oro). Naupan, Pue. Brockway, 1969, 68-75. Un hombre perezoso se encuentra una serpiente hecha pedazos. La junta y la serpiente le regala una olla llena de oro. Sus suegros se la roban, pero, con la ayuda del gavilán y del ratón, recupera su fortuna.

C-8. *Kaohtli de chikome tlapalli* (El caballo de siete colores). Matlapa, S.L.P. Croft, 1957, 318-320. El hijo menor captura un caballo de siete colores. Viaja y hace proezas gracias a la ayuda del caballo. Le hacen fiestas y lo creen un dios.

C-9. *Tetah poroweh* (El padre pobre). Matlapa, S.L.P. Croft, 1957, 323-324. Un padre abandona a sus tres hijos y los cría un león. Siembran una milpa y les da una cosecha milagrosa. El padre los va a visitar pero el león lo echa. Siguen viviendo con el león como si los cuatro fueran hermanos.

C-10. *Un cuento en mexicano de origen francés* (Cihuanton wan yolhcatl: la doncella y la fiera). Tepoztlán, Mor. González Casanova, 1920a, 40-44 y 1946, 87-92. Una fiera obliga a un hombre a que lleve a su hija menor a vivir con él. Gracias a una varita de virtud, logra escaparse de la casa de la fiera y cuando vuelve, se encuentra que la fiera ha muerto. La doncella corta una flor, le rocía el rostro al animal; éste se convierte en un hermoso joven y se casan.

C-11. *Cuento en mexicano de Milpa Alta, D.F.* ("El muchacho que huye con una muchacha"). Milpa Alta, D.F. González Casanova, 1920b, 25-27. Unos novios huyen a caballo perseguidos por el padre de la muchacha. Para ocultarse él se vuelve pájaro y ella cerezo. Después se convierten en campana e iglesia y, finalmente, en cerca y hacienda.

C-12. *Joselito*. Zicapa, Gro. McKinley, 1964, 353-359. El huérfano Joselito se enamora y gracias a la intervención de Dios, los padres de ella dan permiso para que se casen. Joselito encuentra una fortuna en plata y se vuelve el más rico del pueblo. Los suegros se convierten en jabalíes. Joselito se convierte en San José y su esposa en la Virgen de la Soledad, patronos del pueblo.

C-13. *Farín Farón*. Zicapa, Gro. McKinlay, 1965, 46-51. La hija del rey sólo se puede casar con el hombre que le pregunte una adivinanza que ella no pueda contestar. Farín Farón, gracias a algunas aventuras que ha tenido, inventa una adivinanza muy difícil y la princesa se tiene que casar con él.

C-14. *El muchacho, el mayate y el ratón*. Zongolica, Ver. Reyes García, 1975, 9-25. Un muchacho llega con un mayate y un ratón a un lugar donde se acaba de casar una muchacha con un rico. Llevan una piedrita que da luz y a la novia se le antoja tenerla. El mayate se le mete a las tripas del novio y el ratón lo ahoga con su orina. El muchacho se casa con la novia y se hace rico.

C-15. *El hijo del salvaje*. Zongolica, Ver. Reyes García, 1975, 33-36. Un niño nace de una muchacha y de un salvaje. Ella lo entrega a un cura pero comienza a hacer travesuras. El cura le dice que corte zacate y mata a todos los animales. El cura lo corre de la casa. Le corta la oreja a un forastero y como resulta mágica, logra salvar a las hijas del rey de un sótano. Se casa con una de ellas y se vuelve rey.

C-16. *The Man Who abandoned His Children* (El hombre que abandonó a sus hijos). Pómaro, Mich. Sischo, 1967, 227-233. Un padre abandona a sus hijos en el monte. Vuelven a casa pero de nuevo salen para el monte. Se pierden para siempre. (Cuento confuso; parece ser fragmento de un relato más largo.)

C-17. *A Lad Who Doesn't Like Work* (Se telpocatl icuento: el muchacho perezoso). Cuautenahuatl, municipio de Huauhtla, Hgo. Thomas, 1970, 146-158. Un muchacho perezoso se encuentra un caballo y se va montado en él. Consigue un bastón mágico que le da muchas cosas milagrosamente.

D. *El cuento de brujería*, que en Europa se encuentra frecuentemente identificado con el cuento de hadas, forma toda una clase aparte en el mundo indígena mexicano. Se le toma por verdadero. Como la leyenda, por lo general está adherido a una localidad. El nahualismo o licantropía frecuentemente aparece como tema importante. El fantasma, como la Llorona, es a veces protagonista, y la magia negra forma parte del argumento.

D-1. *Se montli* (The Phantom Lover: el amante fantasma). Benito Juárez, Pue. Barlow, 1945, 34. Un muchacho cree ver a su novia y la sigue. Lo lleva hasta la orilla de la barranca pero él no la quiere seguir. Era la Llorona.

D-2. *Ichpokachichtle* (La muchacha bruja). Hueyapan, Mor. Barrios, 1949, 60-63. Un joven casado quiere jugar con una muchacha pero al volver a su casa se da cuenta de que le falta el miembro viril. Vuelve a la muchacha, quien lo regaña por haber querido jugar con ella y le devuelve el miembro.

D-3. *Soachichichtih* (Mujeres brujas). Hueyapan, Mor. Un hombre tiene una esposa e hija que le dan sangre en el almuerzo. Se esconde y ve que se quitan las piernas y salen a chupar sangre. Las autoridades del pueblo las mandan matar.

D-4. *Soatlawililok* (El alucinado por mujer). Hueyapan, Mor. Barrios, 1949, 57-58. Un hombre tenía esposa y concubina a la vez. Un día se le aparece la concubina en la calle y lo va llevando hacia una barranca, donde él se da cuenta que es una mujer endemoniada. Vuelve a su esposa pero no lo quiere recibir.

D-5. *Teopixki, kiohtlaski iwan chichtle* (El sacerdote, el pedidor de agua y el brujo). Hueyapan, Mor. Barrios, 1949, 56-57. En vista de que había enfermedad en un pueblo estos tres sabios decidieron mostrar sus poderes sobrenaturales. El sacerdote y el pedidor lograron hacer que se secaran unos árboles y luego reverdecieran. El brujo también seca un árbol pero no logra volver a darle vida. La gente mata al brujo y cesa la enfermedad.

D-6. *Xitellatlistle* (Los testículos separados). Hueyapan, Mor. Barrios, 1949, 54-56. Una bruja, concubina de un hombre, le quita los testículos por magia y el hombre no puede tener relaciones con su esposa. Después de mucho tiempo logra que se los devuelva.

D-7. *Siwachokani* (La Llorona). Hueyapan, Mor. Barrios, 1950a, 2. Antes de la Conquista aparecía la Llorona de noche y gritaba "¡Ay, mis hijos!"

D-8. *Tlacihque* (The Witch: la bruja). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 357-359. Una mujer muy pobre que trabaja de sirvienta es acusada por un sacerdote de ser bruja. Se le encarcela, pero ella pinta una locomotora en la pared y se escapa.

D-9. *Ciguatl mocuepa coyotl* (The Woman Who Became A Coyote: la mujer que se volvía coyota). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 360-362. Un hombre descubre que su esposa se vuelve coyota para ir a robar carne. La obliga a que lo vuelva coyote a él también. Salen juntos a robar, pero el hombre no logra volver a adquirir cara humana. Van a un baile donde el rey le pide prestada su "máscara" de coyote. El rey se la pone y como no logra quitársela, se muere de vergüenza.

D-10. *El diablo del monte*. Zaragoza, cerca de Minatitlán, Ver. García de León, 1968, 353-354. Salen cinco hombres al monte y un demonio *tzitzimit* se lleva a cuatro de ellos. El quinto, junto con el cura y los habitantes del pueblo, van a una cueva y matan al *tzitzimit*.

D-11. *El brujo de Tlalnicpallan*. Ixcatepec, Gro. Hendrichs. 1945, II: 128-129. Una mujer es hechizada por un brujo. Un muchacho mata a un burro, con lo cual muere inmediatamente el brujo nahual. Se alivia la mujer.

D-12. *Sowachokak* (La Llorona). Tepoztlán, Mor. López y Fuentes, 1946, 1-3.

D-13. *Whirlwind* (El remolino). Tetelcingo, Mor. Pittman, 1954, 44-49. Un hombre cambia de lugar con un remolino. Sufre mucho por los golpes que se da. Al tornar a ser hombre, le tiene lástima al remolino, pues éste le ayuda a desmontar. Pero el hombre, que ha perdido la sombra durante su transformación, muere.

D-14. *La huerta del Señor del Monte*. Xico, Ver. Smith, 1958. Un hombre va a leñar al Cofre de Perote y encuentra una finca donde corta fruta. Comienza a tronar y llover. Pela una fruta pero se da cuenta que no tiene semilla. Vuelve a su casa a contar de las cosas mágicas que vio en el huerto.

D-15. *Del hombre favorecido por los llamantini*. Xico, Ver. Smith, 1968. Un hombre pobre se encuentra con los brujos *llamantini* y lo favorecen al revelarles la existencia de dinero. Se vuelve rico.

D-16. *La mujer encantada*. Xico, Ver. Smith, 1958. Un hombre se encuentra a una mujer hermosa pero resulta ser culebra.

E. *El ejemplo o ejemplo moral*, aunque está representado por once versiones nahuas, no tiene una sola forma específica. Hay algunos que se relatan como cuentos de hadas, otros tratan de animales, de incidentes de la vida real, de magia o de brujería. Los uno su función: la de dar un ejemplo que debe ser imitado en la vida diaria, o el de ser verdades con las que se tendrá que enfrentar todo ser humano.

E-1. *Sasanilli ipampa in mikailwitl*. (Cuento sobre la fiesta de los muertos). Milpa Alta, D.F. Barlow, 1960, 77-79. Un muchacho no cree que vuelven los difuntos en la fiesta del primero de noviembre y se rehúsa a hacerles su ofrenda. Llegan sus antepasados y lo atan a un árbol. Después que lo sueltan ya cree en sus obligaciones con los muertos.

E-2. *Rey ica yei ipilhuan* (El rey y sus tres hijos). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 364-367. Un rey va con sus tres hijos al campo donde encuentra una aguja y la guarda. A los hijos se les mete una espina y no saben sacarla. El rey la saca con la aguja y les dice que no desprecien nada por inservible que parezca.

E-3. *Piltontli omomamahuitiyaya* (El muchacho que tenía miedo). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 367-370. Cada vez que le mandaban hacer algo en su casa, un muchacho decía que no podía ir porque veía una víbora. Un día lo agarró una víbora y el joven les pidió ayuda al burro, al caballo y al toro pero todos dijeron que la ingratitud era la ley de la vida, que por estar viejos los habían corrido de sus casas. Por fin lo salva un águila. Vuelve a su casa y promete que nunca volverá a excusarse de alguna tarea por la disculpa de que veía una víbora.

E-4. *El carbonero*. Santa Catarina Zacatepec, Mor. Dakin, 1972, 331-335. Un carbonero se lleva un pollo entero para comérselo solo en el campo y se rehúsa a compartirlo con un anciano. Se le aparece la Muerte quien le dice que no sólo compartirá ese pollo con ella sino que le dará dos más. El hombre muere poco después y sus deudos comen un pollo en el velorio y otro a los ocho días. Así se cumplen las palabras de la Muerte.

E-5. *Un cuento en mexicano* (La culebra y el hombre). Tepoztlán, Mor. González Casanova, 1922a, 291-307. Un hombre salva a una culebra atrapada entre dos árboles y ésta, diciendo que "un

bien con un mal se paga”, dice que se lo va a comer. Un coyote salva al hombre de la culebra. El hombre dice que va a premiar al coyote dándole un costal de pollos. Pero la esposa lo convence que llene el costal de perros, los cuales salen y muerden al coyote. “Un bien con un mal se paga.”

E-6. *El muchacho desobediente*. Tepoztlán, Mor. (?) A un muchacho le aconsejan sus padres que se cuide de los aires y que siempre les haga ofrendas. El muchacho no hace caso, pasa por un lugar donde hay aires, no les ofrece nada y se enferma.

E-7. *El conejo abogado*. Ixcatepec, Gro. Hendrichs, 1945, II: 126-128. Un viejo presta un caballo como semental para la yegua de una vieja. Cuando la yegua da a luz, el viejo dice que las crías son suyas, ya que el caballo es el padre. La vieja se queja con el conejo abogado. El abogado dice que les va a dar de mamar a sus crías con sus testículos. Con este ejemplo, resulta que la vieja tiene razón y se queda con las crías.

E-8. *On telpochtli yejan otzajtzi “jyohuajlaj on cocoyotl!”* (El muchacho que gritó “¡Ya vino el coyote!”). Atliaca, Gro. Mason y Mason, 1975, 2-6. Un pastorcito se dedicaba a gritar “¡Ya viene el coyote!”, y cuando acudían los hombres, se reía. Un día realmente vino el coyote, mató a los borregos y nadie vino a ayudarlo.

E-9. *In okichpil teen tsajtsik “wiitsa’n kwawtaj-koyoot”* (El muchacho que gritó “Ya viene el lobo”). Zacapoaxtla, Pue. McKinlay, 1946. Un muchacho gritó tanto “¡Ahí viene el lobo!” que, cuando realmente vino, nadie le hizo caso.

E-10. *Akatsanatl tekipanowani* (El tordo trabajador). Matlapa, S.L.P. Sahagón, 1950, 4. Varios animales se rehúsan a sembrar, recoger, moler y hacer tortillas con el maíz. El tordo sí lo hace y no les da ni una tortilla a los que no trabajaron.

E-11. *Pedro Kechkoto* (Pedro el Descabezado). Ichcacuatitla, municipio de Chicontepec, Ver. Williams García, 1955a, 3. Pedro iba al cielo y veía las ceras que tenía encendidas la Virgen. Cada una indicaba lo que duraría una vida. Su compadre, al que sólo quedaba una cera chica, le pidió que la sustituyera por una grande. Así lo hizo Pedro. Pero cuando volvió a ir al cielo, se asomó por la ventana del cuarto donde estaban las ceras y la Virgen le cerró la

ventana, cortándole la cabeza para que no anduviera espiando y cambiando velas.

F. *El cuento de animales* trata de las aventuras, engaños y relaciones de los animales con los hombres. Algunos tienen una moraleja implícita pero comúnmente no se expresa en una sentencia final como en las fábulas de Esopo. Todas las veinticuatro versiones nahuas que se presentan aquí aparentemente provienen de fuentes europeas, asiáticas o africanas. El ciclo del coyote y del tlacuache (o zorro) ocupa un lugar prominente.

F-1. *Sen conejo quimaquixtia sen burro yejan quinequia cuas sen lagarto* (Un conejo salva a un burro que lo quería comer el lagarto). Atliaca, Gro. Barrios Martínez, 1975, 1-5. Un conejo salva a un burro de que se lo coma un lagarto. Después el lagarto se va a esconder en la casa del conejo. El conejo llega y saluda a la casa. El lagarto contesta desde adentro como si hablara la casa. El conejo le contesta que las casas no hablan y se va corriendo.

F-2. *Pitzotl ihuan burro* (El puerco y el burro). Milpa Alta, D.F. Boas y Arreola, 1920, 13. Cuando le dice el burro al puerco que lo están engordando para comérselo en la boda del amo, el puerco se rehúsa a comer. Queda flaco, pero se lo comen de todos modos.

F-3. *Tememaxtla ihuan coyotl* (El zorro y el coyote). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 347-349. El zorro persuade al coyote que se robe animales de un gallinero, pero lo persiguen los perros. En otra ocasión el zorro lleva al coyote a una colmena y le dice que metas las manos para sacar miel porque ya no hay abejas. Salen las abejas y le pican. Por fin el coyote empuja al zorro a una barranca y éste se mata.

F-4. *Techalotl ihuan tuza* (La ardilla y la tuza). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 1924, 349-350. Para robarse un elote la ardilla le aconseja a la tuza que roa la planta del maíz. Cae el elote, pero mientras se lo trata de llevar la tuza, se lo roba la ardilla.

F-5. *Coyotl iguan tlaquatzin* (El coyote y el tlacuache). Milpa Alta, D.F. Boas y Haeblerlin, 124, 350-354. a) Dios le dice al coyote que puede comer a los hombres si ayuna un día. Como prueba de que ayunará se pega un papel en la boca. Pero el tlacuache lo

persuade que beba aguamiel y se tiene que quitar el papel de la boca. No tiene derecho a comer al hombre. *b)* Después el tlacuache logra que el coyote se meta en un agujero de maguey a tomar aguamiel pero toma tanta que se infla y solo sale con grandes dificultades. *c)* El tlacuache le avienta un zapote maduro y sabroso para que se lo trague el coyote. Pide más, pero esta vez le avienta uno duro y rasposo. *d)* El tlacuache le avienta una tuna sabrosa al coyote, quien se la traga. Después le avienta una llena de espinas. *e)* Le dice el tlacuache al coyote que le ayude a sostener una peña ya que se está cayendo el cielo. El coyote hace esto hasta que se cansa.

F-6. *In quimichintzin, miquecahualtzin.* (El ratoncito huerfanito). Xalacapan, Pue. Brockway, 1952. Un ratón pide prestado maíz sucesivamente a una cucaracha, a una lagartija, a una gallina, a un zorro y a un cazador, y no lo puede devolver. Reúne a todos los que le habían prestado y logra que se vayan matando unos a otros.

F-7. *La gallina pintada.* Xalacapan, Pue. Brockway, 1955.

F-8. *Loboh iwan perahmen* (El lobo y las peras). Matlapa, S. L.P. Croft, 1957, 326-327. Una zorra finge estar muerta para que la suban a un carro lleno de peras. El lobo intenta hacer lo mismo pero los del carro lo despellejan.

F-9. *Kwatochin iwan akoxwal* (El conejo y la tortuga). Matlapa, S.L.P. Croft, 1957, 328. En una carrera entre un conejo y una tortuga, el conejo se fía demasiado en su agilidad y destreza y se duerme. Gana la tortuga.

F-10. *El tlacuache y el coyote.* San Martín de las Pirámides, Méx. González Casanova, 1922b, 627-631. *a)* El coyote promete a Dios que va a ayunar pero el tlacuache le llena la boca de tierra y raudura de maguey y Dios cree que no ayunó. *b)* El tlacuache pone al coyote a sostener una peña porque dice que se va a caer el cielo. *c)* El tlacuache dice al coyote que va a llover piedras y lo apedrea. *d)* Cuando el coyote se va a comer al tlacuache, éste le pide permiso de despedirse de su tierra. Se pone a bailar y se escapa.

F-11. *El león, el cacomizcle y la zorra.* Tepoztlán, Mor., (?) González Casanova, 1946, 25-29. Un león manda a un grupo de animales que se dedican a robar. Un día dos cacomizcles van a robar gallinas y los perros matan a uno de ellos. El león acusa al cacomizcle sobreviviente de haber matado al otro y pone a la zorra.

como juez. La zorra huye con el cacomizcle y el león manda que los busquen.

F-12. *El zorrillo y el lobo*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 33-38. Un zorrillo sale al campo y se encuentra a un lobo que trae escopeta para cazar moscos. El zorrillo, viendo que se le ha parado un mosco encima al lobo, le va a pegar un tiro, pero el lobo se va corriendo.

F-13. *La zorra y la liebre*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 41-44. La zorra y la liebre roban comida pero la zorra se quiere quedar con toda. La liebre le sugiere a la zorra que meta la cola en el agua para ver si están mordiendo los peces pero se le queda la cola congelada y no se puede salir.

F-14. *El conejito y la culebra*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 47-48. Una culebra está escondida dentro de un agujero en espera que el conejo entre y se lo pueda comer. El conejo llega, saluda a la cueva, y como ésta contesta el saludo, el conejo se va corriendo.

F-15. *El hombre rico y sus animales*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 51-56. Un rico, que tiene en su casa un venado, un cabrito, una vaca y un cordero, no les da de comer y se tienen que ir solos al campo. Allí los va a comer un león pero el venado se transforma en águila y después en leopardo y espanta al león. Después muere el venado y cada animal se tiene que ir por su lado a pacer en el bosque.

F-16. *El perezoso y el conejo*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 59-65. Un hombre manda a su hijo todos los días a cuidar la sementera pero los animales se comen las verduras. Un día el hijo hace un muñeco de cera. El conejo llega y le da de cachetadas y patea al muñeco pero queda pegado a la cera. El muchacho mata al conejo.

F-17. *El león y el grillo*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 69-71. Un león apuesta con un grillo a ver quién puede saltar más lejos. El grillo se agarra de la cola del león, brinca y pasa adelante. Después el grillo reúne muchos animales, incluyendo varios que pican, y se le echan al león y lo derrotan.

F-18. *El coyote y el zorrillo*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 75-77. Corrieron una carrera el coyote y el zorrillo.

Pero el zorrillo pone a otro zorrillo idéntico a él en la meta y así gana la carrera.

F-19. *El saltamontes colorado*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 81. Contado de manera muy confusa. Trata de un mal entendimiento entre dos animales.

F-20. *El perro viejo y el coyote*. Tepoztlán, Mor. (?) González Casanova, 1946, 85. Un amo ya no quiere a su perro porque está viejo. El coyote, amigo del perro, finge que se roba un pavo y el perro se lo quita. Desde entonces, el amo trata bien al perro.

F-21. *Ni sihuatl huan ipitsio* (La mujer y el marrano). Cuatenahuatl, municipio de Huauhtla, Hgo. Instituto Lingüístico de Verano, 1965. Una mujer compra un marrano que no quiere caminar a casa. La mujer va llamando a otros animales y cosas que uno tras otros se van provocando hasta que el marrano se va saltando a casa. Cuento acumulativo.

F-22. *Das Jaguarjunge und der Mensch* (El jaguarcito y el hombre). Chilapa, Gro. Kutscher, 1958, 542-543. A un tigrillo le dice su madre que es malo el hombre. El conejo, el caballo y el buey le dicen lo mismo. Pero el tigrillo lo quiere conocer de todos modos. Se encuentra a un hombre, quien raja un tronco y le dice al tigrillo que meta la pata, con lo cual queda atrapado.

F-23. *In itskwimmej ten mayanayaj* (Los perros que tenían hambre). Zacapoaxtla, Pue. McKinlay, 1945.

F-24. *The Burro and the Mountain Lion* (El burro y el tigre). Telcingo, Mor. Pittman, 1954, 60-61. Un burro viejo es abandonado por el dueño en el monte. Allí se encuentra a un tigre. Le da una patada. Esta hazaña del burro es celebrada con una fiesta.

G. *La anécdota cómica* o chiste está pobremente representada en esta recopilación de cuentos. Uno de ellos (el número 2) es un cuento picaresco español emparentado con Juan el Oso, Pedro de Urdemalas, Juan Cenizas y otros ciclos de pícaros. El resto es una miscelánea de narraciones sólo unida por el hecho de que el propósito de cada una es hacer reír.

G-1. *Tocoltzin omocehmiquili* (The Old Man Who Died of Cold: el viejo que murió de frío). Milpa Alta, D.F. Boas y Haerberlin, 1924, 363-364. Una vieja le dice a su marido que quiere que jueguen a cuando eran novios y él la venía a visitar. El viejo se sale de la casa para fingir que llega, pero a los hijos se les olvida abrir la puerta y se muere de frío. Lo entierran.

G-2. *La historia de Pedro Sa-kinemilea*. Tetelcingo, Mor. Pittman, 1945, 10-17. a) Al pícaro Pedro le pide el cura que le traiga "medio de hay y medio de no hay". Pedro le quita las espinas de un lado a una hoja de nopal y no se las quita del otro y le presenta el nopal al cura. b) El cura decide ponerle una prueba a Pedro y le pide que le traiga sus "chirlosmirlos y tarabites". Pedro entiende inmediatamente que son los zapatos y calcetines y se los trae. c) El cura le pide que cueza un pollo y que le guarde las dos piernas. Pedro se come una y le dice que los pollos en el lugar donde lo compró sólo tienen una pierna. El cura va, encuentra que por el frío los pollos han escondido una pierna bajo el ala, les dice "¡sst!" y bajan la otra. Dice Pedro que si le hubiera hecho "¡ssst!" al pollo que coció, habría sacado la otra pierna. d) El cura manda a Pedro a repicar el campanario a media noche y le dice al sacristán que lo asuste. Pedro arroja al sacristán de la torre y lo mata.

G-3. *Tlakatl ilacihketl* (El hombre perezoso). Matlapa, S.L.P. Croft, 1957, 330. A un hombre perezoso lo envían a la milpa para que siembre 150 dobles de maíz pero echa todos los granos en un solo agujero. Lo colgaron de un árbol por su pereza.

G-4. *El lechero*. Zongolica, Ver. Reyes García, 1975, 26-28. Un lechero emplea a un muchacho para que ordeñe sus vacas. Tiene relaciones sexuales con la mujer del lechero a través del muro de la casa, pero el marido los descubre. El muchacho se transforma en mujer unos momentos y tiene relaciones con el lechero. Éste descubre el engaño y le pega dos tiros; pero huye el pícaro. Entonces el lechero pone a su mujer a ordeñar las vacas.

G-5. *El hombre que encontró un cofre con dinero*. Xico, Ver. Smith, 1958. Un hombre se vende al diablo por dinero. Cuando el diablo se lo quiere llevar, le pide al diablo que lave una zalea hasta que quede blanca. No lo puede hacer y no se puede llevar el diablo al hombre.

V. *Análisis*. Será útil, con el fin de aclarar tendencias tanto de los investigadores como de la misma literatura oral indígena, hacer un inventario general de los resultados numéricos que nos ha dado esta recopilación.

Según las agrupaciones o géneros en que he subdividido los cuentos, resultan las siguientes cifras:

Animales	24
Mitos	19
Hadas	17
Brujería	16
Leyendas	13
Ejemplos	11
Cómicos	5
	<hr/>
Total	105

Según su procedencia por estados de la República:

Morelos	30
Distrito Federal	24
Veracruz	18
San Luis Potosí	9
Guerrero	8
Puebla	8
México	4
Hidalgo	2
Michoacán	1
Tabasco	1
	<hr/>
Total	105

Esta división por estados es engañosa en algunos sentidos. a) Morelos, sin duda, tiene el número mayor de relatos porque se han colocado bajo Tepoztlán casi todos los *Cuentos indígenas* de González Casanova (1946). b) La zona nahua de Durango, cuya exclusión ya ha sido explicada, nos daría una suma de cuentos publicados mayor que el de todo el resto de los estados combinados. c) La división por estados no es satisfactoria ya que habría sido más lógico agrupar

los cuentos por subáreas nahuas de Mesoamérica. Sin embargo, no han sido definidas claramente dichas subáreas hipotéticas. En tal caso es probable que Hidalgo y San Luis Potosí formaran parte de una unidad cultural y que la Sierra de Puebla se tuviera que separar del resto de dicho estado.

Según la longitud de los textos o el cálculo aproximado de páginas impresas, de las dimensiones de las de la presente publicación, resultan las siguientes cifras:

Morelos	58
Veracruz	47
Distrito Federal	39
Puebla	21
Guerrero	16
Hidalgo	16
San Luis Potosí	5
México	4
Michoacán	3
Tabasco	1
<hr/>	
Total en páginas	213

Número de cuentos según las comunidades de cada división política:

Distrito Federal: Milpa Alta 21; Xochimilco 2; San Pedro Atocpan 1.

Guerrero: Atliaca 3; Ixcatepec 2; Zicapa 2; Chilapa 1.

Hidalgo: Cuatenahuatl 2.

México: Xaltocan 2; Tecuanulco 1; San Martín Pirámides 1.

Michoacán: Pómaro 1.

Morelos: Tepoztlán 17; Hueyapan 8; Tetelcingo 4; Zacatepec 1.

Puebla: Xalacapan 2; Zacapoaxtla 2; Xaltepeztla 1; Naupan 1; San José Miahuatlan 1; Benito Juárez 1.

San Luis Potosí: Matlapa 9.

Tabasco: Jalupa 1.

Veracruz: Xico 5; Zongolica 4; Zaragoza 3; Ichcacuatitla 3; Mecayapan 2; Jáltipan 1.

Como dato adicional apunto el número de narraciones que ha aparecido en cada década desde 1920:

1920-1929	20
1930-1939	1
1940-1949	27
1950-1959	33
1960-1969	14
1970-1975	10
Total	 105

Puede ser provechoso intentar un cálculo sobre el porcentaje de cuentos que provienen de la cultura prehispánica, ya sea por su tema, argumento, las creencias que se exponen o por otros rasgos indígenas sobresalientes. Del mismo modo será necesario intentar un cómputo de las narraciones que parecen proceder directamente del Viejo Mundo. Tarea nada fácil, ya que no encontraremos un sólo cuento que tenga rasgos un 100% aborígenes ni uno de origen europeo que no haya sido influido por la cultura local mexicana. Con ciertos titubeos, me atrevo a presentar el siguiente cálculo:

Cuentos de raíces básicamente europeas	46
Cuentos de raíces básicamente indígenas	44
Casos dudosos	15

Y por fin, quiero señalar que los aspectos más significativos de las 105 narraciones que se han examinado aquí —sus funciones sociales, económicas, religiosas y psicológicas, sus elementos etnohistóricos, sus pautas literarias, y otras más— forzosamente quedan fuera de este estudio por las causas que se explicarán en las páginas que siguen.

VI. *Balance crítico.* La escasez del material es tal vez lo primero que llama la atención al revisar la miscelánea de la cual me he ocupado en este trabajo. Han pasado 55 años (o si se quiere, tres siglos y medio), la lengua todavía la hablan, según el censo de 1970, unas 750,000 personas ¡y disponemos de unas 200 páginas impresas para conocer la narrativa oral nahua! En cuanto a la poesía, canto, drama y otras manifestaciones literarias la recopilación ha sido aún más exigua.

Un segundo comentario se refiere a lo desigual, en términos geográficos, del área de la recopilación. En parte esto se puede deber a que la población nahua mexicana todavía se extiende a través de unos 300,000 kilómetros cuadrados del territorio nacional. No conocemos un solo texto de Tlaxcala, ni de Jalisco (donde hay una gran concentración de nahuas en el área de Tuxpan), ni de Oaxaca (donde hay por lo menos dos subáreas: la del norte o sea la zona de Teotitlán del Camino y la del sureste, el Istmo). Del Valle de Toluca no tenemos nada, ni de los tlaxcaltecas de Saltillo, ni de grandes partes de la Huasteca. En el caso de Puebla, el estado que presenta la concentración más grande de hablantes del náhuatl, casi todos nuestros textos provienen de la Sierra. En una palabra, el material disponible presenta la apariencia de un enorme rompecabezas, dentro del cual se han colocado unas cuantas piezas al azar.

Como tercer punto en este balance se debe señalar la ausencia de interpretación por parte de los investigadores.

Aunque es indudable que las narraciones publicadas de manera aislada son útiles para los estudiosos del folklore, religión, lingüística, literatura y pensamiento indígena, en general los textos que he examinado no van acompañados de datos, comentarios o intentos de interpretación que puedan orientar de manera más amplia al interesado.

Sólo 15 de las 105 narraciones llevan algún comentario o interpretación (unas 15 páginas impresas en total). Es más, si descontamos el breve estudio general sobre el origen del cuento amerindio de González Casanova (1946), nos quedamos con un total de seis páginas de "interpretación" para la totalidad de los textos.

De los 15 comentarios o interpretaciones uno es una comparación con otras versiones del cuento, seis especulan sobre su origen europeo o indígena, y ocho indican, aunque brevemente, los antecedentes locales del cuento.

Más de las tres cuartas partes no se ocupan del informante y omi-

ten datos sobre su edad, ocupación, personalidad y su propia interpretación del cuento. Tampoco explican en qué tipo de situación se suele contar la historia, ni si es para niños, si se toma en serio, si es sólo para divertir, si tiene fines religiosos, etcétera. En una palabra, quedamos sin conocer su función en la comunidad. Cincuenta y cuatro versiones (más de la mitad de la colección) ni siquiera van acompañadas del nombre del informante y, aunque parezca increíble, doce de ellas (la antología de González Casanova, 1946, publicada diez años después de su muerte) no revelan el nombre del informante ni el lugar de procedencia. Cabe notar, al menos que, en las cosas en que dicho investigador publicó, durante su vida, algunos textos de índole narrativa, sí señaló expresamente los nombres de quienes se los habían comunicado.

Veinticuatro fueron transcritos por lingüistas con fines primordialmente lingüísticos; diecinueve fueron publicados con fines de alfabetización (principalmente por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano) o con el propósito de dar material de lectura para los indígenas. Dos vieron la luz como parte de un estudio de comunidad proyectado pero nunca terminado (Barrios, 1950c). Uno solo forma parte de un estudio de comunidad terminado (González Casanova, 1922b). La publicación del resto, aparentemente, tuvo el propósito de proporcionar material para el etnólogo especializado en folklore o tuvo fines mixtos (lingüística, folklore, historia oral, etcétera).

Como cuarta observación quiero señalar la ausencia de ciertos géneros en la miscelánea. Sólo mencionaré tres.

Del chiste o historieta cómica casi no hay material. Las críticas a la sociedad, a las autoridades, los chistes de tipo étnico, los temas sexuales, están casi totalmente ausentes. Y sabemos que existen. Esta fuente para conocer el alma indígena, sus deseos y frustraciones, por lo general no ha sido registrada por los que se han ocupado del cuento náhuatl.

Otro tema, que casi no se halla representado, es el de las narraciones de tipo religioso cristiano, debido, en parte, a que algunos antropólogos lo han despreciado por no considerarlo "indígena". Sin embargo, consta que las historias bíblicas (Adán y Eva, el Diluvio, elementos del Nuevo Testamento y de los Evangelios apócrifos) son bien conocidas entre los grupos indígenas y siempre son relatadas con alteraciones y adaptaciones a su vida y a su psicología. Lo mismo se puede afirmar de las historias de santos, apariciones y milagros. Nos falta, por ejemplo, una relación de la aparición de la Virgen de Guadalupe tomada de una fuente oral moderna.

Ya que el folklore va adquiriendo dimensiones más amplias, también podrían resultar de gran interés historias anecdóticas, incidentes de la vida diaria, recuerdos autobiográficos, junto con otros temas que en el pasado no cabían dentro de la disciplina del folklore.

Una quinta observación se refiere a la pérdida casi total del estilo literario original en la mayoría de los casos, al grado que sólo estamos leyendo resúmenes, esqueletos de lo que fue la narración original. Las repeticiones, interrupciones, juegos de palabras, entonación, movimientos de las manos, expresión de la cara —todo lo que puede hacer que un cuento oral resulte una pequeña obra maestra— se ha perdido.

Imaginémonos que la actuación de uno de nuestros mejores actores o cómicos la tuviéramos que leer abreviada, seca, resumida en dos o tres párrafos. Sería como leer el argumento de una pieza teatral en diez líneas sin conocer la obra original ni su interpretación por el artista.

Esta dificultad no ha sido exclusivamente del investigador sino en gran parte un problema del informante. Conozco personalmente a individuos de habla española en la ciudad de México que son cuentistas excelentes. Ahora bien, si los colocamos ante un extraño que registra sus palabras en un cuaderno, o los ponemos ante una máquina grabadora, sin un público que aprecie y goce con lo que tiene que contar, se cohibirán y no expresarán más que una sombra de lo que son capaces. El ideal es transcribir el relato en su prístino estado, en su belleza original y funcional, sin perder nada.

Este ideal, obviamente, nunca se podrá realizar en su totalidad. Sin embargo, nos podríamos aproximar a él si los cuentos fueran registrados en cinta magnética, bajo las condiciones más naturales dentro de lo posible, y luego transcritos y publicados con las observaciones del investigador y del informante.

La futura recopilación de literatura oral indígena, además de ser útil al lingüista, al folklorista etnólogo y al literato, allanará el camino al antropólogo y trabajador social. A través de relatos auténticos provenientes del área donde trabaja o piensa trabajar, se familiarizará con los conceptos de brujería, de curanderismo, de religiosidad popular, de psicología y de condiciones socioeconómicas. Daremos un paso considerable hacia la comprensión de todas las dimensiones que puede tener el cuento indígena como representativo de una cultura que sólo conocemos de la manera más superficial.

BIBLIOGRAFÍA

- Adán, Elfego, "Las danzas de Coatetelco", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*. Tercera época. México 1910, v. II, p. 133-194.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, trad. de Adrián León. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1949.
- Balansario, Leocadio, "Xochimilka sasaniltin", *Mexihkatl Itonalama*, Azcapotzalco, 1º de septiembre de 1950, N° 17, p. 2.
- Barlow, R.H., "The Phantom Lover: Versión II", *Tlalocan*. México, 1945, v. II, N° 1, p. 34.
- "Un cuento sobre el día de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. II, p. 77-82.
- y Valentín Ramírez, "Tonatiw iwan meetstli: el sol y la luna", *Tlalocan*. México, 1962, v. IV, N° 1, p. 55-61.
- Barrios, Miguel, "Textos de Hueyapan, Morelos", *Tlalocan*. México, 1949, v. III, N° 1, p. 53-75.
- "Siwachocani", *Mexihkatl Itonalama*. México, 1950a, 7 de julio de 1950, N° 9, p. 2.
- "Xochimilkah", *Mexihkatl Itonalama*. Azcapotzalco 1950b, 18 de agosto de 1950, N° 15, p. 4.
- "Textos de Xaltocan", *Mesoamerican Notes*. México, 1950c, v. I, p. 1-25 y v. II, p. 68-85.
- Barrios Martínez, Gregorio, *Sen conejo quimaquixtia sen burro yejan quinequia cuas sen lagarto*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1975.
- Boas, Franz y José María Arreola, "Cuentos en mexicano de Milpa Alta D.F., recogidos por Franz Boas; traducidos al español por el profesor José María Arreola (filólogo de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos, México)", *Journal of American Folklore*, 1920, v. 33, p. 1-24.
- y Herman Haerberlin, "Ten Folktales in Modern Nahuatl", *Journal of American Folklore*, 1924, v. 37, p. 345-370.
- Brockway, Earl, *In quimichintzin miquecahualtzin. El ratoncito huérfano*. México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP, 1952.

- *La gallina pintada*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1955.
- “A Lazy Mand and the Jug of Gold: A Nahuatl Legend”, *Tlalocan*. México, 1969, v. vi, N° 1, p. 68-75.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. Primo Feliciano Velázquez. México, UNAM, Instituto de Historia, 1945.
- Croft, Kenneth, “Nahuatl Texts from Matlapa, S.L.P.”, *Tlalocan*. México, 1957, v. iii, N° 4, p. 317-333.
- Dakin, Karen, “El carbonero: un cuento náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, v. x, p. 329-335.
- Delgadillo, Marcial, “Nesawalkoyotl: sasanilli”, *Mexihkatl Itonalama*. Azcapotzalco, 3 de noviembre de 1950, N° 26, p. 2.
- Edmonson, Munro S., “Narrative Folklore”, *Social Anthropology. Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas, 1967.
- Escalada, Apolonio H., “El Tepozteco”, *Investigaciones Lingüísticas*. México, 1937, t. iv, N° 3 y 4, p. 271-301.
- García de León, Antonio, “La lengua de los ancianos de Jalupa, Tabasco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. vii, p. 267-281.
- “El Dueño del Maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz”, *Tlalocan*. México, 1968, v. v, N° 4, p. 349-357.
- *Pajapan: un dialecto mexicano del Golfo*. México, INAH, Departamento de Lingüística, 1976. (Habiendo terminado este trabajo llegó a mis manos este estudio en el cual García de León incluye, p. 80-95, nueve relatos nahuas comentados y traducidos al español.)
- Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v. México, Porrúa S.A., 1953-1954.
- González Casanova, Pablo, “Un cuento en mexicano de origen francés”, *Ethnos*. México, 1920a, v. i, N° 2, p. 40-44.
- “Cuento en mexicano de Milpa Alta, D.F.”, *Journal of American Folklore*, 1920b, N° 33, p. 25-27.
- “Un cuento en mexicano”, *El México Antiguo*. México, 1922a, v. i, N° 10, p. 291-307.

- “El tlacuache y el coyote”, en “El mexicano de Teotihuacan”, parte de la obra *La población del Valle de Teotihuacan*, dirigida por Manuel Gamio. México, SEP, 1922b, v. II, p. 595-648.
- “El ciclo legendario del Tepoztécatl”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*. México, 1928, v. II, N° 1, p. 39-73.
- *Cuentos indígenas*, 2a. ed. México, UNAM, publicaciones del Departamento de Humanidades, 1965.
- Gutiérrez, José del Carmen, “In witstotol”, *Mexihkayotl*. México, mayo de 1946. Sociedad Pro Lengua Náhuatl Mariano Jacobo Rojas.
- Hendrichs Pérez, Pedro, *Por tierras ignotas: viajes y observaciones en la región del Río de las Balsas*, 2 v. México, Editorial Cvltvra, 1945.
- Hernández Bautista, Lázaro, *Yeh icya quitaqueh totahuehuejmej chapolín*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1974.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en “Pomar-Zurita. Relaciones Antiguas”, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*. México, ed. J. García Icazbalceta, 1891, p. 207-241.
- Horcasitas, Fernando, “La prosa náhuatl”, *Esplendor del México Antiguo*. México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959, v. I, p. 199-210.
- *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968.
- y Lindoro Cruz, “Textos de Xaltepoztlá, Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, v. II, p. 83-91.
- Ni sihuatl huan ipitsio*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1965.
- Jiménez, Luz, “Tewewentsin iwan tetepeh”, *Mexihkatl Itonalama*. Azcapotzalco, 8 de septiembre de 1950a, N° 18, p. 1.
- “Tlokenawake: sasanilli”, *Mexihkatl Itonalama*. Azcapotzalco, 6 de octubre de 1950b, N° 2, p. 4.
- Kutscher, G., “Ein von Walter Lehmann Gesammeltes Mexicano-Märchen und Vokabular Mexicano de Chilapa, Staat Guerrero”, *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, v. I, p. 533-571.

- Law, Howard W., "Tamákasti: A Gulf Nahuat Text", *Tlalocan*. México, 1957, v. III, Nº 4, p. 344-360.
- López y Fuentes, G. y Pablo F. García, "Sowachokak", *Mexihkayotl*. México, mayo de 1946, Sociedad Pro Lengua Náhuatl Mariano Jacobo Rojas.
- Mason, David y Mollie Nelson G. de Mason, *On telpochtli yejan otzajtziç*, "¡Yohuajlaj on cocoyotl!". México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1975.
- McKinlay, Arch, *In itswimmej ten mayanayaj*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1945.
- *In okichpil teen tsajtsik "wiitsa'n kwawtaj-koyoot"*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1946.
- "Joselito: A Folktale from Guerrero", *Tlalocan*. México, 1964, v. IV, Nº 4, p. 353-359.
- "Farín Farón. A Fairy Tale from Zicapa", *Tlalocan*. México, 1965, v. V, Nº 1, p. 46-51.
- Molina Rocha, Carmela, *Yeja on volcan onohuisoc ihuan sen tepetl*. México, SEP e Instituto Lingüístico de Verano, 1975.
- Pittman, Richard S., "La historia de Pedro San-Kinemilea", *Tlalocan*. México, 1945, v. II, Nº 1, p. 10-17.
- "A Grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl", *Language: Journal of the Linguistic Society of American*, 1954, v. 30, Nº 1.
- Preuss, Konrad Theodor, "Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko", *XXI International Congress of Americanists. Compte Rendu de la Deuxième Session*. Göteborg, 1925, v. II, p. 457-471.
- "Concepto de la estrella matutina según textos recogidos entre los mexicanos del Estado de Durango", *El México Antiguo*. México, 1955, v. VIII, p. 375-395.
- *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen*. Aufgezeichnet von K.T.P. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher. Berlin, 1968.
- Ramírez, Valentín, "Tonatiw iwan meetsi", *Mexihkatl Itonalama*. Azcapotzalco, 20 de octubre de 1950, Nº 24, p. 1-4.
- Ramírez Castañeda, Isabel, "El Folk-Lore de Milpa Alta D.F., México", *International Congress of Americanists. Proceeding of the XVIII Session*. London, 1913, p. 352-361.

- Reyes García, Luis, "Un cuento de la región de Zongolica", *Archivos de información sobre el idioma y la cultura de los nahuas*. Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1974, v. I, N° 2, p. 93-116.
- "Narrativa oral de los nahuas de Zongolica", *Archivos de información sobre el idioma y la cultura de los nahuas*. Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1975, v. II, N° 1, p. 6-42.
- Sahagon, Arcadio, "Akatsanatl tekipanowani", *Mexihkatl Itonalama*. Azcapotzalco, 9 de junio de 1950, N° 5, p. 4.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Florentine Codex. Book 3: The Origin of the Gods*, trad. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe, N.M., The School of American Research and the University of Utah, 1952.
- *Florentine Codex. Book 7: The Sun, Moon and Stars, and the Binding of the Years*, 1953 (véase Sahagún, 1952).
- *Florentine Codex. Book 12: The Conquest of Mexico*. Segunda edición revisada, 1975 (véase Sahagún, 1952).
- Sischo, William, "The Man who Abandoned his Children", *Tlalocan*. México, 1967, v. V, N° 3, p. 227-234.
- Smith, María C.B., "Textos de Xicochimalco", *Archivos Nahuas*. Jalapa, Ver., 1958, v. I, N° 2, p. 271-293.
- Thomas, Mary Ann, "A Land who doesn't Like Work", *Tlalocan*. México, 1970, v. VI, N° 2, p. 146-158.
- Williams García, Roberto, *Tres cuentos mexicanos: eyi mexihka sanili* (en mimeógrafo). Jalapa, Ver., 1955a.
- "Tecohtli ni atl wan ni istatl: la dueña del agua y de la sal", *Archivos Nahuas*. Jalapa, Ver., 1955b, v. I, N° 1, p. 66-69.



HUITZILOPOCHTLI, DIOS DE LA HISTORIA DE LOS AZTECA-MEXITIN

EVA ALEXANDRA UCHMANY

Introducción

En el presente ensayo pretendemos resaltar las características de un dios cuya vida e historia están íntimamente ligados con el acontecer de la tribu o del pueblo que lo adora. En la concepción politeísta todos los dioses tienen historia. Sin embargo, hay que distinguir entre un dios que tiene historia y entre un dios histórico. Éste, aunque puede carecer totalmente de historia, lo que es un rasgo fundamental de la concepción monoteísta hebrea, rige el acontecer en sí o el de su pueblo. Los dos últimos tópicos dependen de las circunstancias en las cuales se encuentra el pueblo en cuestión.

A continuación describiremos y analizaremos los rasgos de un dios histórico:

1. Es un dios cuya vida está ligada al acontecer de la tribu, si es que nos movemos en la esfera politeísta. Tanto en el mundo monoteísta como en el politeísta, rige la vida de su pueblo.
2. Es un dios que hizo un llamado a una tribu o pueblo determinado y lo escogió para darle una misión. A los azteca-mexitin dio el encargo de mantener vivos a dioses y mundo.
3. La elección está basada en un pacto cuyo fundamento es *do ut des*,¹ como lo veremos más adelante.

¹ El ejemplo mexica, y otros, hacen notar que pactar con dios no es una exclusividad del pueblo hebreo. Existen testimonios que en Mesopotamia, habitada en su mayoría por pueblos de origen semita, se usaban contratos-pactos en la vida comercial y política. La alianza se realizaba por lo general durante las migraciones de las tribus o a causa de viajes comerciales de caravaneros (el caso de los mismos patriarcas hebreos). El pacto fue provocado por circunstancias como compra de alimentos, permiso de acampar, alianza para ataque y defensa comunes, préstamos o alquiler de mercenarios, etcétera. De los documentos se desprende, que los pueblos sedentarios fueron obligados a la alianza por los recién llegados. El dios del lugar y el de la tribu migrante fueron tes-

4. La tribu que migra carece de tierra. Razón por la que uno de los posibles tópicos del pacto entre el pueblo y el dios es la promesa de una heredad para asentarse.

5. La tierra prometida por el dios a su pueblo adquiere un sentido místico. En nuestro caso su símbolo significa la victoria del dios sobre sus contrarios, que es el reflejo de la lucha de la tribu recién llegada con los habitantes de la tierra. En el caso mexicana, Huitzilopochtli, o según una otra tradición, su sacerdote Cuauhtlequetzqui, vence al mago Cópil, cuyo nombre significa Corona,² o sea, señorío, poder. Del corazón de Cópil, enterrado entre los carrizales de la futura Tenochtitlan, brota la tuna dura colorada sobre la cual se asienta el águila que, con su boca ensangrentada, (manifestación de Huitzilopochtli-Cuauhtlequetzqui), devora una serpiente.³ Se forma una relación triangular dios-pueblo-tierra, en la cual ninguna parte puede existir sin las otras dos.

6. Como dios del pacto y de la alianza, es un dios de guerra y de victoria.

7. Sus santuarios están situados siempre en lugares altos; encima de montañas naturales o artificiales, sobre torres o pirámides.

8. El dios de la historia tribal y nacional puede transformarse en dios imperial en la medida en que sus feligreses logran dominar a otros pueblos. Entonces absorberá significados y atributos de las deidades (siempre celestes y creadoras) y de las localidades derrotadas.

9. Las nuevas condiciones causan la reinterpretación del pacto original: la conquista y el dominio adquieren un significado religio-

tivos del pacto que se guardaba en el santuario local; en su defecto el pueblo lo llevaba consigo en sus peregrinaciones. Véase al respecto G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955, y W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, University Press, 1968, cap. II.

² Clavijero traduce *copilli* como "...una especie de mitra pequeña, cuya parte anterior, se alzaba y terminaba en punta, y la posterior colgaba sobre el cuello..." *Historia antigua de México*, Londres, 1826, t. I, p. 310. En el *Códex Mexicanus*, publicación de la Société des Americanistes, Paris, 1952, lámina xxxviii, Cópil está retratado con el sombrero cónico de los huastecos. Véase al respecto la ilustración 1.

³ Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. México, 1965, p. 55 y *Códice Durán*, lámina número 3.

so. O sea, el acontecer se reconsidera, se retranscribe desde el punto de vista de una finalidad.

10. El dios nacional puede transformarse en universal cuando las ideas que representa contienen un mensaje moral general. Eso es, rebasan la regulación local de la vida. Huitzilopochtli nunca llegó a ser un dios general en Mesoamérica y, por lo tanto, esta característica y la siguiente no se refieren a él.

11. El pueblo que llega a considerar a su dios como el que rige la historia tiene noción de una humanidad universal.

A continuación trataremos de ver si nuestra tipología caracteriza a Huitzilopochtli, dios tutelar de los azteca-mexitin, que es el objeto principal de este ensayo.

Huitzilopochtli, hombre y dios histórico

La historia de los mexicas, antes de establecerse en el Valle que más tarde dominaron, está envuelta en su totalidad por el mito que cuenta el nacimiento y la vida del dios tutelar Huitzilopochtli, que a la vez es el relato acerca de la tribu misma. Esta narrativa, aunque contradictoria en el espacio y en el tiempo respecto de la descripción de diversos detalles, coincide siempre en los puntos principales. En nuestra opinión, las contradicciones se deben a que el relato acerca de la peregrinación mexica y su establecimiento en el Valle fueron escritos retrospectivamente, y de acuerdo con una visión del mundo absolutamente elaborada que no pudo eliminar del todo las tradiciones más antiguas que, en su forma genuina, se habían infiltrado en la versión oficial de la historia. Por fin, la documentación que poseemos sobre el tema fue redactada en su mayoría después de la conquista española y, aunque basada en pinturas antiguas y tradiciones orales, sufrió influencias extrañas que afectaron más la forma que la esencia misma de la narrativa.

Huitzilopochtli —el colibrí zurdo—, tiene desde un principio todas las características de un dios histórico, que en el transcurso del tiempo evoluciona de un numen tribal al dios imperial por excelencia. Incluso, en la medida en la que sus feligreses aumentaban sus dominios, se multiplicaban sus atributos. En las primeras décadas del siglo XVI el dios de la historia mexica poseía características sola-

res, ígneas y creadoras del mundo. Respecto de su nacimiento y vida existen dos tradiciones que a la vez están ligadas entre sí.

Según la primera, que creemos ser la más antigua, Huitzilopochtli era desde un principio hombre, el líder religioso de la tribu. "Aquél que los convenció de que debían salir a correr suerte y que los anduvo acaudillando fue el Huitzilon, a quien más tarde le anduvieron diciendo Huitzilopochtli. Él tuvo el mando militar de ellos y vino a morir en Cohuatépec arriba de Tollan."⁴ Sobre él nos dice Sahagún: "A este hombre por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron por mucho los mexicanos cuando vivía. Después que murió, lo honraron como dios."⁵ Según Selser, la primera parte de su nombre Huítziti, del vocablo *huitzilin* (colibrí), alude a un líder divinizado, ya que las almas de los guerreros muertos, después de acompañar cuatro años al sol en el cielo oriental, se trasmutaban en hermosos pájaros y mariposas.⁶ Probablemente había varios líderes divinizados. Unos de ellos fue el mítico *ilatoani* Mexi, mencionado en el *Códice Ramírez*,⁷ en Diego Durán,⁸ y en Alvarado Tezozómoc.⁹ El nombre Mexi indica una relación íntima con el padre del clan o de la tribu cuyo significado e historia fueron ya desconocidos a los mismos mexicas. Al respecto nos dice Durán, que "...el sacerdote y señor que los guiaba, se llamaba Meci (Mexi), de donde toda la congregación tomó la denominación."¹⁰

Huitzilopochtli-Huítziti o Mexi, en sus funciones de sacerdote-caudillo servía de intermediario entre el dios Tetzauhtéotl o Tetzáhuitl (dios agorero, espantoso, mágico, astrólogo)¹¹ y los mexicas. Tetzauhtéotl se presentó a sí mismo como el dios patrón de "los aztecos chicomoztoques... sus macehuales o los mecicanos ribereños, sus pescadores con redes..."¹² O sea, tenía características de un dios acuático. En efecto, en el *Códice Azcatitlan*, un *teomama* carga a

⁴ Chimalpahin, *Relaciones de Chalco Amaquemecan*. México, 1965, p. 273.

⁵ Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*. México, 1956, t. I, p. 43.

⁶ Eduard Selser, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Graz, 1960, t. II, p. 966.

⁷ *Relación del origen de los indios...*, 1944, p. 24.

⁸ *Historia de las Indias de Nueva España*, 1951, t. I, p. 19.

⁹ *Crónica Mexicáyotl*, 1949, p. 14-16.

¹⁰ *Ibidem*, t. I, p. 19.

¹¹ Christóbal del Castillo, *Historia de los mexicanos desde su salida de Aztlan hasta la fundación de México*, 1599, edición de Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, 1908, p. 82.

¹² *Ibidem*.

un Tláloc.¹³ Además Tetzauhtéotl se presentó a sí mismo como *tlaca-tecólotl* —hombre-búho—, nigromante y como Metztlí, la manifestación masculina de la Luna.¹⁴ Todos éstos son atributos de Tezcatlipoca, con quien el dios agorero se identifica en otro lugar del texto de Christóbal del Castillo.¹⁵ Tezcatlipoca fue en sus orígenes dios tutelar de los tolteca-chichimecas, protector de una rama de éstos en contra de los olmeca-xicalanca,¹⁶ el patrón de los tlacochcalca-chalcas,¹⁷ venerado por los *tlailotlaque*, de probable procedencia nonoalca,¹⁸ etcétera. De esta índole patronal es Tetzauhtéotl, que llama "... a Huitzilopoch... 'oh mi vasallo, Huítzil'..."¹⁹ y le promete a él y a su pueblo una tierra para heredad.

La relación entre el dios-patrón y sus feligreses estuvo siempre basada en la interacción de *do ut des*, que, en el caso de los mexicas, fue propuesta por el mismo Tetzauhtéotl-Huitzilopochtli, que ofreció no solamente proteger a su tribu o tribus, sino transformarlas en el pueblo gobernador de otras naciones.²⁰

De acuerdo con la *Crónica Mexicáyotl*, el primer pacto entre el numen y la tribu se realizó después de haber salido de Aztlan, al manifestárseles a los aztecas Huitzilopochtli mediante un árbol quebrado.²¹ Esta fuente llama al lugar *quahuítl itzintla*,²² que se traduce como "el lugar donde se alza el árbol" o "al pie del árbol". La voz se deriva de la palabra *tzintiliztli* —principio—, comienzo o fundamento de una cosa. De la misma raíz más la voz *teitl* —piedra— se forma otra composición *tzintteitl*, cimiento de pared.²³ To-

¹³ *Códice Azcatitlan*, publicación de la Societé des Americanistes de Paris, 1949, lámina 3. Véase ilustración 2.

¹⁴ Christóbal del Castillo, *ibidem*, p. 82.

¹⁵ *Ibidem*, p. 89.

¹⁶ *Historia tolteca-chichimeca*. México, Robredo, 1947, p. 82-84.

¹⁷ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 100.

¹⁸ Jiménez Moreno, "Los portadores de la cultura teotihuacana", *Historia Mexicana*, No. 93, p. 1-12.

¹⁹ Christóbal del Castillo, *ibidem*, p. 82. "...de verdad es muy cierto que me causas mucha compasión, y mucha todos vosotros, oh vosotros mis vasallos, mexicanos ribereños: cierto, ya vine; de veras ya fui a mirar adonde hay un sitio bueno, plácido, que también es no más un lugar así como éste... una laguna muy grande... lo que hay aquí donde vosotros estáis, ahí también se cría."

²⁰ *Códice Ramírez*, p. 24; *Crónica Mexicáyotl*, p. 24.

²¹ Véase al respecto también a Chimalpahin, *op. cit.*, p. 66-67.

²² Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 19.

²³ Alonso de Molina, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*, 1571, edición facsímil. Madrid, 1944, f. 152 r.

dos estos usos indican el sentido de lo fijo, de lo inmueble de alguna cosa.

El árbol quebrado aparece en códices nahuas como en el *Vaticano-Ríos*, lámina XLIV²⁴ y en el *Telleriano-Remensis*, lámina XXIII,²⁵ con los nombres de Tamoanchan²⁶ “allí es su casa de donde bajaron” y Xuchitlicacan, “donde están las rosas levantadas”.²⁷ En el *Códice Telleriano-Remensis* junto a la representación del árbol quebrado está escrita la siguiente leyenda:

Este lugar que se dice Tamoancha y Xuchitlycacan, es el lugar donde fueron criados estos dioses que ellos tenían, que así es tanto como dezir que es el parayso terrenal; y así dizen que, estando estos dioses en aquel lugar, se desmandauan en cortar rosas y ramas de los árboles, y que por eso se enojó mucho el Tonacateuctli y la muger Tonacacúatl, y que los echó de allá de aquel lugar, y asy vinieron unos a la tierra y otros al infierno, y éstos son los que a ellos ponen los temores.²⁸

Ambas denominaciones indican un lugar de origen, y el texto que acompaña a la pintura explica que lo acontecido en este paraíso terrenal es parte de la historia general de los dioses y de los hombres. Éstos fueron creados en Tamoanchan de los huesos preciosos que recogió el dios Quetzalcóatl en el Mictlan, en el lugar de los muertos.²⁹ Por su parte, también Sahagún recogió tradiciones que señalan a Tamoanchan como a un lugar de origen, lugar de donde salieron diversos grupos étnicos a poblar en distintas regiones.³⁰

El autor de la historia oficial mexicana, fuente de la cual bebieron los cronistas que mencionan lo acontecido en Cuáhuítl itzintla, al transcribir este episodio de la historia “universal” como parte del

²⁴ *Códice Vaticano Ríos o Ríos, Antigüedades de México*. México, 1964, v. III.

²⁵ *Códice Telleriano-Remensis, Antigüedades de México*. México, 1964, v. I. Este códice es la copia del primero.

²⁶ Jiménez Moreno considera que el nombre *Tamoanchan* tiene un probable origen huasteco. Véase al respecto “El enigma de los olmecas”, *Cuadernos Americanos*, 1942, t. 5, p. 114-132.

²⁷ Estas traducciones son posiblemente del mismo monje dominico Pedro de los Ríos, quien, en los años cuarenta del siglo XVI, anotó el *Códice* original. Se traduce este concepto por lo general como *temoa* (bajar) *inchan*, “la mansión del descenso”, y que el lugar del nacimiento es el Edén del que salieron los hombres.

²⁸ *Códice Telleriano-Remensis, ibidem*, lámina XXIII y p. 222.

²⁹ *Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca*. México, 1945, p. 120-121.

³⁰ Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 208-211.

acontecer nacional, buscaba, evidentemente, dar legitimidad a su ser histórico. Sin duda alguna a raíz de la famosa quema de libros tribales, llevada a cabo por órdenes del *tlatoani* Itzcóatl y sus consejeros, la historia se retranscribió de acuerdo con los fines políticos de los señores mexicas, ávidos de conquista y de vasallos tributarios.³¹ Los *tlacuilos*, los pintores de libros, borraron las derrotas y en su lugar intercalaron acontecimientos que podían distinguir y honrar a los mexicas. En definitiva, se buscaba dar al mexica, como lo señaló Miguel León-Portilla, "una conciencia histórica".³²

Por su parte, el concepto del árbol quebrado significa el fin de una época y el principio de una nueva. Tenemos ante nosotros un patrón cultural que en el mundo náhuatl indica *caída*, aunque definitivamente sin el contenido del pecado y de la moral implícitos a este concepto en la religión judía y cristiana, sino exclusivamente en el sentido de un acontecimiento primordial que marca *el inicio del tiempo de acción*. En los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano-Ríos* el árbol quebrado y florido que mana sangre como símbolo del nacimiento y del sacrificio, el Tamoanchan,³³ significa, según nos lo explica el mismo texto que el fraile español oyó en el siglo XVI de los labios de sus informantes indígenas, que los dioses bajaron del treceavo cielo señoreado por la pareja divina primordial con el objeto de tomar posesión de sus cargos y para regir al mundo. El árbol quebrado en Cuáhuatl itzintla señala que los azteca-mexitin sufren transformaciones en su ser y estar, y, por lo tanto, inician una nueva vida.

El sitio ubicado en la *Tira de la Peregrinación* después de Colhuacan, está señalado mediante un árbol quebrado de cuyo tronco salen dos manos y así da la impresión de ser decapitado.³⁴ En el lugar ocurrió un cambio radical. El árbol originario y fijo se quebró cuando se manifestó mediante él la hierofanía. De inmediato se realizó un pacto entre el numen y sus feligreses, que, no hay que olvidar, estaba condicionado por la promesa primaria hecha en Aztlan.

Sin embargo, una fuente tan importante como Christóbal del Castillo dice que el pacto se efectuó entre Tetzauhtéotl y el líder

³¹ *Ibidem*, t. III, p. 209.

³² Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, 1968, p. 92. "Itzcóatl, creador de una cosmovisión místico-guerrera"; *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, UNAM, 1958, p. 117-142.

³³ Véase ilustración 3.

³⁴ Véase ilustración 4.

tribal y sacerdote Huítztl todavía en Aztlan.³⁵ En aquel entonces el numen indicó al hombre al que nombraba guía del pueblo todos los preceptos y normas del comportamiento que éste debía guardar con su dios. Le ordenó el sacrificio humano, la antropofagia ritual y otros. En cambio Tetzauhtéotl le prometió tierras para heredad y dominio sobre otras naciones. Son notorios los privilegios y licencias que otorga a los guerreros valientes. Pero esta alianza hay que entenderla solamente como un *pacto personal* entre el numen y el guía sacerdote; este pacto significa solamente una promesa para el pueblo. Tetzauhtéotl habla con Huítztl a manera de un diálogo, en forma de Yo y Tú.

Y cuando le dijo esto el gran mágico, Tetzauhtéotl, luego le contestó su siervo Huítztl; le dijo: Mi señor, oh dios mío, oh mi rey: ¿pues qué cosa con este motivo no haré yo; de qué cosa no haré ofrenda en presencia tuya? De modo que también haré promesa en nombre de todos tus hijos, vasallos tuyos;... siempre cierto en tu presencia hemos de ofrecer nuestra sangre, y su sangre de todos los animales que poblados están en el agua, y también de los que andan volando; así pues, donde quiera que cojamos, nosotros los hombres, otras cosas, al momento su sangre, su corazón de ellas te daremos.³⁶

Este mismo sentido se trasluce de las *Relaciones* de Chimalpahin, quien llama al numen Tetzáhuitl-Huitzilopochtli³⁷ y al líder militar a quien ordena sacar al pueblo de Aztlan le dice Iztac Mixcohuatzin.³⁸ O sea, alude al padre originario de los nahuas, quien según Motolinía, también lo era de otros pueblos.³⁹

El pacto que se celebra ya con el pueblo

El *pacto*, que describiremos a continuación, es el *colectivo* entre el numen y la comunidad del pueblo. Está formado de cuatro partes:

³⁵ Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 84.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ En *ibidem*, p. 91-93. Éste es el nombre de Huítztl muerto y divinizado, después de que encarnó en sus huesos Tetzauhtéotl.

³⁸ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 64.

³⁹ Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España*, 1971, p. 10. "...un anciano viejo de que ellos toman principio... *Iztacmixcóatlh*... hobo seis hijos. Al primero llaman *Geixua*; al segundo *Tenuch*, al tercero *Ulme-cath*, al cuarto *Xicalancath*, al quinto *Miztecath*, al sexto *Otomith*."

1. El numen se manifestó, mediante el árbol quebrado, al pueblo. Les habló y cambió sus nombres de *azteca* en *mexitin*. Esto significa, que en la hierofanía se llamó en aquél lugar Mexi, hecho que los historiadores oficiales del Imperio mexica, que son nuestras fuentes, nos transmiten en forma de residuos.

Chimalpahin, historiador oriundo de Chalco-Amaquemecan,⁴⁰ nos conservó una de estas tradiciones antiguas, que dice, que: “estos mismos ancianos refieren que, cuando salieron de la isla, todavía no tenían esta perdición de ánimas del demonio Huitzilopochtli, sino que los portadores del bulto lo tomaron como su deidad cuando ya se encontraron en camino”.⁴¹ Incluso, Chimalpahin indica que, además de recabar informaciones orales, tenía a la mano una fuente pictórica que señala el incidente del árbol quebrado como el principio de la historia mexica. También nos dice, que “. . .la fecha en que ocurrió ha sido calculada en 1008.”⁴² No se conoce tampoco de fijo la especie de árbol,⁴³ pero sucedió cuando salieron de Chicomóztoc, por donde estaban establecidos.”⁴⁴

Christóbal del Castillo, quien escribió en los últimos años del siglo XVI, para que las futuras generaciones conozcan su pasado, se preocupa por el origen del nombre de los mexicanos. Dice que se llamaban “. . .no más *mexicanos* o *mexitin* por su dios. . .”. No dice cuál dios, “. . .y *mecicanos* por aquél mágico. . . Tetzauhtéotl les dijo que él era Metztlí.”⁴⁵ Además relaciona el nombre mexica con la planta mexixin, o sea “berro silvestre”. La tradición que nos transmitió al respecto Sahagún asocia también el nombre de Mexi con el mundo vegetal. Dice:

Este nombre *mexícatl* se decía antiguamente *mecitli*, componiéndose de *me*, que es *metl* por el maguey, y de *citli* por la liebre, y así se había de decir *mecícatl*; y mudándose la *c* en *x* corrómpese y dícese *mexícatl*. Y la causa del nombre, según lo cuentan los

⁴⁰ Chimalpahin, (1579-¿1660?) descendía por el lado materno de un grupo étnico llamado los *tlayotlacas* y por el lado paterno de los *totolimpanecas tecuanipas*, establecidos en *Amaquemecan*. Véase Silvia Rendón, “Introducción” a *Relaciones. . .*, p. 9-35.

⁴¹ *Ibidem*, p. 68.

⁴² Esta misma fecha aparece en la *Crónica Mexicáyotl*, p. 21. Es posible que el mismo Chimalpahin, quien utilizó este manuscrito, la tomó de allí, o la intercaló en el relato del anciano Alonso Franco.

⁴³ Según la *Crónica Mexicáyotl*, era un *ahuehuete*, o sea, un ciprés, árbol que se caracteriza por su longevidad.

⁴⁴ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁵ Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 82.

viejos, es que cuando vinieron los mexicanos a estas partes traían un caudillo y señor que se llamaba *Mécitl*, al cual, luego después que nació, le llamaron *citli*, liebre; y porque, en lugar de cuna, lo criaron en una penca grande de un maguey, de allí adelante llamóse *meciilli*, como quien dice, hombre criado en aquella penca de maguey; y cuando ya era hombre fue sacerdote de ídolos, que hablaba personalmente con el demonio, por lo cual fue tenido en mucho y muy respetado y obedecido de sus vasallos, los cuales, tomando su nombre de su sacerdote, se llamaron mexica, o mexíac. . . ⁴⁶

El autor anónimo de la *Leyenda de los Soles* relaciona también el nombre de México con la planta del maguey: la abuela del maguey, Mecitli dio de mamar a los primeros hombres, de los cuales, según esta versión, descienden los mexicas. Además dice que el mismo Tlaltecuhтли, dios de la tierra, es Mecitli: “. . . y por tal motivo, ahora, nosotros los mexicas, no debíamos llamarnos mexicas, de verdad, sino Mecitin.” ⁴⁷

De todo esto podemos deducir que la deidad originaria se llamaba Mexi o Mexitli y probablemente estaba ligada al cultivo del maguey. A su vez, el sacerdote, guía en el tramo de Aztlán a Cuahuítlitzintla era Mexi, llevando el nombre de su dios, mencionado por las fuentes relacionadas con el autor anónimo de la *Relación del origen de los indios. . .*, o *Códice Ramírez*, ⁴⁸ como fray Diego Durán, ⁴⁹ Hernando Alvarado Tezozómoc ⁵⁰ y el padre Joseph de Acosta. ⁵¹

2. El numen les hizo una señal en sus propios cuerpos: a los desde entonces mexitin embijó las orejas y los emplumó; les dio flechas, arcos y redecillas. ⁵² O sea, les proporcionó los implementos necesarios para el medio en el cual se iban a mover desde entonces. En la *Tira de la Peregrinación*, el águila, como manifestación de Hui-

⁴⁶ *Leyenda de los Soles*, prólogo y traducción por Francisco del Paso y Troncoso. Florencia, 1903, p. 32.

⁴⁷ Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 207-208.

⁴⁸ México, 1944, p. 24.

⁴⁹ México, 1951, t. I, p. 19.

⁵⁰ *Crónica Mexicáyotl*, p. 15-16.

⁵¹ *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 325.

⁵² Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 23, Chimalpahin, *op. cit.*, p. 67.

tzilopochtli, entrega los instrumentos a los mexicas.⁵³ Varias fuentes indican, entre ellas Christóbal del Castillo y el tlacuilo del *Codex Mexicanus*, que el águila guiaba al pueblo en sus peregrinaciones.⁵⁴

3. Hecho el beneficio, el dios les exige que le sacrificasen a los ocho mimixcoas⁵⁵ que habían aparecido allí. Este acto se interpreta como un fenómeno celeste (el sol ahuyenta las manifestaciones estelares de la noche), pero sin duda señala una circunstancia histórica. La victoria mexica sobre los habitantes del lugar en el que acampaban en aquel entonces.

4. Después del sacrificio se renueva la promesa. Huitzilopochtli, por boca del rey Mexi-Chalchiuhtlatónac, habla a los mexicas:

...conquistaremos a los naturales que están establecidos en el universo... os haré señores, reyes de cuanto hay por doquiera en el mundo; y cuando seáis reyes, tendréis allá innumerables, interminables, infinitos vasallos, que os pagarán tributos...⁵⁶

La deidad con la cual se efectúa el pacto se revela con los siguientes nombres y atributos:

...Tetzauhtéotl, el dios agorero; Yaotequiva, el que tiene trabajo en guerras; Tepehuani, el conquistador; que el corazón y la sangre son su comida, su ración; su regalo; de modo que siempre se le dará ofrenda, en su presencia se le ofrecerá; al que en el cielo está asentándose, al movimiento del Sol, al que irá resplandeciendo el día... Señor de la guerra, bandera de la conquista...⁵⁷

Esto es, un dios de la guerra con aspectos solares, ávido de sacrificios humanos logrados en el campo de batalla. Atributos que caracterizan a Huitzilopochtli en los finales del siglo xv y en las primeras décadas del siglo xvi, cuando las conquistas y victorias eran realidad, y que la historia oficial de entonces adjudicó al numen primario del pacto.

Los mexicanos aceptaron las exigencias de su dios, que, mediante innumerables retóricas, que en su nombre citan los cronistas, expresa

⁵³ Véase ilustración 5.

⁵⁴ Lámina número xxii. Véase ilustración 6.

⁵⁵ Plural de *mixcoatl*, serpiente de nube.

⁵⁶ Alvarado Tezozómoc, *ibidem*, p. 23-24.

⁵⁷ Christóbal del Castillo, *ibidem*, p. 89.

las necesidades inmediatas de la tribu, deseosa de tierras, a la vez que afirma las pretensiones históricas del pueblo del Sol para enseñorearse de otras tribus, y aún más, refleja las directrices del Imperio mexica.

El guía divinizado

El guía de la tribu fue escogido para ser divinizado gracias a sus cualidades en el campo de batalla⁵⁸ y por servir de intermediario entre su comunidad y el numen originario. Éste iba a reencarnar en los huesos de quien era en vida *in ixiptla in Tlacatecólol Tetzauhtéotl*, “su semejanza del hombre-búho dios agorero”.⁵⁹ Christóbal del Castillo nos narra que los dioses se reunieron en Hueiculhuacan⁶⁰ para preparar al sacerdote para su futura apoteosis. Este cronista menciona en su tratado a dos dioses principales: Tezcatlipoca y Tláloc. Al primero lo considera dios soberano y protector de Tetzauhtéotl y al segundo el benefactor de la humanidad.⁶¹

Los dioses le dijeron a Huítzil:

...aunque tú morirás ...no te apartarás con este motivo de nuestro principal dios, del asombroso Tetzauhtéotl, cierto en el interior de tus huesos, dentro de tu cráneo, de veras allí se pondrá; cierto allí por causa de ti, hablará semejantemente... cuando algo indaguen los incensadores... les ordenarás tú lo que han de hacer.⁶²

La energía de Tetzauhtéotl, “su movimiento” —*in moyolla*—⁶³ penetró en los huesos del sacerdote muerto y les infundió una nueva vida; los deificó. Desde entonces la voz del dios-hombre hablaba a los sacerdotes que trasmitían la voluntad del numen al pueblo. En efecto, el envoltorio de los huesos divinizados, el *tlaquimilolli* era la reliquia más preciada de la tribu, cuyos poderes mágicos la guiaban en sus migraciones.

⁵⁸ Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 43; Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁹ Del Castillo, *ibidem*, p. 59.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁶¹ *Ibidem*, p. 89.

⁶² *Ibidem*, p. 92.

⁶³ *Ibidem*, p. 69.

Al respecto ya indicó Seler que el mismo nombre de Huítztl, de la voz *huitzilin*, colibrí, alude a un líder divinizado, porque las almas de los guerreros muertos, después de acompañar durante cuatro años al Sol en el cielo oriental, se trasmutaban en hermosos pájaros y mariposas.⁶⁴ En el *Códice Azcatilán* parte de este lugar originario⁶⁵ un hombre con atuendo de colibrí a manera de glifo Huítztl;⁶⁶ después de haber recorrido los mexicas cincuenta y dos años, según esta fuente, es el colibrí —el hombre deificado— quien celebra la ceremonia del fuego nuevo⁶⁷ que, de acuerdo con otras crónicas, fue celebrado por primera vez en Coatépéc, en los alrededores de Tula.⁶⁸

Durante el proceso de la apoteosis Huítztl mudó su ser y, por lo tanto, de nombre. El mismo Tetzauhtéotl le dijo: “oh Uitzítl, oh zurdo . . . tú serás Uitzilopochtli.”⁶⁹ Este cambio indica que el atributo de Tetzauhtéotl, como “patrón de pescadores con redes”,⁷⁰ fue fusionado con el nombre de Huítztl, llamándolo también Opochtli.⁷¹ Este nombre viene acentuar la virtud del caudillo, quien, gracias a su arrojo y valentía, sacó al pueblo de una situación que los mexitin de los siglos xv y xvi consideraban lamentable y humillante. En efecto, en el siglo xiv, después de la derrota de Chapultepec, los mexicas fueron vasallos de los tepanecas y

. . .no tuvieron otra cosa para vivir sino pescar con redes, con lo que resentían grandes humillaciones y padecimientos. Por eso les dijo el Ténoch: “levantad vuestro ánimo, vosotros que habéis te-

⁶⁴ Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen* . . . , t. II, p. 966.

⁶⁵ *Ascatilla* o *Aztlan* lugar mitológico, según algunos investigadores y geográfico según otros. Paul Kirchhoff cree haber localizado este sitio en las cercanías del cerro de Culiacán, actual estado de Guanajuato. “¿Se puede localizar Aztlan?”, *Anuario de Historia*. México, UNAM, 1961, p. 59-67. Wigberto Jiménez Moreno dice que Aztlan estaba situado en una isla de la laguna de Mexcaltitlán en la costa de Nayarit. *Historia de México*. Porrúa, 1965, p. 115.

⁶⁶ Lámina No. II,

⁶⁷ *Ibidem*, lámina número v. Véase ilustración 7.

⁶⁸ Torquemada, *op. cit.*, v. I, p. 79-80.

⁶⁹ Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 69 y 91.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 58 y 82. Según esta fuente los mexicas fueron vasallos de los aztecas en *Aztlan-Chicomóztoc* y les tributaban lo que producía el lago.

⁷¹ [A] “este dios llamado Opochtli le contaban con los dioses que llamaban Tlaloques . . . , atribuían a este dios la invención de las redes para pescar peces, y también un instrumento para matar peces . . . éste inventó los lazos para matar las aves, y los remos para remar”. Sahagún, *op. cit.* t. I, p. 64. Véase también Ángel Ma. Garibay, editor, *Teogonía e historia de los mexicanos*. Porrúa, 1965, p. 47. Esta fuente indica una íntima relación entre el dios chichimeca del agua Opochtli y Huitzilopochtli.

nido que descender a pescar con redes" ... El Ocelopan dijo: "Cuánta desgracia es ésta, que hombres esforzados y hábiles se vean reducidos a andar pescando con redes." ⁷²

Es de suponerse que los problemas de la época histórica fueron traspasados al tiempo mitológico y por lo tanto el nombre de Huitzilopochtli expresa, entre otros, dos situaciones en la vida de su pueblo y una ideología: significa sumisión e independencia, conseguida ésta gracias al esfuerzo bélico, y la idea de que la guerra no es tan sólo el único medio para conseguir dominio sobre otros pueblos, ⁷³ sino que la guerra es un fin en sí. En la reunión mencionada arriba dijo Cuauhquequetzqui: "Fortalezcamos nuestro espíritu, a fin de estar prestos para cautivar gente para aquel Huitzilopochtli, que aquella cosa preciosa es." ⁷⁴

El legendario caudillo-sacerdote murió a los ciento sesenta años de edad, después de despedirse de su tribu y familia, ⁷⁵ "...en Colhuacan, lugar donde se atan años...", insinuación a la ceremonia del fuego nuevo, ...que son cincuenta y dos años desde que salimos nosotros hacia acá de Aztlan Xicomoztoc..." ⁷⁶ Según Chimalpahin murió en Cohuatepec (Coatepec) cerca de Tula, después de acaudillar a los mexicas durante cincuenta y tres años, desde la partida de Aztlan, fechada en el año 1 Pedernal: un ciclo mesoamericano y el primero en la cuenta del tiempo mexica que transcurre en el espacio mitológico entre Aztlan-Chicomóztoc-Colhuacan y Colhuacatépec. El recorrido indica todo el tiempo pasado enmarcado en un ciclo (cincuenta y dos años), en el cual el fin es al mismo tiempo el principio.

Los dos autores mencionados coinciden respecto al tiempo en que se produce la muerte del caudillo pero difieren en la designación del lugar sagrado. En efecto, desde el punto de vista etimológico, existe una diferencia entre ambos sitios aunque los significados se pueden complementar. La palabra *Colhuacan* puede ser traducida de tres formas diferentes: su sentido puede derivar de *colhua* —abuelos—

⁷² Chimalpahin, *op. cit.*, p. 94.

⁷³ Según el autor anónimo del *Códice Ramírez*, uno de los dichos más favoritos del Tlacaélel, quien junto con Itzcóatl y Motecuhzoma Ilhuicamina forjaron el poderío mexica, fue que "... el negocio va por guerra." Véase allí, p. 77 y otras.

⁷⁴ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁵ Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 89. Se mencionan dos sobrinos suyos y sobrinas nietas.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 90.

(sing. *colli*) y el locativo *-can*, a veces sustituido por *tépetl*, monte o cerro. Además puede ser formada por el verbo *coloa* —torcer—, o, *colihua*, ser encorvado. El autor de la *Historia tolteca-chichimeca* llama a este monte también Colihquitépetl⁷⁷ y el cerro está representado, al igual que en los otros códices pictóricos, con el pico curvo.

Esta misma fuente sitúa Chicomóztoc —lugar de las siete cuevas—, el mítico lugar de origen de las tribus nahuas, en el interior del Colhuacatépec.⁷⁸ En la *Tira de la Peregrinación* el dios Huitzilopochtli habla a los azteca-mexitin desde el interior de Colhuacan;⁷⁹ en el *Códice Azcatitlan* el numen está sentado en el mismo lugar pero toma la forma de un águila.⁸⁰

La *Historia tolteca-chichimeca* describe el Colihquitépetl de la siguiente manera:

Aquí está el lugar en donde se alza el cerro encorvado, en donde está manando el agua azul, en donde se da el tule blanco, en donde se da la caña blanca, en donde están los sauces blancos, donde se esparce la arena blanca, en el lugar de la fibra de color, en donde están las ninfas de color, en donde está el juego de pelota mágico, en donde está el zaquan miztli.⁸¹

O sea, el Cerro Encorvado es a la vez la tierra de la blancura, "...la ciudad Aztlan del Colhuacan antiguo."⁸² Luis Reyes añade otros cinco nombres que señalaban el Colihquitépetl; uno de ellos es Amaqueme vestido de papel.⁸³ Este nombre se distingue de los mencionados antes, que describen la naturaleza física del cerro que indica un paraíso terrenal, porque muestra que el monte fue considerado como un santuario y, por lo tanto, adornado con tiras de papel, usadas como ornamento sagrado en las diferentes fiestas.

La magnificencia de este Edén causó un terror sagrado a Huitztl, quien como concesión especial de los dioses, pues iba a ser uno de ellos, visitó, montado en un águila, antes de su muerte, este lugar.

⁷⁷ *Historia tolteca-chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México, INAH-SEP, 1976, p. 163.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 11 y p. 28. Véase ilustración 8.

⁷⁹ Lámina 2. Véase ilustración 9.

⁸⁰ Lámina 3. Véase ilustración 10.

⁸¹ *Historia tolteca-chichimeca*, Versión de Heinrich Berlin y Silvia Rendón, editor Salvador Toscano. México, Robredo, 1947, p. 88, versículo 172.

⁸² Chimalpahin, *op. cit.*, p. 75.

⁸³ *Historia tolteca-chichimeca*, 1976, p. 160, nota número 2.

... a la media noche me vinieron a tomar, hacia ellos me llevaron arriba del monte, arriba del Ueicoluacán —cerro de sus grandes abuelos— ... ciertamente allí estuvieron saliendo juntos los dioses todos, nuestros principales; bien temerosos, bien espantosos... como grandes fieras que muerden, *izitzimíne*,⁸⁴ tigres, culebras grandes, ponzoñosas; algunos como murciélagos, como seres malignos que tienen alas.⁸⁵

Además la misma fuente llama al lugar también Ximouayan, lugar de los descarnados, que es otro nombre de Mictlan, lugar de los muertos.⁸⁶ O sea, el origen y el ocaso de la vida convergen en este sacromonte, que, según Chimalpahin, era un lugar sagrado, tremendo, que causaba estupor y fue vigilado por innumerables fieras.⁸⁷

En definitiva, en la concepción de los nahuas, la cueva en el monte de pico curvo y el río que lo rodeaba fue considerado como un lugar de origen, un lugar fuera de lo común, que tiene todas las características de lo que Rudolf Otto llama "lo otro".⁸⁸

Por su parte Coatépec o Cohuatépec "el cerro de la serpiente", lugar que todas las fuentes sitúan en los alrededores de Tula (Hidalgo), señala la naturaleza de una de sus moradoras, de Coatlicue, madre de Huitzilopochtli, la cual, por esta razón, era la abuela de los mexicas. O sea, este monte era también el monte de los abuelos, aunque en este caso los ancestros eran específicamente de los mexicas. Sin embargo Durán recogió una tradición que dice que Coatlicue vive en Aztlan-Colhuacan-Chicomóztoc, sitio inaccesible a simples mortales.⁸⁹ En efecto, todos estos lugares que se encuentran en un espacio mítico, donde transcurre la vida de héroes originarios, sus apoteosis y teogonías, son, por lo general, sitios históricos. Pero el mapa mítico, al igual que el tiempo mítico, no siempre concuerdan con el mapa geográfico y el tiempo histórico.

⁸⁴ "Espíritus malignos habitantes del aire".

⁸⁵ Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 91.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*. Teil I: die Zeit bis zur Conquista 1521. Edit. Günter Zimmermann, Hamburgo, 1963, p. 7.

⁸⁸ *Das Heilige*, München, C.H. Beck, 1936 véase el capítulo cuatro, *Mysterium Tremendum*, p. 13-37.

⁸⁹ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 220-226.

El dios

Por medio de la fiesta del fuego nuevo, celebrada en el “cerro de la serpiente”, se restauró el tiempo transcurrido entre Aztlan-Chicomóztoc-Colhuacatépec y Coatépec. La concepción cíclica del acontecer, recreada a imagen de las revoluciones astrales, donde el fin es un principio, ofrece al hombre una esperanza. Por lo tanto la segunda parte de la historia del dios Huitzilopochtli comienza en el mismo sitio donde terminó la primera.

Huitzilopochtli nació de una manera milagrosa en el mismo lugar de su muerte y apoteosis, Coatépec. El relato que narra la teogonía retrajo la forma y la idea de un antiguo mito mesoamericano (el nacimiento del dios Quetzalcóatl), basada posiblemente también en modelos anteriores,⁹⁰ para las necesidades de un pueblo en expansión y elaborado por los teólogos mexicas al servicio de la razón del estado.

La versión que nos transmitió Sahagún del mito es la siguiente: Coatlicue, moradora de Coatépec, barriendo recogió un ovillo de plumas que cayó del cielo y lo guardó en su seno. Ésta fue la causa de su milagroso embarazo, que indignó a sus otros hijos que decidieron matarla. Pero el que iba a nacer salió del vientre materno en el momento decisivo lanzando su terrible arma, el xiuhcōatl —serpiente de fuego—, con la cual ahuyentó a los centzonhuitznahua y decapitó a su hermana Coyolxauhqui.⁹¹ La *Crónica Mexicáyotl* omite la teogonía de Huitzilopochtli en Coatépec y contrapone el numen a su madre, llamada por Alvarado Tezozómoc Coyolxauhqui, la cual encabeza la rebelión de los tíos centzonhuitznahua, decididos a establecerse definitivamente en Coatépec. El victorioso dios sacrifica a todos.⁹² En el *Código Azcatitlan* anteceden a la teogonía cuatro días de oscuridad,⁹³ que señalan los cuatro años de penitencia que hizo Coatlicue⁹⁴ antes de su milagroso embarazo. También

⁹⁰ Robert Chadwick, “Native pre-Aztec History of Central Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, v. II, part 2, p. 474-504.

⁹¹ Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 271-273. *Coyolxauhqui* fue adorada como la diosa de la luna. El *tlatoani Ahuízotl* le construyó una estatua en el templo mayor. Véase Durán, *op. cit.*, t. I, p. 345.

⁹² *Crónica Mexicáyotl*, p. 33-36.

⁹³ Lámina vi. Véase ilustración II.

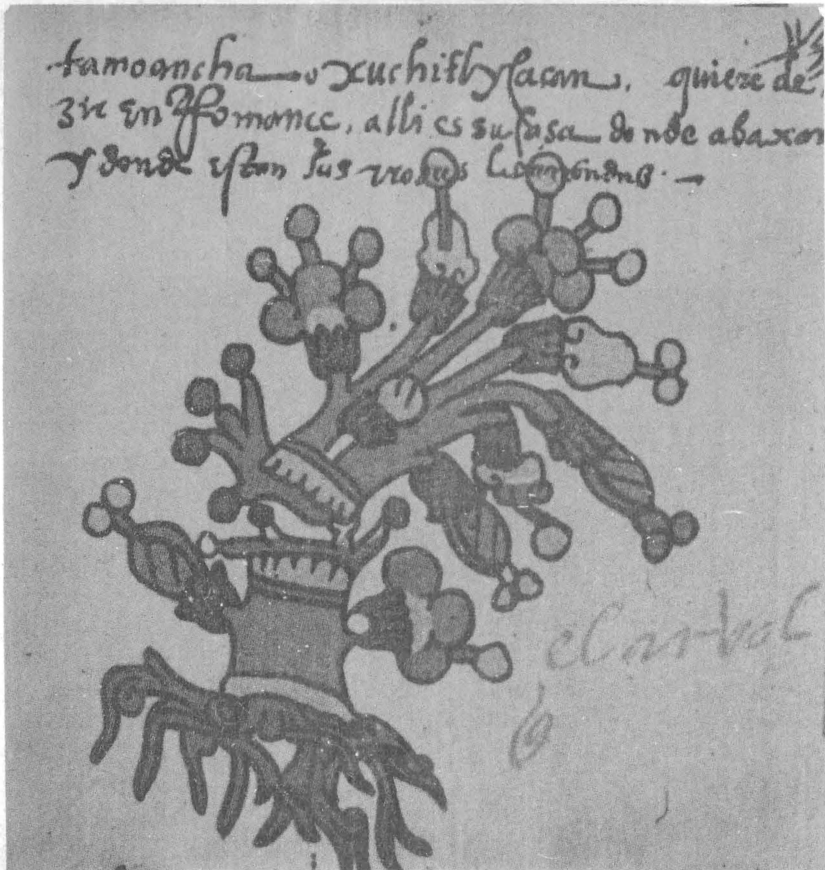
⁹⁴ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, editor, García Icazbalceta. México, 1942, p. 220-221. Coatlicue fue de las primeras mujeres, creadas por el dios Tezcatlipoca, y sacrificadas el día que fue hecho el Sol. Resucitó de su propia manta, venerada por sus feligreses junto con las otras cuatro mujeres originarias.



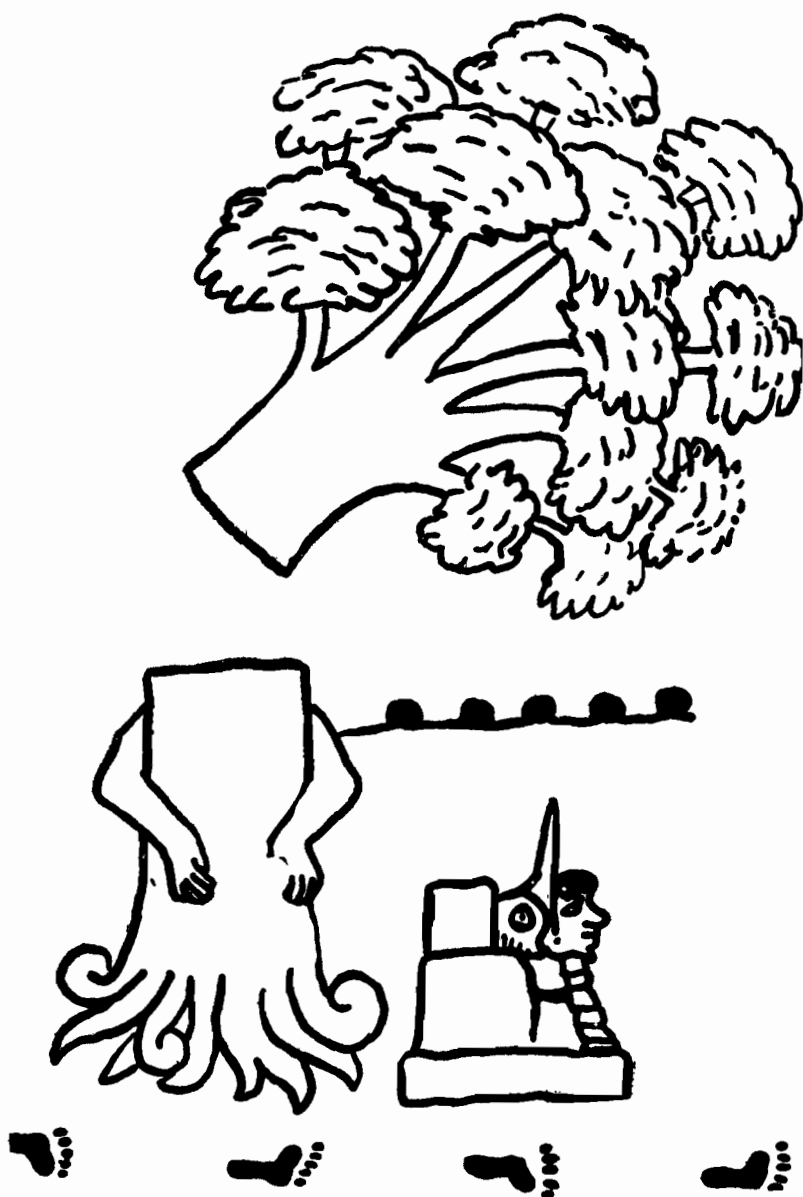
1. El hechicero Cópil con su característico gorro o sombrero cónico.
Codex Mexicanus, XXXVIII.



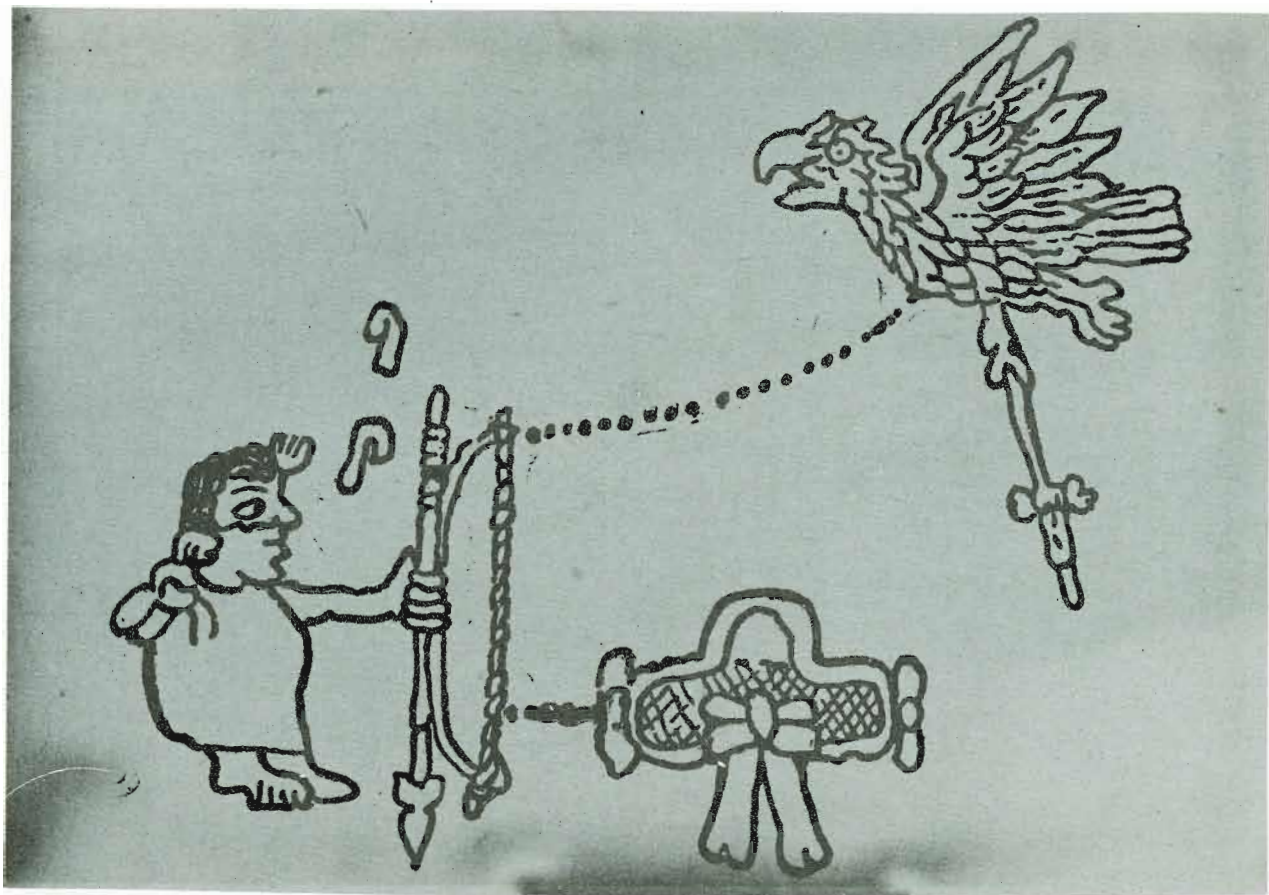
2. Tetzauhtéotl en el *Códice Azcatitlan*, III.



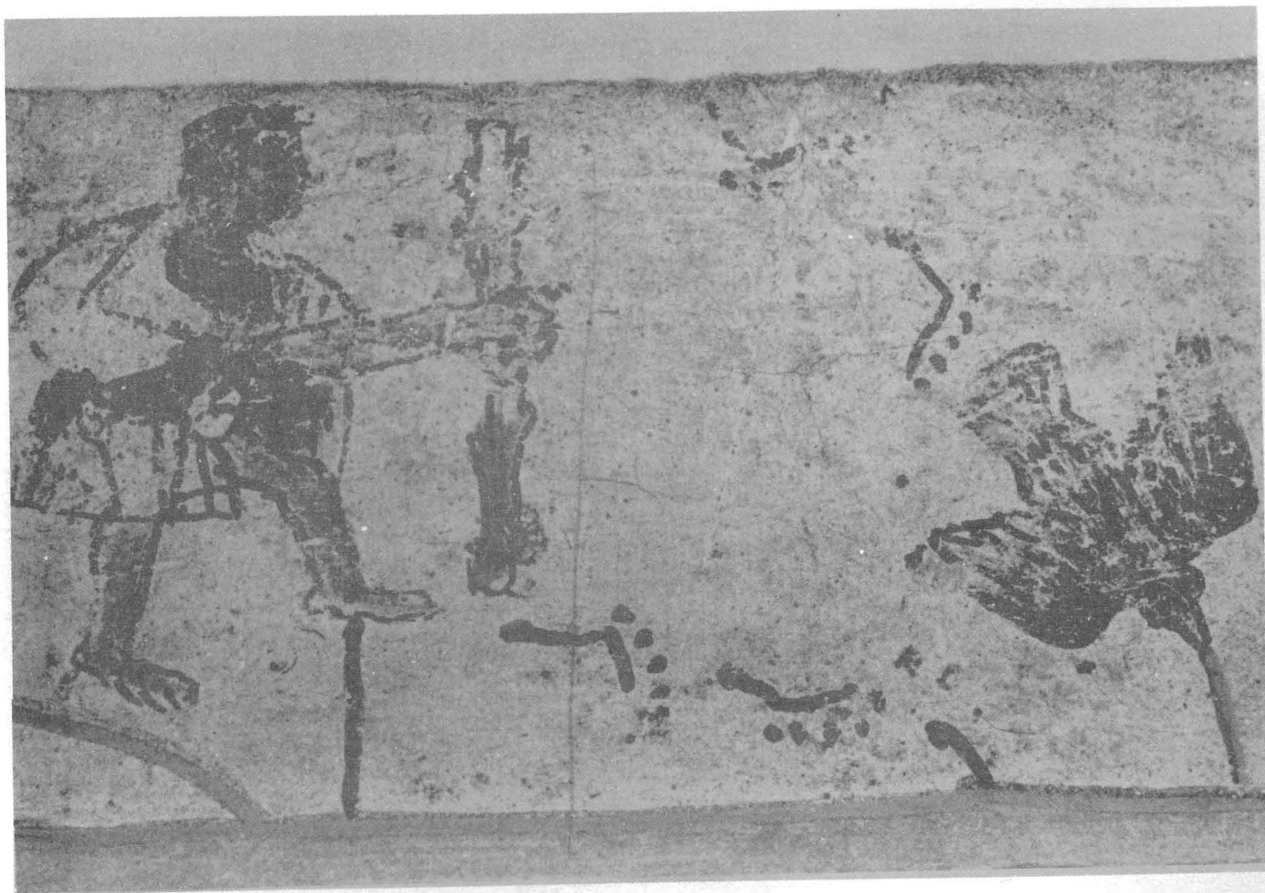
3. El árbol quebrado en Cuahuil Itzintla.
Códice Telleriano Remensis, 2.



4. El árbol quebrado, de cuyo tronco salen dos manos.
Tira de la Peregrinación.



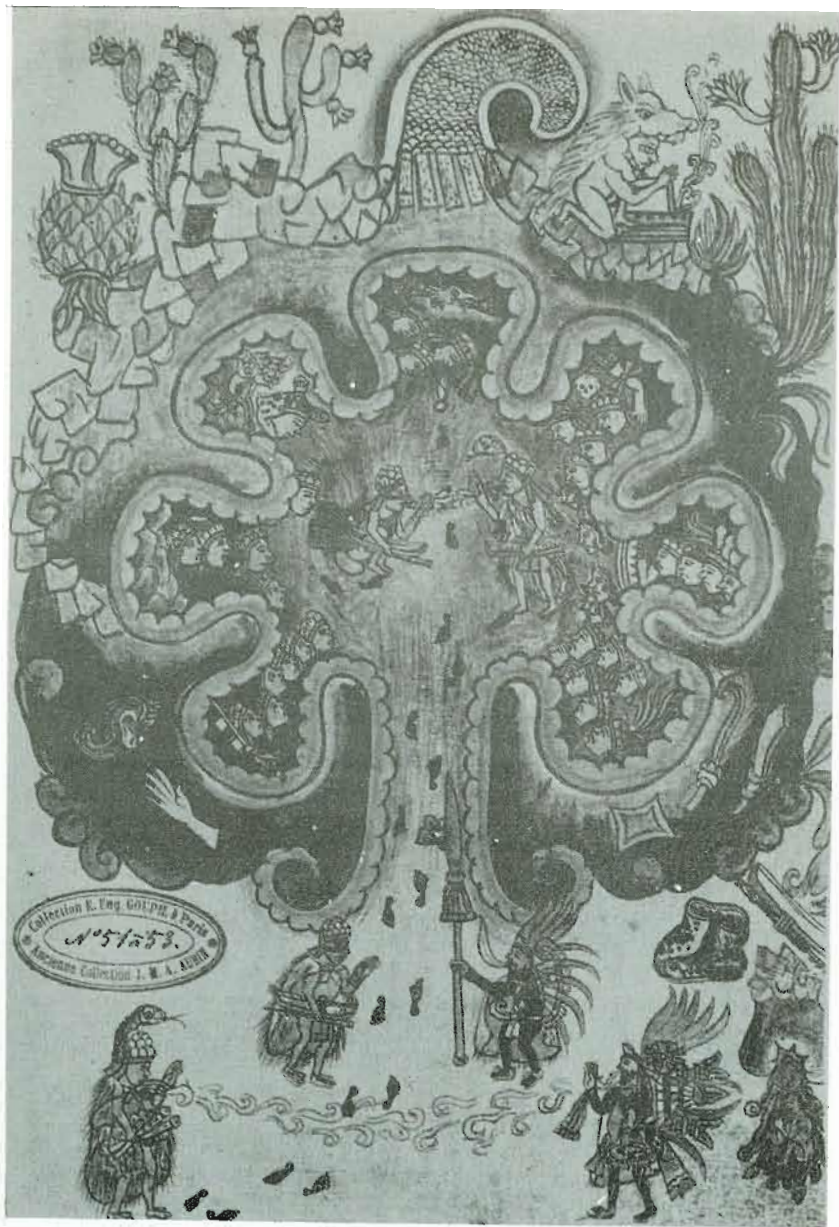
5. El dios proporciona flechas, arcos y redecillas a los mexicas. *Tira de la Peregrinación.*



6. El águila guía a los mexicas en su peregrinación. *Codex Mexicanus*, XXII.



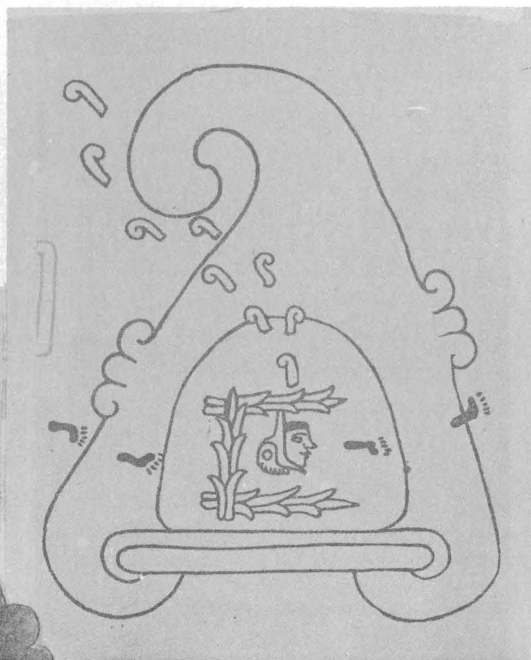
7. El personaje con atuendo de colibrí.
Códice Azcatitlan, 5.



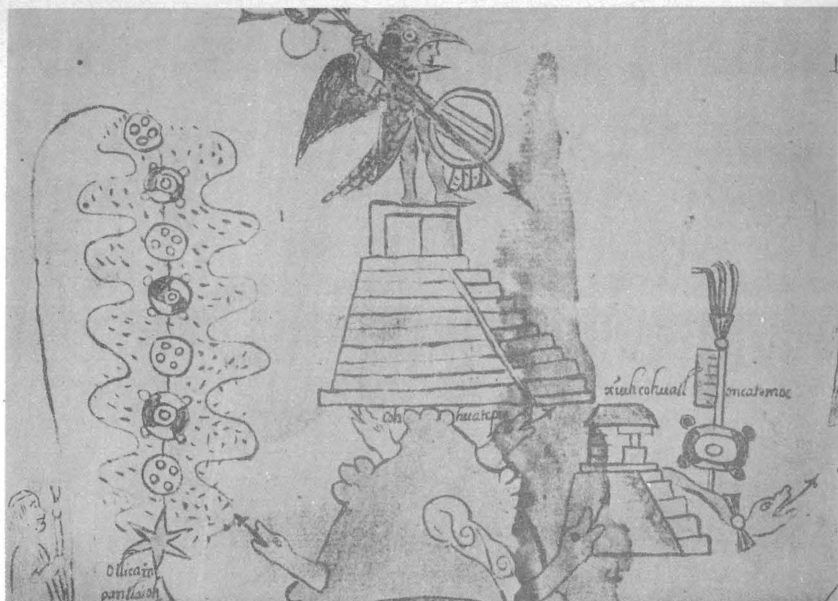
8. El lugar de las siete cuevas en el interior del Colhuatépec.
Historia Tolteca-chichimeca, 16.



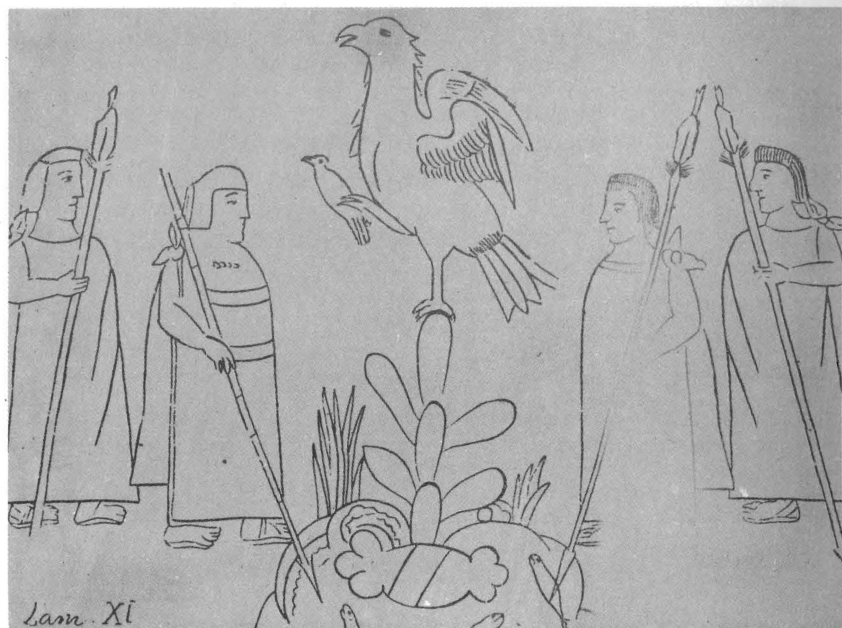
10. El dios en el Colhuatépec pero con la pluma de águila. *Códice Azcatitlan*, 3.



9. Huitzilopochtli habla a los mexicas desde el interior de Cohuacan. *Tira de la Peregrinación*.



11. A la teogonía anteceden cuatro días de oscuridad. *Códice de Azcatitlan*, 6.



12. El águila tiene en una de sus garras un colibrí. *Códice Ramirez*, XI.

Otra versión de este mismo mito:

Coyolxauhqui + *Huitznahua* *Huitzilopochtli*

Madre/hijo; con los *Huitznahuaque*, que son tíos maternos. La relación es siempre enemistosa.

2. *Malinalxóchitl* + sus tíos *Huitzilopochtli*

Cópil

Hermana/hermano; madre ofendida, su hijo es su vengador, pero resulta derrotado.

En su estructura, los mitos, uno de los cuales está invertido, son idénticos:

hermana/hermano

madre/hijo

hermano/hermana

Las protagonistas de estas tres narrativas son mujeres que tenían influencia y quizá poder político en la tribu y, en cierto momento histórico, fueron derrotadas por el partido de Huitzilopochtli, el viril dios de la guerra. Es obvio que el mito indica cambios en la estructura social que se realizaron al enfrentarse los mexicas, pescadores-cazadores-recolectores, con las altas culturas agrícolas del Valle de Tula y sus alrededores. Del análisis de la estructura del mito se desprende, que fueron combatidos restos y residuos del poder matrilineal. El proceso de transformación fue lento y en manera alguna cambió por medio de una batalla la estructura tradicional. Sin embargo nos inclinamos a creer, que, aunque el mito es muy posterior, sin duda fue retraducido en la época del rey Itzcóatl con propósitos netamente políticos. Su estructura refleja la combatida y pasada, pero aún recordada, tradición original tribal.

El otro rostro del mito es el de su superestructura. La mayoría de los investigadores apoya en este caso a Seler, que dice: "... es indudablemente el joven dios solar, que mata a los espectros nocturnos y ahuyenta al ejército de las estrellas."⁹⁹

Esta teoría fue insinuada, todavía en el siglo pasado, por Chavero,¹⁰⁰ y confirmada hace dos décadas por Garibay¹⁰¹ y por otros.

⁹⁹ Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen...*, t. II, p. 867.

¹⁰⁰ Alfredo Chavero, en Durán, *op. cit.*, t. II, p. 87.

¹⁰¹ Ángel Ma. Garibay K., "Comentario al Canto del Guerrero del Sur", *Veinte Himnos Sacros, Informantes de Sahagún*, II. UNAM, 1968, p. 43.

Los ritos que se realizaban en la fiesta de Panquetzaliztli, que significa "alzamiento de banderas", celebrada en Tenochtitlan en honor del nacimiento del dios Huitzilopochtli,¹⁰² reproducían la guerra astral en la cual el Sol vence a las estrellas del cielo meridional. Los guerreros del barrio Huitznáhuac se enfrentaban a otros grupos y combatían entre sí. Además "...sacrificaban hombres hechos prisioneros en la guerra, los cuales, antes de ser sacrificados, ponían en libertad y dábanles armas iguales a fin de que se defendiesen de nuevo. Así combatían hasta que les rendían o mataban, y así les sacrificaban."¹⁰³

Al respecto nos informa Sahagún, que en esta fiesta, los del barrio de Huitznáhuac no sacrificaban cautivos de guerra, sino solamente esclavos.¹⁰⁴ Mientras tanto, el hombre que personificaba al mensajero del dios Huitzilopochtli recorría los lugares de significado histórico. Según el padre Durán, *Painal* representaba "...la priesa y velocidad y ligereza de Huitzilopochtli... a causa de que, en todo el tiempo que vivió, nunca fue alcanzado de nadie ni preso en guerra y siempre salió victorioso de sus enemigos..."¹⁰⁵ Sin embargo, esta fiesta, que se celebraba en diciembre, fue dedicada en Chalco y otros lugares a Tezcatlipoca.¹⁰⁶ En efecto, el rito llevado a cabo durante las celebraciones indica múltiples significados tanto de orden natural como socio-histórico. Por su parte, los mexicas adaptaron la fiesta a sus necesidades y la dedicaron totalmente a su héroe divinizado, el victorioso Huitzilopochtli. Reproduciendo el simulacro del acontecimiento único, participaban del mismo dios con quien comulgaban, matando con un dardo su cuerpo hecho de masa de bledos que se repartía y comía,¹⁰⁷ y mediante el canibalismo ritual. Por otra parte, se le recordaba el pacto basado en la reciprocidad, cuya base fue la guerra.

En la concepción mexica como una nación, como un pueblo triunfante sobre otros señoríos, este mito del nacimiento del dios Huitzilopochtli es primordial. El mítico *tlatoani* Mexi-Huitzilopochtli fue divinizado como numen tribal en Coatépec, en el año 2 Caña, fecha

¹⁰² "Historia de los mexicanos por sus pinturas", García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰³ *Códice Vaticano Ríos, Antigüedades...*, t. I, p. 158, y véase *Códice Telleriano Remensis, Antigüedades...*, t. III, p. 168.

¹⁰⁴ Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 212.

¹⁰⁵ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 299. Véase también Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 127-128.

¹⁰⁶ *Códice Vaticano Ríos, op. cit.*, lámina LXIX, y *Códice Telleriano Remensis, op. cit.*, lámina IX.

¹⁰⁷ Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 274.

de la ceremonia del fuego nuevo.¹⁰⁸ Su muerte mítica debió acontecer cuatro años antes de esta fecha y la natural fue muy anterior. Pero en el mismo año 2 Caña nació como numen astral-solar con pretensiones de regular y gobernar el universo. Esto es, el líder tribal divinizado o el dios tribal ya venerado por entonces, se metamorfoseó en la personificación del Sol que nace de las entrañas de la tierra, de la madre Coatlicue.

El dios de la historia mexicana

En las primeras décadas del siglo XVI, el dios de los mexicas poseía características ígneas, solares, creadoras y reguladoras del mundo. Las adquirió a través de las deidades de los pueblos conquistados así como de los dioses considerados universales en el ámbito de Mesoamérica. Las características originarias del orden acuático y vegetal del dios tutelar de Aztlan fueron puestas en un lugar secundario. En cambio, fueron resaltadas las advocaciones que lo ligaban con uno de los dioses más importantes del postclásico, con el multifacético, omnipotente y omnisciente Tezcatlipoca¹⁰⁹ quien, como se mencionó anteriormente, estaba ya presente en el dios agorero en Aztlan; incluso, el padre Mendieta oyó decir que Tezcatlipoca era dios de los de México.¹¹⁰ Sin embargo Huitzilopochtli creció, a la inversa de Tezcatlipoca. Se identificó con Tonatiuh, el Sol. El símbolo del héroe deificado —el colibrí— evolucionó en águila, en el símbolo del Sol. En la lámina XI de la parte pictórica que ilustra al *Códice Ramírez*, el águila, que posa sobre el nopal como símbolo de la fundación de Tenochtitlan, tiene en una de sus garras un colibrí.¹¹¹

La fusión del dios de la historia mexicana con Tonatiuh, el Sol, energía de la vida, dios regulador del universo, que no sólo participaba en la lucha cósmica sino que aseguraba con su propio ser el devenir, transformó a su pueblo escogido en el responsable de la existencia de la humanidad.

¹⁰⁸ Según León y Gama, en Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*. UNAM, 1967, p. 197, Huitzilopochtli nace en el día 1 Técpatl, en el año 2 Ácatl.

¹⁰⁹ Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 44.

¹¹⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. México, 1945, t. I, p. 86.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 81. Véase ilustración 12.

La independencia del yugo tepaneca en 1428 significó que el dios tutelar estaba cumpliendo con su promesa originaria. Desde entonces los mexicas se sentían comisionados por Huitzilopochtli para conservar vivo al mundo y a la humanidad, amenazados por un cataclismo que terminaría con la existencia del tiempo histórico, con el *Nahui Ollin* —el Quinto Sol.¹¹² Comprometidos desde Aztlan a ofrecerle al dios, al movimiento del Sol, la sangre y el corazón de cada ser viviente capturado,¹¹³ fueron ya entonces colaboradores en potencia en la manutención del universo. La sacralización de la alianza en Quáhuil itzintla fue acompañada por el sacrificio de los capturados, quienes “pagaron el tributo de su vida”.¹¹⁴ Por su parte, desde la hora cero de su existencia independiente, los mexicas se consideraban no solamente los colaboradores del astro, sino sus *agentes*. La diferencia entre ambas concepciones es fundamental, ya que la primera implica un sentido de responsabilidad a nivel cósmico, que es una de las características de las sociedades arcaicas en general,¹¹⁵ y la segunda señala la práctica de una ideología militante respaldada por una política de poder.

El pueblo del Sol, en su función de agente divino, transformó la alianza con su dios en un pacto fundamental y obligatorio para la humanidad entera, ya que se lanzó con un afán increíble a la tarea de conseguir el alimento necesario para asegurar la existencia del astro cuya vida preserva a la vez la vida del mundo físico y la de sus habitantes. Esta misión se llevó a cabo mediante la guerra, fuente de sangre y corazones de los valientes guerreros para el invencible Huitzilopochtli-Tonatiuh, quien, para realizar sus hazañas celestes, necesitaba de la colaboración del hombre. A su vez, el dios cumplió la promesa: los mexicas consiguieron mediante la guerra innumerables e infinitos vasallos y riquezas. Desde la época de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) afluían a Tenochtitlan, provenientes de las regiones tributarias, oro, jades, turquesas, ricas plumas, mantas, cacao, esclavos para el sacrificio, etcétera. En suma, las guerras eran necesarias para la existencia del dios, a la vez que beneficiaban a los

¹¹² *Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca*, p. 119-123. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*. UNAM, 1959, cap. II, “El acaecer temporal del Universo”, p. 96-110.

¹¹³ Christóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 92.

¹¹⁴ *Crónica Mexicáyotl*, p. 22.

¹¹⁵ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane, the nature of religion*. Harper and Row, 1959, p. 93.

combatientes: los muertos se convertían en hermosos pájaros del astro-Sol y los vivos ganaban honor y riqueza. Parece, que nadie perdía.

A manera de conclusión

Del presente ensayo se desprende que el hombre prehispánico en general y el mexica en particular, tenían grandes preocupaciones ontológicas. El problema del origen de los dioses, del dios tutelar, el abogado de su barrio o de alguna profesión, y de los hombres, eran de suma importancia, según lo señalan los múltiples lugares de origen que se estudiaron en estas páginas. Esta obsesión ontológica tiene, sin duda alguna, causas profundamente religiosas e implica, por lo tanto, preguntas de orden filosófico, como lo señaló Miguel León-Portilla en su libro, a la vez, que está íntimamente ligada con la legitimidad del poder político. El descender de los primeros hombres, de la humanidad originaria y colocar a su propia deidad tutelar entre los dioses creadores y progenitores era el fundamento del poder sobre la tierra.

Por su parte, la evolución de Huitzilopochtli de un dios terrestre Mecitli en un dios solar, regulador del mundo, señala el trayecto histórico de su pueblo. Además, el mexica, así como los otros pueblos del postclásico de la altiplanicie, gracias a la concepción cíclica del tiempo, borraba los hechos irreversibles y difíciles de soportar y conservaba tan sólo una historia confeccionada de arquetipos de vidas de héroes. De esta índole es la vida de Huitzilopochtli, tal como la presentan los códices escritos por los descendientes de la nobleza mexica: un dios de pacto que cumplió la promesa. Por lo tanto, la historia del dios de la historia de los mexicas se fabricaba según los decretos del huei-tlatoani mexica-tenochca, quien utilizaba este precioso instrumento, la historia, para fundamentar en ella su ascendencia y su poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, prólogo y edición preparada por Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Albright, William F., *Yahweh and the Gods of Canaan*. University of London, The Athlone Press, 1968.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl, 1609*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1949.
- *Crónica mexicana, 1598*. México, Leyenda, 1944.
- Barlow, Robert, "El Códice Azcatitlan", *Journal de la Societé des Americanistes*. Paris, 1949, xxxviii, p. 101-135.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Castillo, Christóbal del, *Historia de los mexicanos desde su salida de Aztlán hasta la fundación de México, 1597-1600*, edición de Francisco del Paso y Troncoso. Florencia, 1908.
- Chadwick, Robert, "Native Pre-Aztec History of Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, 1971, v. xi, part 2.
- Chavero, Alfredo, "Explicación del Códice Geroglífico del Mr. Aubin", en Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, 1581*, México, Nacional, 1951, t. 2.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, edición preparada por Günter Zimmermann. Universidad de Hamburgo, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskund, 1963, v. 38.
- *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, 1620*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Clavijero, Francisco, *Historia antigua de México*, 2 v. México, 1826.
- Códice Azcatitlan*. Paris, Societé des Americanistes, 1949.
- Codex Mexicanus, 1571*. Paris, Societé des Americanistes, 1952.

- Códice Ramírez o Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, Ms. siglo XVI.* México, Leyenda, 1944.
- Códice Telleriano Remensis*, copia de la recopilación de fray Pedro de los Ríos, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 1964, v. I, p. 151-338.
- Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticano Ríos*, copia de la recopilación de fray Pedro de los Ríos, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, v. III, p. 7-314.
- Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, 1581*, 2 v. México, Editora Nacional, 1951.
- Eliade, Mircea, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return.* Harper and Row, Torchbooks, 1959.
- *The Sacred and the Profane. The Natura of Religion.* Harper and Row, Torchbooks, 1959.
- Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas. Informantes de Sahagún.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.
- González de Lesur, Yólotl, "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana, de Aztlán a Tula", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, sobretiro. México, 1968, p. 175-190.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1532*, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1942.
- Historia tolteca-chichimeca*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, en colaboración con Silvia Rendón, prólogo por Paul Kirchhoff, edición de Salvador Toscano. México, Robredo, 1947.
- Historia tolteca-chichimeca*, versión preparada por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis García Reyes. México, SEP, Instituto Nacional de Antropología, 1976.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "El enigma de los olmecas", *Cuadernos Americanos*. México, 1942, núm. 5, p. 113-145.
- *Historia de México*, México, Porrúa, 1968.
- "Los portadores de la cultura teotihuacana", *Historia de México*. México, El Colegio de México, 1974, v. xxiv, p. 1-12.

- Kirchhoff, Paul, "La historia tolteca-chichimeca, un estudio histórico-sociológico", *Historia tolteca-chichimeca*, edición de Salvador Toscano, 1947, p. XIX-LXIV y un mapa.
- "¿Se puede localizar a Aztlán?", *Anuario de Historia*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, año I, p. 59-67.
- Leyenda de los Soles, 1558, Códice Chimalpopoca*, versión preparada por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945.
- Leyenda de los Soles, 1558, Códice Chimalpopoca*, versión y prólogo por Francisco del Paso y Troncoso. Florencia, Biblioteca Náhuatl, 1903.
- León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968. [Colección Popular, 88]
- "Itzcóatl creador de una cosmovisión místico-guerrera", *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1958, p. 117-143.
- *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo por Ángel María Garibay. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959.
- Mengin, Ernst, "Commentaire du Codex Mexicanus", *Journal de la Société des Americanistes*. Paris, 1952, t. xli, p. 377-498.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana, 1596*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, t. I.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, 1571*, edición facsimilar. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España*, edición preparada por Edmundo O'Gorman. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Nicholson, Henry B., "Religion in Prehispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, v. x, p. 395-446.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige*. München, Oscar Beck, 1936.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia de las cosas de Nueva España*, 4 v. México, Porrúa, 1956.

Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alettrtumskunde*. Graz, 1960, v. II.

— *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., traducción de Mariana Frenck. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Teogonía e historia de los mexicanos, prólogo y edición de Ángel María Garibay K. México, Porrúa, 1965. [Colección "Sepan cuantos..." 37]

Tira de la peregrinación o Tira del Museo. México, Museo Nacional.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 3 v. México, Porrúa, 1969.

Uchmany, Eva A., "Análisis y descripción del rito del sacrificio en la Biblia", *ASIA*, Anuario del Centro de Estudios Orientales. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, p. 17-32.



THE ANALYSIS OF PREHISPANIC CENTRAL MEXICAN HISTORICAL TEXTS

EDWARD E. CALNEK

Introduction

The great majority of the basic historical texts dealing with pre-Hispanic Central Mexico now exist only in the form of prose manuscripts that were first committed to writing within a century or so of the Spanish conquest.¹ Although it is widely recognized that these are only secondary adaptations from earlier pictorial manuscripts and oral texts, there have been few systematic attempts to determine precisely what occurred when the early chroniclers undertook to transfer basic historical information from the one medium of expression to the other. An essential characteristic of the preconquest histories is that pictorial scenes and oral texts were combined together in the same narrative records. This system engaged eyes and ears at the same time, differing fundamentally in this respect from the linear and sequential exposition of writing. The preconquest histories could not, therefore, be transcribed without first substantially reorganizing and readapting their original content.

This situation raises a double problem for ethnohistorical research. The first question centers on the need to determine the rules and principles of composition most commonly utilized in the combined pictorial-glyphic and oral texts. The second involves the nature of the modifications required so that the original records could be committed to a written form. In practice, both questions must be considered at the same time, and in relation to the same body of textual materials. There are still extant only a small number of pictorial manuscripts which deal with the historical traditions of

¹ See Gibson, 1975 and Gibson and Glass, 1975, for detailed discussion and census of prose manuscripts. Evidence summarized by these authors suggests a heavy clustering of the lengthier chronicles in the period from about 1570 until 1640 or slightly later.

any particular locality.² The corresponding oral texts, as a rule, exist only in prose manuscripts where their original content is already mixed together with information derived from pictorial manuscripts. While there is no doubt that speech and dialogue were invariably conveyed as an oral text, it is uncertain how much else was transmitted in this form. The only available research strategy is to match together specific pictorial scenes with later written versions of the same material. Insofar as any written text can be related to information conveyed in a pictorial scene on a point-by-point basis, the "residue" can be supposed to contain material derived from the oral text.³

There are, unfortunately, a number of pitfalls in this technique, since, as will be shown later, there seems to have been no fixed rule governing the allocation of information to the pictorial and oral components of any single narrative text. Indeed, there are instances where pictorial representations of the same scene differ greatly in the quantity of information conveyed in pictorial-glyphic form in each.⁴ The most that can be achieved given this condition is to establish the upper and lower limits of what might be termed the "information storage capacity" of the pre-Hispanic Central Mexican writing system. This is, however, an empirical problem, which must be considered in relation to some specific group of pictorial source materials.

Documentary sources

An unusually favorable opportunity for an investigation of this type is presented by those pictorial manuscripts and prose texts deal which the Aztec or Mexica *peregrinación* from the general standpoint of the

² See Glass, 1975 and Glass and Robertson, 1975, for a detailed survey and census of pictorial manuscripts. The total number of extant pictorials is impressively large; only a limited proportion, however, deal with specifically historical themes.

³ This "residue" may also contain additions and interpolations by colonial period writers. Whether definite methods for determining precisely which features were conveyed in oral texts can be developed is a problem for future research.

⁴ This implies equivalent variability in the oral texts. See Colston 1973 for a good discussion of variation between oral texts in Durán's *Historia* and Tezozómoc's *Crónica Mexicana*.

"Crónica X" tradition as defined by Barlow.⁵ For reasons of brevity, I consider only those events recorded for the period beginning with the Aztecs' departure from their ancient island homeland of Aztlan, and ending with their arrival at Tollan (modern Tula, Hidalgo). There are several closely related accounts, including two pictorial manuscripts, available for this period. (Specific textual references are given in the following discussion, and in Table 2, below.)

Although these documents clearly derive from the same basic pre-conquest historical tradition, none is an exact replica of any other. Specific historical episodes may appear in some versions, while being omitted in others, and there are a small number of "floating episodes" which do not appear to have been bound to any fixed sequence of presentation. One important problem, therefore, is to develop objective methods for estimating the degree of relatedness between any two or more individual versions of the same original text.

For the present, we will be less interested in the objective validity of these sources than in determining what their authors *intended* to say about the historical past. Objective tests of the *truth-value* of pre-Hispanic historical sources can be most usefully devised when the historiographic techniques and objectives characteristic of the Central Mexican region in general are more clearly understood.⁶

Writing systems

The analysis of the pictorial manuscripts necessarily requires a brief discussion of pre-Hispanic Central Mexican writing systems

⁵ Barlow, 1945. The basic content of the "Crónica X" tradition is defined especially by Durán's *Historia de las Indias* (1967)n and Tezozómoc's *Crónica Mexicana*. The *Crónica Mexicáyotl* (Tezozómoc 1949: 26-86) closely parallels the early chapters in the *Mexicana*, and can be regarded as a Nahuatl version of the same material. Otherwise, it is heuristically useful to regard individual episodes with a similar content as derived from or related to a broadly defined "Crónica X" tradition, wherever they happen to be found.

⁶ Whatever may have been their intent, it must be assumed that pre-Hispanic historians knew the difference between actual events and mythological happenings, and used both in ways considered to be appropriate at the time. If it is claimed that the Mexica visited some specific place while enroute from Aztlan, and there experienced some supernatural event, the concept of *truth-value* is relevant only to the first point. With respect to the second, the problem is quite different—namely, why was there an appeal to myth at just this point in any particular text.

in general. These have recently been the subject of detailed studies by Dibble, Nicholson, and other specialists, and relatively little that is new can be added here.⁷ The methods of writing utilized in the historical texts were essentially the same as those found in the tribute records and census lists, but differ somewhat depending on whether they were applied to self-contained or autonomous communications, or whether used in conjunction with an oral text. In the first case, a variety of conventionalized symbols, naturalistically depicted objects, and phonetic glyphs, had to be juxtaposed in a way that would be readily intelligible to any "knowledgeable" reader. It is unusual to find more than two or three glyphs or symbols combined within the framework of a single "message." The longer records or communications in this category relied primarily, as will be shown below, on simple repetition of closely similar and very brief "single message units".⁸

Where the combined pictorial-glyphic and oral texts were involved, the same glyphs and symbols could be used somewhat more freely, since any lack of clarity could be cleared up by additional information carried by the oral text. The "written" component, consequently, could contain any number of diverse and seemingly unrelated points of information, since these would be drawn together and given a definite meaning when combined with a verbal recitation. At the same time, the ease with which the burden of communication could be shifted to the oral component probably deprived the scribes responsible for pictorial records of this type of any strong motive for working out more flexible and efficient scripts.⁹

The contrasting nature of the two systems is of some interest in

⁷ Dibble, 1971; Nicholson, 1973. Nicholson presents a detailed bibliography of past and present research in this highly technical field.

⁸ Each name in a census record is a "single message unit"; if the person is singled out as, for example, head-of-household, the same glyph may carry two independent messages, namely, "This person is named 'X' and 'X' is a head-of-household". The one message may be signalled directly with a name-glyph, while the second is implied by position. In the tribute records the first place-name listed on any page is both a tributary town and the place where the Hueicalpixqui (High Steward) of the entire province was in residence. Considerable ingenuity is sometimes displayed in the positioning of glyphs or symbols so that there are both primary and implied messages in the same text.

⁹ I. J. Gelb, 1963, p. 58-59, argued that the Mesoamerican writing systems were inherently "stagnant", and "could never have developed into real writing without foreign influence." The evidence for Central Mexico suggests instead that interdependence between the pictorial and verbal components of the same texts functioned as a strong inhibiting factor deriving from cultural context rather than inherent weaknesses in the writing system per se.

its own right. The next section describes the most salient characteristics of the "independent" or "self-contained" types of pictorial-glyphic communications.

Annalistic texts and administrative records

The closest approximation to a fully autonomous "writing system" is to be found in the "continuous year-count annals," on the one hand, and in routine fiscal and administrative records, on the other. Nicholson observes that the year-count annals were "distinguished by the recordation of a continuously sequent record of years with picto-ideographic notations of events usually assigned to particular years".¹⁰ It can be added that most entries consist of only one or two glyphs or symbols, and refer only to very simple and highly stereotyped "events", such as wars, migrations, royal marriages, births, deaths, acts of succession, drought, famine, and the like. The basic technique is clearly exemplified in figure 1, from the *Códice Aubin*.¹¹ In this example, the visual format has been modified to leave room for explanatory glosses written in Nahuatl. The essential condition, however, is that events be unambiguously linked to a specific year-glyph, which occupies a correct position in some longer sequence of calendrical glyphs.

In the first frame, representing the year "9 Calli" (A.D. 1501) there are two separate entries: 1) a composite glyph dealing with the quarrying of stone at Malinalco; and 2) a shrouded figure, symbolizing death, attached to a nameglyph for the Tenochcan ruler, Ahuitzotl. The other entries were glossed as follows (translation by C. E. Dibble):

- 10 Tochtli (1502) Y luego se asentó Moctecuzomatzin como
noveno señor.
11 Acatl (1503) Aquí otra vez fueron a excavar piedra en
Malinalco.
12 Tecpatl (1504) Aquí llegó el cacao.
13 Calli (1505) Aquí bajó el tzitzímitl.¹²

¹⁰ Nicholson, 1969, p. 45-49. Nicholson identifies "sporadically dated or undated annals" as a separate category, but his examples appear to be drawn from the pictorial segments of combined pictorial-glyphic and oral texts.

¹¹ Dibble, 1963.

¹² *Ibid.*, p. 50-51.



FIG. 1. A page from the *Códice Aubin* (Dibble, 1963, p. 77).

It might be noted that a certain amount of new information has been smuggled into the glosses by the annotator. The pictorial text records the succession of Moctezuma, but does not indicate that he was the ninth ruler of Tenochtitlan. Whether the "coming down (to earth)" of the *tzitzimiltl* should be inferred from the glyph itself is uncertain, but seems rather to have been something of a natural inference.

In any case, the salient characteristic of the year-count annals is that, while any number of events could be represented for any particular year, not very much could be said about any specific occurrence. If it had been necessary or desirable to add that Ahuitzotl had been a ruler of good character, wise, generous, and beloved by his people, the task would have been handed over to another group of historians responsible for the preparation of a combined pictorial-glyphic and oral text.

The system utilized in tribute lists, census records, and other documents for administrative use was closely similar, in that only very simple and stereotyped messages were used. The well-known *Maguey Plan*, for example, is both a map of some as yet unidentified community, and a record of approximately four hundred householders who owned or occupied the individual residential sites and chinampa gardens shown on the map.¹³ The basic message is very simple: namely, that "Householder 'X' resided at *this* location". The only variable element, apart from physical topography, involved the representation of personal names and titles of office.

The informational structure of the tribute records is only slightly more complex. In the *Matrícula de Tributos* and the *Codex Mendoza*, the individual "pages" each list the principal towns comprising a single tributary province, and specify the kinds and quantities of goods owed by the province as a whole.¹⁴ The message is that "*These* towns owed *this* tribute". In this case, however, the list of place names probably had a double function: 1) to identify the towns (or city-states) comprising a tributary province; and 2) to indicate the places where tribute records utilized at the next lower level of organization would be found.¹⁵

¹³ Calnek, 1973.

¹⁴ See Robertson, 1959, for technical descriptions of both manuscripts.

¹⁵ The tributary provinces included variable numbers of previously autonomous political units, each of which have negotiated its own agreement on tribute payments with Tenochtitlan. There were, accordingly, separate records representing the obligations of each previously independent *cabecera*.

Both the census records and the tribute lists were functionally specialized to accomplish specific tasks or objectives of interest primarily to the governing elite. They were characterized especially by a constant repetition of the same types of information, and required great flexibility only for the recording of proper names for persons, places, and titles. This was achieved mainly by means of the well-known "rebus" method of glyph formation, which, according to both Dibble and Nicholson, was used with increasing frequency in the last half-century or so before the Spanish conquest.¹⁶

Combined pictorial-glyphic and oral records

The sharply contrasting methods employed in historical records of the composite or combined type are clearly illustrated if figure 1 is compared with those which follow. In figure 2, for example, it might be easily concluded that a simple record of the annalistic type was intended. There are only four significant "facts" or units of information presented: 1) a broken tree; 2) five dots (probably an unfinished glyph for the year "5 Tecpatl");¹⁷ 3) an altar with the god Huitzilopochtli; and 4) a group of people engaged in a meal. It is, nonetheless, fundamentally different from figure 1, since all of the pictorial components can be correctly identified without providing us with the least idea of what this particular scene is about. This is not, therefore, a complete and intelligible message in its own

¹⁶ Dibble, 1971: 331, p. 331, notes that "In a half-century the Aztec had advanced from a picto-ideographic system with the beginnings of phonetic writing to syllabic writing". The immature Central Mexican system, however, could not compete effectively with Roman script, which was quickly adapted to Nahuatl and other indigenous languages. Nicholson, 1973, p. 35, observes that individual scribes quite frequently employed "different graphemes and grapheme combinations to produce the same results" (*i.e.* within the framework of the "rebus" system). This seems to have been occurring particularly in routine administrative documents, where personal names, place names, and titles of office were repetitively and routinely recorded in large numbers. The fact that the professional scribes (*tlacuiloque*) had begun to experiment rather freely with the writing system, and most notably with techniques of phonetization, suggests that administrative pressures for "cost efficiency" were beginning to override aesthetic preferences. Once engaged in economic transactions on a routine basis, the *tlacuiloque* themselves become a cost to be taken into consideration.

¹⁷ Tezozómoc, 1949, p. 20, and Chimalpahin, 1965, p. 66-67, both date this episode to a year named "5 Técpatl". As shown in this figure from the *Tira* the number five, taken by itself, has no apparent relevance to the scene.



FIG. 2. Fragment from the *Tira de la Peregrinación* (reproduced from Seler, 1902-23, v. 1, Abb. 2, p. 35) (tracing).

right, and it acquires a definite meaning only when some version of the following episode from the Mexica peregrination is known:

Cuando llegaron a donde se alza un árbol muy grueso, un ahuehuete, se asentaron inmediatamente a su pie; luego levantaron allá un pequeño altar, en el que pusieron y asentaron también al "Tetzáhuitl Huitzilopochtli"; después de hallarse allí por varios días le ofrendaron luego sus provisiones e inmediatamente, cuando ya iban a comer, oyeron que alguien, desde lo alto del ahuehuete, les hablaba, les decía: "Venid acá quienes ahí estáis, no sea que caiga sobre vosotros, ya que mañana se derrumbará el árbol; por esto dejaron de inmediato lo que comían... y sucedió que, cuando amaneció, se desgajó y rompió sobre de ellos el árbol, el ahuehuete."¹⁸

There are two points to be noted in connection with this specific pictorial scene. It is primarily mnemonic in purpose, in that very little concrete information, other than that required to elicit a specific oral recitation, has been represented in pictorial form. At the

¹⁸ Tezozómoc, 1949, p. 19-20. See below for alternative written versions of the same incident.

same time, there is more information than would, strictly speaking, be required for this purpose. The *broken tree*, taken by itself, would have been sufficient as a mnemonic device, since there is no other known instance in which another incident of this kind can be found in the Mesoamerican literature. In all probability, the "author" or "authors" of this account sought to achieve a particular aesthetic balance between the pictorial and oral components. The psychological effect produced by the scene varies according to whether the oral narration has been previously heard (or for ourselves, read) or not. For the naive viewer, the scene by itself could be expected only to arouse curiosity; once the corresponding narrative is heard, the separate elements fall into place, and function to illustrate a dramatic and action-filled episode from Mexica history.¹⁹

In figure 3, however, the pictorial scene itself includes a great deal of factual information, represented by means of complexly articulated glyphs, symbols, human figures, and the like. The scene as a whole is dominated by the "twisted hill" on the left, which is a name-glyph for Colhuacan (Teocolhuacan or Hueicolhuacan in some sources); the god Huitzilopochtli figures prominently as the sole occupant of a cave or sanctuary within the hill. The date 1 Tecpatl, glossed as meaning A.D. 1168, appears just above the "twisted hill" glyph. The area to the right is divided into upper and lower registers. The upper register includes a temple-pyramid; a row of eight *calli*-glyphs, which here mean to group called "calpulli";²⁰ and individual name-glyphs for each of the eight calpullis. The meaning of this pictorial grouping seems to be that the eight named calpullis were subdivisions of the same political-religious unit symbolized by the temple — presumably Colhuacan.²¹ The lower register has eleven persons divided into a group of four on the left, and seven on the right. Nine of the eleven persons carry sacred bundles, identified by name-glyphs for various deities just above.²² Additional information about the group has been encoded in such

¹⁹ The *gestalt* or pattern characteristics of historical texts which combined pictorial-glyphic and oral segments are difficult to appreciate from the frequently awkward and aesthetically unconvincing written versions prepared in colonial times. It must be remembered that the original texts were composed for public or semi-public gatherings, where skillful modulation of the human voice would have been an important factor

²⁰ See, for example, Seler, 1902-23, x, 1, p. 45.

²¹ See Dibble, 1953, p. 19, where the eight calpullis are identified as "habitantes de Colhuacan".

²² See Tezozómoc, 1944, p. 8, and discussion below in this paper.

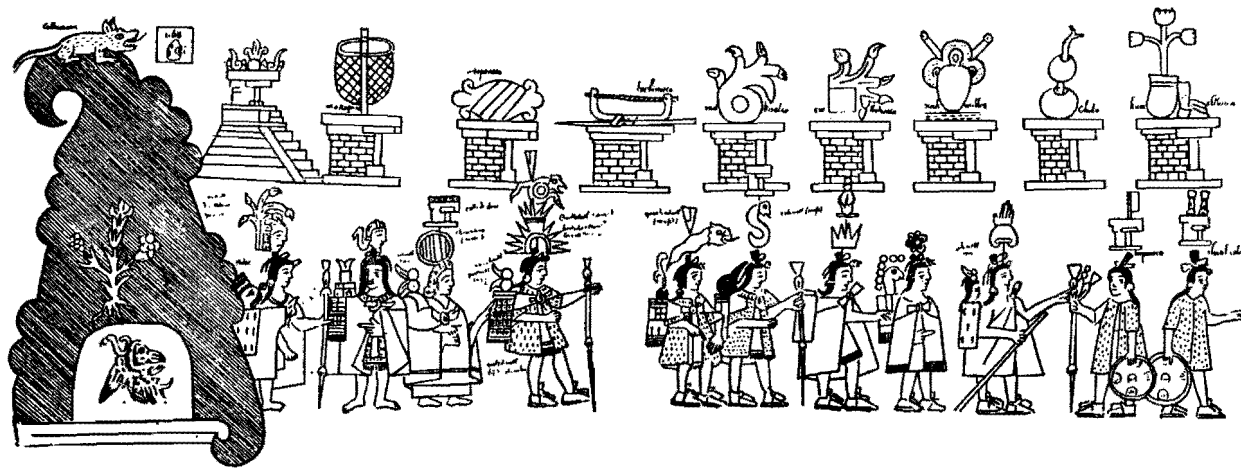


FIG. 3. Tracing of Planche III from the *Códice Azcatitlan* (reproduced from Seler, 1902-23, v. 1, Abb. 4, p. 37).

things as personal dress, stance, and ornamentation. All members of the group are identified by name-glyphs which are sometimes titles of office. If evidence from other sources is taken into consideration, we are justified in identifying the four individuals on the left as *teomama* or "god-bearers", responsible for the cult of Huitzilopochtli, while the seven persons on the right are probably the seven leaders of the seven calpullis into which the Mexica were divided at that time.²³ In short, the lower register conveys a good deal of technical information about the social and religious organization of the Mexica at an early stage in their long peregrination from Aztlán to Tenochtitlán.

If this line of interpretation is correct, the pictorial scene as a whole can be divided into three main components: 1) *left side*: "twisted hill," cave, Huitzilopochtli, etc.; 2) *upper register*: eight named calpullis pertaining to Colhuacan; and 3) *lower register*: four *teomama*, seven calpulli leaders, etc. These and related "facts" about the episode represented in the scene as a whole can be readily identified and, to a certain extent, related to each other within each of the three components listed above. As was the case when considering figure 2, however, we remain in the dark as to just *why* these particular "facts" have been combined in just this particular way.

The pictorial scene begins to *acquire* a definite meaning only when

²³ See discussion later in this paper. I suspect that the *Códice Azcatitlan*, which may, according to Robertson (1959, p. 184, n. 16) be a seventeenth or eighteenth century copy of a much earlier manuscript, omits important material in this page or section. The first scenes in the codex, incidentally, closely parallel the beginning text of Chimalpahin's *Tercera Relación* (1965, p. 63 ff.), which incidentally helps to clear up the rather misleading name—Azcatitlán—indicated by a gloss to the pictorial scene which represents the Mexica homeland of Aztlán (Barlow, 1949, Planche II). Barlow (*ibid.*, p. 103) took the wellknown ant-hill glyph, representing the sound *azca-* (from *azcall*) as a phonetic glyph to be completed with the suffix *-tilan*. Chimalpahin (1965, p. 65), however, draws attention to a large tree—also shown in the codex—and comments that "la razón de que la llamen Aztlán era que en el centro de la isla se levantaba un hermoso y enorme azcahuítl, por lo cual la nombraban Aztlán." If this hypothesis, which is as good as any, is correct, then the juxtaposition of an *azcahuítl* tree and an *azcall* glyph seems to be a rather inept way of representing the sound "az-", which is properly completed with the suffix *-tilan*, and it is merely unfortunate that the most logical reading is "Azcatitlán". There is no doubt whatever that Aztlán is intended. (See also Torquemada, 1969, v. 1, p. 78, where after referring to certain *pinturas* representing Aztlán, he speaks of a tree from which a bird—presumably a hummingbird— instructs Huitziton to mobilize his people to abandon Aztlán.)

additional information of a type that would have been conveyed as an oral text is made available. The *Códice Aubin* and several other sources deal with events said to have occurred at Colhuacan — the first stopping-place after the Aztecs had actually departed from Aztlan.²⁴ The following dialogue, from the *Códice Aubin*, adequately explains the juxtaposition of upper and lower registers as sub-components of the same pictorial scene (the eight calpullis are the first *speakers*):

—Señores nuestros, ¿a dónde vais? Nosotros estamos dispuestos a acompañaros.

Luego les dijeron los aztecas:

—¿A dónde os vamos a llevar?

Luego dijeron los ocho calpulli:

—No importa, señores nuestros, pues os acompañaremos.

Y luego dijeron los aztecas:

—¡Está bien, acompañadnos!²⁵

This very brief interchange immediately justifies and explains the overall composition of the scene by reference to a new social relationship established between the eight calpullis and the Mexica at Colhuacan. Once this is known, a number of more subtly contrived meanings of the text as a whole can be at least partially identified.

The eight calpullis, for example, are cast in the role of eager supplicants for Mexica leadership at a key point in their own early history, with the implied obligation to accept the superiority of Huitzilopochtli, as the principal deity of their "chosen leaders". Huitzilopochtli's sole occupancy of the central cave or shrine at Colhuacan acquires a special significance of its own in this context, and while we cannot be entirely certain, it is probable that the complete oral text (not available in the *Códice Aubin*) would have included some version of a well-known oration in which he promises future wealth beyond measure and world domination to his own devoted followers, the Mexica.²⁶ Since this "world dominion" was achieved by the

²⁴ Dibble, 1963.

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁶ Cristóbal del Castillo, 1966, p. 82 ff., records one of the lengthier and most interesting versions of this speech. The context is somewhat indeterminate, but seems to involve events in Teocolhuacan.

Mexica only after a prolonged and bitterly fought series of military conflicts extending into the mid-fifteenth century, in which the eight calpullis—in reality, large and powerful ethnic groups in their own right—were eventually subdued, this scene from the *Códice Azcatlan* begins to look like political propaganda, intended to justify current realities by reference to a long distant historical past. Viewed from this standpoint, the apparent simplicity of the surface structure of this episode is found to dissolve into ‘meanings within meanings’ and in this sense, begins to resemble the complexly structured levels of meaning of poetic texts of the kind previously analyzed by Garibay.²⁷

The episode as a whole, therefore, is not *merely historical*, or even a form of pseudo-history, but carries a definite lesson: probably, that the same eight calpullis who had sought out Mexica leadership long before ought to welcome an imposed Mexica leadership *now!*

The characteristic structure achieved by combining pictorial-glyphic and oral texts reflects the very close interdependency of the separate components. The pictorial segment of any specific episode necessarily included sufficient information to elicit a particular oral text; it might also carry much of the burden of simple *information storage* as well. Whatever the actual distribution of information between the pictorial and oral segments, however, the individual *episode* emerges with special clarity as the principal unit of narrative organization. This was particularly congenial to the static and tableau-like quality of the individual pictorial scenes, and leads to formats of the general type illustrated in figures 2 and 4, both taken from the *Tira de la Peregrinación*.

It is obvious that this manuscript consists of a definite series of well-defined pictorial scenes, which are to be “read” in orderly sequence from left to right. Each scene groups together human figures, deities, glyphs, symbols, and the like in varying combinations. An extremely important characteristic of the manuscript as a whole, and one of great value for coordinating pictorial texts with later written versions of the same episodes, is that individual scenes are both linked together and separated from each other by simple transitional devices, such as conventionalized footprints indicating movement in space, or calendrical glyphs denoting the passage of time. These provide the pictorial manuscripts with a kind of syntactical

²⁷ Garibay, 1964.

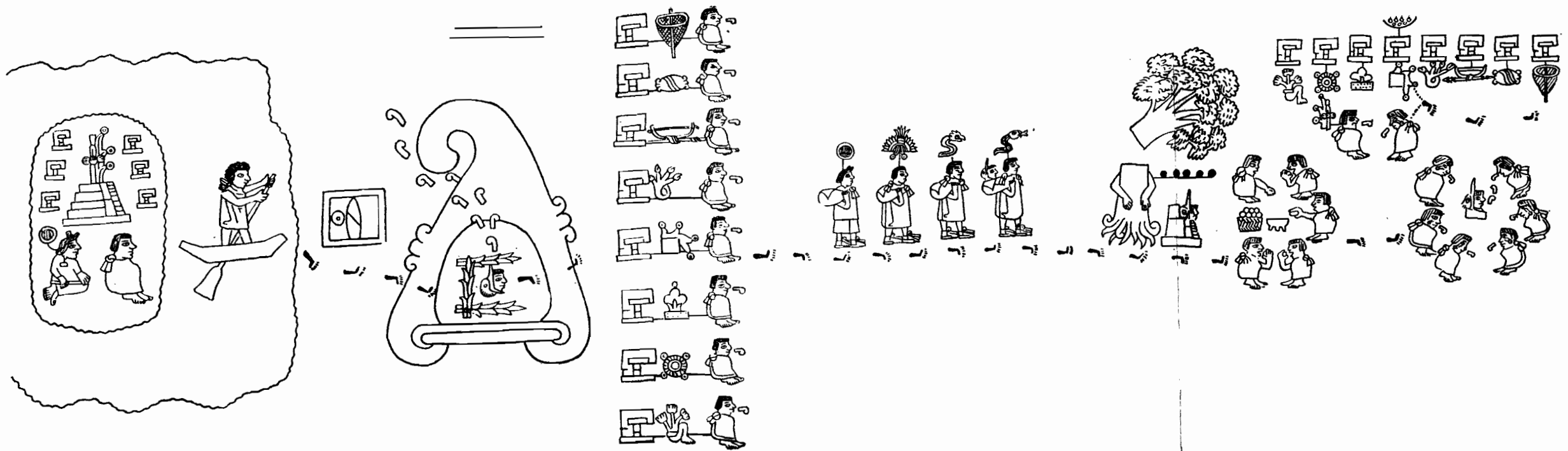


FIG. 4. First section of the *Tira de la Peregrinación* (reproduced from Seler, 1902-23, v. 1, Abb. 1 & 2, p. 34-35) (tracing).

structure which should, as will be noted in examples discussed below, be clearly recognizable in the written chronicles as well.²⁸

Each of the pictorial scenes, together with the corresponding oral text, represents a single "historical" episode, and the primary unit of organization for the combined pictorial-glyphic and oral texts. The pictorial manuscript as a whole, however, determined both the selection of episodes, and the specific sequence in which they were to be *seen* and *heard*. This system lends itself readily to the following simplified formula:

$$\text{EPISODE}_1 \left\{ \begin{array}{l} \text{Scene} \\ \text{Narration} \end{array} \right\} + (\text{transition}) + \text{EPISODE}_2 \left\{ \begin{array}{l} \text{Scene} \\ \text{Narration} \end{array} \right\} + (\text{transition}), \text{ etc.}$$

For certain purposes, this can be further abbreviated to the form:

$$E_1 + (t) + E_2 + (t), \text{ etc.}$$

The most important point is that the individual episode is singled out as the primary structural unit in the lengthier historical texts, while the transitions function partly in a manner that is analogous to punctuation in a written text.

Any specific episode is defined especially by its informational content. The rules and principles which determined how particular units of information were to be distributed between the pictorial and oral segments appear to have been somewhat variable, and may, to some extent, have depended on the aesthetic preferences and personal skills of individual authors. There were, however, two limiting factors: 1) speech and dialogue were necessarily assigned to the oral component; and 2) the pictorial segment necessarily contained enough concrete factual information to unambiguously label the episode to which it referred.

Analyzing written versions of pre-Hispanic historical texts

The formula outlined above provides a flexible means for analyzing either written or pictorial manuscripts, or for making detailed

²⁸ The reader should be cautioned that key features in the pre-Hispanic narratives may be difficult to recognize in those colonial period chronicles where several originally distinct local traditions have been amalgamated into a single text. The *Anales de Cuauhtitlan* and the *Relaciones* of Chimalpahin both present substantial technical difficulties in this respect.

comparisons between the members of any group of closely related texts. Whatever the concrete objective, the first task is to make provisional identifications of single episodes to be used for experimental comparisons. This offers no difficulties where pictorial manuscripts are available, or at least will offer no significant difficulties once the nature of all commonly used transitional devices is adequately known. Where it is necessary to work with a written text, episode boundaries can usually be established by noting the written equivalents of the pictorial transitions, as well as by criteria of internal coherence and general narrative continuity. It should be kept in mind, however, that the early chroniclers did not necessarily recognize the syntactic functions of the transitions, and sometimes wholly omit or merely imply motion in space or the passage of time. The appearance of a new calendrical date may signal the end of one episode and the beginning of another, or we may find stock phrases such as "partieron de allí," "pasados algunos años," "después de haber comenzado año nuevo," and so forth, each followed by some new sequence of acts and events.

So far as the work of practical analysis is concerned, however, virtually any tentative division of a particular text into separate episodes will eventually yield good results, since the more serious errors will tend to be self-correcting as analysis and comparison proceeds. To exemplify the results that can be obtained by applying the formula stated above to specific textual materials, I will first compare the occurrence and relative positioning of fifteen more or less well-defined episodes from several closely related texts, and then provide a detailed analytic comparison of one set composed of different versions of the same episode. It must be emphasized that the procedures demonstrated here are still somewhat experimental, and should be used heuristically for the purpose of *discovering* previously unknown characteristics of the historical texts under discussion.

For purposes of illustration, Table 1 [at the end of this paper], lists fifteen episodes which appear in documents derived from or related to the "Cronica X" tradition. Thirteen of the fifteen occupy a *fixed* position relative to each other, and are reparted by transitions which involve movement in space. There are also two "floating episodes" (E14 and 15) which occur in different positions and combinations from source to source.

The identification and labelling of episodes in Table 1 is based primarily on Tezozomoc's *Crónica Mexicáyotl*, which includes fourteen

of the fifteen, and where basic transitions between episodes are especially well marked. Thus, the transition from the first to the second episode is marked by the phrase: "Y cuando atravesaron hacia acá de Aztlan los aztecas, los mexicanos vinieron a llegar allí, a Colhuacan" etc. Episode 3 is omitted in this source, but the transition from the second to the next is marked in a quite similar fashion, which emphasizes both the act of departing from one locality and arriving in the next: "cuando partieron de Culhuacan acá los aztecas. . . cuando llegaron a donde se alza un árbol muy grueso" etc.²⁹

In Table 2 [also at the end of this paper], the presence or absence of specific episodes, and their order of occurrence, is shown for each of the seven sources represented in columns 1-7. A table of this general type is a virtually indispensable tool for establishing that specific texts are in fact closely related (demonstrated by the co-occurrence of similar episodes or groups of episodes), and for directing our attention to problems requiring more detailed investigation. The two "floating episodes", for example, sometimes appear as self-contained in their own right, and are sometimes merely components of entirely different episodes.

The overall distribution of episodes shown in the Table is interesting in several respects. The sources represented in columns 1, 2, 5, and 7 are closely similar in overall structure; those represented in columns 3, 4, and 5, share the "tierras chichimeca episode" (E6), which is omitted by the others; columns 3 and 4 are sharply divergent in the early segment, but virtually identical later on. These rather peculiar distributions can be explained by either of two hypotheses: 1) that there was a single original text which included all fifteen episodes, and that this was later reduced by the loss or omission of certain episodes in each of the later versions; or 2) that there was more than one source, and later chroniclers merely selected those episodes which suited their own personal theories about the correct interpretation of early historical records.

Neither hypothesis can be entirely proved or disproved at the present time. An eclectic approach was especially typical of the Chalcán historian, Chimalpahin. It can also be seen in the composition of Tezozómoc's *Crónica Mexicáyotl*, as compared with that of the *Crónica Mexicana* by the same author. So far as can be determined, the *Mexicana*, which was written in Spanish, had been completed by about 1598 or slightly later, while the *Mexicáyotl* was not

²⁹ Tezozómoc, 1949, p. 18-19.

commenced until 1609.³⁰ Column 3, therefore, represents Tezozómoc's opinion when he first prepared a written account of the Aztec peregrination. When he began to write the *Mexicáyotl*, however, he decided to begin the text with "el relato del anciano Alonso Franco" —a mestizo resident in Tenochtitlan, who died in 1502. This was, in effect, substituted for the introductory paragraphs in the *Crónica Mexicana*. He then inserted a brief reference to Cuextecatlichocayan and Coatlicamac, before resuming a narration which is, from this point, an only slightly amended version in Nahuatl of the early chapters in the *Mexicana*.

While this proves that the *Mexicáyotl* was based on two or more historical texts, extant in the late sixteenth and early seventeenth centuries, we cannot really be certain that there were two or more pre-Hispanic traditions. It is entirely possible that Tezozómoc reached the conclusion that material present in the original text had been lost from the version in his possession when he wrote the *Crónica Mexicana*, and that by adding the "relato de Alonso Franco" in the *Crónica Mexicáyotl* he was merely restoring this tradition to its original state. The possibility remains, nonetheless, that he was mistaken in this view, and instead of writing a more accurate and comprehensive historical account, created a pastiche of previously unrelated episodes and historical traditions.

The second possibility is especially interesting if the *Mexicana-Mexicáyotl* version of the last episodes before the Mexica reached Tollan is compared with that which appears in the *Tira de la Peregrinación* and the *Códice Aubin*. The basic "Crónica X" tradition includes a lengthy account of the separation of the Mexica into two groups at Lake Pátzcuaro, after which the "main group" proceeds through Ocopipila and Acahualtzinco before establishing a more permanent settlement, occupied for twenty years or more, at Coatepec, near Tula. The *Tira* and the *Códice Aubin*, on the other hand, indicate that the Mexica resided in Coatlicamac for twenty-seven or twenty-eight years. The *Códice Aubin*, moreover, identifies Coatepec as a hill near Coatlicamac where a New Fire ceremony was performed just before the Mexica moved on to Tollan.³¹

³⁰ Gibson and Glass, 1975, p. 326, date the *Mexicana* to ca. 1598 or early 17th century. Tezozómoc's introduction to the *Mexicáyotl* (1949, p. 7) includes the words "Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozómoc...".

³¹ Tezozómoc, 1944, p. 11-14; 1949, 31-37. Dibble, 1963, p. 9-11.

Both versions share the idea that the Mexica occupied the same place for two decades or more just before moving on to Tula, but seem to disagree with respect to the actual migration route. The *Códice Aubin* attempts to reconcile these discrepancies by identifying Coatepec as a hill near Coatlicamac where a New Fire Ceremony was performed, but this datum is missing from the *Tira de la Peregrinación*, which merely shows the performance of a New Fire ceremony in the year "2 Acatl", without specifying a place.³² Torquemada, finally, proposes still a third way of organizing the same episodes, by stating that the Mexica went directly to Coatlicamac after the "broken tree" episode, and that the Mimixcoa incident took place while they were residing there.³³

Without attempting to pursue this specific problem beyond this point, it is readily apparent that a relatively small group of episodes was being manipulated rather freely during the sixteenth century if not earlier. The chief value of Table 2 is that it provides us with a very clear set of references to similarities and differences in the overall structure of the pictorial manuscripts and later written sources.

If attention is shifted to the individual episode, somewhat different procedures must be employed. The "Broken Tree" episode (E4) is a convenient example, since it is comparatively simple, and the main facts have already been presented earlier in this paper. Let us first see how the same material is treated in three sources not previously discussed:

1) Chimalpahin's *Tercera Relación*:³⁴ "Año 5-Pedernal, 1068. Llegaron los aztecas al pie de un frondoso árbol, los cuatro cargadores de la deidad: Cuauhcoatl, Apanécatl, Tezacóhuatl y Chimalma; se aprestaron a tomar un reposo al pie del hermoso árbol, disponiendo al Huitzilopochtli, y comenzaron a comer sus alimentos de camino, cuando ocurrió que el árbol estrepitosamente se rajó. Abandonaron lo que comían y corrieron, espantados, un gran trecho, velozmente.

2) *Códice Aubin*: A) *pictorial representation*: 1) a large tree; 2) a small platform or altar; 3) four persons eating. B) *written gloss*: Y cuando vinieron a llegar al pie del árbol, luego allí se asentaron. Era muy grueso el árbol. Luego allí formaron un altar sobre el que pusieron al diablo. Cuando habían formado el altar,

³² Radin, 1920 (*Codex Boturini*, Plate 6).

³³ Torquemada, 1969, v. 1, p. 78 ff.

³⁴ Chimalpahin, 1965, p. 66-67.

luego tomaron sus provisiones. Pero ya que iban a comer, luego sobre ellos el árbol se quebró. Luego, por esto, dejaron lo que comían. . .”⁸⁵

3) Torquemada's *Monarquía Indiana*:⁸⁶ (After leaving Teocolhuacan) “marchó de aquel lugar, para otro donde cuentan, avía un árbol mui grande, y mui grueso, donde les hizo parar; al tronco del qual, hicieron un pequeño altar, donde pusieron el ídolo, porque así se lo mandó el Demonio, y a su sombra se sentaron, a comer. Estando comiendo, hizo un grande ruido el árbol, y quebró por medio. Espantados los aztecas del súbito acaecimiento, tuviéronlo por mal agüero, y comenzáronse a entristecer, y dejaron de comer. . .”

These are recognizably the same episode as was discussed earlier in relation to a pictorial scene (figure 2) in the *Tira de la Peregrinación* and a written text in the *Crónica Mexicáyotl*. The three versions cited directly above are virtually identical in content, and could have been easily derived from a pictorial scene identical to figure 2, providing that it were also known that the tree began to break while the group was actually engaged in a meal, and that the place was immediately abandoned thereafter. Chimalpahin's account probably reflects his judgment that the four *teomama* shown as “in transit” in the *Tira* (figure 4) were “arriving at” the large tree, rather than “moving from Colhuacan” to that point, and that they could be regarded as a component of the same scene. Following the rule that conventionalized footprints mark a transition between episodes, however, this “reading” by Chimalpahin is unacceptable. All of the other versions make it clear that the entire group, rather than the four *teomama* alone, were protagonists in this episode. It can also be surmised that the three versions quoted above were based primarily on a pictorial scene, and that by the time they were written down the more complete oral text had been lost. Each of the three provide only a highly synoptic interpretation of the episode, and probably err in supposing that the tree was abandoned only when it began to fall. If the more elaborate version transmitted by Alonso Franco, and transcribed in the *Mexicáyotl*, is taken into account, the Mexica abandon the area when a voice emanating from the tree predicts that it will fall on the following day. This information

⁸⁵ Dibble, 1963, p. 8 and p. 20-21.

⁸⁶ Torquemada, 1969, v. 1, p. 78.

is supplied as a "quoted speech", and once known, transforms the rather dry narratives cited above into a highly dramatic situation (which leads ultimately to a decision by the Mexica to part company with the eight calpullis, as shown in the scenes located to the right and above the "broken tree" in figure 4).

In all probability, specific bits of information were originally distributed between the pictorial and oral components of the combined text more or less as follows:

<i>Pictorial component</i>	<i>Oral component</i>
Broken tree—sometimes falling	Voice emanating from tree ("quoted")
Altar with Huitzilopochtli	Sequencing of actions (building altar,
Mexica engaged in a meal	beginning meal, hearing voice,
The date "5 Técpatl"	flight, etc.)
	Commentary on scene, "tuviaéronlo por mal agüero, y comenzáronse a entristecer" etcétera.

The same procedure is easily and usefully applied to more complex scenes, of the type illustrated in figure 3. In this highly elaborated version, some method for dividing the scene as a whole into separate components may be necessary, as was done in an earlier section of this paper. The result will be an organized inventory of factual data which can then be compared to similar inventories based on alternative pictorial and written versions of the same material. If figure 3 is compared to a corresponding segment from the *Tira de la Peregrinación* (figure 4), the "twisted hill", Huitzilopochtli located within a cave, and the eight calpullis are the same, but the statement about Mexica social organization has been omitted entirely. A part of the material contained in the lower register of figure 3 is, however, represented in a separate scene or episode where the four *teomama*, each identified by a name glyph, are shown "in transit". There is, at the same time, no reference whatever to the seven calpullis or their leaders.

Once these points of similarity and contrast are recognized, we might well conclude that the *Tira* is a slightly emended and simplified version of the same combined pictorial-glyphic and oral text represented in figure 3 from the *Códice Azcatitlan*, and that any hypothetical reconstruction of a prototype manuscript ought to deal in some way with the seven calpulli leaders along with the four *teomama*.

Although we cannot regard the *Códice Azcatitlan* as the pictorial counterpart of any specific written chronicle, there is an interesting coincidence between the lower register in figure 3, and the following passage in Tezozómoc's *Crónica Mexicana*:

y como venían cantidad de ellos, que eran de siete barrios, cada uno traía *el nombre de su dios*; como era Quetzalcóatl Xocomo, Matla, Xochiquétzal, Chichític, Centéutl, Piltzintecutli, Ometeutli, Tezcatlipuca, Mictlantecutli, y Tlamacazqui, y otros dioses, que aunque cada barrio de los siete traía señal de su dios, traían asimismo otros dioses con ellos. . . (emphasis added).³⁷

A closely related text in Chimalpahin's *Tercera Relación* is as follows:

Y aquí aparecen los caballeros de aquellas siete tribus que se apretaron a salir, cada quien cuidando de sus propias deidades (emphasis added).³⁸

In both versions, these remarks lead to a list of the seven Aztec or Mexica barrios.

Tezozómoc's remark that "venían cantidad de ellos. . . cada uno traía *el nombre de su dios*" is a clear indication that he was looking at a pictorial manuscript while writing down this passage in Spanish. In the lower register of figure 3 we do see "a number of persons" carrying sacred bundles, above which the name-glyphs for various deities have been represented. They are "carrying the names of their gods" only in a naively literal sense, and it is this very unusual choice of words which demonstrates that the primary source used here by Tezozómoc was a pictorial scene rather than a written text. Whether Tezozómoc failed to notice that four of the many persons were *teomama* or "god bearers" is conjectural. He states very clearly, however, that there were seven barrios, and that each barrio was closely identified with a specific tutelary god. The same point emerges with stronger clarity in Chimalpahin's account, where the words "And here are to be seen (appear)" specifically acknowledges that the source is a pictorial manuscript. It can also be inferred that the pictorial scene included the following elements: 1) the seven leaders—each probably identified by a name-glyph; 2) the calpulli

³⁷ Tezozómoc, 1944, p. 8.

³⁸ Chimalpahin, 1965, p. 65.

deities— probably carried in sacred bundles, and identified by name-glyphs as in the *Códice Azcatitlan*; and 3) name-glyphs identifying each of the seven calpullis.⁸⁹

Since this is what I have termed a “floating episode”, which appears sometimes as a component of other episodes, we cannot be certain whether an oral text containing additional information was required or not.

The evidence summarized to this point suggests that the pre-Hispanic histories were disassembled and restructured rather freely during the colonial period. Whether similar manipulations would have been permitted prior to the Spanish conquest is, at present, conjectural. That multiple versions of the same historical narratives would have arisen so long as the composition and transmission of histories in general was controlled by “master historians”, recruited from the highest echelons of the hereditary nobility, and closely associated with the calmécac, is at least improbable though not wholly impossible. The systematic destruction of pictorial manuscripts, and the disruption of the social milieu in which historical records were created might easily, on the other hand, have led to precisely the kind of situation reflected in the colonial sources. Omissions and reconstructions of the same episodes—possibly by individuals who were obliged to rely on their own memory— could be expected to result in the pastiche-like composition of many chronicles, and the doubts that were expressed from time to time by the colonial period writers. From time to time, new pictorial records were recovered, or as in the case of Tezozómoc's *Crónica Mexicdyotl*, new and seemingly reliable oral texts might be encountered.

Conclusion

The foregoing discussion is an attempt to develop new and potentially more rigorous methods for the analysis of colonial period versions—pictorial and written— of pre-Hispanic historical traditions. The recognition of what have been termed “episodes”, and

⁸⁹ Durán, 1967, v. 2, p. 29, interpreted the same seven names as the names of the patron deities of the barrios. Durán's account of the peregrination, though drawn in part from the same source as was utilized by Tezozómoc, contains many complexities of a type that would be more usefully considered at a later stage of analysis.

the possibilities for dividing the informational content of individual episodes according to probable derivation from an original pictorial or oral component, provide a framework which seems to be widely applicable to indigenous historical records in general.

For the immediate future, the most productive results are likely to be achieved with materials that include matching pictorial scenes and written versions of the same episodes. The *Códice Xólotl* and the historical works of the Texcocan historian Ixtlilxochitl, already the subjects of a pionering analysis by Dibble,⁴⁰ might be profitably reanalyzed from this standpoint. This would be especially interesting, since the Texcocan historians seem to have preferred a highly distinctive format in which a multiplicity of scenes were represented on the same page or sheet.⁴¹ In this system, the use of "transitions" could be manipulated in several ways—for example, by initiating the transition with a single set of footprints which later divide and lead to distinct and different episodes which occupy different positions in space, but which may, otherwise, occur at approximately the same time.

It should be reemphasized that the primary objective of this paper is to introduce a new method for the critical analysis of a well-known group of basic historical sources. A more detailed analysis of the "Crónica X" tradition, which has served primarily for purposes of illustration here, will be presented in a forthcoming paper.

⁴⁰ Dibble, 1951.

⁴¹ See Robertson, 1959, p. 141-143 for technical analysis of pictorial format.

TABLE 1

SELECTED EPISODES FROM THE MEXICA PEREGRINATION *

-
- E1 *Aztlan departure.* Background and events leading to abandonment of Aztlan.
- E2 *Teocolhuacan visited.* First stopping place.
- E3 *Tepemaxalco.* The Aztecs visit or by-pass this place.
- E4 *Broken tree.*
- E5 *Mimixcoa incident.* A complex encounter with "hombres buhos."
- E6 *Tierras Chichimecas.* Mexica wander aimlessly through Chichimec lands.
- E7 *Cuextecatl Ichocayan.* By-passed or visited.
- E8 *Coatlicamac.* By-passed or visited. Some accounts indicate a lengthy period of residence there.
- E9 *Pátzcuaro incident.* Mexica divide into two groups. Main body continues on to Coatepec in one set of accounts.
- E10 *Ocopipila.* By-passed or visited. Probably the Pipiocomac of Torquemada's version (1969, v. 1, p. 81).
- E11 *Acahualtzinco.* By-passed or visited — possibly for several years.
- E12 *Coatepec.* Several accounts claim that the Mexica resided here for two decades or more.
- E13 *Tollan.* Mexica reach Tollan, either directly from Coatlicamac, or after a long residence in Coatepec.
- E14 *Huitzilopochtli speech.* A "floating episode". Huitzilopochtli promises future world dominion to the Mexica.
- E15 *Socio-religious organization.* Discussion of calpulli organization and relationship to tutelary deities. A 'floating episode'.
-

* See Table 2 for source references. This selection of episodes has been simplified for the purpose of illustrating points raised in this article.

TABLE 2
DISTRIBUTION OF EPISODES FROM TABLE 1 *

<i>Episode No.</i>	<i>Episode Name</i>	1	2	3	4	5	6	7	<i>Totals</i>
E1	Aztlan departure	E ₁	E ₁	E ₁	E ₁	E ₁	E _{1a}	E ₁	(7)
E2	Teocolhuacan	E _{2a}	E ₂		E ₂	E _{2a}	E ₂	E ₂	(6)
E3	Tepemaxalco					E ₃			(1)
E4	Broken Tree	E ₃	E ₃		E ₃		E ₄	E _{3a}	(5)
E5	Mimixcoa	E ₄	E ₄		E _{4a}	E ₄	E ₅	E ₅	(6)
E6	Tierras Chichimecas			E ₂	E ₅	E ₅			(3)
E7	CuextecatI Ichocayan	E ₅	E ₅		E ₆				(3)
E8	Coatlicamac	E ₆	E ₆		E ₇	E ₈ ?		E ₄	(5)
E9	Pátzcuaro			E ₅	E ₉		(E ₂)		(3)
E10	Ocopipila			E ₇	E ₁₀			E ₆ ?	(3)
E11	Acahualtzinco			E ₈	E ₁₁				(2)
E12	Coatepec		(E ₇)	E ₉	E ₁₂	E ₉			(5)
E13	Tollan	E ₇	E ₈	E ₁₀	E ₁₃	E ₁₀		E ₇	(6)
E14	Huitzilopochtli speech	E _{2b} ?		E ₆	E _{4b}	E _{2b}	E _{1b}	E _{8b}	(6)
E15	Socio-religious org.			E ₃	E ₈	E _{2c} ?	E _{1c}		(4)
TOTAL		8	8	9	14	10	7	8	

* The sources for this table are accounts of the Aztec or Mexica peregrination in the following pictorial manuscripts and chronicles.

Column 1: *Tira de la Peregrinación* (Radin, 1920)

Column 2: *Códice Aubin* (Dibble, 1963)

Column 3: *Crónica Mexicana* (Tezozómoc, 1941)

Column 4: *Crónica Mexicáyotl* (Tezozómoc, 1949)

Column 5: *Códice Azcatitlan* (Barlow, 1949)

Column 6: *Tercera Relación* (Chimalpahin, 1965)

Column 7: *Monarquía Indiana* (Torquemada, 1969, v. 1)

BIBLIOGRAPHY

- Barlow, Robert H., "La Crónica X", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 7: 65-87. 1945.
- El *Códice Azcatitlan*, Journal de la Société des Américanistes de Paris, n.s. 38: 101-35, 29 plates. Paris. 1949.
- Calnek, Edward E., "The localization of the sixteenth century map called the Maguey Plan", *American Antiquity*, 38:2, April 1973, p. 190-95. 1973.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de los mexicanos*. Ciudad Juárez, Editorial Erandi, 1966.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, don Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, S. Rendón, Ed. México-Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Dibble, Charles E., *Códice Xólotl*. México, UNAM, Instituto de Historia, 1951.
- *Historia de la Nación Mexicana, reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*. Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963. [Col. Chimalistac No. 16].
- "Writing in Central México", *Handbook of Middle American Indians*, 1971, v. 10, pt. 1, p. 322-332.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*. A. M. Garibay K., Ed. 2 v. México, Porrúa, 1967.
- Garibay K., A. M., *Poesía Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Historia, v. 1, 1964.
- Gelb, I. J., *A Study of Writing*. Revised. Univ. of Chicago Press (Phoenix Books), Chicago, 1963.
- Gibson, Charles, "Prose sources in the Native Historical Tradition", *Handbook of Middle American Indians*, 1975, v. 15, p. 311-321.
- Gibson, Charles and John B. Glass, "A census of Middle American prose manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, v. 15, p. 311-400.
- Glass, John B., "A survey of native Middle American pictorial manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, 1975, v. 14, p. 3-80.

- Glass, John B. and D. Robertson, "A census of native Middle American pictorial manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, 1975, v. 14, p. 81-252.
- Nicholson, H. B., "Pre-Hispanic Central Mexican historiography. Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, III, Oaxtepec, Morelos", *Investigaciones contemporáneas sobre la historia de México*. México. 1969.
- "Phoneticism in the Central Mexican writing system", *Mesoamerican Writing Systems*, a conference at Dumbarton Oaks. E. P. Benson, Ed. Dumbarton Oaks, Washington, D.C. 1973.
- Radin, Paul, *The sources and authenticity of the history of the ancient Mexicans*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 17, No. 1, 1920.
- Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*. New Haven, Yale University Press, 1959.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, 5 v. A. Asher & Col, and Behrend & Co., Berlin. 1902-23.
- Tezozómoc, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*. México, Editorial Leyenda, 1944.
- *Crónica Mexicáyotl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1949.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*. 3 v. México, Porrúa, 1969.

COMENTARIO A LAS PARTES CALENDÁRICAS DEL CODEX MEXICANUS 23-24 *

HANNIS J. PREM

El comentario de Ernest Mengin al *Codex Mexicanus*, que apareció en París en el año de 1952, se ocupa sobre todo de la parte histórica del códice, es decir las páginas 16 a 38.¹

Mengin se dedicó a las otras dos partes del códice que, junto a datos astrológicos, contienen muchas informaciones respecto a la cronología indígena y su acoplamiento con el calendario juliano, con un interés evidentemente superficial. Para su aclaración, contrapuso a las páginas 1-8 un calendario esquemático extraído de un manual cronológico. Las páginas 9-15 sólo fueron descritas; las páginas 89-101 apenas más que mencionadas. Pero como en esta parte del *Codex Mexicanus* está contenida una considerable cantidad de informaciones que el comentario de Mengin no sólo no hace accesibles, sino más bien las obscurece parece oportuno discutir con más detalle el contenido de estas páginas.² En ello, por convenir así, se diferenciará entre la descripción del contenido del códice y el comentario respectivamente.

* El presente comentario surgió en relación con una amplia investigación de la cronología prehispánica y de los primeros tiempos de la Colonia en la altiplanicie mexicana, que será publicada en otro lugar. Doy gracias a Karl A. Nowotny (de Colonia) quien me prestó sus micropelículas de "Reportorios" y un manuscrito sobre éstos. Traducción: María Martínez Peñaloza.

- ¹ El procedimiento de aclarar las informaciones pictográficas a menudo manifiestamente poco expresivas por medio de los textos de otras relaciones indígenas (o redactadas por españoles), es legítimo para obtener puntos de apoyo para la interpretación. Pero como Mengin se queda en una recolección afirmativa de documentación, se debe contar con una cantidad mayor de equiparaciones dudosas entre el dato gráfico en el códice y los textos "aclaradores" de las fuentes.
- ² Cf. Robertson 1959:123. Karl A. Nowotny me comunicó por carta (del 17 de septiembre de 1976), que después de la publicación del comentario discutió con Mengin las secciones calendáricas del códice y llamó su atención sobre diversos problemas que también se tocan en este artículo. Mengin había aceptado entonces las indicaciones de Nowotny, pero después ya no había vuelto sobre este tema.

1ª sección del códice (páginas A-D, 1-8): El calendario perpetuo.³

En 12 páginas (de las cuales faltan las 4 primeras), está inscrito un calendario perpetuo a la manera de los que se usaban en los calendarios populares de la Edad Media tardía, en Europa y, sin duda, también en Nueva España.⁴ A cada página se asocia un mes, el cual está caracterizado en una columna delgada que corre de arriba hacia abajo, al margen izquierdo de la página, por medio de:

1. El nombre latino del signo del zodiaco, en letras latinas.
2. La representación gráfica del signo del zodiaco.⁵
3. El signo siempre igual de una media luna, de cuya curva interior se asoma un rostro humano; quizá sirva como signo ideográfico para "mes".
4. Un ideograma compuesto cambiante.⁶
5. El nombre español del mes en caracteres latinos.

³ Las letras A, B, C, D, designan las (por lo menos) 4 páginas (2 hojas) que faltan al principio del códice, antes de la que ahora está señalada como página 1. Por eso, y porque al final faltan por lo menos otras 3 hojas, el códice debe haber tenido un total de, cuando menos, 56 hojas. El número de 47 hojas que se conservan, que Mengin toma de Omont (1899:6), es erróneo; se conservan 51 hojas.

⁴ Es del todo posible que como modelo para el dibujante no haya servido uno de los calendarios detallados y provistos de mucho aparato erudito, en forma de libro, de la época (por ejemplo, el *Calender mit Vnderrichtung Astronomischen Wirkungen, Natürlichen Influenz der Gestirn, Planeten, vnnnd Himlischen Zeychen* [Calendario con información de los efectos astronómicos, influencia natural de los astros, planetas y signos celestes] de 1574 y los correspondientes "Repertorios de los tiempos" en España y quizá también en México, cf. Nowotny 1973) sino uno construido con mucha más concisión, dirigido a un público menos culto más o menos a la manera de los calendarios de una sola hoja. Las informaciones contenidas en el *Codex Mexicanus* coinciden en su mayoría, desde el punto de vista de los temas, con un calendario de una sola hoja de Jörg Glockendon, de fines del siglo xv, que se conserva en Nürnberg (Pfaff 1947:89-100). Sin embargo, el modelo exacto del dibujante del *Codex Mexicanus* difícilmente se podría descubrir, ya que justo estos calendarios destinados a un uso breve, sólo se han conservado en muy pocos ejemplares.

⁵ Cada vez se dan los signos del zodiaco en cuyo dominio entra el sol en el curso del mes que se indica.

⁶ Sólo en pocos meses se pueden reconocer los signos: julio: una flor; septiembre: una cabeza de animal sobre el signo convencional para "piedra" (probablemente con el enunciado fonético "te-" según la palabra náhuatl para piedra); octubre: una cabeza de animal sobre un signo destruido en su mayor parte; noviembre: la cabeza de una mujer sobre la misma cabeza de animal. No se puede ofrecer una interpretación de los signos; la analogía con el calendario europeo dejaría esperar una representación de los "trabajos de los meses".

6. Glifos numerales indígenas que probablemente indican la longitud del mes en días.⁷

Este "encabezado", a pesar de su composición complicada, ocupa sólo una décima parte, aproximadamente, de la superficie de la página. En las páginas pares se halla del lado de afuera y las más de las veces se ha vuelto irreconocible por el deterioro; en las páginas impares entra en el pliegue y por eso está cubierto en parte.

La superficie restante de las páginas está ocupada por el calendario propiamente dicho. Éste se divide en 4 bandas horizontales de altura diferente, con un contenido informativo independiente en cada una.

1. Banda superior: Las fiestas fijas (las fiestas de los santos del calendario católico), expresadas por la representación pictográfica de los santos, en especial de sus atributos característicos, o de otros símbolos convencionales.⁸

Comentario: En las partes que se conservan el dibujo de un pez acompaña a 14 días aislados, al cual Galarza (1966:20), sin duda con razón, atribuye el significado de "vigilia" con la connotación: día de abstinencia.⁹

En tres lugares de la parte que se conserva están anotadas —en escritura latina— las Témporas: en el 1º de junio, en el 14 de sep-

⁷ En la página 3 (julio) se puede reconocer un glifo "pantli" (valor numérico 20) y de 9 a 10 círculos pequeños; en la página 5 (septiembre) junto al glifo "pantli", por lo menos 8 círculos, y en la página 11 (noviembre) el glifo "pantli" y 7 círculos.

⁸ También este procedimiento está tomado de los calendarios de campesinos de la Edad Media tardía. Pero en el *Codex Mexicanus* existe además un fuerte componente de indicación fonética que Galarza (1966) investigó con mucha minuciosidad. Sin embargo, algunas de sus lecturas se deben corregir, en lo cual, para la denominación de las fiestas eclesiásticas, aquí se utilizan sus nombres latinos de la Edad Media tardía: 16 de julio, no se puede aludir a *Anne matris Marie*, ya que la fiesta fue dispuesta sólo en 1584. Además, como el mismo Galarza observa, el dibujo de la imagen acompaña al 27 de julio (1966:16). 27 de diciembre: Galarza (1966:18) interpreta erróneamente una parte de la figura de Juan el Evangelista como el signo para la fiesta "Innocentium infantium" que sin embargo, como él mismo observa, cae al día siguiente. Luego asocia el signo claramente relacionado con el 28 de diciembre con el día que sigue (29 de diciembre, "Thome, episcopi Cantuariensis"). Pero este signo se puede interpretar fácilmente como cabeza de niños, una alusión certera a "innocentium infantium".

⁹ Las 14 vigiliias de la parte que se conserva se distribuyen entre 7 fiestas de apóstoles, otras dos fiestas de santos ("Johannis bapt. nat." y "Laurentii m."), así como "Assumptio Marie", Navidad y Todos los Santos.

tiembre y en el espacio entre el 12 y el 18 de diciembre aproximadamente.

La primera de estas fechas de Témporas cae siempre el miércoles después de Pentecostés; depende pues de la posición de la fiesta movable de Pascua. En cuanto a los dos últimos días de Témporas, se trata de fiestas movibles hasta cierto punto cuya posición calendárica exacta depende de las letras dominicales del año y sólo puede oscilar en el espacio de 7 días. La explicación de la posición de los días de Témporas que figura en el código debe incluir una contradicción: mientras que la primera fecha debe haberse referido a un año real (sólo viene al caso 1569), las otras dos marcan únicamente el principio o la duración del periodo en el cual podían caer las Témporas, con todo, no con gran precisión.¹⁰

Aparte del primer día de Témporas, la parte del calendario que se conserva no ofrece anotaciones de fiestas movibles, lo cual contradeciría también su naturaleza de calendario perpetuo. Las interpretaciones de Mengin (1952:396) y de Galarza (1966:20,26), que parten de la suposición de una anotación directa o indirecta de fiestas movibles, no se pueden sostener en este punto.¹¹

Por otro lado, en las partes que se conservan se registraron dos acontecimientos históricos que pueden valer como *terminus ante quem* para la fecha de elaboración del calendario:

Página 6: El dibujo de la cabeza de un español sobre la cual están dispuestas huellas a la manera indígena. Este dibujo acompaña al 4 de octubre, que también está señalado como el día de San Francisco. Aquí se trata de la indicación del día oficial de la llegada

¹⁰ El día de Témporas después de Pentecostés podía caer entre el 13 de mayo y el 16 de junio. Por eso la anotación el 1º de junio se puede entender sólo con dificultad como señalamiento de todo este lapso. Los otros dos días de Témporas caían entre el 15 y el 21 de septiembre y el 14 y el 20 de diciembre.

¹¹ Mengin supone, por motivos que no se explican con más detalle, que en las páginas 1-8 está contenido un verdadero calendario del año 1570. En este año cayó la Pascua el 26 de marzo, Pentecostés el 14 de mayo. Por tanto, el dibujo en parte destruido de una cruz elaborada en la página 1 debía haber significado en este año "Ascensio domini", el 4 de mayo. Según la interpretación de Mengin, el signo que está en el 15 de mayo queda sin explicación. Galarza interpreta la primera cruz para "Inventio crucis" el 3 de mayo —no obstante que el signo se halla más bien entre el 4 y el 5 de mayo— y el signo en el 15 de mayo como circunlocución fonética para "Pentecostés". Pero Pentecostés cayó en un 15 de mayo sólo en los años 1524 y 1597 (éste último sólo según el antiguo estilo calendárico), que vienen poco al caso para la confección del código, y no en 1570, como dice Galarza tal vez apoyándose en Mengin.

y toma de posesión del virrey Lorenzo Suárez de Mendoza en el año 1580.¹²

Página 7: En la página siguiente se puede reconocer otra cabeza de un español cerca del 8 de noviembre, empero, sin estar vinculada con un determinado día; no se puede dar una interpretación.

2. Segunda banda: Contiene, en una fila horizontal, la serie de las letras de los días.¹³

3. Tercera banda: Serie rotatoria inalterada de 27 letras lunares con cuya ayuda, utilizando la tabla de la página 10 del código, se podía averiguar la posición de la luna en el zodiaco para cada día de cualquier año. La condición previa era el conocimiento del respectivo "áureo número". Las posiciones de la luna que había que determinar se calculaban del todo esquemáticamente; una corrección para el ajuste a las verdaderas posiciones lunares no estaba prevista.¹⁴

4. La cuarta banda no está estructurada según los principios de un calendario perpetuo. Más bien contiene anotaciones no esquematizadas que debían tener validez para determinados años. Están anotadas las fiestas del mes del año indígena, así como los días del tonalpohualli que caían en éstas. Las anotaciones, de las cuales se pueden diferenciar tres grupos, están muy destruidas en ocasiones, evidentemente por tachaduras intencionadas. En la tabla siguiente se reúnen las anotaciones según sus correspondencias con el calendario perpetuo (figura 1).

Si se complementan las fechas de correlación para la parte del año que debe haber estado dibujada en la primera página del código-

¹² En la página 86 del código se halla, para el año 1580, un dibujo casi idéntico junto al cual está el ideograma de Lorenzo. Chimalpahin (1965:29) relata el acontecimiento de la llegada "... yn ipan yc 4 mani metzli octubre, martes, ypan ylluítzin Sanct Francisco yn maxitico ynín mocalaquito Mexico Tenuchtitlan yn itatohuani don Lurenço Xuarez de Mendoza, conde de Coruña, vi-surrey..."; de manera semejante también Torquemada 1973, 1:648.

¹³ La sucesión de las letras de los días empieza en el *Codex Mexicanus* (completo), como en cada calendario perpetuo, con "A"; no se puede concluir, como lo hace Mengin (1952:396) en el entendimiento erróneo del manual cronológico que cita prolijamente, que con la letra dominical "A" esté representado un verdadero calendario de un año.

¹⁴ La afirmación de Kubler y Gibson (1951:70) de que en esta serie se trata de "27 letters pertaining to the paschal cycle" se podría atribuir a una confusión con las 35 *litera paschalis* de apariencia semejante. Mengin pensó, de manera igualmente errónea, en signos relacionados con el *circulus magnus* (1952:404).

		GRUPO 1	GRUPO 2	GRUPO 3
p. 1 [Toxcatl]	15 v	...	16 v	...
p. 2 [Etzalcualiztli] Tecuilhuitontli	4 vi 24 vi	... 10 tecpatl	5 vi 25 vi	... calli?
p. 3 [Tecuilhuitl]	14 vii	...	15 vii	...
p. 4 Miccailhuitontli Hueymiccailhuitl	3 viii 23 viii	11 tecpatl 5 tecpatl	4 viii 24 viii	10*? acatl* 4*? ... 6*calli
p. 5 Ochpaniztli	12 ix	12 tecpatl	13 ix	11* acatl** 13* calli
p. 6 [Pachtli] [Hueypachtli]	2 x 22 x	6*? ... 13* tecpatl	3 x 23 x	5* acatl** 12 acatl calli
p. 7 Quecholli	11 xi	7* tecpatl	12 xi	6? acatl
p. 8 [Panquetzaliztli] [Atemoztli]	1 xii 21 xii	... tecpatl ...	2 xii 22 xii	... 7 acatl

* números romanos } por lo demás, escritura jeroglífica.
 ** letras españolas }



a



b



c



d



e

Algunos jeroglíficos en relación con las fiestas de los meses.
 a) Tecuilhuitontli; b) Miccailhuitontli; c) Hueymiccailhuitl;
 d) Ochpaniztli; e) Quecholli.

ce, que ya no existe, se obtiene como la correlación la fecha característica del 2º grupo: 16 de marzo = 13 técpatl, fiesta del mes Tlacaxipehualiztli. Como ya constataron Kubler y Gibson (1951: 21), basándose en las fechas ampliamente aseguradas, apuntadas en las relaciones de la Conquista, no se puede aceptar como contemporánea (es decir, asentada en la época de su validez), ninguna fecha de correlación con un día inicial de Tlacaxipehualiztli después del 6 de marzo. Por tanto, en las anotaciones del *Codex Mexicanus*, debe haberse tratado de un día final del mes —en tanto que se halla en el sistema del Centro de México.¹⁵

Los datos del primer grupo conducen retrospectivamente a la siguiente fecha: 17 de marzo = 2 ácatl, fiesta del mes Tlacaxipehualiztli. La interpretación como día final se ve apoyada en este caso por el Calendario de Tovar, cuyo día inicial para el Tlacaxipehualiztli en 26 de febrero lleva a un día final en 17 de marzo (Kubler y Gibson, 1951: 19 *et passim*).

Los dos grupos de fechas, desplazadas por un día en relación al Calendario cristiano, se pueden pues interpretar como el resultado de una anotación de una serie de correspondencias, y su corrección consecutiva desplazando la correspondencia en un día, sólo si no se toman en consideración los días del tonalpohualli. Puesto que las dos, o más bien tres series de fechas del tonalpohualli se pueden explicar mejor como correspondencias con el calendario europeo en años sucesivos, se debe sacar la conclusión de que en las anotaciones se trata de equiparaciones de los principales elementos de los calendarios indígena y europeo de uno (o dos) años comunes y un año bisiesto.

Si se considera el signo del día —sin su coeficiente—, que es válido igualmente para todos los días finales de los meses festivos indígenas, también como el signo del día que da nombre al año respectivo, debe haberse tratado en cuanto al año indígena que correspondió al año bisiesto, de un año *técpatl*. En efecto, los años bisiestos

¹⁵ Contra esta interpretación hay que objetar que el texto adjunto del *Códice Telleriano-Remensis* (Rosny 1869:190 *et passim*) transcribe *expressis verbis* exactamente las mismas fechas de correlación para los días iniciales de los meses festivos indígenas. Ya que el citado argumento de Kubler y Gibson también es válido respecto a este código, se debe tener en cuenta, como explicación, la posibilidad de una interpretación errónea de parte del autor del comentario contenido en el código, el cual quizá confundió el día festivo a fines del mes con el día inicial.

y los que reciben su nombre del signo del día *técpatl*, siempre se corresponden.

Con todo, los años para los cuales debían ser válidas las anotaciones no se pueden identificar de inmediato. La correspondencia registrada entre los días del tonalpohualli y el calendario cristiano nunca la hubo durante el siglo xvi.¹⁶

Ya que la equiparación del código en la forma existente no puede haber sido acertada, se debe tener en consideración la posibilidad de faltas. Proposiciones de correcciones:

- 7 de septiembre de 1572 = 12 *técpatl*
 12 de septiembre de 1579 = 12 *quíhuitl*, día anterior: 11 *técpatl*
 12 de septiembre de 1575 = 7 *técpatl*.

Al postulado sostenido más arriba de que en el año del cual proceden las fechas del grupo segundo debe tratarse de un año bisiesto, sólo se hace justicia con la primera corrección. Pero su aceptación requiere considerar todas las anotaciones de correspondencias como desplazadas por cinco días. Es dudoso que una corrección tan grave sea admisible.

2ª sección (páginas 9-10): *Tablas complementarias del calendario*

La página 9 del código está dividida verticalmente en tres partes a la izquierda se encuentran varios grupos de numerales indígenas:

arriba a la izquierda: 18 círculos grandes y 5 pequeños

¹⁶ El 12 de septiembre, que aquí representa a la serie total de correspondencias en el 2º grupo que se comportan todas igual, coincidió con un día *técpatl* en el siglo xvi en los años siguientes: (9 *técpatl*), 1533 (7 *técpatl*), 1552 (5 *técpatl*), 1575 (5 *técpatl*), 1594 del estilo antiguo (5 *técpatl*) y 1592 del estilo nuevo (6 *técpatl*). El mismo día se llamó *calli* en el sistema indígena en los años: 1534 (8 *calli*), 1553 (6 *calli*), 1572 (4 *calli*), 1595 del estilo antiguo (6 *calli*) y 1593 (7 *calli*). El 13 de septiembre, como día de correspondencia del 1er. grupo, cayó en un día *ácatl* en los siguientes años: 1528 (2 *ácatl*), 1551 (4 *ácatl*), 1570 (2 *ácatl*), 1589 del estilo antiguo (13 *ácatl*) y 1591 del estilo nuevo (5 *ácatl*). Aquí se utiliza como equiparación entre el calendario europeo y el indígena: 1 *cóatl* = 13 de agosto de 1521.

abajo a la izquierda: 2 círculos grandes y 12 pequeños, así como "domingo" en jeroglíficos¹⁷
 a la derecha de esto: símbolos numerales con el signo para xihuitl = año, pintado de azul; valor 1660. Anotación adjunta: "naupoalixihuitl" (80 años).

La división central contiene la rueda para la determinación de las letras dominicales, habitual en los calendarios perpetuos medievales. El signo inicial (una cruz) se encuentra delante de la letra dominical d, que corresponde al año 1579 (la alternativa sería 1545; esto quizá sea demasiado temprano). En el centro del círculo está una figura del apóstol Pedro. La letra dominical b al lado izquierdo del círculo está explicada acertadamente por la inscripción marginal "1575", de la cual parte una línea al texto explicatorio: *Sand acosti teopixque valcallaque sa paollo* (Los monjes agustinos llegaron a San Pablo). Este acontecimiento está documentado para el 30 de junio de 1575.¹⁸

La división derecha contiene un círculo en cuyo contorno 52 círculos pintados de azul expresan los años del *xihmolpilli*; los cuatro glifos de los días, que se usaron para nombrar el año, están inscritos (pintados de azul) en los cuatro cuadrantes.

Para contemplar la página 10 se debe girar 90° en dirección de las manecillas del reloj. Contiene la tabla auxiliar arriba mencionada para determinar la posición esquemática de la Luna en el zodiaco. La tabla está transcrita con acierto en Mengin (1952: 405), pero interpretada erróneamente como el *circulus magnus* del cálculo de la Pascua.¹⁹

En el margen superior de la tabla están anotados los áureos números del I al XIX; en el margen izquierdo, por cada dos o tres líneas, los símbolos del zodiaco. La tabla se usa como sigue: del calendario

¹⁷ La lectura "Xantotomico" que Galarza (1966:27-29) da para el dibujo de la pág. 9 contradice su dibujo (pl. 7, fig. 13), ya que en este caso no hay ninguna equivalencia jeroglífica de "Xan".

¹⁸ Chimalpahin (1965:26) dice en palabras semejantes: "... yn mocallaquique Sanct Pablo teopan Mexico yn teopixque Sanct Augustin ...". Mengin lee erróneamente la cifra del año 1575 (al contrario de Kubler y Gibson 1951: 70) como el monograma de Cristo IHS. La leyenda que, en efecto, lee con acierto, después la interpreta equivocadamente como referente a la llegada a México del jesuita José de Acosta (en su viaje al Perú) en el año 1571, y en ello se basa para fechar el códice (Mengin 1952:391). Una refutación detallada de este error sale sobrando.

¹⁹ Ver al respecto la nota 14.

(sección 1, 3ª banda) se toma la letra lunar para el día que interesa (por ejemplo, para el 20 de septiembre: t) y se localiza en la columna a la cual encabeza el áureo número válido para el año que viene al caso (por ejemplo, para 1579:3).²⁰

La letra lunar t se encuentra en la línea 18 de arriba para abajo. La posición de la Luna era —según la división— en el margen izquierdo de la tabla: Escorpión.²¹

Junto a los signos del zodiaco se hallan símbolos circulares que Mengin (1952:404) interpretó como indicación de las fases lunares. Esta interpretación se debe rechazar, como ya lo muestra una recopilación de los diversos símbolos que aparecen:

- | | |
|-------------------|--------------------------------------|
| círculo completo: | superficie blanca |
| | superficie negra |
| | superficie roja |
| círculo dividido: | mitades blanca — roja |
| | mitades negra — roja |
| | mitades negra — blanca ²² |

Más bien parece que se trata de la cualificación de los días para las actividades médicas (sangrías), sin que se pueda descifrar el significado de cada uno de los símbolos.²³

3ª sección (páginas 11-12): Tablas de augurios

La página 11 muestra una compilación, concebida un poco burdamente, de datos de la página anterior (signos del zodiaco y cuali-

²⁰ En el *Codex Mexicanus* no está contenida ninguna tabla o registro continuado de los áureos números.

²¹ El resultado obtenido de esta manera carece de exactitud astronómica. Puesto que en el siglo XVI el 20 de septiembre de los años que tenían el áureo número 3 cayó en luna nueva, la luna debía haber estado en este día en el mismo signo del zodiaco que el sol. Pero éste se encontraba en este día en Virgo (o sea, tomando en consideración la precesión en la constelación Leo).

²² Como el facsímil (Mengin 1952) sin duda es defectuoso en este punto, no se puede verificar sin estudiar el original —lo cual no le fue posible al autor— si la tercera combinación de colores quizá no sea únicamente una falta del litógrafo.

²³ Los calendarios europeos correspondientes que contienen estas tablas, mencionan tres cualidades de los días: buenos, medianos y malos. Pero la serie de cualidades en algunas hojas y libros calendáricos examinados en este sentido, no permitió reconocer ninguna coincidencia con el *Códex Mexicanus*.

dades de los días) junto con símbolos para los cuatro elementos en la sucesión aire, agua, fuego, tierra. La descripción de Mengin es correcta aquí (1952:405-6).

La página 12 muestra a un hombrecillo sangrador. Pero la página está dañada en extremo, de modo que no se puede reconocer qué partes del cuerpo están relacionadas con cuáles símbolos del tiempo. Ni siquiera se puede reconocer con claridad si como símbolos del tiempo se utilizaron los 20 glifos de los días del calendario indígena o tal vez los signos del zodiaco.

Los órganos internos de la figura llevan inscripciones. Mengin (1952:407) interpretó estos textos como los nombres de dos glifos de los días: *ollin* y *cuetzpalin* respectivamente. Sin embargo, se trata de las palabras españolas: pulmón y estómago. Además llevan una inscripción las entrañas: (tri(n)pas), así como el corazón y la frente.

4ª sección (páginas 13-14): *Tonalpohualli I*

Las páginas 13 y 14 contienen cada una aproximadamente un cuarto de los días de un tonalpohualli. La serie empieza en la página 13, arriba a la izquierda, con el día 1 atl. En 6 hileras horizontales, cada una con 11 posiciones, están asentados 66 días. Al reverso se continúa la serie sin interrupción con 2 *quauhtli*. En total la disposición abarca 132 días, un poco más de la mitad del tonalpohualli. Se puede conjeturar que falta por lo menos una hoja en la cual se completaba el tonalpohualli.²⁴

En los días de este medio Tonalpohualli por separado están anotados los nombres de los meses del año indígena que comenzaban o terminaban en estos días en un determinado año no indicado. Kubler y Gibson (1951:70) dan la lista de las correspondencias, y se halla en Mengin (1952:408-9), aunque incompleta:

5 acatl Micaylhuitontli
12 acatl Veimicayhuitl
6 acatl Ochpaniztl (sic)

²⁴ En la hoja que falta, la primera página probablemente habría tenido 66 campos y habría abarcado los días del 3 cipactli al 3 miquiztli; la segunda página habría requerido sólo 62 campos, para los días del 4 mázatl al 13 tochtli.

- 13 acatl Pachtotl (sic)²⁵
 7 acatl Veypachtl (sic)
 1 acatl Quecholi
 8 acatl (Panquetzalitzli).²⁶

5ª sección (página 15): *Notas calendáricas*

Para su contemplación la página se debe girar 90° hacia la derecha. En las 9 columnas verticales —en hileras horizontales— están anotados datos cronológicos para 4 años. Las columnas verticales —a partir de la izquierda— tienen en ello el siguiente significado:

Columnas 1 y 2: la cifra del milenio del año, en numerales europeos y en parte también indígenas.

Columna 3: la cifra de la centuria del año, expresada de la misma manera.

Columna 4: la cifra de la década del año en numerales europeos, así como, en parte, decenas y unidades del año en numerales indígenas.

Columna 5: la unidad del año en numerales europeos.

Columna 6: valor numérico de significado desconocido en numerales europeos e indígenas, quizá relacionado con la cuenta lunar.²⁷

Comentario: Sin embargo, aquí se debe poner a discusión la hipótesis de que en los números dados en la columna 6 se trataba de áureos número "corregidos", con cuya utilización la tabla de las posiciones lunares de nuevo llevaba a resultados muy exactos. La cuenta para el ejemplo que se presentó en la nota 20 para el 20 de septiembre de 1579 da como resultado, utilizando el áureo número "corregido" 16 (de la columna 6), la posición lunar "Virgo" en tránsito a "Leo".

Columna 7: letras dominicales de los años.

Columna 8: esta columna contiene fechas de días de enero y febrero. El dibujo de un animalito permanece incomprensible. Se

²⁵ Mengin pasó por alto del todo esta anotación un poco estropeada; Kubler y Gibson citan el correspondiente nombre del mes *Teoteco*, que sin embargo, aquí no se puede leer.

²⁶ Expresado por el dibujo esbozado de una "pantli".

²⁷ No se puede tratar aquí del "áureo número", como piensan Kubler y Gibson (1951:70), ya que la sucesión de los Números Dorados para los años 1579 a 1582 reza: 3, 4, 5 y 6 y no como en el códice: 16, 17 y 18 (no se puede reconocer ahí un cuarto número, tal vez tampoco estuvo anotado nunca).

puede conjeturar que se trata de la fijación de la fecha del domingo movable de Septuagésima (*Circumdederunt me*) que, no obstante, no carece de error:

1579	códice: 15 de — . —	Septuagésima: 15 de febrero
1580	31 de enero	31 de enero
1581	12 de ? ²⁸	22 de enero

Falta la anotación para 1582.

Columna 9: También esta columna contiene fechas de días, probablemente el punto de partida, al igual un poco defectuoso, para el miércoles de ceniza (*caput jejunii*):

1579	códice: destruido	miércoles de ceniza: 4 de marzo
1580	27 de febrero	17 de marzo
1581	8 de febrero	8 de febrero
1582	28 ²⁹ (mes destruido)	28 de febrero

Las siguientes páginas del códice, hasta la página 88, son de contenido histórico. En el comentario de Mengin (1952) fueron explicadas por medio de largas citas de textos de fuentes. Aquí no es el lugar para abordar este procedimiento desde el punto de vista de la crítica.

²⁸ La anotación es confusa: el nombre del mes reza "fefenelo", y así es, evidentemente, una mezcla de las escrituras para enero ("enelo") y febrero ("felo") que utilizaba el escribiente de habla náhuatl. En el año 1581 cayó en 12 de febrero el domingo Quadragésima ("Invocavit") que cae tres semanas después de Septuagésima, el cual era igualmente importante para determinar el tiempo de cuaresma.

²⁹ La escritura del día del mes es peculiar: iii + V + XX. Es característico del escribiente del *Codex Mexicanus* el hecho de que con frecuencia alterna, y también combina, las cifras romanas con las arábigas, p. ej., en esta página, 1 5 8 ii por 1582.

6ª sección (páginas 90-102, E-J): ³⁰ *Tonalpohualli II*

El segundo tonalpohualli está ordenado gráficamente según el esquema del *Códice Borbónico*, que también se utilizó en otros códices para dibujar el tonalpohualli completo. En el *Codex Mexicanus* los días sucesivos están registrados en los márgenes izquierdo e inferior de las páginas. La mayor parte de la página (más de $\frac{3}{4}$ de la superficie) quedó libre. El dibujante usó este espacio para anotar qué días del tonalpohualli eran días iniciales o finales de los meses del año indígena. La mayoría de estas anotaciones fueron borradas de nuevo, ya que —por la diferente longitud de los dos ciclos— se requería fijar nuevamente las correspondencias después de cada curso del tonalpohualli. Parece que sólo permanecieron las correspondencias del último tonalpohualli que se registró.

Comentario: La interpretación de que se trata de correspondencias calendáricas de diversos cursos del tonalpohualli y de años indígenas se funda en el hecho de que las huellas de anotaciones se encuentran en forma exclusiva en los 4 glifos de días que al mismo tiempo eran portadores del año. Se puede suponer que aquí se trata de años sucesivos. ³¹

La tabla (figura 3) contiene las anotaciones de cada una de las secciones de 13 días del tonalpohualli, de las cuales cada una ocupa una página, ordenadas según el glifo del día marcado cada vez. De esta manera resultan 4 grupos de datos de días (designados grupos 4-7), en los cuales cada una de las fechas se hallan alejadas entre sí 20 días en cada ocasión —la duración de un mes indígena.

La equiparación con meses indígenas determinadas sin duda es posible con base en las inscripciones de la mayoría de las fechas del grupo 7, lo cual observó también Mengin (1952:410), así como Kubler y Gibson (1951:71). En otra fecha de este grupo (1 ácatl) el dibujo anexo (figura 2) remite a un mes que podría ser *Quahui-*

³⁰ Para dibujar completo un tonalpohualli se requieren, según el modelo de composición que se utiliza aquí, 20 páginas. Por eso, además de las 14 páginas que se conservan (de las cuales las dos últimas están estropeadas hasta la desfiguración total) deben haber existido otras 6 páginas que hoy en día están perdidas.

³¹ La única anotación escrita de una fiesta del mes, que todavía se puede leer con claridad a pesar de la borradura de otro año diferente al último en el que se llevaron a cabo anotaciones (pág. 91: "Tóscatl"), se halla en un día del tonalpohualli que está exactamente 105 días (y así también 365 días) antes del correspondiente del último año (pág. 99).

GRUPO 4 GRUPO 5 GRUPO 6 GRUPO 7

p. 89 1 cipactli		3 calli	8 tochtli [Huey]t[ozozt]li	13 acatl
p. 90 1 ocelotl	5 tecpatl	10 calli		
p. 91 1 maçatl	12 tecpatl		2 tochtli Toxcatl	7 acatl
p. 92 1 xochitl		4 calli	9 tochtli [Hetzalqu]a[liztli]	
p. 93 1 acatl	6 tecpatl	11 calli		1 acatl (*)
p. 94 1 miquiztli	13 tecpatl		3 tochtli Teq[uilu]itl	8 acatl (***) Tlacaxipevaliztli
p. 95 1 quiahuitl		5 calli	10 tochtli (**)	
p. 96 1 malinalli	7 tecpatl	12 calli		2 acatl Tozoztotli
p. 97 1 coatl			4 tochtli (**)	9 acatl Veytoçoztli
p. 98 1 tecpatl	1 tecpatl	6 calli (***)	11 tochtli Vey[miccailhuitl]	
p. 99 1 ozomatli	8 tecpatl	13 calli		3 acatl Toscatli
p. 100 1 cuetzpalin			5 tochtli O[chpani]zt[li]	10 acatl Hetzalqualiztli
p. 101 1 olin	2 tecpatl?	7 calli	12 tochtli?	

* dibujo: mano con árbol

** dibujo: pájaro traspasado por una flecha (Tozoztotli)

*** dibujo: piel de un hombre desollado Huey Tozoztli (Tlacaxipehualiztli).

ilehua, el cual, según la sucesión, debería hallarse en este lugar. En la fecha anterior a ésta 7 ácatl, está colocado un signo en forma de cruz en el margen inferior de la página, cuyo significado no es claro.²²

²² Aquí se podría tratar, eventualmente, de una marca relacionada con el principio del año.

Las inscripciones del grupo 6 están borradas casi por completo, sólo se pueden reconocer todavía letras aisladas. No obstante, las correspondencias que se dan en la tabla se podrían considerar bastante seguras, sobre todo porque coinciden con la sucesión determinada por el único nombre de mes no borrado (*Tóxcatl*, página 91). Sin embargo, dos posiciones de mes están determinadas sólo por dibujos de figuras pálidos y muy destruidos cuya interpretación más obvia (*Tozotontli* y *Huey Tozotli*)⁸⁸ no se puede hacer coincidir con la sucesión de las otras posiciones de mes.

En el grupo 5 sólo una de las correspondencias se puede identificar por medio de un dibujo —que sin embargo, no se puede reconocer sin dudas. Se podría tratar de la posición de mes *Tlacaxipehualiztli* (página 98), cuyo dibujo muy semejante en el grupo 7 está explicado por la inscripción adjunta.

Las correspondencias en el grupo 4 se limitan a un dibujo extremadamente desteñido en la página 94, que consta de un símbolo *calli* encima de un bastón adornado. La interpretación *Izcalli* se sugiere.

Estas correspondencias permiten dar, con alguna seguridad, los días del Tonalpohualli para todas las posiciones de mes en los cuatro años sucesivos; para ellos se eligió aquí, con el fin de representación, la posición *Tlacaxipehualiztli*:

grupo 4: 5 técpatl (calculado)

grupo 5: 6 calli (página 98)

grupo 6: 7 tochtli (calculado)

grupo 7: 8 ácatl (página 94; igualmente: calculado de las páginas 13-14).

Por las correspondencias registradas no se puede saber si en el caso de las posiciones del mes se trata del día inicial o final de los meses. La posición de los *Nemontemi* no se puede reconocer; igualmente faltan indicaciones claras sobre la posición del comienzo del año. En ningún lugar está registrada una correlación con el calendario cristiano.

⁸⁸ Interpretación de Robertson 1954.

El fechamiento del códice

En una cantidad de lugares, en especial en las partes calendáricas del códice, se encuentran indicaciones respecto a la fecha de su origen, pero Mengin en parte no las tomó en consideración y en parte las interpretó erróneamente. Aquí se presentan ordenadas según cada una de las secciones:

1ª sección (calendario), página 6: Llegada del virrey: 4 de octubre de 1580.

Las correspondencias de las anotaciones calendáricas con un año real (o varios) se discutirán después.

2ª sección, página 9:

La tabla circular de las letras dominicales empieza con la del año 1579.

Se menciona la llegada de los monjes agustinos en el año 1575.

5ª sección, pág. 15:

Los datos abarcan el lapso de 1579 a 1582, en lo cual hay que observar que las indicaciones de cifras están expresadas también en numerales indígenas sólo hasta 1580 inclusive.

Parte histórica:

La secuencia de anotaciones históricas se lleva a cabo de una manera uniforme hasta la página 85 (1571) inclusive. La siguiente página contiene el registro de 10 años (hasta 1581) en lugar de 6, como hasta aquí. En la página 87 la serie de anotaciones se ejecutó de otra manera claramente más inexperta. A pesar de que los años delineados llegan hasta 1590, la última (y única) anotación está registrada ya en el año 1583. Se refiere a la muerte del virrey Lorenzo Suárez de Mendoza (el 29 de julio de 1583).

Los indicios mencionados están a favor de una elaboración del códice alrededor de 1579 y la prosecución de anotaciones aisladas hasta mediados del año 1583. Del hecho de que en ningún lugar se encuentra una indicación de la introducción del calendario gregoriano (en México del 4 al 15 de octubre de 1583) se puede con-

cluir que, para esta fecha el calendario del código ya no se usaba ni se completó.³⁴

La correlación calendárica del Codex Mexicanus

Las secciones calendáricas del código contienen fechas en el calendario indígena (tonalpohualli y año) y en el europeo que están correlacionadas entre sí en diversos lugares. Para dar con seguridad la comparabilidad de los datos separados, aquí se transforman tomando como punto de referencia la posición indígena de mes *Tlacaxipehualiztli* (para la forma original de las fechas, ver figuras 1 y 3):

grupo 1	13 ácatl	17 de marzo
grupo 2	1 técpatl	16 de marzo
grupo 3	2 calli	16 de marzo
.....		
.....		
grupo 4	5 técpatl	
grupo 5	6 calli	
grupo 6	7 tochtli	
grupo 7	8 ácatl	

Los grupos del 1 al 3 y del 4 al 7 abarcan respectivamente un bloque de 3 y 4 años sucesivos. Si se consideran los datos como pertenecientes al mismo sistema calendárico y al mismo estilo de denominación de los días y los años, los dos bloques están separados entre

³⁴ El fechamiento en los años 1571-1590, que representaba Mengin, se debe rechazar, ya que los tres argumentos que aduce no son concluyentes:

1. La equiparación del calendario perpetuo con el año 1570 no está justificada, ver nota 11.

2. La última anotación necesariamente contemporánea en el código procede del año 1583 (pág. 87). El hecho de que la hilera de los años se prosiga hasta 1590 no es ningún argumento para suponer que el código completó en fechas posteriores. O sea, el dibujo de la hilera de años no se realizó para cada año en particular, sino de una vez, y eso necesariamente antes de que se registrara en esta página el primer acontecimiento histórico asociado con un año. En este caso, este es 1583.

3. La interpretación defectuosa de la inscripción de la pág. 9 ya se refutó arriba, nota 17.

así por dos años, para los cuales no se encuentran en el *Codex Mexicanus* ningunas indicaciones de fechas.

Puesto que el origen del códice sólo se debe situar en el corto lapso de 1579 a 1583, no tiene lugar alguno un periodo de 9 años en el cual se hallaran las fechas de correspondencia reunidas en los 7 grupos, que sólo parecen tener sentido como fechas contemporáneas. Una supresión de la contradicción únicamente es posible si se abandona la pertenencia de las fechas a un mismo estilo calendárico o se hace comenzar las anotaciones antes (quizá desde 1575), o se les prolonga más. Además se debe tomar en consideración la posibilidad de que se haya arrastrado sistemáticamente una falta cometida una vez.

Ya se señaló en la discusión de la primera sección el hecho de que los datos, por lo menos en parte, deben ser defectuosos. Las correspondencias entre los días del tonalpohualli de los grupos 1 a 3 y el calendario cristiano, que se indican en la primera sección, no aparecen en esta sucesión en el siglo xvi. Además se constató que, en las posiciones de mes, sólo se puede tratar de días finales de los meses indígenas.

También la equiparación del fin del mes con un día del calendario europeo puede servir para fechar, aunque con inexactitud, el año para el cual realmente se registró la correspondencia. Como el calendario indígena, según la opinión general, no se ajustaba (por lo menos no de manera regular y comparable al calendario europeo), el día final de un determinado mes indígena quedaba retrasado en un día respecto al calendario europeo después de cada año bisiesto en este último. Como el probable día final del mes *Tlacaxipehualiztli* (grupo 1: 12 de marzo) se halla en total 12 días antes del día final que se puede calcular partiendo de las fuentes del tiempo de la Conquista (aproximadamente el 24 de marzo), habría que fechar las anotaciones del grupo 1 cerca del año 1564. Puesto que el año del grupo 2, como se mencionó, debe corresponder a un año bisiesto en el calendario europeo, vendrían al caso para el grupo 1 los años 1563, 1567 y 1571. Ya que en esta interpretación se parte de lo acertado de la correspondencia entre el día final del mes y el día del calendario cristiano, no se puede considerar correcta la correspondencia con el día del tonalpohualli, como ya se fundamentó arriba. Hay que suponer un error que se siguió calculando consecuentemente en la cuenta del tonalpohualli u otro estilo calendárico en la denominación de los días. Pero esto último sólo con dificultad

se puede concordar con el sistema convencional de denominación de los años que se utiliza en el *Codex Mexicanus*, y con el hecho de que como días del tonalpohualli de las posiciones de los meses se usa el conjunto normal de portadores de los años.

La tercera posibilidad de fechamiento no toma en consideración las correspondencias dadas en el códice en el calendario cristiano—renuncia pues a la oportunidad de establecer una correlación de los días— y sólo contempla la correspondencia entre el tonalpohualli y las posiciones de los meses. Según el mes que en ello se vea como el que da el nombre al año —por el nombre del tonalpohualli de su día inicial o final— la fijación de fecha para el año del grupo 1 se lee de manera diferente:

denominación según:	fijación de fecha del grupo 1
Quahuitlehua / Quecholli:	: A 6 ácatl ... 1563
Tlacaxipehualiztli / Panquetzaliztli:	: A 13 ácatl ... 1583
Tozoztontli / Atemoztli:	: A 7 ácatl ... 1551
etcétera.	

Sin embargo, de estas correspondencias y de las demás que se pueden deducir, sólo una se puede hacer concordar bien con la época en que se originó el códice: grupo 1 igual a 1575, A 5 ácatl. Pero esto haría necesario que se adoptara la denominación del año según la posición del mes *Pachtli*, lo cual hasta ahora todavía no se ha considerado jamás.

Conclusión

Las fechas contenidas en el *Codex Mexicanus* en los tres sistemas: tonalpohualli, año calendárico indígena y europeo, no se pueden hacer coincidir, en su combinación que se da en el códice, con la correlación calendárica que se puede obtener de los informes del tiempo de la Conquista.⁸⁵

La construcción de una correlación propia, con base en los datos del *Codex Mexicanus*, fracasa por el hecho de que las correspondencias ahí en el calendario europeo están indicadas de manera

⁸⁵ Correlación Caso-Thompson:

1 Coatl = 13 de agosto de 1521.

9. Quecholli = 8 de noviembre de 1519.

incompleta: falta el dato de los años para los cuales la correlación debe haber sido válida o fue dispuesta. Por otra parte, deducir estos años de los datos existentes sólo es posible si uno se sirve para este cálculo de una equiparación calendárica ya conocida, completa o parcial con lo cual, naturalmente, ya no se puede dar oportunidad alguna para el descubrimiento de una equiparación nueva.

Es de suponer que las fechas de correspondencias contenidas en el *Codex Mexicanus* ofrecen un intento, malogrado en lo esencial, del dibujante indígena, de correlacionar el calendario indígena con el cristiano. Pero el dibujante (o quizá dos dibujantes), que tenía buenos conocimientos de cómo funcionaban los dos sistemas calendáricos, sin duda disponía para la sincronización sólo de informaciones incompletas e incompatibles. Por eso el autor utilizó una o dos equiparaciones "posibles", partiendo de las cuales calculó todas las fechas calendáricas evidentemente, con una observación correcta de las reglas de ambos calendarios.⁸⁶

Las secciones calendáricas del *Codex Mexicanus* no contienen, por los motivos mencionados, ninguna correlación de los dos calendarios que pueda haber sido válida en alguna fecha. Por eso, el acoplamiento de las fechas en el código tampoco se puede entender como una correlación que rivaliza con aquellas equiparaciones calendáricas que se basan en los datos de fechas contemporáneas para los acontecimientos históricos. El *Codex Mexicanus* contiene más bien únicamente un acoplamiento ficticio de los dos calendarios en cierto modo, un modelo.

⁸⁶ Puesto que los datos en el *Codex Mexicanus* para cada año indígena y, evidentemente, también para cada cuatrienio, están puestos de manera diferente en el calendario europeo, no se puede tratar de un calendario sujeto con rigidez al europeo. Un calendario sujeto con rigidez parte siempre de la misma equiparación calendárica, p. ej., el llamado "Calendario de Ixtlilxóchitl" (BNP-Fonds Mexicain 65-71): 1. Quahuitlehua = 7 ácatl = 2 de febrero. En este sistema, el Tonalpohualli y el calendario europeo empiezan cada año de nuevo: 1 cipactli = 1º de enero.

BIBLIOGRAFÍA

- Chimalpahin, Domingo, *Die Relationen Chimalphain's zur Geschichte México's, Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista*. Ed. Günter Zimmermann. Hamburg, Cram, de Gruyter & Co., 1965.
- Galarza, Joaquín, "Glyphes et attributs chétiens dans les manuscrits pictographiques mexicaines du xvi^e siècle: le Codex Mexicanus 23-24", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, nouvelle série t. 55, 1966, p. 7-32.
- Kubler, George y Gibson, Charles, *The Tovar Calendar, an illustrated Mexican Manuscript ca 1585*. New Haven, 1951. *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, vol. 91.
- Mengin, Ernest, "Comentaire du Codex Mexicanus 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, nouvelle série t. 41, 1952, p. 387-498.
- Nowotny, Karl A., "Die spanischen "Reportorios de los tiempos", *Festschrift zum 65. Geburtstag vom Helmut Petri*, Ed. Kurt Tauchmann, Köln, Böhlau, 1973, p. 390-406.
- Omont, Henry, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1899.
- Pfaff, Alfred, *Aus alten Kalendern*. Augsburg, 1947.
- Robertson, Donald, *Mexican manuscript painting in the early colonial period: The Metropolitan Schools*. New Haven, Yale University Press, 1959.
- Rosny, León de, "Explicación del Codex Telleriano-Remensis", *Archives paléographiques de l'orient et de l'amérique*, Paris, t. 1, 1869, p. 190-232.
- Torquemada, Juan de, *Los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana...* Segunda edición, 3 v., Madrid, Rodríguez Franco, 1723.

UN CUENTO Y UNA CANCIÓN NÁHUAT DE LA SIERRA DE PUEBLA

LOURDES ARIZPE SCHLOSSER

El *náhuat* se habla en la región sureste de la Sierra de Puebla, principalmente en los municipios de Zacapoaxtla, Cuetzalan y municipios circundantes. Este cuento y esta canción fueron recopilados en el pueblo de Zacatipan, municipio de Cuetzalan en diciembre de 1970. El cuento fue relatado por Francisco García, anciano de unos 70 años. La canción, que se canta con la música de Xochipitzahua, fue proporcionada por su autor, Juan Tepetzinta, de unos 35 años de edad.

El cuento es una variante del mito que busca explicar el origen de las diferencias entre mestizos e indígenas. Por lo tanto es de especial significación ya que expresa la actitud indígena hacia el mestizo y hacia su propia situación cultural. Aunque sus diferencias con el mestizo parten de una decisión equivocada, el tiempo mítico parece que las ha cargado de fatalidad. El destino del macehual, por tanto, es irreversible. Refleja una actitud de pasividad ante lo que la historia ya claramente fraguó. También puede tomarse como una racionalización de los indígenas para explicar su situación actual de subordinación al mestizo. Pero es interesante que no es el mestizo el que fue más inteligente en su decisión, ya que tuvo que esperar la decisión del macehual, sino que fueron los indígenas los que decidieron equivocadamente. La culpa de su situación, por lo tanto, recae en el indígena. En términos psicológicos, puede interpretarse como una agresividad que, al no poder ser expresada contra quien la produce, se re-dirige contra uno mismo.

La canción es interesante porque demuestra las actitudes y comportamiento entre los sexos. Más simplemente, es una forma de cortejar con humor.

TAXEXELHUILIS TEIN TEQUITILONIME

Distribución de las herramientas

TEXTO NÁHUAT

1. Se tonal quinemili in todios quemej ipilhuan queniuh mote-
 quipanozquej huan ica toni. 2. In todios quinemili quinxexelhuiz
 tequitilonime huan in tacaj quinauhti que quemanian yesqui in tonal
 quínmactiliz tein ica in tequitizquej.

TRADUCCIÓN LITERAL

1. Un día él-lo-pensó el nuestro-dios si sus-hijos como ellos-se-tra-
 bajarían y con cosa. 2. El nuestro-dios él-lo-pensó él-les-repartirá he-
 rramientas y los hombres él-les-avisó que cuando será el día él-les-en-
 tregará lo-que con el trabajarán.

TRADUCCIÓN LIBRE

Un día pensó nuestros dios de qué manera y con qué harían el
 trabajo sus hijos. Nuestro dios pensó distribuirles herramientas y
 avisó a los hombres que llegaría el día en que les entregaría con qué
 trabajar.

3. Huan ejoc in tonal queman quinmacaz tein ica motequipa-
nozquej. 4. Huan nochi in tacaj mocentililoc nochi in tacayot, huan
entonces in todios quinilhui nochi in tacaj: 5. —Axcan nijin tonal
namechmactilia nijin tequitilonime; 6. cada se quemej quicuitiazquej
sesej tequitiloni ica nojon motequipanoz nochipa queman nemiz.

3. Y llegó el día cuando él-les-dio lo-que con ellos-se-trabajarán.
4. Y todos los hombres ellos-se-juntos-estuvieron reunidos, toda la
humanidad, y entonces el nuestro-dios él-les-dijo todos los hombres:
5. —Hoy este día yo-os-he de entregar estas herramientas; 6. cada
uno así ellos-lo-tomarán cada herramienta con aquella él-se-trabajará
siempre cuando viva.

Y llegó el día en que les dio con qué hacer el trabajo. Y todos los
hombres se reunieron, toda la humanidad, y entonces nuestro dios
les dijo: —En este día os entrego estas herramientas; cada uno tome
una herramienta con la que habrá de trabajar mientras viva.

7. Huan nelli peuhque mocuilia sesej tequitiloni. 8. In tocnihuan macehualsitzin molhuijque timocuiliti tein cachi eetique xa cachi cuali. 9. Pehuac mocuilia salime, hachajme, talachas, tatocalonime, machestes, arados huan sequi mas.

7. Y de veras ellos-empezaron coger cada herramienta. 8. Los nuestros-hermanos macehuales-rever, ellos-se-dijeron, nosotros-nos-tomamos lo-que más pesado, tal-vez más mejor. 9. Empieza coger azadones, hachas, picos, palos-sembradores, machetes, arados y otros más.

Y de veras empezaron a coger cada herramienta. Nuestros hermanos inditos se dijeron: —Tomemos lo más pesado, tal vez sea mejor. Empezaron a coger azadones, hachas, picos, palos-sembradores, machetes, arados y otros más.

10. Huan coyomej sayoj centaxixijquej huan mochixquej ma motacuilican oc sequin. 11. Sayoj mocaujquej in librome, lapisme, amame, tajcuilome. 12. Huan axcan molhuia in tomacehualicnihuan can cuali quemej quichiuhquej in tohueytatohuan 13. porque nijin semiticiauhtiquej in tequitilonime, huan coyomej amo ciahui.

10. Y mestizos sólo ellos-se-miraron y ellos-se-esperaron (exh.) ellos-cojan los otros. Sólo ellos-se-quedaron los libros, lápices, papeles, escritorios. 12. Y hoy ellos-se-decían nuestros-hermanos-macehuales no mejor como ellos-lo-hicieron los nuestros-abuelos. 13. porque aquí mucho nosotros-cansamos las herramientas, y mestizos no ellos-cansan.

Y los mestizos sólo se quedaron mirando y esperaron que los otros cogieran. Sólo se quedaron los libros, lápices, papeles y escritorios. Y hoy se dicen nuestros hermanos macehuales que no estuvo bien como hicieron nuestros abuelos porque nosotros nos cansamos mucho con estas herramientas y los mestizos no se cansan.

CANCIÓN TZICUILEÑA *

TEXTO NÁHUAT

1. Tehuatzin, Santiaguera, ay dios a notasojtzin,
2. ay dios a nomamacita; titelcencaya ticuacualtzin,
3. quemej nehua niquijtoa; ay dios a tinotasojtzin.
4. ay dios a nomamacita, cuacualtzin Santiaguera.

TRADUCCIÓN LITERAL

1. Tú, Santiaguera, ay dios (phon.) mi-querer-rever.
2. ay dios (phon.) mi-mamacita; tú-si-mucho tú-bonita-rever.
3. así yo yo-lo-digo; ay dios (phon.) tú-mi-querer-rever.
4. ay dios (phon.) mi-mamacita, bonita-rever. Santiaguera.

TRADUCCIÓN LIBRE

Tú, Santiaguera, ay dios mi querer,
 ay dios, mi mamacita; tú de veras que eres bonita,
 así yo te lo digo, ay dios tú, mi querer,
 ay dios mi mamacita, bonita Santiaguera.

* Se refiere a San Andrés Tzicuilan y Santiago Yancuitalpan, Municipio de Cuetzalan.

5. Acis tonal tichenholozquej; acis tonal tichenholozquej
6. quemej tehua tiquijtoa; cuacualtzin monequetzalis
7. quemej nehua nimitzilhui, como nelli ticualantoc
8. ma cualaniz ajcon cualaniz, ma cualaniz mohueyantzin
9. ma cualani motocaytzin, amo teyi quichihuilia,
10. cuacualtzin timotasotazquej, ay dios a nomamacita.

5. Llegará día nosotros-juntos-huiremos; llegará día nos-juntos hui-
[remos,
6. como tú tú-lo-dices; bonita-rever. tu-parar
7. como yo yo-te-digo, si deveras tú-estuviste-enojada
8. (exh.) enoje quien enoje, (exh.) enoje tu-abuelita-rever.
9. (exh.) enoje tu-padrino-rever., no nada lo-hacía
10. bonita-rever. nosotros-nos-querremos, ay dios (phon.) mi-ma-
[macita.

11. Vendrá el día en que nos huyamos, vendrá el día en que nos
[huyamos,
así lo dices; que bonito tu parar,
así te lo digo, si de veras estás enojada,
que se enoje quien se enoje, que se enoje tu abuelita,
que se enoje tu padrino, no le hace
bonito nos hemos de querer, ay dios mi mamacita.

11. Quemej nehua niquijtoa, como nelli tenexhuelita,
12. cachi cuali xenexhuica, xenexhuica moyecmatzin,
13. ay dios a notajsijnitzin, ay dios a moixtolotzin,
14. Nehua nimitzacijto, nimitzacijto moapanteno,
15. timaacto motzihuaical, ticmamato moatzotzocol.

11. Así yo yo-lo-digo, si deveras tú-me-quieres,
12. más mejor tú-llévame, tú-llévame tu-derecha-mano,
13. ay dios mi-querer-rever., ay dios (phon.) tu-ojos-rever.
14. Yo yo-te-estoy-esperando, yo-te-estoy esperando tu-agua-orilla,
15. tu-mano-estás teniendo, tu jícara, tú-lo-estás cargando tu-agua-
[cántaro.

Y así te digo, si de veras me quieres,
 mejor llévame contigo, tómame con la mano derecha,
 ay dios mi querercito, ay dios tus ojitos,
 yo he de esperarte, yo he de esperarte a la orilla del arroyo,
 en tu mano tendrás tu jícara y estarás cargando tu cántaro.

16. Pehua nimitzilhui, pehua nimitzilhui,
17. quemanian tichenholozquej, quemanian tichenholozquej,
18. tehua tinexilhui, cachi cuali ximitzcuani,
19. nexhualisto noahuitzin, nexhualisto notocaytzin,
20. telcencaya tepinauhti, quemej tehua titachingarojto,
21. quijtoa toparientes, telcencaya tepinauhti.

16. El-empieza yo-te-digo, el-empieza-yo-te-digo,
17. cuando nosotros-juntos huiremos, cuando nosotros-juntos-hui-
[remos,
18. tú tú-me-dices, más mejor tú-quídate,
19. ella-me-está-viendo mi-tía, él-me-está-viendo mi-padrino,
20. sí-mucho penoso, como tú-estás-chingando,
21. lo-dicen nuestros-parientes, sí-mucho penoso.

Empiezo a decirte, empiezo a decirte,
 cuando nos huimos, cuando nos huimos,
 y tú me dices, mejor hazte a un lado,
 me está viendo mi tía, me está viendo mi padrino
 deveras que es penoso, como estás chingando
 lo dicen nuestros parientes, deveras que es penoso.

22. Quemej nehua nimitzilhui, ton ica tepinauhti?
23. ipa iuhqui in dios quitali, ipa iuhqui in dios quichihuac,
24. para tehuan tichenholozquej, para tehuan ticentatozquej,
25. como nelli tenextasojta, ay dios a nomamacita,
26. quemej nehuan nimitzhuelita, telcencaya nimitzcochita.

22. Así yo yo-te-digo ¿por qué ahora penoso?
23. Así de-esta-manera el dios él-lo-puso, así de-esta-manera el dios
[él-lo-hizo
24. para nosotros nosotros-juntos huiremos, para nosotros nos-juntos-
[querremos,
25. como deveras tú-me-quieres, ay dios (phon.) mi-mamacita,
26. así yo yo-te-quiero, sí-mucho yo-te-sueño.

Así te digo ¿por qué es penoso?

Si así Dios lo puso, si así Dios lo hizo,
para que nos huyamos, para que nos querramos,
si deveras tú me quieres, ay Dios mi mamacita,
como yo te quiero, deveras que hasta te sueño.

SUMMARY

This etiological Nahuatl tale from the village of Zacatipan, Sierra de Puebla, attempts to explain the social and economic differences between the Indian and the Mestizo. The song, a humorous complement to courtship, reveals the local relationship between the sexes.



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Introduction to Classical Nahuatl. By J. Richard Andrews. Austin and London, 1975. University of Texas Press. Index, p. xvi, 502. Cloth.

Workbook. By Richard Andrews. Austin and London, 1975. University of Texas Press, p. xii. Paper.

Grato es comprobar el mayor desarrollo que cada día tienen los estudios relacionados con la lengua náhuatl. En el ámbito de los Estados Unidos de Norteamérica —además de las valiosas aportaciones sobre el *Códice Florentino*, debidas a Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble— varios son los trabajos recientes que merecen especial mención. Citaré al menos el estudio de lingüística descriptiva acerca del náhuatl clásico por Stanley Newman, incluido en el volumen 5 del *Handbook of Middle American Indians*, 1967. Recordaré asimismo las *Rules of the Aztec Language*, adaptación hecha por Arthur J. O. Anderson de un ensayo de Francisco Xavier Clavigero, enriquecido con *Grammatical Examples, Exercises and Review*, ediciones de la Imprenta de la Universidad de Utah, 1973.

Obra más reciente en este campo, es la del profesor J. Richard Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl*, acompañada de un *Workbook*, aparecidos uno y otro en 1975. El propio autor describe en su *Prefacio* cuáles fueron los propósitos que guiaron la preparación de su trabajo y qué formas de proceder adoptó en él. Desde un principio señala que “Esta introducción al estudio del náhuatl... busca presentar el lenguaje como se hablaba entre los aztecas al tiempo de la llegada de los españoles y como continuó usándose entre los hablantes nativos hasta casi fines del periodo colonial” (p. ix). Fundamentalmente el autor pretendió realizar un trabajo de índole didáctica: “Este es un libro de texto práctico...” (p. ix).

El mismo Andrews describe luego, y en cierto modo valora, sus formas de proceder y los resultados que considera haber alcanzado. “Estos esfuerzos, nos dice, han sido apoyados y guiados por una teoría integrada de la estructura del náhuatl. El resultado es un trabajo que difiere radicalmente de cualquier anterior descripción del lenguaje. Los análisis morfológicos y sintácticos son originales. Frecuentemente se refieren a aspectos de la gramática náhuatl que nunca antes habían sido considerados...” (p. ix).

Insistiendo en la originalidad de la tarea que ha realizado, añade el profesor Andrews que "El náhuatl no había sido presentado antes en su peculiaridad" (p. x). Y más adelante, precisando ya algunas de las que considera características fundamentales en la peculiaridad del náhuatl, nos dice: "El principio teórico que da apoyo a la organización de estas lecciones es el de que la *palabra-frase* (es decir, una palabra que contiene en sí todos los constitutivos nucleares necesarios para una frase completa), es la base de la estructura náhuatl... La *palabra-frase* constituye así la norma para la unidad de expresión en esta lengua" p. xii). En estrecha relación con esto, subraya más adelante el carácter "relacionado", que asumen las llamadas "palabras-frases", diferente del enfoque absoluto o de abstracción frecuente en otras lenguas.

Andrews distribuye su obra en cuatro partes, a las que siguen varios apéndices, un vocabulario náhuatl-inglés y un índice analítico. La primera parte va precedida de la que puede considerarse como breve pero adecuada presentación de lo más sobresaliente en la fonología del náhuatl. El tema central de la primera parte lo constituye el estudio estructural, en el que se atiende ya a las posibilidades de formación de los vocablos, primeramente, de *los vocablos verbales básicos*. En la segunda parte, y sobre la base de lo antes expuesto se prosigue el estudio analítico, pormenorizado y preciso, de *los vocablos verbales derivados*. La atención se concentra luego —parte tercera— en *los vocablos nominales*, los nombres, así como en la llamada "suplementación". Finalmente, continuando con la presentación analítica, en función del estudio estructural, en la parte cuarta se trata de los adjetivos, adverbios, elementos de complementación, conjunciones y otros puntos misceláneos. Los apéndices incluyen esquemas de las conjugaciones, así como de las combinaciones de los sustantivos, tablas de prefijos, numerales, nombres de los días y los años, formas de grafía en textos antiguos y una breve bibliografía con "sugestiones para ulterior estudio".

Necesario es destacar que en el libro de trabajo complementario, los ejercicios que se proponen siguen fundamentalmente el mismo plan adoptado en la *Introduction to Classical Nahuatl*.

La obra del profesor Andrews, cuyos objetivos y contenido hemos descrito brevemente, constituye aportación muy estimable sobre todo en lo que toca a los análisis morfológicos y sintácticos, en los que tuvo siempre presente una adecuada comprensión de la estructura propia de la lengua náhuatl. Resulta claro además que este trabajo ha sido realizado con meticulosidad y sobre la base de un adecuado conocimiento del idioma objeto de estudio. Como profesor que he sido también del náhuatl, tengo que manifestar, sin embargo, que

lo reunido y aportado por Andrews más que tener en muchos aspectos la forma de exposición relativamente más sencilla de un libro de texto, se presenta, a partir de la terminología a veces empleada, como una especie de elaboración de índole lingüística, si se quiere con más ejemplos y explicaciones que las usuales en este tipo de trabajos. En todo caso considero que, más que como libro de texto, cabría considerarlo como muy recomendable obra de consulta.

Añadiré tan sólo que, siendo verdad que no abundan las aportaciones dirigidas a comprender, en función de sí misma, la estructura de la lengua náhuatl, suena tal vez exagerado y quizás un poco presuntuoso autocalificar la propia obra diciendo que “el náhuatl no había sido presentado antes en su peculiaridad...” (p. x) o que “los análisis morfológicos y sintácticos frecuentemente se refieren a aspectos que nunca antes se habían estudiado” (p. ix).

Contra lo que generalmente se piensa y se reitera, ya algunos de los frailes y gramáticos desde el siglo xvi se empeñaron muchas veces en destacar los aspectos más importantes en la peculiaridad del náhuatl. Véanse, como muestra, los “avisos” de Alonso de Molina en su *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, en los que destaca peculiaridades que hoy se tienen a veces como descubrimientos recientes. “El lenguaje y *frasis* [es decir la forma de construcción] destos naturales —señala Molina— es muy diferente del lenguaje y *frasis* latino, griego y castellano...”

Por lo que toca a estudios modernos, guiados también por la idea de penetrar en la estructura del náhuatl aduciré al menos los de Mauricio Swadesh, *Los Mil Elementos del Mexicano Clásico* (1966) y el ya mencionado de Stanley Newman, *Classical Nahuatl* (1967) que, por cierto, no aparecen citados en las referencias bibliográficas de Andrews.

Con lo dicho no pretendo disminuir los méritos de la nueva contribución de Andrews. A todas luces es ella recomendable —si no como libro de texto por la ya dicho y por lo elevado de su precio, ¡algo más de cincuenta dólares!— desde otros puntos de vista, como obra de frecuente consulta y en cuanto aportación que es para penetrar con precisión en la rica gama de peculiaridades propias de la lengua clásica de los antiguos mexicanos.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Anderson, Arthur J.O., Berdan Frances and Lockhart James (editores), *Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico*. Berkeley, University of Oklahoma Press, 1976, x+236 p. (v. 27, University of California, Los Angeles, Latin American Series.)

Las publicaciones de textos indígenas son siempre bienvenidas. Pero desde luego el interés de tal género de ediciones se acrecienta en determinados casos y por distintas razones. Por ejemplo, si se trata de documentación por primera vez reunida sobre un tema hasta entonces muy poco o nada explorado. También, cuando, en relación con los textos, se abren otras posibilidades de investigación y éstas se señalan y valoran.

Cuanto nos interesamos en el estudio de la cultura náhuatl con razón damos la bienvenida al libro que nos ofrecen Arthur J.O. Anderson, Frances Berdan y James Lockhart, *Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico* [Más allá de los códices. La visión nahua del México Colonial]. Y diremos que es este uno de los casos en que el interés se acrecienta. Nuestros colegas no sólo nos ofrecen 35 documentos en náhuatl, a los que debe agregarse lo aportado en los apéndices, sino que también han elaborado estudios y comentarios, punto de partida y guía para ulteriores investigaciones.

Señalaremos los diversos tipos de documentos publicados. Por una parte hay 6 testamentos en náhuatl, de distintos rumbos de la región central y de fechas que van de 1566 a 1795. En estrecha relación con los testamentos, se halla un acta de ejecución testamentaria y un inventario de propiedades de un difunto. El segundo apartado lo constituyen los que llamaremos "papeles referentes a tierras". Se trata de 13 documentos, todos también de la región central, en su mayor parte del siglo XVI y en menor grado del XVII. Otros 5 textos vienen luego de documentación municipal. De considerable interés nos parece que, además de los provenientes de la región central, se haya incluido uno del pueblo de Nombre de Dios, en Durango. Finalmente en cuarto y último apartado da cabida a 9 textos de índole un tanto cuanto variadas: solicitudes o peticiones ante autoridades eclesiásticas; cartas de indígenas; una lista de precios del mercado; así como las actas de las deliberaciones celebradas con el virrey don Luis de Velasco en relación con la distribución del agua en Coyoacán, en 1557.

En el Apéndice 1 se incluye otra carta, como muestra de estilo extremadamente metafórico y de ella se da asimismo la traducción, hecha poco más de un siglo después, por un intérprete de la Real Audiencia. En un segundo apéndice se insiste en la discusión sobre las antiguas versiones al español que, en ocasiones, se encuentran

acompañando al escrito original en náhuatl. Un tercero y último apéndice se destina a señalar la existencia de otros tipos de documentación colonial en náhuatl. Cabe añadir que, en todos los casos, los editores de estos textos, ofrecen la paleografía de los mismos con su correspondiente traducción literal al inglés, cuidadosamente elaborada.

Tres son los estudios que enriquecen esta edición. El primero versa sobre las posibilidades de investigación histórica y antropológica que se abren en función de documentos en náhuatl como los que aquí se publican. No siendo posible analizar aquí este estudio rico en sugerencias, me limitaré a señalar una coincidencia. Al publicar yo algunos textos de un libro inédito de testamentos en náhuatl de Culhuacán, destacué de modo semejante, las posibilidades de ulteriores investigaciones que ofrecía ese tipo de documentación.¹ Como lo hacen aquí Anderson, Berdan y Lockhart, apunté a temas como los tocantes a parentesco y genealogía, descripciones de diversos tipos de propiedades y construcciones, sistemas de medidas, designaciones de objetos de uso doméstico, procesos de aculturación, diversos status económicos, eventuales testimonios de religiosidad indígena, etcétera. El señalamiento que hacen aquí nuestros colegas es bastante más amplio.

A Ronald W. Langacker se debe otro estudio sobre la significación lingüística de los textos. Finalmente, de gran valor práctico resulta el apartado acerca de los géneros y los convencionalismos que hay en la documentación colonial en náhuatl.

Los límites de esta reseña impiden una valoración más detallada del presente libro. Este es, en alto grado, aportación valiosa en un campo, tan rico en posibilidades, como hasta ahora tan limitadamente explorado. Cabe desear que, en publicaciones futuras, se den a conocer textos en náhuatl, náhuat o náhuatl, de otras regiones de Mesoamérica, incluyendo, por tanto, los que pueden conservarse en archivos de varias localidades del interior de México y también de varios países centroamericanos. Nuestro conocimiento de esta lengua se ampliará considerablemente. La visión que lograremos del período colonial no será ya sólo a base de testimonios españoles sino también de los que dejó el hombre indígena.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

¹ Miguel León-Portilla, "Libro inédito de los testamentos indígenas de Culhuacán. Su significación como testimonio histórico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, t. xii, p. 11-31.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, S.A., 1977, xcvi+783 p.

Culminación de cerca de veinte años de trabajo, y de un hondo conocimiento de la lengua de los antiguos mexicanos, fue la publicación que, de este *Diccionario de la lengua náhuatl*, hizo Rémi Simeón en 1885. A partir de entonces contaron con nueva ayuda muy apreciable, historiadores, filólogos, lingüistas y toda suerte de personas interesadas en acercarse a esta que fue *lingua franca* en Mesoamérica, viva hasta ahora, puesto que cerca de un millón la sigue teniendo como materna. Es cierto que apoyo fundamental para Rémi Siméon, en la preparación de esta obra, fue el *Vocabulario castellano-mexicano y mexicano-castellano* de fray Alonso de Molina. Sin embargo, el nuevo trabajo, un diccionario náhuatl-francés, tuvo otros atributos más y, por consiguiente, méritos especiales.

Justamente, al sacar ahora esta obra, con las correspondencias francesas traducidas al castellano, los editores recuerdan y destacan los principales méritos de la aportación de Siméon. En la "Nota del editor" se señala que en este diccionario se recoge íntegro el vocabulario de Molina; se adjudican a cada palabra sus raíces; se incluyen términos, fundamentales en la cultura náhuatl, como nombres de dioses, héroes y gobernantes; vocablos en relación con las artes y oficios, corporaciones, toponímicos, de plantas, piedras preciosas, animales, cuerpos celestes...

Otro mérito, que importa señalar y, por cierto, no menciona la "Nota del editor", se deriva de los ejemplos, frases o expresiones que, para ilustrar los varios sentidos de un vocablo, aduce, tomados, sobre todo, del *huehuetlatolli*, "la antigua palabra", textos recogidos por fray Andrés de Olmos, o de algunos escritos del cronista Chimalpahin, y de lo que consignaron varios gramáticos de los tiempos coloniales, como Francisco de Ávila, Agustín de Betancourt, Horacio Carochi, Manuel Pérez e Ignacio de Paredes. La importancia filológica de todos estos ejemplos es muy grande. El elenco de vocablos, así enriquecido, es mina de información a la vez lingüística y cultural.

Por todo esto, haber publicado en versión castellana el texto, antes en francés, de este *Diccionario*, es contribución valiosa. Respecto de la traducción, buen acuerdo ha sido tomar en cuenta el *Vocabulario* de Molina, siempre que ello fue pertinente, o sea en los muchos casos en que Siméon incorporó literalmente a su obra las acepciones dadas por el fraile. En el resto de los casos, es decir

siempre que Siméon hizo aportaciones propias en francés, la versión dada en castellano es resultado de un empeño que busca, sobre todo, ser fiel al texto original. Con base en una especie de muestreo que he hecho, formulo esta afirmación.

La "Nota del Editor", tres páginas y media, dirigidas a informar acerca de la significación de esta obra y a dar una noticia bio-bibliográfica sobre Rémi Siméon, incluye, en cambio, algunas aseveraciones que deben ser rectificadas. Se dice allí expresamente que

el abandono del náhuatl se hace patente en el hecho de que el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina, publicado en México, en 1571, y única fuente de conocimiento del idioma, no fuera vuelto a publicar hasta 1944 y ya no en su patria, sino en Madrid, con fines académicos.

El *Vocabulario* de Molina, el que aquí se cita en *Lengua castellana y mexicana*, fue publicado por primera vez en México en 1555. Nueva o segunda edición fue la de 1571, en la que se incluyó, además de la parte castellana y mexicana, la mexicana y castellana.

La "Nota del Editor" añade luego que dicha obra fue la "única fuente de conocimiento del idioma". Necesario es recordar que, durante la época colonial, se publicaron otros varios vocabularios. Como muestra cito el de Pedro Arenas, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, concebido con propósitos eminentemente prácticos. De él se hicieron nada menos que 16 ediciones, las tres primeras en la imprenta de Enrico Martínez, a principios del siglo xvii, otras cuatro más, a lo largo de ese mismo siglo, cinco en el xviii y cuatro en la centuria pasada. Por cierto, una de estas últimas ediciones apareció publicada en Francia, bajo el título de *Guide de la conversation en trois langues, français spagnol et mexicain*, traduit par M. Charles Romey, Paris, Maisonneuve, 1862.

También son "fuentes de conocimiento del idioma náhuatl" todas las artes o gramáticas, algunas de ellas con vocabularios, que se han publicado desde el siglo xvi hasta el presente. Pasan de quince las artes o gramáticas del náhuatl clásico, varias con vocabularios, aparecidas en los siglos coloniales, algunas con un cierto número de reimpressiones. En el periodo independiente, hasta el año de 1977, se han publicado por lo menos otras tantas gramáticas y varios centenares de estudios sobre fonología, morfología, dialectología, sintaxis, toponimias, etcétera, del idioma de los antiguos mexicanos.

Otra afirmación, que creo debe rectificarse es la de que la obra de Molina "no fue vuelta a publicar hasta 1944". Cito aquí la edición facsimilar, que sacó a la luz Julius Platzmann, en Leipzig, 1880, del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y en lengua mexicana y castellana*, o sea de la edición del Molina de 1571. Corrijo otra imprecisión, la de que el *Vocabulario* de Molina no volvió a ser publicado en México, sino en Madrid hasta 1944. Cito la publicación que se hizo en Puebla, en 1910, del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, incluido en el *Compendio del arte de la lengua mexicana* del padre Horacio Carochi. Otro inicio de edición hubo, en la revista *Investigaciones lingüísticas*, del Instituto de Investigaciones Lingüísticas, de la Universidad Nacional, v. III, México, 1935. De tiempos posteriores, hay dos reimpressiones facsimilares, las que ha hecho la Editorial Porrúa, en esta ciudad de México, en 1970 y 1977.

Añadiré que, cuando, en la "Nota del Editor", se dice que la obra de Alonso de Molina, "no fue vuelta a publicar sino hasta 1944 y, no en su patria, sino en Madrid", se incurre en otra equivocación, puesto que precisamente fray Alonso de Molina no nació en México sino en España. De que vino al mundo en la península ibérica, da testimonio el cronista franciscano fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*:

Fray Alonso de Molina, vino con sus padres, niño, a esta parte de la Nueva España, luego que se conquistó. Y como era de poca edad, dependió con facilidad la lengua de los indios mexicanos (libro v, capítulo XLVIII).

Meritorio ha sido —y me complazco en repetirlo— contribuir al estudio y conocimiento del náhuatl, poniendo en castellano el *Diccionario* de Rémi Siméon. La editorial que con esta obra da principio a una serie que intitula "Colección América nuestra", ha dado un paso que, con razón, se tendrá por atinado. Pero, si en la "Nota del Editor" se nos dice que, hasta ahora, al publicar este libro, se "ha aceptado el desafío de saldar esa deuda moral que México tiene con su propia cultura" —entendiendo por dicha deuda lo que se describe como "un silencio de siglos", es decir la supuesta carencia de otras fuentes de conocimiento del náhuatl—, necesario es entrar en precisiones. Las decenas de artes y gramáticas, los vocabularios como el de Arenas con 16 ediciones y las otras reproducciones de Molina, además de los centenares de modernos estudios lingüísticos, son contribuciones que no pueden hacerse a un lado, como carentes de valor.

Anncharlott Eschmann, *Das Religiöse Geschichtsbild der Azteken*, editado por Gerdt Kutscher en colaboración con Jürgen Golte, Anneliese Mönlich y Heinz-Jürgen Pinnow, Instituto Ibero-Americano de Prusia, Berlín, Gebr. Mann, 1976, 371 p. [Colección *Indiana*, 4]

En el presente libro la doctora Eschmann¹ analiza la concepción azteca de la historia según lo indica el título mismo de su trabajo. La autora, dedicada al estudio de la historia de las religiones y experta, además del tema expuesto en este ensayo, en la religión y cultura Hindi, discute la división del tiempo propuesta por Mircea Eliade, quien considera la concepción lineal del tiempo como histórica y la cíclica como ahistórica. Eliade expone esta tesis brillantemente en su famoso *Mito del Eterno Retorno* donde analiza el descubrimiento hecho por los hebreos del significado del "continuo acontecer en el tiempo", acentuando que el Dios de los hebreos se distingue de las Deidades orientales creadoras de formas arquetípicas, entre otras, por ser una personalidad que rige la historia e interviene constantemente en ella.

En la concepción monoteísta de la historia, que es lineal y teleológica, los hechos históricos son únicamente "situaciones" que indican la relación del hombre con su Dios y como tales adquieren un valor religioso que nunca les fue concedido. Por lo tanto los hechos no se repiten, son inimitables y además sirven de guía para el comportamiento individual y comunal. Pero, por esta causa, aunque los acontecimientos no se borran, caen en el olvido en épocas en las cuales no tienen importancia político-religiosa para la comunidad. En cambio, en las culturas politeístas-arcaicas, incluyendo el mundo prehispánico, la vida de los grandes héroes obedecía a arquetipos fijos, como por ejemplo lo indica la semejanza entre las hazañas de Quetzalcóatl de Tula y la vida del príncipe mixteco "9 Viento, Cráneo de Piedra", lo que hizo pensar a Robert Chadwick,² que el autor de los *Anales de Cuauhtlilan*³ copió este relato de la narrativa mixteca y lo intercaló en la historia de Tula. A su vez existen similitudes entre la vida de Quetzalcóatl con la

¹ Conocí a la autora del presente libro en agosto de 1976 cuando iniciamos una discusión sobre algunos tópicos de común interés que, por mala fortuna, quedó trunca por la prematura muerte de la doctora Anncharlott Eschmann.

² "Native Pre-Aztec History of Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*. Austin, 1971, v. II, 2da. parte, p. 474-504. (Por desgracia este ensayo falta en la bibliografía de la doctora A. Eschmann.)

³ Véase en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, 1945 y en *Die Geschichte der Königreiche von Kolhuacan und Mexico*, editado por Walter Lehmann, Gerdt Kutscher y Anneliese Mönlich, Berlin, Kohlhammer, 1974.

de algunos dioses del pulque; entre el mito del nacimiento de Quetzalcóatl y el de Huitzilopochtli en Coatepec y otros más.

Por su parte la doctora Eschmann busca demostrar que la repetición de las vidas arquetípicas de los héroes en el tiempo y la de otras situaciones idénticas señala la constante intervención de los dioses en la historia. Por ejemplo, la autora analiza ampliamente el concepto *tetzáhuil* —augurio— y explica, que los mismos dioses se valieron de semejantes presagios para advertir tanto a los toltecas como a los mexicas y a otros, de la próxima destrucción de su ciudad. Por medio de argumentos parecidos, aunque no siempre convincentes pero sí estimulantes, la doctora Eschmann quiere romper la estructura cíclica y ahistórica del tiempo, señalando que en la concepción azteca acontecimientos como batallas y guerras tenían un valor único e irreversible y por lo tanto histórico continuo. De aquí que considera que los sacrificios humanos y las guerras llevadas a cabo para alimentar a los dioses y para conservar el mundo no indican un regreso hacia el tiempo primordial y tampoco señalan la constante repetición del rito original como un medio indispensable para la renovación de la vida y, con ello, un criterio estático de la historia, sino más bien muestran en forma directa el acontecer histórico único y diversificado y su cambio. Según la doctora Eschmann, hay que diferenciar en la concepción azteca del universo entre el siempre inminente fin del mundo cósmico y las diversas finalidades históricas internas, las cuales —sean positivas como la toma de tierras y la expansión del Imperio Azteca o negativas como el fin de algunos reinos—, provocan una demora del fin del mundo cósmico, haciendo avanzar el proceso dialéctico de la historia.

En otro lugar la autora pretende demostrar, que la concepción mexicana del tiempo no es cíclica y estática sino tan sólo tiene elementos cíclicos, indicando además que las fuentes mencionan sucesos que acontecieron fuera de un *xiuhmolpilli* —52 años—, y por lo tanto existía la noción de acumular ciclos (2 *xiuhmolpilli* se llamaban *huehuetiliztli* —la edad de un anciano— e incluían además 146 *tonalpohualli* y 65 periodos de Venus). Además la doctora Eschmann señala, que durante la conquista, considerada como el supuesto retorno de Quetzalcóatl, Motecuhzoma II Xocoyotzin pensaba imitar a Huémac y a Tezcatlipoca y en cambio Cuauhtémoc se esforzó por situar la lucha contra los españoles dentro de la tradición de las guerras ordenadas por Huitzilopochtli. La imitación de hechos pasados cumplía una doble función: por un lado pretendía llevar a cabo la realización de promesas explícitas y por el otro clarificar el futuro desconocido mediante la actualización de presagios. La autora acentúa que este pensamiento combina la

idea de la libre actuación de los dioses, que hacen la historia según su voluntad, en la cual el tiempo se proyecta como factor causal y por lo tanto su influencia sobre los acontecimientos se repite a intervalos regulares y se prolonga en el tiempo. De aquí que la estructura de la concepción histórica azteca no es, por lo tanto, ni cíclica ni lineal sino que se la puede describir, si uno no quiere prescindir de modelos, como *espiral*.

En suma, la doctora Eschmann niega la división del tiempo propuesta por Mircea Eliade, que considera tajante, y pretende introducir un nuevo tiempo histórico, menos definido, aplicable para el estudio de las sociedades arcaicas. Además la autora considera que dioses prehispánicos como Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Mixcóatl-Camaxtli, Huitzilopochtli y otros dioses nacionales no eran líderes y héroes divinizados después de su muerte sino desde siempre habían sido considerados como dioses, aunque ocasionalmente podían aparecer bajo forma humana. Ésta es la parte más débil del libro ya que se basa tan sólo en una consideración de Mendieta y rechaza, discutiendo los conceptos de *nahualli* y de *teixiptla*, las referencias al respecto de la divinización de líderes y héroes en diversas fuentes.

La imagen religiosa de la historia azteca es un libro descrito dentro de la más rigurosa tradición de las disertaciones alemanas, llena de ideas, importantes atisbos y de profundas especulaciones, que aunque no siempre convencen, hacen la tesis de la doctora Anncharlott Eschmann tan fascinante como estimulante y sin duda alguna obligan a revalorizar diversas concepciones y consideraciones acerca del mundo prehispánico.

EVA ALEXANDRA UCHMANY

Miguel León-Portilla: *Culturas en peligro*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976. 227 p. (Biblioteca Iberoamericana, 2).

Continuador de la vigorosa corriente contemporánea que se propuso revalorar científicamente nuestro pasado prehispánico, y entre cuyos más distinguidos representantes se cuenta a Manuel Gamio, Alfonso Caso y Angel María Garibay —su ascendiente más directo—, León-Portilla ha sabido situar sus investigaciones dentro de un contexto más amplio, que abarca no sólo el proceso inmanente de un grupo o una comunidad cultural, sino también la interacción a que éstos se encuentran sometidos con respecto a otras entidades afines o disímolas. En este sentido, su obra *La visión de los vencidos* (1959) ha llegado a ser una de las contribuciones fundamentales de nuestra época, no sólo en el sentido de ampliar la dimensión de una historia nacional narrada tradicionalmente en forma unilateral —hecho que en sí mismo adquiere valor inapreciable— sino también como una aportación de testimonio a un concepto universal: la desintegración de los valores culturales y sociales de un pueblo por el efecto de conquista, y el proceso ulterior irreversible que liquida cualquier capacidad de reconstrucción de un universo inevitablemente perdido.

Al recordar algunas de sus obras, entre otros muchos estudios que ha publicado, como *Siete ensayos sobre cultura náhuatl* (1958), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961), *Los maestros prehispánicos de la palabra* (1963), *Trece poetas del mundo azteca* (1967), *Quetzalcóatl* (1968) y *Antología de Teotihuacán a los aztecas, fuentes e interpretaciones históricas* (1971), podemos preguntarnos: ¿quién más si no León-Portilla posee los instrumentos necesarios para dilucidar —como lo hace en este libro— conceptos como “identidad cultural”, “aculturación”, “dominación cultural”, etc., términos que expresan una de las más neurálgicas preocupaciones de nuestra época, y que con frecuencia se manipulan fuera de la dimensión que les corresponde? El común denominador de los ensayos reunidos en este libro es, como lo indica su título, el concepto de *culturas en peligro*, situación que no se refiere apenas a determinadas minorías étnicas y lingüísticas, sino que sirve al autor para desarrollar una teoría de la cultura contemporánea, y que se aplica tanto a la “cultura de los vencidos” —caracterización de pueblos o comunidades que han sido conquistados— como a las “culturas prepotentes”, incluyendo al mundo occidental. En tanto que las primeras enfrentan los peligros inherentes al ámbito de su desarrollo interno, como entidades dinámicas siempre expuestas a desviaciones, pero principalmente los riesgos que se derivan de su inevitable relación con otros universos culturales, de cuyo impacto surgen formas de dependencia o inducción que pueden motivar su fortaleci-

miento o desintegración; las segundas, a pesar de su papel dominante, se ven amenazadas por agentes hasta hace poco desconocidos: contradicciones internas que pueden desembocar en antagonismos aniquilantes, la creciente inestabilidad económica, las graves diferencias nacionales que entrañan riesgos de conflagración, sin excluir la posibilidad de una guerra nuclear, y el aprovechamiento indiscriminado de la naturaleza que amenaza con un deterioro irreversible del medio y el agotamiento de sus recursos.

Fundamentalmente este libro implica una toma de conciencia sobre "la necesidad de que historiadores y antropólogos, quienes estudian el universo de las culturas, la suya propia y las ajenas, perciban la urgencia, hoy más que nunca vital, que tienen las sociedades en peligro de ahondar en el conocimiento de sí mismas". Sólo a partir de esta premisa, pueden encontrarse formas para lograr una verdadera autointegración cultural, a través del rescate de los valores, símbolos y significaciones que constituyen las grandes coordenadas de una cultura, para después, confrontarlas con las influencias y presiones del exterior. Sólo así pueden encontrarse las transformaciones positivas que refuercen e incrementen los valores adquiridos, convertir el cuestionamiento endógeno en estímulo de actualización coherente con la propia identidad, y no en un catalítico que disgregue:

Uno de los aspectos en que debemos hacer hincapié entre los muchos méritos que pueden señalarse en esta obra se refiere en realidad a una cualidad del pensamiento de este emérito investigador. Y ésta surge de su riguroso método de conocimiento y del proceso que, a partir de su propia experiencia personal con la cultura que maneja, ha conformado su instrumental crítico. Nos referimos específicamente al marco teórico y a la nomenclatura utilizada. Señalemos como ejemplo el término *nepantlismo*, que por la precisión de su etimología indígena viene a denotar con toda la univocidad científica deseable un concepto que en la terminología internacional sólo se acierta a expresar perifrásticamente como "vacío espiritual" o "espacio cultural", etc., incluso por los investigadores gramscianos de la cultura. ¿No es —digamos entre paréntesis— una prueba tácita que aporta el autor de *La filosofía náhuatl* —su tesis doctoral— acerca de la riqueza conceptual y la elaboración a que había llegado el pensamiento prehispánico, cuando aún en nuestra época la cultura de Occidente no acertó a nombrar? Este concepto, como otros que maneja el autor, podría hacer pensar a los lectores no especializados en una intención, tan extendida entre nuestros ensayistas románticos, de traducir innecesariamente ideas a formas extravagantes. Ya se ve que el sentido es otro y lleno de contenido, se trata de reivindicar un término funcional, existente en nuestro sistema cultural y necesario por la vigencia universal del fenómeno que expresa. Lo mismo puede

decirse de otro término empleado por el autor, esta vez tomado del historiador griego Tucídides, la palabra *écosis*, que viene a expresar con la misma validez que el anterior, otro de los conceptos precisos que configuran su metodología, y que significa originalmente “el proceso de hacer u organizar la casa”, y por ampliación “el conjunto de transformaciones que, en beneficio propio, realiza una comunidad humana al actuar sobre el ámbito geográfico en que ella se ha establecido para desarrollar allí su existencia”, como define León-Portilla a partir de la aplicación que ya el historiador griego daba a la palabra.

Estos términos, así como el discernimiento entre otros tales como “afinidad” y “homogeneidad” cultural, “las culturas de vencidos”, “identidad” e “integración”, constituyen el necesario marco conceptual con que el autor nos familiariza inicialmente, para seguirlo en un itinerario cronológico y geográfico que abarca situaciones dadas en comunidades indígenas anteriores o posteriores a la conquista, o bien el hecho capital que ésta significó, así como el destino de otros conglomerados sociales, dentro o fuera de México, insertos en entidades más amplias y absorbentes. No siempre, parece indicar la experiencia histórica, las transformaciones impuestas por una cultura prepotente han acabado con la identidad cultural, con la visión del mundo, de una sociedad agredida; pero sí son más frecuentes los casos en que los pueblos conquistados sucumben a un proceso de *nepantlismo*.

Culturas en peligro es un modelo de investigación etnohistórica “desde adentro”, como su propio autor proclama con un enfoque no impuesto sino que responde a las necesidades del material estudiado, en donde los fenómenos son captados con toda su dimensión dinámica y vigencia. Por ello el objeto de su estudio trasciende los límites de la investigación arqueológica y se convierte en reflexión de validez actual. Este es, a nuestro juicio, el mérito principal del quehacer del humanista, que cobra conciencia de su responsabilidad histórica.

JORGE RUEDAS DE LA SERNA

ÚLTIMAS EDICIONES SOBRE CULTURA NÁHUATL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS DE LA UNAM

SERIE DE HISTORIADORES Y CRONISTAS

- CASAS, fray Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 3ª ed., 2 v., edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (1).
- BENAVENTE, fray Toribio de. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, CXXXII-594 p., 1 desplegado. (2).
- BARCO, Miguel del. *Historia natural y crónica de la antigua California (Adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas)*, edición, estudio preliminar, notas y apéndices por Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, LXIII, 464. (3).
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. *Obras históricas*, 2 v., edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. (4).
- TORQUEMADA, fray Juan de. *Monarquía indiana*, 7 v., edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. (5). 1975-1978 [cuatro volúmenes publicados hasta ahora].
- CIUDAD REAL, fray Antonio de. *Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España*, 2 v., edición, estudio y notas por Víctor Manuel Castillo y Josefina García Quintana, introducción de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. (6). En prensa. 1977.
- AGUILAR, fray Francisco de. *Relación breve de la Conquista de la Nueva España*, estudio, introducción y notas de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. (7). 1978.

RECIENTES MONOGRAFÍAS SOBRE CULTURA NÁHUATL

- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, edición, introducción, paleografía y notas de Arthur J. O. Anderson, prefacio de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, 167 p. (Monografías: 16).
- HORCASITAS, Fernando. *El teatro náhuatl, épocas novohispana y moderna* (primera parte), prólogo de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, 647 p., ils. (Monografías: 17).
- SULLIVAN, Thelma D. *Compendio de la gramática náhuatl*, prefacio de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, 382 p. (Monografías: 18).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 230 p., ils. (Monografías: 19).

OTRAS PUBLICACIONES SOBRE CULTURA NAHUATL

León-Portilla, Miguel. *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, 3a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977. 614 p., ils. (Forma parte de la serie Lecturas Universitarias, núm. 11).

Alvarado Tezozómoc, Fernando. *Crónica Mexicáyotl*. 2a. ed., traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 188 p.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles. 2a. ed., traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, XXI+166 p., 48 lám.

García Quintana, Josefina. *Cuauhtémoc en el siglo XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, 138 p.

TLALOCAN

Revista de fuentes para el conocimiento
de las culturas indígenas de México.

Editada por

Fernando Horcasitas y Miguel León-Portilla.

Volumen 7

1977

Í N D I C E

Para la historia de la revista **Tlalocan** .. Fernando Horcasitas

Documentos nahuas, con comentario:

Una denuncia en náhuatl, 1595 Miguel León-Portilla

Genealogía de doña Francisca de Guzmán,
Xochimilco, 1610 Luis Reyes Garza

A Witchcraft Trial in Guerrero Jon Ek

Pedro Cuaresma and Other Nahuatl Stories ... Karen Dakin

Documentos en otomí, con comentario:

Peregrinación a la laguna y en busca
de trabajo en la carretera Artemisa Echegoyen y
Catalina Voigtlander

Documentos en lengua mixteca, con comentario:

Picturesque Mixtec Talk Cornelia Mak

Maguay Tapping in the Highland Mixteco Cornelia Mag

Documentos en lengua trique, con comentario:

El origen del sol y de la luna..... Elena E. de Hollenbach

Documentos en mazateca, con comentario:

El origen del nombre
del pueblo de Chiquihuitlan, Oaxaca Allan R. Jamieson

Documentos en chontal de Tabasco:

La fundación de Tuxtla:
una leyenda chontal Benjamín Pérez González

Documentos en tzutujil, con comentario:

El negro del volcán y
El Origen del lago de Atitlán Sandra L. Orellana

Documentos en tarahumara, con comentario:

El origen del marrano en tarahumara Don Burgess

Documentos en paipai (yumano), con comentario:

Textos para la etnohistoria
en la frontera dominicana

de Baja California Mauricio F. Mixco

Documentos en castellano, con comentario:

Los señores de Xochimilco en 1548 Pedro Carrasco

Un documento histórico de Zongolica,

Veracruz Guillermo Foladori

ESTUDIOS MONOGRÁFICOS

Hallucinatory Drugs and Hobgoblins

in the Maya Lowlands J. Eric S. Thompson

The Treatises

of Hernando Ruiz de Alarcón William H. Fellowes

La danza del Volador y algunas creencias

de Tempoal en el siglo XVIII Noemí Quezada

El origen del lago Jécameyá

Mescalapa, Chiapas Thomas A. Lee Jr.

A Comment on Dating the "Cronica X." .. Stephen A. Colston

Índice de la revista **Tlalocan**, vols. I-IV . Fernando Horcasitas

TLALOCAN se publica, sin fecha fija, en colaboración,
por los Institutos de Investigaciones Históricas e
Investigaciones Antropológicas de la
Universidad Nacional Autónoma de México.

Toda correspondencia relacionada con la revista dirigirla a:

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS,

Torre de Humanidades, 7º piso,

Ciudad Universitaria,

México 20, D. F.

Siendo director general de publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión del libro *Estudios de Cultura Náhuatl, Vol. 13*, en los talleres de Imprenta Aldina, Rosell y Sordo Noriega, S. de R. L., Obrero Mundial 201, México 12, D. F., el 15 de Noviembre de 1978.

Se tiraron 2000 ejemplares.



Portada: Coyolxauhqui, pieza descubierta a fines de febrero de 1978 en la calle de Guatemala, casi esquina con República Argentina, sitio del templo de Huitzilopochtli en México-Tenochtitlan. La representación de la diosa decapitada corresponde al texto del mito, conservado en náhuatl en el *Códice Matritense*.

“... Huitzilopochtli, tomando a la Xiuhcóatl, “la Serpiente de fuego”, con ella hirió a Coyolxauhqui, le cortó la cabeza, ésta quedó abandonada en la ladera de Coatépetl, “la Montaña de la Serpiente”. El cuerpo de Coyolxauhqui fue rodando hacia abajo, cayó hecho pedazos, por diversas partes cayeron sus manos, sus piernas, su cuerpo...”

A su vez Hernando Alvarado Tezozómoc refiere en la *Crónica Mexicana* que, cuando iba a hacerse la nueva consagración del templo, el consejero Cihuacóatl dispuso que se colgaran los varios dioses en el santuario y:

“... añadieron una diosa más, a imitación de la hermana de Huitzilopochtli, que se llamaba Coyolxauh...”