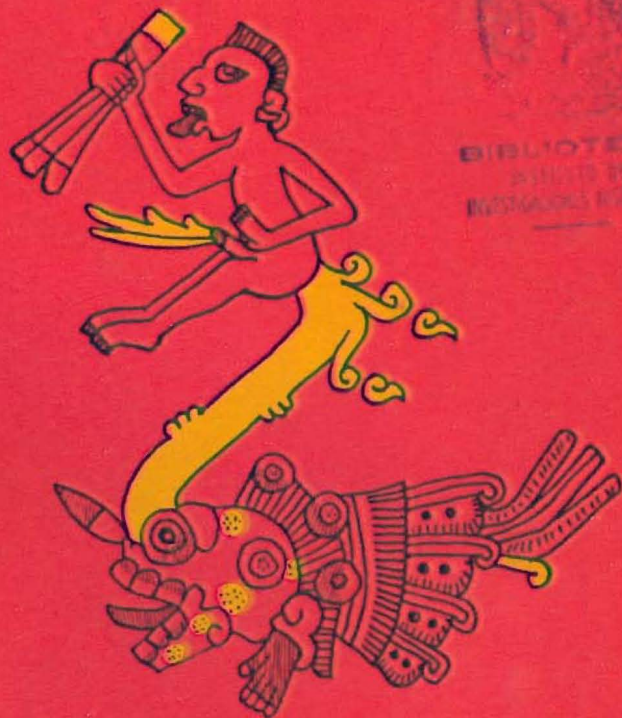


ESTUDIOS DE CULTURA
NÁHUATL

12



BIBLIOTECA
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen XII

Año 1976



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 1976

DR © 1976 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

EDITORES DE ESTE VOLUMEN

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, ALFREDO LÓPEZ AUSTIN Y VÍCTOR M. CASTILLO F.

Miguel León-Portilla	EL LIBRO INÉDITO DE LOS TESTAMENTOS INDÍGENAS DE CULHUACÁN. SU SIGNIFICACIÓN COMO TESTIMONIO HISTÓRICO	11
Georges Baudot	FRAY ANDRÉS DE OLMOS Y SU TRATADO DE LOS PECADOS MORTALES EN LENGUA NÁHUATL	33
Josefina García Quintana	EL HUEHUETLATOLLI -ANTIGUA PALABRA- COMO FUENTE PARA LA HISTORIA SOCIOCULTURAL DE LOS NAHUAS	61
José Rubén Romero Galván	POSIBLE ESQUEMA DE LAS DIFERENTES HISTORIAS ORIGINALES DE CHIMALPAHIN	73
Carlos Viesca Treviño e Ignacio de la Peña Páez	LAS ENFERMEDADES MENTALES EN EL CÓDICE BADIANO	79
Roberto Moreno	LAS NOTAS DE ALZATE A LA HISTORIA ANTIGUA DE CLAVIJERO (ADDENDA)	85
Carlos Martínez Marín	HISTORIOGRAFÍA DE LA MIGRACIÓN MEXICA	121
Danièle Dehouve	DOS RELATOS SOBRE MIGRACIONES NAHUAS EN EL ESTADO DE GUERRERO	137
Víctor M. Castillo F.	ASPECTOS ECONÓMICOS EN LAS FUENTES DE TRADICIÓN INDÍGENA. USO Y APROVECHAMIENTO HISTÓRICOGRÁFICO	155

Pedro Carrasco	LA JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA DE LAS COMUNIDADES MESOAMERICANAS: ANTECEDENTES PREHISPÁNICOS Y DESARROLLO COLONIAL	165
Frances F. Berdan	LA ORGANIZACIÓN DEL TRIBUTO EN EL IMPERIO AZTECA	185
Alfredo López Austin	EL FUNDAMENTO MÁGICO-RELIGIOSO DEL PODER	197
Jesús Monjarás-Ruiz	PANORAMA GENERAL DE LA GUERRA ENTRE LOS AZTECAS	241
Jacqueline de Durand-Forest	SISTEMA DE FECHAMIENTO EN CHIMALPAHIN	265
René Acuña	CALENDARIOS ANTIGUOS DEL ALTIPLANO DE MÉXICO Y SU CORRELACIÓN CON LOS CALENDARIOS MAYAS	279
Wayne Elzey	SOME REMARKS ON THE SPACE AND TIME OF THE "CENTER" IN AZTEC RELIGION	315
Lawrence H. Feldman and Teresita Majewski	A CATALOGUE OF ANIMALS: THE ZOO IN MOLINA'S VOCABULARIO	335
Carlos Navarrete	ALGUNAS INFLUENCIAS MEXICANAS EN EL ÁREA MAYA MERIDIONAL DURANTE EL POSCLÁSICO TARDÍO	345

COLABORADORES

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador y consejero del Instituto de Investigaciones Históricas. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. 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*.

GEORGES BAUDOY

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*.

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*.

JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN

Mexicano. Licenciado en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador a contrato del Instituto de Investigaciones Históricas.

CARLOS VIESCA TREVIÑO

Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Departamento de Historia de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado: *La magia en el Códice Badiano*.

IGNACIO DE LA PEÑA PÁEZ

Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Departamento de Historia de la

Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado: *La magia en el Códice Badiano*.

ROBERTO MORENO

Mexicano. Maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Bibliográficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus trabajos se cuentan: *Guía de obras en lenguas indígenas; Los cinco soles cosmogónicos; El axólotl; La Colección Boturini y las fuentes de la obra de Antonio León y Gama; Las notas de Alzate a la Historia antigua de Clavijero*.

CARLOS MARTÍNEZ MARÍN

Mexicano. Maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la Escuela Nacional de Antropología. Miembro de la Academia Mexicana de la Historia. Entre sus publicaciones se cuentan: *Tetela del Volcán; La cultura mexicana en el nuevo Museo de Antropología; La cultura de los mexicas durante su peregrinación: nuevas ideas*.

DANIÈLE DEHOUE

Francesa. Profesora de la Faculté des Lettres de Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.

VÍCTOR M. CASTILLO F.

Mexicano. Licenciado en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones se cuentan: *Estructura económica de la sociedad mexicana; Nezahualcōyotl: crónica y pinturas de su tiempo; El bisiesto náhuatl; Unidades nahuas de medida*.

PEDRO CARRASCO

Mexicano. Profesor de antropología en la State University of New York, Stony Brook. De su bibliografía pueden mencionarse: *Los otomíes; Los caciques chichimecas de Tulancingo; Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico; La casa y la hacienda de un señor tlalhuica; Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana*.

FRANCES F. BERDAN

Norteamericana. Maestra en antropología por la Michigan State University. Entre sus publicaciones se cuentan: *The structure of eco-*

conomic exchange in the Aztec Empire; A comparative analysis of Aztec tribute documents; Mesoamerican money: problems of equivalency.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Mexicano. Maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De su bibliografía pueden mencionarse: *Augurios y abusiones; Conjuros médicos de los nahuas; Medicina náhuatl; Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl.*

JESÚS MONJARÁS-RUIZ

Mexicano. Pasante de etnohistoria por la ENAH. Becario del CIS-INAH. Ha publicado: *México en 1863; Los primeros días de la revolución; Colección de documentos sobre Coyoacán* (1er. volumen).

JACQUELINE DE DURMAD-FOREST

Francesa. Doctora en etnología por la École Pratique des Hautes Études. Investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique de Paris. Entre sus publicaciones se cuentan: *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine* de Rémi Siméon; *Divination et présages dans le Mexique ancien et moderne; El cacao entre los aztecas; Cambios económicos y moneda entre los aztecas; Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique.*

RENÉ ACUÑA

Norteamericano. Doctor en filosofía por la Universidad de California, Los Ángeles. Investigador del Centro de Estudios Mayas de la UNAM. Entre sus publicaciones se cuentan: *El hunab cakchi-quel; Título de los señores de Sacapulas; Introducción al Rabinal Achí.*

WAYNE ELZEY

Norteamericano. Doctor en antropología por la Universidad de Chicago. Profesor en el Departamento de Religión de la Universidad de Miami, Oxford, Ohio.

LAWRENCE H. FELDMAN

Norteamericano. Doctor en antropología por la Universidad de Pennsylvania. Ha publicado: *Conflict in historical interpretation of the Aztec state, society and cultural; Mexica kugelblitz.*

TERESITA MAJEWSKI

Norteamericana. University of Missouri-Columbia.

CARLOS NAVARRETE

Guatemalteco. Arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Profesor de la ENAH. Entre sus publicaciones se cuentan: *The Chiapanecs, history and culture*; *La cerámica de Mixco Viejo*; *Oraciones a la Cruz y al Diablo*; *La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis*.

Tanto en éste como en otros de los anteriores volúmenes que integran esta serie se han incluido textos en idioma náhuatl de procedencias y épocas muy distintas entre sí. Así se ha concedido considerable atención a las fuentes documentales que conservan testimonios de la tradición prehispánica, sobre todo del altiplano central. También se han publicado, con sus correspondientes comentarios, diversos documentos nahuas sobre instituciones y acontecimientos de la etapa novohispana. Finalmente, se ha dado cabida a relatos y otras composiciones de elaboración contemporánea, recogidos por etnólogos en diversos sitios donde hasta hoy pervive la lengua que hablaron los antiguos mexicanos.

Significativo es poder afirmar que el idioma náhuatl —vehículo de expresión de alta cultura, casi seguramente desde el horizonte teotihuacano— continúa siendo medio de comunicación, incluso con producciones literarias, hasta el presente, en sus varias formas dialectales, algunas de ellas bastante afines al modelo de la lengua clásica. Más de un millón de personas integran el gran conjunto de hablantes del náhuatl, náhuat y náhuatl, dispersos en múltiples comunidades en el mismo Distrito Federal, y también, principalmente, en los estados de Colima, Durango, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, México, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí, Tabasco, Tlaxcala y Veracruz, además del grupo de los conocidos como pipiles que han preservado su lengua en la República de El Salvador.

En no pocas de las comunidades nahuas que existen en esas entidades no es raro encontrar, además de personas que recuerdan y pueden dar a conocer en su lengua antiguas tradiciones, también otras que, con innato sentido literario, componen cantares, poemas, cuentos y otros relatos en el idioma de sus ancestros. Tales creaciones no son conocidas con frecuencia más allá de los estrechos límites de la comunidad en que residen sus autores. Sin embargo, es innegable que muchas de esas producciones —reflejo de la existencia y pensamiento de la sociedad indígena contemporánea— son de enorme interés a la luz de la investigación sobre la cultura náhuatl y asimismo en función de un estudio, en verdad abierto, sobre la literatura nacional en todas sus formas.

Poco es lo que se ha hecho por propiciar y dar a conocer estas modernas

creaciones literarias en náhuatl y en las otras muchas lenguas indígenas que hasta hoy siguen hablándose. En ocasiones, equivocados o aun mal intencionados propósitos de homogenización lingüística han sido ariete dirigido en contra del florecimiento y aun la supervivencia de los idiomas nativos y, consiguientemente, de sus creaciones literarias que, a priori, se juzgan inexistentes.

Sólo en el campo académico tiene ya importantes antecedentes el empeño por reunir y estudiar sobre todo tradiciones y otros relatos contemporáneos, comunicados en lengua indígena a los investigadores por sus informantes. A modo de ejemplo pueden citarse varias aportaciones de esta índole aparecidas en volúmenes anteriores de Estudios de Cultura Náhuatl y asimismo los ricos materiales en múltiples idiomas nativos publicados en los varios números de la revista Tlalocan, concebida específicamente para sacar a luz tal tipo de textos.

Por esto resulta de gran interés informar acerca de otros trabajos, promovidos esta vez por personas cuya lengua materna es la indígena. Nos referimos a algunas publicaciones, en este caso en náhuatl, en las que se comienzan a difundir producciones literarias de autores contemporáneos. Citaré, como muestra, el In Amatl Mexicatlatoni, órgano de difusión del Círculo Social y Cultural Ignacio Ramírez, que desde este año aparece en Santa Ana Tlacotenco, Delegación de Milpa Alta, D. F., bajo la dirección del profesor de la escuela local, señor Librado Silva Galeana. En dicho ámatl se reúnen, en el idioma que habla a diario la comunidad, composiciones poéticas, cantos, relatos de autores de lugar, junto con diversas noticias de interés para todos.

A quienes se dedican al estudio de la cultura náhuatl —la de los tiempos antiguos y la que hasta hoy sobrevive— será sin duda grato tener conocimiento de la existencia de estos nuevos brotes, florecimiento y difusión de la palabra indígena contemporánea. Por nuestra parte nos proponemos continuar incluyendo en estos Estudios —al lado de otros trabajos— estas formas de testimonio, fuente también para la investigación y prueba de la vitalidad de una cultura con raíces milenarias.

Miguel León-Portilla **EL LIBRO INÉDITO DE LOS TESTAMENTOS
INDÍGENAS DE CULHUACÁN. SU SIGNIFICACIÓN
COMO TESTIMONIO HISTÓRICO**

Se conservan en archivos y bibliotecas de México y del extranjero numerosos testamentos en náhuatl, de indígenas de la región central, principalmente de los siglos xvi y xvii. Hasta ahora, sin embargo, han sido escasos los estudios y publicaciones sobre tal tipo de documentos.¹

Por mi parte he podido localizar y microfilmear cerca de 150 de estos testamentos conservados en el Archivo General de la Nación (Ramos de Vínculos, Mercedes, Tierras e Indios), en la Biblioteca Nacional de México (Archivo Franciscano) y, de una colección particular, un volumen con este tipo de textos, que datan de las tres últimas décadas del siglo xvi y se deben a indígenas de Culhuacán. Mi intención es dar a conocer aquí el contenido de este último volumen, ofrecer una muestra del mismo y destacar la significación de estos documentos como testimonios que proporcionan diversos tipos de información de carácter cultural e histórico.

Conjuntamente con lo anterior creo pertinente atender a los probables motivos que llevaron a algunos indígenas a formular testamentos por escrito. Otro punto, que requiere también consideración, es el de la existencia de modelos o esquemas para la formulación de tales testamentos, como los incluidos en el *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, México, 1565, y en el *Camino del cielo, en lengua mexicana* de fray Martín de León, México, 1611.

Primeramente doy los datos que he podido reunir acerca del origen, características físicas y contenido del libro inédito de los testamentos en náhuatl de indígenas de Culhuacán.

¹ Como un ejemplo, particularmente interesante, ya que incluye amplios comentarios y notas, puede citarse el trabajo de Jacqueline de Durand-Forest, "Testament d'une Indienne de Tlatelolco", *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle serie, t. LI, 1962, p. 129-158.

De dicho testamento sólo se conserva una copia tardía, preparada por el padre Pichardo. Colección Goupil-Aubin, Ms. 299, Biblioteca Nacional de París.

Origen y descripción del manuscrito

El libro en cuestión, encuadernado en un pergamino que parece ser el que tuvo originalmente, perteneció al convento agustino de San Juan Evangelista Culhuacán, en el actual Distrito Federal. En época no determinada –posiblemente después de la salida de Culhuacán de los mencionados religiosos agustinos en 1756, o más tarde, tras la demolición de la antigua iglesia parroquial hacia 1892– dicho manuscrito pasó a manos de particulares. Actualmente forma parte del archivo del doctor Ignacio Pérez Alonso, quien me permitió su consulta y su reproducción fotográfica.

Las fojas del libro, debidamente numeradas, son de papel español de la época y miden 31 x 21 cm. Su encuadernación denota la costumbre de reunir en volúmenes los distintos testamentos que correspondían a años determinados. El primero de los testamentos, incluido al inicio del libro, ostenta una fecha no precisada de noviembre de 1579 y el último, la del 25 de noviembre de 1599. Debe señalarse, sin embargo, que aun cuando los testamentos así encuadernados siguen en general un orden cronológico, hay algunas excepciones. Como ejemplo notorio están los casos del que aparece en la foja 98 recto, que lleva la fecha del 17 de abril de 1577 y de otro que le antecede en la foja 97 recto, sin data expresa, pero que casi seguramente proviene del mismo año. Ambos testamentos se hallan después de otros que corresponden al año de 1585.

Originalmente tuvo este libro 108 folios, aprovechados en buena parte en sus caras recta y vuelta. En su estado actual las tres primeras fojas, más una sin foliación a modo de portada, se hallan rotas de arriba a abajo, lo que hace imposible su lectura completa. El resto del libro, del que faltan las fojas que a continuación señalaré, se encuentra en relativamente buenas condiciones de conservación, salvo en el caso de la foja 108 a la que falta la mitad inferior y en el de otra foja sin foliar, de la que sólo queda un fragmento que ostenta por cierto la firma del célebre fray Agustín Farfán. Las fojas faltantes son éstas: 4, 8, 9, 14, 17-23, 25-34, 38-39 y 44-45. De lo anterior se desprende que aproximadamente se conservan tres cuartas partes de los testamentos que en un principio se reunieron y encuadernaron en este volumen.

Por considerarlo de interés daré en seguida el elenco de los nombres y barrios de origen de quienes formularon las 56 disposiciones testamentarias que se conservan en este volumen:

Folio:	Nombre:	Tlaxillacalli:
4r.	María Tiacapan, esposa de Andrés Yemod	Santa María Magdalena Cihuatecpan
6r.	Ana Moçel	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
10r.	María Salomé	San Juan Baptista Ollopan
12r.	Joan Tezca	Santa María Magdalena Cihuatecpan
15v.	Joan Baptista	Santa María Magdalena Cihuatecpan
24v.	Miguel Sánchez <i>tlacatecutli</i>	Santa María Asupción Amatlan
36v.	Miguel Chimal <i>teuctli</i>	Santa Anna Tlacuillocan
38r.	Domingo Yaotl	Santa Anna Tlacuillocan
41r.	Ana Tiacapan	Santa María Magdalena Tezacohuac
42v.	Miguel Cerón Tequaualloc	Santa María Magdalena Tezacohuac
43v.	Thomas de Aquino	Santa María Magdalena Cihuatecpan
46v.	Joana Tiacapan	Santa María Asupción Aticpac
48r.	Matheo Xuárez	San Pedro Çacaapan
49v.	María Hicnoçiuatl	Santa María Magdalena Cihuatecpan
50v.	Ana Joana	Santa Anna Tlacuillocan
53r.	Pablo Quechol	Santa María Magdalena Tezacohuac
54r.	Ana Tiacapan	Santa Anna Tepanecapan
55r.	Antonio de San Francisco Tlemachica	San Francisco Tlacatecpan
56v.	Miguel García	Trasfiguración Tlacatecho
59r.	Juana Tiacapan	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
60r.	Vicente Texochiamatl	San Juan Baptista Ollopan
61r.	Melchior de Santiago	Santa María Magdalena Atotolco
62v.	Ana Xoco	Santa Cruz Tlallachcoh
63v.	Luçia Tenic	Santa María Asupción Tzaqualco
64v.	Mariana, muger de Juan Raphael	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
65v.	María Tiacapan, hija de Balthazar Cibriano	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
66r.	Luyt Flauhppotonqui	Santa María Asupción Tianquizcolco
67v.	Juan Rafael <i>tlacochcálcatl</i>	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
69r.	Juana Tiacapan	San Francisco Atenpa
70v.	Xuachin de Lona	San Juan Amanalco (Mexico)
71v.	Simon Moxixicohua	San Francisco Tlacatecpan
73r.	Thomas Motollina	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
74r.	Pablo <i>huitznáhuatl</i>	Santa María Magdalena Tezacohuac
75v.	Juan de Sanct Pedro	San Pedro Çacaapan
76v.	María Tiacapan, hija de Tlemachica	San Francisco Tlacatecpan
78r.	Angellina Moçel, hija de Pablo <i>huitznáhuatl</i>	Santa María Magdalena Tezacohuac
79r.	Gerónimo Teuhçiuatl	Eytlatocan (Tres Reyes) Cohuatlan
80r.	Ana Tlaco, madre de Juan Boeno	(de Yacapichtlan)
82r.	Pablo Cano Acatl	Santa María Nativitas Tomatla
83r.	Miguel Quahltli	Santa María Magdalena Cihuatecpan
84r.	Juan Vellázquez	Santa Ana Tlacuillocan
85r.	Ana Moçel	Santa Ana Tzapotla
87r.	Andrés de San Miguel	Santiago Tetlah
88r.	Diego Sánchez	Santa María Magdalena Cihuatecpan
91r.	Don Pedro de Rojas (?)	(Ayahualolco)
93r.	María Teicuh	Santa María Magdalena Cihuatecpan
94v.	Juachin Matlallacan	Santa María Asupción Atotolco
96r.	María Teycuh, madre de don Juan García	Santa María Magdalena Tezacohuac

97r.	Miguel Oçoma	San Francisco Atenpan
98r.	Doña María Xuárez	Santa Ana Caltenco
99v.	Ana Icpac	Santa Ana Tecpanecapa
100r.	Juana [...]	Santa María Magdalena Cihuatecpan
101r.	Gregorio de San Agustín	Santa María Asupción Tzaqualco
103r.	Bernardino Vázquez	Santa Anna Xalla
104r.	María Inés	Santa Anna Tzapotlah
105r.	Diego Hernández	San Bartolomé Xallatenco

Los frailes agustinos que, de un modo o de otro, intervinieron en relación con las mencionadas disposiciones testamentarias, cuyas firmas se registran en el manuscrito, fueron los siguientes: fray Juan Zimbrón, fray Cristóbal de Agurto, fray Rodrigo de Moscoso, fray Sebastián de Castro, fray Agustín Farfán y fray Juan Núñez. A su vez varios escribanos hubo que dieron fe y redactaron los testamentos, lo que explica los tipos de letra diferente a lo largo del libro. Sus nombres son: Juan de San Pedro, Miguel Jacobo de Matheo, Pedro de San Pablo, Juan Bautista, Diego Pedro Hernández y Marcos Jurge.

Antecedentes en la introducción de la institución testamentaria

No se ha precisado hasta ahora si en los tiempos prehispánicos, al menos por lo que toca a la región del altiplano, existía una institución jurídica equivalente de algún modo a la del testamento que, con distintas adaptaciones, habían hecho suya las naciones europeas, inspiradas en el derecho romano. Aunque no pretendemos elucidar aquí esta cuestión, recordaremos algunos testimonios como antecedente de la introducción formal entre los indios de las instituciones testamentarias españolas.

Una primera referencia —que niega por cierto la existencia de testamentos en el México antiguo— la debemos a fray Toribio de Benavente Motolinía. Hablando éste de la forma como iban aceptando los indígenas el cristianismo y la cultura de los vencedores, menciona que conoció a un viejo principal de Cuauhnáhuac que, hallándose muy enfermo, tras acudir al sacramento de la penitencia, “hizo testamento, en que distribuyó a pobres algunas cosas de las que él poseía . . .”.² Y a continuación toca expresamente Motolinía el asunto que aquí nos interesa:

² Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 134.

...el cual testamento no se acostumbraba en esta tierra, sino que dejaban las casas y heredades a sus hijos, y el mayor, si era hombre lo poseía, y tenía cuidado de sus hermanos y hermanas, como lo tenía el padre en su vida. Yendo los hermanos creciendo y casándose, el hermano mayor partía con ellos según tenía; y si los hijos eran por casar, entraban en las heredades los mismos hermanos, y hacían con sus sobrinos, como he dicho que hacía el hermano mayor, de la otra hacienda. Todas las mantas y ropas los señores y principales... cuando morían, enterránbale con ellas... En otras partes dejabánlas a sus hijos, y si era señor, ya sabían, según sus costumbres, que el hermano mayor o el hijo había de heredar; señalaban, empero, algunas veces el padre ya a la muerte, algún hijo muy amado y hijo de señora, y que quedase en el señorío y era obedecido. Estos eran sus testamentos e últimas voluntades...³

Como puede verse por estas palabras, niega Motolinía la existencia de testamentos en la cultura prehispánica con apoyo sobre todo en la consideración de que, al haber reglas fijas en la sucesión, desaparecían de hecho la necesidad y aun la posibilidad de testar. Como relativa excepción señala, sin embargo, la del "hijo muy amado" que, en ciertos casos, podía ser elegido para suceder en el señorío.

En este testimonio de Motolinía y en otros de diferentes cronistas y funcionarios reales, entre éstos el bien conocido Alonso de Zorita, la cuestión de los testamentos y herencias implícitamente se mezcla y aun confunde muchas veces con el tema de las sucesiones en el gobierno, de acuerdo con las costumbres de los distintos señoríos y estados. Tal circunstancia probablemente explica —al menos hasta cierto punto— la prevalente ambigüedad en las afirmaciones de quienes se han ocupado más tarde de la existencia o no de instituciones testamentarias en el México prehispánico. Así, por ejemplo, con apoyo en diversas fuentes, el investigador Joseph Kohler, al estudiar lo que describe como "derecho [azteca] de las personas y de la familia", incluye una sección en la que trata conjuntamente sobre "la sucesión respecto de la dignidad y bienes de nobleza" y lo tocante a la cuestión de las herencias.⁴

Reconociendo que había costumbres establecidas en materia de sucesión de dignidades y cargos de gobierno y también en la transmisión de determinados bienes por vía de herencia, insinúa luego que, tanto entre los nobles como entre la gente del pueblo, en

³ *Op. cit.*, p. 134-135.

⁴ J. Kohler, *El derecho de los aztecas*, traducción de Carlos Rovalo y Fernández, México, edición de la *Revista Jurídica*, de la Escuela Libre de Derecho, 1924, p. 46-47.

algunos casos quedaba al arbitrio de la persona señalar cómo debía distribuirse su herencia. Aduciendo el testimonio de una de las leyes atribuidas a Nezahualcóyotl, sostiene Kohler que "el padre podía repartir su fortuna, según su voluntad, entre sus hijos, y en particular sus bienes raíces y sus siervos. También tenía el derecho de desheredar en caso de que considerara al hijo cobarde, cruel o pródigo..."⁵

Tratando igualmente de las sucesiones en su doble aspecto —cargos de gobierno y herencias— hacen parecidos señalamientos otros varios investigadores. Tal es el caso de lo expresado por Manuel M. Moreno, Alfredo López Austin y Friedrich Katz.⁶ Una última muestra de esto la constituye el trabajo ya citado de Jacqueline de Durand-Forest, en que ofrece el texto y la versión francesa del testamento de una indígena de Tlatelolco.

Apoyándose en varios de los testimonios tomados también en cuenta por los autores antes mencionados, afirma al principio, "que no parece, en efecto, que los aztecas se hubieran valido [de testamentos como actos públicos]. En todo caso las crónicas consultadas, del siglo XVI, no hacen mención de ello".⁷ Y luego, a modo de conclusión, sostiene que "en todo caso, parece haber prueba de que antes de la llegada de los españoles la transmisión del patrimonio se operaba entre los aztecas". Pero dando nuevamente lugar a la duda, se pregunta: "Mas, para legar sus bienes ¿podían [los aztecas], utilizando los servicios de un escribano público... proceder a una declaración de voluntad en un acto público? Las lagunas de las fuentes consultadas no nos permiten responder a esta cuestión."⁸

Por nuestra parte, al no ser nuestro propósito adentrarnos en este tema, nos limitaremos a subrayar que hay en las fuentes, particularmente en algunas de procedencia indígena, varios indicios dignos de atención. Muestran éstos que, si bien en toda clase de sucesiones se tomaban en cuenta reglas determinadas, subsistía también la posibilidad de expresar, en algunas circunstancias, la libre voluntad de transmitir, a quienes se deseaba, bienes en forma de herencia. De ser esto así —y hay testimonios que lo indican— no tenemos como suposición gratuita pensar que hubo problemente

⁵ *Op. cit.*, p. 47.

⁶ Véanse las siguientes obras: Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, 2a. ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962. Alfredo López Austin, *La constitución real de México-Tenochtitlan*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.

Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

⁷ Jacqueline de Durand-Forest, *op. cit.*, p. 148.

⁸ *Op. cit.*, p. 150.

alguna forma de registros para dejar constancia de tales herencias. Algún sentido puede tener también en este contexto la conocida afirmación de Alva Ixtlilxóchitl:

Tenían para cada género sus escritores... Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían, y borran los que morían con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimiento de tierras, cuyas eran y a quién pertenecían...⁹

En conclusión nos inclinamos a pensar que, aunque desconocemos hasta ahora la forma de su funcionamiento, hubo en el México prehispánico alguna especie de institución testamentaria. Su existencia, si se llega a esclarecer debidamente, hará más fácil comprender por qué, después de la conquista, fueron muchos los indígenas que, lejos de manifestar resistencia, hicieron sus testamentos, en su propia lengua, aceptando ya las formas jurídicas españolas.

A ello contribuyeron desde luego las disposiciones reales y también el empeño de los frailes que, para salvaguardar los derechos de los indios, desde fecha temprana se preocuparon por hacer realidad la libre expresión de los testamentos indígenas. Una primera prueba de esto la ofrece ya en cierto modo el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina que, desde su primera edición de 1555, registra una serie de términos en relación con la institución testamentaria. Entre otros incluye los siguientes vocablos:

Hacer testamento: Ninonahuatituih [declaro lo que habrá de hacerse], ninocauhtuih [yo habré de dejar...], nimiquiznahuatia [ordeno o declaro al tiempo de la muerte].

Testamento: Nemiquiznenahuatiliztli [acción de declarar u ordenar a otros al tiempo de la muerte].

Testador: Momiquiznahuatiqui [el que ordena o declara al tiempo de su muerte].

Albacea: Ytech nenahuaquilotuih [a quien corresponde se haga lo que estaba ordenado].

Sin inquirir aquí si estos términos tuvieron o no vigencia con igual sentido en la época prehispánica, diremos al menos que su inclusión en el *Vocabulario* muestra el deseo que tuvo Molina de facilitar un modo adecuado de expresarse en materia de testamentos.

⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 v., México, Editora Nacional, 1952, p. 17-18.

Procedimientos testamentarios en el contexto indígena novohispano

Debemos también a Alonso de Molina y a otros frailes que escribieron después, la preparación expresa de formularios y esquemas, para uso sobre todo de los escribanos que tenían a su cargo los testamentos de indios. En su *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*, publicado en México en 1565, hay un amplio capítulo dedicado a este asunto. Dirigiéndose allí a los escribanos, manifiesta lo siguiente:

Tú que eres escribano, ¿hiciste bien y fielmente tu oficio y fuiste discreto y avisado en todas aquellas cosas que eres obligado a hacer o quizá no con la debida fidelidad, más con engaño y perjuicio de alguno, diste a entender y afirmaste lo que era falso?

Y cuando el enfermo hizo testamento, significando y declarando su última voluntad, ¿hiciste fielmente y sin engaño tu oficio? ¿Sabes bien todas las cosas que eres obligado a hacer para que sea bueno y firme el testamento? Piensa pues agora en lo que te diré y examinaré bien porque eres obligado a hacer y cumplir todas las cosas que aquí te diré y declararé...¹⁰

Y a continuación da luego Molina una serie de consejos y reglas, expresadas tanto en castellano como en náhuatl, dirigidas a encaminar mejor la actuación de los escribanos. Las indicaciones se refieren a la calidad que han de tener los testigos, el secreto con que se ha de hacer el testamento, la necesidad de que el testador conozca sus derechos y obligaciones, manifieste si tiene algunas deudas por pagar y escoja libremente quién será la persona que habrá de cumplir sus disposiciones. El escribano deberá además leer el texto de lo que se le ha dictado y obtener la aprobación del interesado y la fe de los testigos. Inserta además Molina un pequeño discurso, en náhuatl y castellano, que sugiere repita el escribano a aquel que va a hacer su testamento. De tal discurso, entresacamos, como muestra, el siguiente párrafo:

Hermano mío... Este testamento que agora quieres hacer es para remedio de vuestra alma y para que no se maltrate ni desperdicie vuestra hacienda y, por tanto, os conviene que lo hagáis como es justo, pues con esto os disponéis para vuestra muerte...¹¹

¹⁰ Fray Alonso de Molina, *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, por Antonio de Espinosa, 1565, f. 58 r. y v.

¹¹ *Op. cit.*, f. 59.

Finalmente, en el mismo capítulo o sección del *Confessionario mayor*, proporciona Molina, también en náhuatl y en castellano, un esquema o muestra de la forma como deberá redactarse el testamento. En ella se incluyen, a modo de "cabeza o principio", una serie de expresiones de las que más abajo habremos de ocuparnos.

Otro ejemplo de la persistencia de este deseo de guiar a los indígenas en la elaboración de sus testamentos, la encontramos en la obra de fray Martín de León, *Camino del cielo, en lengua mexicana*, publicada en México en 1611. En ella hay también un capítulo intitulado "Modo de hacer testamentos con el aparejo que para ello se requiere, con un testamento en forma para que por él se rijan y sepan cómo los han de hacer".¹² De dicho capítulo transcribimos sólo las palabras que fray Martín de León propone al escribano, a modo de ejemplo de lo que habrá de decir a quien va a hacer su testamento:

Señor, mirad que ya se agrava vuestra enfermedad y da muestras de la poca vida que os queda y no sabemos cuándo nos llamará el Señor. Ahora que estáis más aliviado y aún no ha cargado de golpe la enfermedad y que os estoy de aparejaros bien, y haced vuestro testamento y mirad si tenéis alguna hacienda ajena o debéis algo a alguno, o hacienda mal habida o deudas que pagar a alguna persona para que todo se aliste y pague y se vuelva a sus dueños. Y mirad también lo que os deben otros de hacienda vuestra, para que se procure y cobre, porque no se pierda, porque esta hacienda es de vuestros hijos...¹³

Un último testimonio traeremos en relación con el interés que prevalecía en torno a este asunto. La noticia la proporciona Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin en su *Diario* inédito, al hablar de lo ocurrido en el año 12 Pedernal, 1608. He aquí sus palabras:

Y así hizo disponer nuestro gran gobernante, el rey, que todos nosotros, estando enfermos, hagamos testamento. Así sólo con libertad de corazón será, se manifestará, se dirá, se habrá de asentar lo que es la voluntad, sus palabras, para que puedan distribuirse las que fueron las propias pertenencias. El que se expresará al tiempo de su muerte, lo hará, podrá decirlo, lo que será su voluntad, para que así pueda hacer legado, para que así se cumpla su disposición, su palabra, lo que dejan los que mueren...

Y así deberá hacerse en los pueblos por todas partes... cada uno de los escribanos, los que son objeto de confianza, sólo así

¹² Fray Martín de León, *Camino del cielo, en lengua mexicana*, México, en la Imprenta de Diego López Dávalos, 1611, f. 136 v. 141 r.

¹³ *Op. cit.*, f. 137 r.-v.

obrarán a solas, harán los testamentos, según aparece en la provisión real . . .¹⁴

Al igual que las anteriores citas de Alonso de Molina y Martín de León, suficientemente se nos muestra aquí la preocupación que existía respecto de la institución testamentaria en el ámbito del mundo indígena novohispano. Por otra parte, el hecho de que se conserven hasta el presente, en las bibliotecas y archivos que hemos mencionado, varios centenares de testamentos en lengua náhuatl, sobre todo de los siglos XVI y XVII, es la mejor prueba de que tal interés tuvo manifiestas consecuencias.

Un solo comentario creemos pertinente añadir. Si la salvaguarda de los derechos y de las pertenencias de los indios era ya razón suficiente para que los frailes insistieran en la necesidad de los testamentos, había también probablemente otro motivo que sería ingenuo soslayar. A no dudarlo, por lo menos en algunos casos, estuvo también presente el acicate de obtener, de parte de quienes estaban a punto de morir, algunas limosnas o —como frecuentemente se consigna— sumas destinadas a la celebración de misas. Tan era esto último verdad que, para corregir manifiestos abusos, Felipe II llegó a expedir, con fecha 16 de abril de 1580, una disposición que más tarde pasó a incorporarse a las *Leyes de Indias*. En ella, entre otras cosas se ordenaba lo siguiente:

Si algunos indios ricos, o en alguna forma hacendados, están enfermos y tratan de otorgar sus testamentos, sucede que los curas y doctrineros, clérigos y religiosos, procuran y ordenan que les dejen o a la iglesia, toda o la mayor parte de sus haciendas, aunque tengan herederos forzosos, exceso muy perjudicial y contra derecho. Mandamos a los virreyes, presidentes y audiencias, que provean y den las órdenes convenientes para que los indios no reciban agravio y tengan entera libertad en sus disposiciones, sin permitir violencias . . .¹⁵

De este modo, si era acicate la obtención de las limosnas al hacer testamento los indios, hubo al menos la disposición real de poner término a tan flagrantes irregularidades.

Fórmulas empleadas en la redacción de estos testamentos

De manera general puede afirmarse que, en la mayoría de los casos, los escribanos que ponían por escrito los testamentos de indí-

¹⁴ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Diario*, Biblioteca Nacional de París, Ms. Mex. 220, p. 69.

¹⁵ *Leyes de Indias*, libro VI, título I, ley XXXII.

genas, se ceñían a los esquemas y fórmulas propuestas por los frailes misioneros y a las que ya hemos aludido. Tales fórmulas eran de hecho una adaptación a la lengua náhuatl de las generalmente empleadas en las disposiciones testamentarias escritas en castellano. En resumen puede decirse que en ellas se proponían las siguientes ideas: por medio de la expresión "sepan cuantos vieren este papel", se da a conocer la voluntad de quien formula su testamento. Se incluye enseguida la afirmación de que, aun cuando el testador padece enfermedad en su cuerpo, conserva aún sus facultades mentales. A continuación suele haber una profesión de fe en la Santísima Trinidad y en todo aquello que la Iglesia predica. Como primer punto del testamento aparece luego la cristiana disposición de dejar la propia alma en **manos de su Creador** y el cuerpo como legado a la tierra, precisamente porque de ella salió.

Aun cuando la gran mayoría de los testamentos incluidos en el volumen de Culhuacán siguen este esquema inicial, en algunos hay variantes dignas de ser notadas. Así en ocasiones, tras una invocación a la Santísima Trinidad, se procede directamente a lo que es materia del testamento propiamente dicho. A la inversa, en otros casos las fórmulas iniciales aparecen considerablemente enriquecidas con diversas invocaciones y aun recomendaciones.

Mención especial merecen en este contexto los testamentos incluidos en los folios 35v. y 97. En el primero hay una especie de discurso o exhortación que se inicia con el vocativo *nopiltze*, oh hijo mío, y se formulan luego una serie de consideraciones dirigidas a uno de los futuros herederos. En el segundo, cuyo texto náhuatl y versión al castellano daremos aquí, sin mayores formalidades se transcriben las palabras que, para dar a conocer su última voluntad, dirigió a sus hijos Miguel Ozoma encontrándose moribundo, al tiempo de la gran peste que tantos estragos causó en 1577.

Fuera de este tipo de redacciones, que pueden tomarse como excepcionales, en los otros testamentos se adopta, unas veces *in extenso* y otras abreviado, el esquema o manera de presentación inicial que hemos descrito. En todos esos casos aparece luego la enumeración de los bienes que se heredan precedida generalmente de los vocablos *ynic tlamantli* (de una parte, en primer lugar), *ynic ontlamantli* (de otra parte, en segundo lugar), y así sucesivamente.

El examen de las distintas disposiciones testamentarias muestra que abarcaban éstas tanto bienes inmuebles como dinero en efectivo y toda clase de objetos o pertenencias. En general puede afirmarse que los que hacían testamento implícitamente tomaban en cuenta las recomendaciones incluidas en instructivos como el ya citado de fray Alonso de Molina. En otras palabras, se señala pri-

meramente lo que se deja a los hijos y a la mujer. En ocasiones se destaca expresamente quién de los hijos es el mayor y cómo, por esto, se le encomiendan sus otros hermanos. También hay a veces disposiciones en relación con el pago de deudas que se tienen contraídas. Punto que nunca falta es el del encargo de que se digan una o varias misas por la propia alma después de la muerte. Al final de los testamentos se mencionan los nombres de los testigos, así como el de aquellos a quienes se ha adjudicado el encargo de fungir como albaceas. El nombre y la firma del escribano cierran el testamento, previa indicación, en algunos casos, de que los testigos no firman por no saber escribir. En buena parte de los testamentos recogidos y encuadernados en el libro que perteneció al convento de Culhuacán, hay también anotaciones al calce, debidas a alguno de los frailes agustinos que hace constar ha cumplido con el encargo de celebrar determinado número de misas por el alma del testador difunto.

Significación de estos documentos en cuanto testimonio cultural e histórico

Aunque parece obvio que, tanto aisladamente como, sobre todo, en registros de conjunto tales como el de Culhuacán, los testamentos proporcionan diversos tipos de información cultural e histórica, conviene destacar brevemente algunos aspectos más significativos. De manera esquemática me referiré a los principales.

Dado que, en la mayoría de los casos, los indígenas que hacían testamento eran descendientes de antiguos *pipiltin* o pertenecían a un sector social con ciertos recursos, el examen y comparación de las diversas enumeraciones de propiedades objeto de la herencia, permite valorar cuál era la economía familiar prevalente en tal estrato superior de comunidades como Culhuacán, cinco o seis décadas después de la Conquista. El estudio de otros conjuntos de testamentos, por ejemplo los que conserva el Archivo General de la Nación, de determinadas poblaciones de la región central, hará posible extender tal tipo de apreciaciones y comparaciones.

Elemento de particular importancia es la información sobre parentescos y genealogías que cabe derivar específicamente del libro de testamentos de Culhuacán. En él se consignan además los rangos que tuvieron varios de los testadores. Así vemos que, al lado de determinados nombres propios, aparecen las designaciones de *tlacatecuhtli*, *teuctli*, *tlacochealcatl* y *huitznáhuatl*. Igualmente, junto con la mención de los distintos grados de parentesco de los herederos, se señalan también a veces los nombres de quienes fueron los ances-

tros del testador, tanto por línea paterna como materna. Dato significativo es asimismo el hecho de que, entre los 56 testamentos incluidos, varios se deban a distintos miembros de una misma familia, padres, hijos e hijas que, al parecer, murieron con muy pocos años de diferencia.

En estrecha relación con lo anterior, está el tema de la onomatopimnia o sea el de los nombres propios y de familia de los distintos testadores. Entre los que se consignan como apellidos en náhuatl, hallamos los siguientes: Yémotl, Mózel, Tezca, Chímal, Yáotl, Tequaquáloc, Ignocíhuatl, Quéchol, Tlemachica, Texochámatl, Xoco, Ténic, Tlahupotonqui, Moxichicohua, Motollinía, Teuhcíhuatl, Tlaco, Ácatl, Cuauhtli, Metlallocan e Ípac: Hay asimismo personas a cuyo nombre de pila se añaden designaciones como la de *tiacapan* (primogénito) o *teícuh* (hermana menor).

Deben destacarse, por otra parte, las menciones de los distintos *tlaxillacalli* en donde moraban tanto los testadores como los ancestros y los distintos herederos. Dato curioso es, en este contexto que, a diferencia de la mayoría de los *tlaxillacalli* de Culhuacán que ostentan su nombre indígena precedido de la advocación en castellano del correspondiente santo patrono, en el caso del *tlaxillacalli* Cohuatlan, la advocación de los "Tres Santos Reyes" se había traducido al náhuatl por medio de la voz *Eytlatocan*. Otro elemento digno de notarse es la referencia de que algunos pocos de los testadores, aunque estaban emparentados con familias de Culhuacán, eran oriundos de otros lugares como Yacapichtlan (Yecapixtla), Ayahualolco y el barrio de San Juan Amanalco en la ciudad de México.

Otros elementos culturales pueden ser objeto de estudio en estos testamentos. Aquí nos limitamos a apuntar tan sólo la temática de los puntos más sobresalientes: descripciones de diversos tipos de propiedades y construcciones; sistemas de medida; designaciones de múltiples objetos de uso doméstico; empleo de vocablos híbridos nahua-castellanos y de otros que reflejan asimismo procesos de aculturación; eventuales testimonios de religiosidad indígena, así como, finalmente, existencia de legados o disposiciones testamentarias que parecen salir de las normas comunes.

A modo de ilustración del contenido de este libro de los testamentos de Culhuacán se ofrecen la versión paleográfica y la traducción al castellano de dos de ellos. El primero es el de Juan Rafael Tlacochealcátl, del *tlaxillacalli* de Eytlatocan (Los Tres Reyes) Cohuatlan, de fecha 12 de enero de 1581 y que aparece incluido en el folio 67r-v. y el de Miguel Ozoma de San Francisco Atenpan, que tiene la peculiaridad de haber sido formulado sin

seguir esquema alguno, al tiempo de una epidemia que muy probablemente fue la de 1577, ya que el documento en cuestión —en el folio 97r.— va seguido por otro fechado en ese año. En la transcripción paleográfica y la versión al castellano de estos dos textos nos hemos limitado a precisar o esclarecer por medio de corchetes aquello que parecía requerirlo.

**TEXTO NÁHUATL Y VERSIÓN
AL CASTELLANO**

Testamento de

Juan Rafael Tlacochealcatl

Culhuacan, 12 de enero de 1581.

Maquimatican ynixquich yn quittazque amatl ynqueni nehuatl, notoca Juan Rafael, notlaxillacaltia Eytlatocan cohuatlan, maço nelli-qui yninococohua, yece ynoyoyolliaya amo quen catqui, yhuan quah, mellahuac, ynic nicnoneltequitia Sanctissima Trinidad, Te-tatzin, tepiltzin, Dios Spiritu Sto., yhuan mochi inic neltoca yn ix-quich quimoneltoquitia Sancta iglesia de Roma.

Auh yeica yn axcan ynica yninoztallocaltzin, ytlatlauhtiloca yn totecuyo Dios, nic chihuac notestamento.

Ynic tlamantli yn noyolliaya yeçenmactzinco nocontlallia y tote-cuyo Dios yeica ca oquimochiquili, ca oquimomaquixtilli yca yntlaço ezçotzin, ynican tlalpan auh ynonacayo nicmacah yn tlalli, yeica ca tlalli ytech oquiz.

Ynic ontlamantli, niquitohua yn nocal, tonatiuh ycallaquiyapan yzticac, niquinmaca yn nopilhuan omentin, ynice ytoca Joana, ynycome ytoca Petronilla. Xocohquimixtlapanizque: yn Joana ye i tepotzco quicuiz auh yn Petronilla ye quiyahuatentli quicuiz, ynic onicteneuh, yni tepotzutl auh yninacaz iii yematl, çan nica motlapiel-iztiezque, çan quahuitl quicohuazqueh.

Auh yn nomilcohual, cenpohualli ynnomil ynichuiyac, çan neco-yahualtic, yninonicteneuh, nic quaxochnamiquiz yn teopan milli, ynoquicauhtia Doña María Xuárez; ynin milli onicteneuh nicmacatiuh yn Petronilla.

Auh chalchihuitl macuiltetl nicnamaquillia yn nonamic Mariana. Auh yn tepancalli Xochimilcopa yzticac çannoquihuey. Auh yn hueca chinanpa matlactetl, 500, pohualhuiyac, nicmaca yn Petronilla.

Testamento de

Juan Rafael Tlacocheácatl

Culhuacán, 12 de enero de 1581.

Que sepan todos los que vean [este] papel cómo yo, que tengo por nombre Juan Rafael, y que vivo en el barrio de Eytlatocan Cohuatlan, [que] aunque en verdad me hallo enfermo, sin embargo, lo que es la vida de mi corazón [mi alma] no lo está, y que firmemente así yo creo en la Sanctísima Trinidad, el Padre, el Hijo, Dios Spíritu Santo y en todo creo en lo que hace creencia la Sancta Yglesia de Roma.

Y por esto ahora, aquí, hecha su invocación, su súplica del Señor nuestro Dios, así hago mi testamento.

Primeramente, la vida de mi corazón la dejo en su mano del Señor nuestro Dios, porque él la hizo, porque él la redimió con su preciosa sangre, y aquí en esta tierra, mi cuerpo a ella dejo, porque de la tierra salió.

En segundo lugar digo que mi casa, que mira al rumbo por donde se pone el sol, la doy a mis dos hijas, una de las cuales su nombre es Juana, y la segunda cuyo nombre es Petronilla. Así hagan división: Joana tomará la parte de atrás y Petronilla tomará la parte de la entrada, de la [casa] que tengo expresada; la parte posterior y la lateral, que son tres brazas, allí habrán de conservarlo, sólo venderán la madera.

Y lo que es producto de mi milpa, mi milpa que se extiende veinte [brazas] en cuadrado, la que expreso, cuyo lindero mediré hasta la milpa de la iglesia, luego que la deje doña María Xoárez; esta milpa que he expresado la voy a dar a Petronilla.

Y cinco piedras preciosas las dejo a mi esposa Mariana. Y el corral, que está hacia el rumbo de Xochimilco, también así será. Y la chinampa que está allí lejos que se extiende 10 y 500 brazas contadas a lo largo, la doy a Petronilla.

Auh yn naxalpan nicquaxohnamiqui yn Gasbar Achane, auh ynocentlapal nicquaxochnamiqui yn Melchor Téllez, auh yn tecuilaapan vii tetl cen pohualhuiac nic quaxochnamiqui Joan Téllez, nic maca yn Francisco Tezcas nomach, yn quauhtlalli cenpohualli can necocyahualtic nic quaxochnamiqui in Francisco chantli catca.

Yhuan cenpohualli tetlah nic quaxochnamiqui yn Joan Çaoya, auh ynoc centlapal nicquaxochnamiqui yn Melchor Téllez, ynin onicteneuh huehueltlalli, yn noccan x tl yntla ninomiquiliz nopanpopollihuiz, notech monequiz. Auh ynican caltitlan notlalcohual ce pos. ypan 4 tos, yn quicuicoz Maria, ynamic Jerónimo, ynin onicteneuh monamacaz nopanpopolihuiz, missa yc mitoz nopan.

Auh ynical chinayo, calli calpollalli chicontetl, nic macaz yn Pedronilla. Auh yn calli, ynicaltzin catca notatzin catcah, teopan pohuiz yc missa nopan mitoz.

Yn ixpan omochiuh testigos Augustin Vazquez, aluacia Pedronilla.

Pedronilla ychpoch, Pedro huel yehuatl Maria Tiacapan ynan, Matheo Ohpan, Joana Teicuh ychpochtli, Francisco Domingo, yc 12 Dias del mes de hebrero de mil y quinientos ochenta yon años. Auh yn quexquich oniquilcauh oc cenppa motepotzotcaz. Yn testamento notatzin catca, on p[a] mottaz, Yntlaytla, oniquilcauh ynamomicuilo.

Innehuatl Miguel Jacobo de Matheo, escribano de la yglesia, niquitohua ca qualli, ca mellahuac, yniccoquitlalli ytestamento yhuan nehuatl oniquicuillo auh nican nictlallia notoca, no firma, ynic nelitiez testamento. Yhuan amo huellacuillohuan yn alvacías, ypampa yn amoquitlallique yn firmas.

Miguel Jacobo
de Matheo f/

Y mi sitio de arena para pulir, cuyos linderos mido con los de Gaspar Achane, y de otro lado mido con los de Melchor Téllez y el lugar de agua con musgo acuático, que se cuentan siete [brazas] por veinte de largo, donde tengo lindero con Joan Téllez, lo doy a Francisco Tezcas mi sobrino, [y] la tierra de hojarasca de 20 [brazas] en cuadrado, cuyos linderos yo fijo con Francisco Chantli.

Y el lugar pedregoso de 20 [brazas] cuyo lindero fijo con Joan Çaoya y también, por otra parte, lo fijo con Melchor Téllez, ésta que he expresado tierra agotada, que por allí mide 10 brazas, si cuando yo muera haya algo que satisfacer por mí, [se tome] lo que por mí se requiera. Y también aquí del producto de mi tierra junto a la casa, un peso y cuatro tomines tomará María, la esposa de Jerónimo, esto que he expresado se destinará para que por mí se haga satisfacción, una misa así se dirá por mí.

Y la casa, de la chinampa, la séptima en las tierras del calpulli, la daré a Petronilla y la casa, la casita que era de mi padre, pertenecerá a la iglesia para que por mí se diga misa.

Se hizo [este testamento] delante de los testigos, Agustín Vázquez, Albacea Petronilla.

Petronilla, doncella, Pedro aquel cuya madre es María Tiacapan [hija mayor], Mateo Ohpan, Joana Teicuh [hermana menor], doncella, Francisco Domingo, así a doce días del mes de febrero de mil y quinientos ochenta y un años. Y cualquier cosa se olvide que alguna vez hubiera sido dicho ocultamente. Este es el testamento de mi padre, allí se verá. Si otra cosa hubiere, se olvide pues no se escribió.

Yo Miguel de Matheo, escribano de la iglesia, digo que bien, rectamente, así se estableció su testamento y yo lo escribí y aquí pongo mi nombre, mi firma, así será verdadero el testamento. Y como no saben escribir los albaceas, por esto no pusieron las firmas.

Miguel Jacobo
de Matheo f/

Disposicion Testamentaria de
Miguel Oçoma Ychan S. Francisco Atenpan
(hacia 1577)

Yzcatqui ynítlatol Miguel Oçoma ycha San Francisco Atenpan. Ynic omonanahuatitia yn ipan cocoliztli, quito:

Tla xihualmohuican, nopiltzintzinne, yn tehuatzin, Miguel Yuhcatlatzin, yhua yn tehuatzin, Miguel Cohuatequitzin, nimechnahuatillia, yntla moztla, yntlanoço huiptla, ninomiquilliz, mayçihça nopan amotlatoltizque yn itechpa nanima, niqutohua onicnopielliaya tom.tzin, omé pesos, yniquac, yntla oninomiquilli, ma yc nitocoz, auh ynoquezquimocahuaz yc missa nopan itocoz.

Yhua niqutotohua ce cuezcomatl teticac, yçitli o tlamatica monamacaz, yc misa nopamitoz, auh yn oc notlamatica ca, nicmaca nopiltzin Juan, yntech monequiz. Yhua çoticaycac etl monamacaz, mocetellizyquez tom. misa yc nopamitoz.

Yxquich yniquitohua noçechpa, auh cetetl çoticaycan tlaolli qui-moqualtizque ynechmotoquillizque yhua cetetl cotoctli, yquicac etl paloloz yniquac ni miquiz. Auh yn tehuatzin, Miguel Cohuatequitzin, nimitznotlauhtillia ynopiltzin Juan, motollinia, camopopolihuitiz, nimitznomaquillia, motlatzinco nenemitiz, auh y calli yhua ce tlateconi yhua centetl tlaltepoztlí, yhua cetetl cotoctli, yquicac huauhtli, auh ychinamitl çacaapa ymiltla.

Miguel, co . . . , ca tlaneuh v tetl, o opollihuiac, yhua cetetl [h]oras tepito yhuan ce tetl doctrina yça ye mochi naxca, mochi yntech-pouhqui ynopiltzin auh ynochpoch catca, ytoca Antona; ynichino-nemac catca, 4 tetl, intechpohui ynochhuiuh Maria Augustina.

Disposición Testamentaria de

Miguel Oçoma, que tiene su casa en San Francisco Atempan

(hacia 1577)

He aquí las palabras de Miguel Oçoma que tiene su casa en San Francisco Atempan. Así lo dispuso, al tiempo de la epidemia, dijo:

Acercaos, hijos míos, tú, Miguel Yuhcatlatzin y tú, Miguel Cohuatequitzin, yo os manifiesto que, si mañana, si tal vez pasado, habré de morir, enseguida digáis por mi alma, digo, que tengo guardados algunos tominitos, dos pesos, cuando, si yo muero, que con esto sea enterrado [con esto se pague mi sepultura] y si algo quedara, que se diga una misa por mí.

También digo que [tengo] una troje de piedra, las mazorcas se vendan prudentemente y con esto se diga una misa por mí y de lo que así prudentemente se haya hecho [se haya obtenido], doy [lo restante] a mi hijo Juan, lo que pueda necesitar. Y lo que haya de frijol, se venda; se reunirán así tomines para que se diga una misa por mí.

Todo esto he expresado para mí, y lo que haya de maíz desgranado lo comerán los que quedarán después de mí, y habrá un pedazo de pan, se gustará el frijol, cuando yo muera. Y tú, Miguel Cohuatequitzin, te ruego por mi hijo Juan, es pobre, que no vaya a parecer, te doy a ti [para que] junto a ti viva, la casa, y una hacha y una azada y un trozo de pan y los bledos que hay y el cercado de cañas, en Zacaapan, en el que está la milpa.

Miguel Co[huatequitzin], pues hubo préstamo de 5 pesos, queden pagados, y unas [h]oras menores y una doctrina, todo, sólo mi propiedad, le corresponde a mi hija doncella, de nombre Antonia; lo que es mi pertenencia, 4 pesos, le corresponde, a mi nieta María Augustina.



Georges Baudot **FRAY ANDRÉS DE OLMOS Y SU
TRATADO DE LOS PECADOS MORTALES
EN LENGUA NÁHUATL**

La importancia y el interés de los textos misionales, redactados en las lenguas aborígenes de América por los religiosos evangelizadores del siglo XVI, imponen cada vez más la apremiante necesidad de su edición, traducción y estudio. Estos tratados, cartillas, doctrinas, etcétera, con todas las apariencias de una literatura anacrónica, suponen sin embargo un inagotable venero de informaciones, de la más variada índole, para empezar a entender los fundamentos ideológicos del virreinato, así como para detallar todas las facetas de aquel increíble intento de transformar al mundo americano que fue o quiso ser la evangelización. Son también, dichos escritos, una fuente crucial para un acercamiento etnohistórico o lingüístico a las realidades indígenas de la época. En otra ocasión, ya explicamos nuestra curiosidad por el tema.¹

Volvemos hoy, con el texto inédito que publicamos, a centrar la mirada en el mismo autor, el famoso evangelizador seráfico fray Andrés de Olmos, que laboró incansablemente por tierras de México de 1528 hasta 1571, y cuyo alto valor historiográfico es inútil destacar por ser de todos los estudiosos hartamente conocido. El texto que ahora nos ocupa es otro de aquella serie de escritos que se le han atribuido, sin más averiguaciones, al recopilarse los datos reseñados por Mendieta, y que luego habían de caer en el más desolado olvido. Nos estamos refiriendo así al tratado que Mendieta da en llamar *Libro de los siete sermones*² o *Tratado de los pecados mortales y sus hijos*,³ confundiendo casi seguramente bajo dos denominaciones a una misma obra. Tratado que reseñaron, a su vez, los bibliógrafos

¹ Ver Georges Baudot, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, v. X, p. 349-357.

² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Chávez Hayhoe, 1945, l. V, c. XXXV, p. 101.

³ *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*, publicada con introducción y notas por fray Fidel de J. Chauvet, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947, p. 180.

posteriores,⁴ sin meterse a más investigaciones. En realidad, se encuentra hoy nuestro tratado en la Biblioteca Nacional de México⁵ y lo señala así, transcribiendo el prólogo en español, Roberto Moreno, en fecha relativamente próxima.⁶ El auténtico título del tratado, redactado de tal modo que bien se comprende la confusión en que incurrieron los bibliógrafos, es en el manuscrito y en su folio 312 vuelto: *Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas.*

De que fray Andrés de Olmos fuera su legítimo autor no queda la menor duda, según reza en el prólogo en lengua castellana que encabeza al *Tratado*. Dice así, en el folio 312 recto:

Después de xxiii años, amantísimo lector, que plugo al Señor traerme a estas partes con el primer obispo de México, de buena memoria . . . , parecióme escribir en mexicano siete sermones principales sobre los vii pecados mortales, poniendo las circunstancias por en parte, en manera de pláticas, ya que no lleven la traza de sermones . . .

Las fechas de composición y redacción del *Tratado* también quedan expresadas muy claramente en dicho prólogo, en el folio 312 vuelto:

Comencé estos sermones en Ueytlalpa, con el parecer del padre mi guardián que al presente era fray Diego de la Peña, en el mes de octubre, año de 1551, y acabélos en Papantla, vigilia de Nuestra Señora de la Candelaria, año de 1552.

Por fin, en el mismo prólogo, folio 312 recto, Olmos nos indica las fuentes de su inspiración (dato fundamental como veremos), así como el propósito que le animaba a emprender esta obrita:

. . . vista una traza que creo es de San Vicente seguí lo más della, sacando fuera las circunstancias por no hacer prolijos los princi-

⁴ Ver Robert Ricard, *La conquete spirituelle du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, *Appendice*, p. 347, n. 22 y 24; Viñaza, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, 1892, n. 771 y 767, con referencias a: León Pinelo, *Epítome de la Bibl. Oriental y Occidental*, t. II, col. 725; Nicolás Antonio, *Biblioteca Hispana Nova*, t. I, p. 81; Eguiara y Eguren, *Biblioteca Mexicana* . . . , p. 132 y 137; Beristain y Souza, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, p. 353; Ver también: Streit, *Bibliotheca Missionum*, v. II, p. 171-173 y James C. Pilling, "The writings of Padre A. de Olmos in the Languages of Mexico", *The American Anthropologist*, v. VIII, 1895, p. 49.

⁵ Biblioteca Nacional de México, Sección Manuscritos, sign. n. 1488, en *Sermones en mexicano*, v. VIII, f. 312r-387v.

⁶ Roberto Moreno, "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1966, t. XVI, n. 1 y 2, p. 101-103.

pales sermones y por meter lengua a tiempos según que los naturales hablaban en su tiempo y algunos al presente entre sí mismos; y creo que así como nos holgamos de oír buen romance cortado, así ellos de oír su lengua más al propio, aplicándolo según que mejor pareció cuadrar . . .

De hecho, el *Tratado* ocupa unas 64 hojas recto y vuelto, desde el folio 313 recto hasta el folio 387 vuelto, en que bruscamente se interrumpe, quedando a todas luces incompleto. Enteramente redactado en lengua náhuatl, se divide en varios capítulos y subcapítulos, intitulados todos éstos en latín y según el orden siguiente:

- Fol. 313r.: *De Superbia*
- Fol. 318r.: *De Vanagloria Sermon Tercera et de Jactantia*
- Fol. 320r.: *De Irreverencia Sermon Cuarto*
- Fol. 322r.: *De Contemptu Sermon Quinto*
- Fol. 324r.: *De Vano Ornatu*
- Fol. 326r.: *De Ambitione*
- Fol. 328r.: *De la Hipocrisia*
- Fol. 330r.: *De peccato Avaritie*
- Fol. 333r.: *De Simonia et Rapina*
- Fol. 334r.: *De Usura*
- Fol. 336r.: *De Fraude et Furto*
- Fol. 337v.: *De Ludo*
- Fol. 339r.: *De nimia Sollicitudine circa temporalia*
- Fol. 340v.: *De Sacrilegio*
- Fol. 341v.: *De peccato Luxurie*
- Fol. 345r.: *De speciebus Luxurie fino*
- Fol. 347r.: *De Adulterio Sermo 3a*
- Fol. 349r.: *De Incestu, Strupo, Raptu Sermo*
- Fol. 351v.: *De Peto Pule*
- Fol. 355v.: *De filiabus Pule*
- Fol. 358v.: *De aliis filiabus gulae*
- Fol. 360r.: *De peccato Irae*
- Fol. 363v.: *De filiabus Irae*
- Fol. 370r.: *De peccato Accidiae*
- Fol. 374r.: *De filiabus Acediae*
- Fol. 376r.: *De aliis filiabus Acediae*
- Fol. 379v.: *De peccato Invidiae*
- Fol. 382v.: *De Invidiae filiabus*
- Fol. 386r.: *De aliis Invidie circum statiis,*

se interrumpe en el folio 387 vuelto con las palabras: "... auelnemi ynatetlacamati ynamo ypan nemi ypialonni ynavatiloni aço."

El manuscrito no es de letra de Olmos sino de varios amanuenses, pudiéndose identificar con razonable precisión tres escrituras distintas, que corresponden también a tres ortografías diferentes para transcribir la lengua náhuatl. Señalemos, de pasada, que las últimas hojas del manuscrito se hallan muy maltradas y que son de lectura sumamente problemática.

A pesar de todas estas dificultades, es interesante el texto del *Tratado* por todo lo que revela sobre el íntimo proceder de los evangelizadores en sus actividades de catequización. No por la originalidad de fray Andrés, por supuesto, al menos en este terreno. En efecto, como en otra ocasión (*Tratado de hechicerías y sortilegios*),⁷ Olmos recurre a un modelo, que escrupulosamente revela: "...vista una traza que creo es de San Vicente seguí lo más della..." y que resulta así, esta vez, ser la obra de San Vicente Ferrer: *Sermones de Peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis Dominicae opportuntur*.⁸

No debe extrañarnos tal elección. San Vicente Ferrer es para un religioso del siglo xvi el predicador ejemplar, por antonomasia. Aunque se pueda destacar, de paso, que para Olmos es un modelo que ya tiene siglo y medio de vigencia. Pero, si resumimos brevemente la biografía de San Vicente Ferrer, no tardaremos en encontrar las razones de tan permanente influencia, sobre todo en Nueva España. Nace así, San Vicente Ferrer, en Valencia (España), en enero de 1350 e ingresa en la orden dominica en 1367. En 1373, estudia y predica en el *studium arabicum et hebraicum*, para luego proseguir aún estudios en Toulouse, hacia 1377, donde conoce al cardenal Pedro de Luna, futuro antipapa de Avignon. Ejerce sus labores de predicador preferentemente entre judíos y árabes, y llega incluso a lograr la conversión de un rabino de Valladolid que habrá de ser más tarde obispo de Burgos y el mejor aliado de Vicente Ferrer en la lucha por convertir a los judíos de España. Confesor del sumo pontífice Benito XIII, quien no era sino Pedro de Luna, fue autorizado por éste a dedicarse enteramente, a partir de 1399, a un esfuerzo inédito de predicación permanente para dar nueva vida a las aplicaciones del sacramento de penitencia. Su vida desde entonces y hasta su muerte es una constante predicación por los caminos de Europa occidental, conociendo un éxito extraordinario. Fallecido en Vannes (Bretaña, Francia), en abril de 1419, fue elevado a los altares por el papa Calixto II en 1455.

⁷ Cf. nota 1.

⁸ *Sermones de peccatis capitalibus*..., incluidos en: Sancti Vincentii Ferrerii, *Opera seu sermones de tempore ex sanctis cum tractatu de vita spirituali*. Augsburgo, Jean Ströter ed., 1729. Utilizamos esta edición por ser la más antigua de que disponemos en Toulouse (Biblioteca de los PP. Dominicos) para el obligado cotejo de los textos.

Observaremos que San Vicente Ferrer es, amén de un orador de gran impacto, también un evangelizador cuya actividad se desarrolla en la perspectiva de convertir a musulmanes y judíos. Así que, dejando de lado el hecho de que sus sermones hayan podido ser considerados como modelos clásicos de predicación por espacio de más de dos siglos, el público al que se supone que él se dirige (judíos y musulmanes por convertir) hacía de él, para los misioneros novohispanos, un guía predilecto. En efecto, lo que Olmos y sus compañeros buscan es un modelo particularmente adaptado y eficaz, en un México donde se está intentando también desterrar otra religión y convertir a un público indígena aferrado a otras creencias religiosas. A fin de cuentas, San Vicente Ferrer aparece como un especialista ideal en materia de conversiones difíciles y que reúne todos los indispensables requisitos para el México de 1550: ser un excelente orador y un perfecto conocedor de la psicología de los infieles.

De hecho, se pueden rastrear abundantes pruebas de su audiencia entre los misioneros novohispanos, consultando, por ejemplo, los inventarios de las bibliotecas de conventos del periodo virreinal. De este modo, encontramos que en la *Memoria de los libros depositados en la librería del convento de San Francisco*, en la ciudad de México, memoria redactada en 1698, se hallan consignados:

San Vicente Ferrer.- De Sanctis. N. 85.

San Vicente Ferrer.- De ay. de entre año. N. 88.

San Vicente Ferrer.- Adviento y Quar. N. 89.⁹

Igualmente, en la *Memoria de todos los libros que tiene esta librería de San Joseph de Tula* y que incluye todas las obras de la biblioteca del convento franciscano de Tula en 1668, leemos: "Sermones de San Vicente Ferrer, 3", es decir tres ejemplares.¹⁰ Y no proseguimos por este camino, por ser ya inútil.

De todos modos, y a estas alturas, no nos adelantemos al debido análisis del escrito y de sus fuentes que se intentará en páginas ulteriores. Mejor, propongamos desde ahora un fragmento del *Tratado de los pecados mortales* de Olmos, en su texto náhuatl directamente paleografiado del manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, y con una versión castellana realizada por primera vez, para permitir después una discusión fundamentada. Hemos elegido, para ello, la parte del *Tratado* incluida entre los folios 341 vuelto y 347 recto, es decir el texto que trata del pecado de lujuria,

⁹ Biblioteca Nacional de México, manuscrito n. 1053, f. 51r.

¹⁰ Biblioteca Nacional de México, manuscrito n. 1052, f. 14r.

entendida ésta en sí y escuetamente, sin las complicaciones de adulterio, incesto, estupro y raptó que ocupan los folios siguientes, a saber los folios 347 recto hasta 351 vuelto. Las razones de esta elección son sencillas: primero, la mejor calidad material de la parte del manuscrito que así se edita y que nos ahorra una paleografía endiablada; pero, también, el indudable interés que ofrece este pecado para el cabal conocimiento de las particularidades de la época. En efecto, si tenemos presente lo que sabemos de las costumbres prehispánicas al respecto y de lo que suponemos haber sido las reacciones de los evangelizadores frente a ellas, dado el enorme interés de la Iglesia por este tema en aquella época difícil, el modo de abarcar tan delicado asunto por un etnógrafo de la magnitud de fray Andrés de Olmos no puede sino ser altamente revelador. Así pues:

TRATADO DE LOS SIETE PECADOS MORTALES

(Fol. 341v.-347r.)

DE PECCATO LUXURIE

[fol. 341v.] Yzcatqui yn aauihnemiliztli.

Fiat voluntas tua. Machiualo diose yn tlein ticmonequilhtitzinoa. Ynic uel mocaquiz tlatolli achto ic tlatlauhtilo yn Sancta Maria ynic topan motlatolhtizixpantzinco yn Dios ma ic netlanquaquetzalo. Fiat et cf. Yzcatqui ynic 3 yn tlaitlamiliztli yn ipan Pater Noster ytlanitilo yn Dios ynic chipauac nemiliztli nemoaz. Yequene çan no ic tlatlauhtilo Dios, ynic timacozque yn gratia yn tehoantin yn tixtlamatili in titimatili, ynic uel itech tipilli catinemizque yn tlein quimonequilhtia Dios. Yuhyuh ypan nemi yn icealitzin yn yxquich ytlachiualtzin yn aixtlamati yn amimatili yn aic quicotona in itenahoatilhtzin. Oquimonoatili, Dios, yn ilhuicatl yn momalacachoz cemilhuitl ceyoalli no yuh quichiuua. Oquimonoatili yn tonatiuh yn topan oalli quiçaz ynic tetlanextiliz yn quitotoniz yn tlalli ynic ixquich oalixoaz celiaz itzmoliniz cueponiz uel oquimotlacamachiti yn Dios. Çan no yui in metztli, yn çiçitlalhti yuan eecatl yn tletl, yn atl, in tlalli ynitoca elementos uel ixquich quimotlacamachitia inicelhtzin nelli Dios. Yn aic quicota aic oquipanauí yn yyollotzin yn itlatolhtzin uel ic ycuilliuhtoc: "Statuit ea [fol. 342r.] in eternum et ps. in seculum seculi perceptum posuit et non praeterebit". Izcatqui inuenen uellacamacho Dios in ilhuicac yuan in tlalticpac, çan ycel yn oquichtli yn aquimotlacamachitia. Yehoatl ypampa tictotlauhtilia yn Dios iniquac tiquitoa: Fiat voluntas tua. Ma uel ic totlany ma toyoloco motlati yn ipan yn gratia ynic uel ticchiuazque in tlein quimonequilhtia yn iuh mochiua yn ilhuicac. Auh yehoatli yn tlaitlamiliztli iuicpa yauh yn aauihnemiliztli yehica yn aauihnemili. Amo quichiuaznequi in tlein quimonequilhtia yn Dios. Çan niman quitocah yn imix yn iyolo ynín nacayo ynín tlaueililocayo yn tecue teupilli yn tenacayo y tlihtic yn catzaoac. St cf. Quimitalhuia San Pablo: "Haec est voluntas Dei: sanctificatio vestra ut abstineatis vos ab omni fornicatio". Yuhqui

DEL PECADO DE LUJURIA

[fol. 34 | v.] He aquí ahora la vida lujuriosa.

Fiat voluntas tua. Hágase aquello que deseas, oh Dios. De este modo se escuchará tu palabra, se rezará primero a Santa María para que ella intervenga en nuestro favor acerca de Dios, para ello arrodillémosnos. *Fiat et cf.* De este modo he aquí la tercera súplica a Nuestro Padre, a Dios, para vivir una vida hermosa. Así, rezaremos a Dios para recibir la gracia, para que nosotros seamos discretos y sabios, para que sus verdaderos hijos vivamos según la santa voluntad de Dios. Y así, si vivimos según la voluntad, la gran obra suya, el ignorante, el que no tiene experiencia, no irá jamás contra la ley divina. Ordenó Dios al cielo que el día y la noche giraran y es lo que pasa. Ordenó al sol que la noche se despejara para alumbrar, para calentar la tierra, para que todo despierte, crezca, reverdezca, brille y bien obedeció a Dios. Del mismo modo, la luna, las estrellas y el viento, el fuego, el agua, la tierra, llamados elementos, obedecen plenamente al único verdadero Dios. Jamás han quebrantado su voluntad, sus palabras, bien está escrito: "*Statuit ea [fol. 342r.] in eternum et in seculum seculi perceptum posuit et non praeterebit*". De este modo, cómo es que Dios es acatado plenamente en el cielo y en la tierra, y que sólo el varón no le obedece. A causa de él recemos a Dios y así digamos: *Fiat voluntas tua.* Reconcentrémosnos, tengamos seguridad en nuestro corazón por la gracia, para hacer bien lo que él espera de nosotros, como se hace así en el cielo. Así ella, la súplica, se dirige contra la lujuria como contra el lujurioso. Éste no puede hacer aquello que desea Dios. Solamente sigue a sus nubes, a su corazón, a su carne, a su vicio, la mujer, el faldellín, la camisa, y esto es negro, es sucio. San Pablo dijo esto: "*Haec est voluntas Dei: sanctificatio vestra ut abstineatis vos ab omni fornicatio*". Así quiere decir: que es la voluntad de Dios que seáis como los santos, para que no hagáis contra él, que bien evitéis, despreciéis, odiéis, miréis con

yn quitoznequi: yzcatqui yn quimonequilhtia Dios ynic an-sanctome ayezque ynic amitlaçoan Dios ayezque uel anquitlahcauizque, anquitelhchiuazque, anquitlatzilhuizque, anquicalancaitazque yn ixquich yn aauihnemiliztli, tetlaximaliztli, teixeleuiztli. Quimonequilhtia Dios ca yn yuh cetlacatl quimocuitlauiya yn ytilhma chipauac ynic amo motlilhuiz mocatzaoaz, cenca tlapanuia yn yuh monequi quimocuitlauiz yn yyolia yuan yn inacayo ynic amo axispa, cuitlapa, ynaqualhcan yn ayecan uetziz, inic amo aauihnemiliztica, teixeleuilixtica, tlihuiz catzooaz. Yc uel neci cayehoatl in quitoca, anoço queleuiya yn tecue teuipilhi, ic quicotona yn itenaotilhtzin Dios yn aquitlacamati, cuix tlapiactli mihtoz "fiat voluntas tua", o ytlauelihtic yn tlapiactli moteuchiua y çan nen ixpantzinco quiça motlanquaquetza in Dios. Auh yn axcan 3 tlamantli monequi cacoz machoz. Ynic 1 ynquenin ticmatizque yn aço totechcalli yn aauihnemiliztli, in teixeleuiztli. Ynic 2 uel machoz in quenin cenca quitlatzilhuia Dios yn aauihnemiliztli quicualancaitta. Ynic 3 ilhuiloz yn tlein chiualoz ynic caoaloz yn aauihnemiliztli anoço ynic amo ypan uetziuaz.

Prima pars. Ynic 1 achto machoz ca miec tlamantli ypan uetziua yn aauihnemiliztli; ynic 1 yn iquac uel tetch axioa ynic mochiuaz tlatlaculli. Auh inic 2 nematiliztica anoço tla [fol. 342v.] tolhtica yc ypa uetziua yn aauihnemiliztli. Yc quimitalhuy Intotecuyo
 Mat. v Jesu-Christo: "Qui viderit mulierem ad concuspicendum eam jam macchatus est in corde suo". Yntla aca quimotiliz çiuatl ynic queleuiz yyoloco uel ic otehlaxi anoço uel ic mauilhquixti yca yyolo. Auh intla çantequitl ynic itlalo çiuatl çan amo ic eleuilo ynic ytech axiuaz amo ic tlatlaculli mochiuaz. Amo çan yeyo monequi yn atiteixeleuiz çan no yuan monequi yn niman
 Aug. in amo teelehuiloznequiz. Amo caoalhtilo yn oquichtli yn
 Regt. aquittaz çiuatl çan caoalhtilo yn aqueleuiz çiuatl. Yntlacamato tictitzquiz ticcanaz çiuatl yn ica amo qualli moyollo ynic ytech titlatlacoz, amo tlatlaculli ic mochiuaz; yntla teixeleuiztica ic tictitzquiz titeanz uel ic temictiani tlatlaculli ypan tiuetziz.

Yequene tlatolhtica ypan uetziua yn aauihnemiliztli yc icuiliuh-toc: "Corrumpunt bonos mores colloquia mala", quitoznequi: yn amoqualli tlatolli tetlitoa, tecatzoa, tetlapololhtia yuan que-
 Cor. manian tetla yloa ynic micaa yc ycuiliuh-toc. Ca iniquac ce tla-
 XV catl cenca yyolo caoapa ypan tlatoa yciuatl ynic paqui ynezca yn ytlacauhtica yn yyolo ynezca in itech uetzinemi yyolo y çiuayotl, yntla çan yuh tlatoa ynic quichiuaznequi tlatlaculli uel ic cenca tlatlacoa. Yequene yehoatl yn tematoca tetenamiqui ynic aauihnemiliztli ypan uetzi in tlatlaculli. Yniquac ce tlatcatl cenca quinequi yyolo

pavor todo lo que es lujuria, adulterio, concupiscencia. Ahora la voluntad de Dios es que como un hombre cuida de su hermoso vestido blanco para que éste no se ponga negro, no se ponga sucio, muy útil y muy provechoso será de cuidar también de su alma, de su cuerpo, para no caer en la fosa, en la cloaca, en los malos lugares, en lo malo, porque no se ennegrezca, se ensucie con la lujuria, con la concupiscencia. Bien claro está que aquel que sigue, que desea un faldellín, una camisa, va contra la muy venerada ley de Dios y no sabe lo que hace, y ¿cómo esta vil persona dirá *fiat voluntas tua*? Oh desgraciado el que reza a Dios inútilmente, y se arrodilla así ante su imagen. Ahora, se escuchará, se aprenderá que son tres cosas. Primero aprenderemos que quizá cerca de nuestra morada están la lujuria, la concupiscencia. En segundo lugar, hasta qué punto, mucho odia Dios la vida lujuriosa y le repugna. En tercer lugar se dirá lo que se hará para frenar la vida lujuriosa, quizá para que no se extienda más.

Primera parte. Primero es bueno saber que muchos son los aspectos de la lujuria. Primero, cuando se tienen relaciones con mujer se cometerá pecado. Segundo, por pensamiento, quizá [fol. 342v.] por palabras, se puede caer en lujuria. Un representante de nuestro señor Jesucristo dijo: "*Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam jam macchatus est in corde suo*". Que si alguno mira a una mujer con deseo en su corazón, quizá ya incurrió en adulterio en su corazón. Pero si una mujer es mirada sin el deseo de tener relaciones con ella, entonces no se incurre en pecado. Sólo no es lícito aquel que desea, pero es lícito si luego rechaza su concupiscencia. El varón que mira a una mujer no es proscrito, sólo es proscrito aquél que desea a la mujer. De este modo, si tomas, si tocas a una mujer sin mal deseo de cometer falta con ella, por esto no cometerás pecado; pero si la tomas y la tocas con deseo entonces por ello cometerás pecado mortal.

Por otra parte, por palabras se puede caer en lujuria y está escrito: "*Corrumpunt bonos mores colloquia mala*", lo que quiere decir: que las malas palabras pervierten, envilecen, destrozan, a veces deshonoran como si mataran, por ello está escrito. Cuando un hombre habla en su corazón mucho (con libertad) de ello y de su mujer para regocijarse, es señal de que en su corazón gusta del placer del mujerío, y si habla con intención de cometer falta, comete entonces gran pecado. Por otra parte, aquel que se acerca a alguien, lo toca, puede caer en vida lujuriosa, en pecado. Cuando un hombre desea

tetechaciz çan aueliti, yehica yn ayac neci ynic ytech tlatlacoz, ye ic otaltlaco ynica yyolo, temictiani tlatlaculli ic ypan ouetz. Occentlamantli ynic ce tlatatl tlatlacoa yniquac yn aço uel tetechaci anoco yyolocopa çan nen contlaça yn itlacaximach uey tlatlaculli yeoantli. Oc centlamantli yntla can mocoçhiva can tetemiqui, ym amo ic paqui yniquac oalixoa yn amo yxcoya, yn amo yneuiyan, yn amo tlatlaculli. Auh in axca ypan nitemachtiznequi yn aauihnmiliztli intetech moçhiva y çan chicontlamantli ynitech quica yniuhqui yn ipilhua cecentlamantli yn itoca. Ynic 1: [fol. 342r.] aauihnmiliztli ytoca "fornicación". Ynic 2: tetlaximaliztli "adultero". Ynic 3: ytoca "incesto" yn iquac ce tlatatl ytech aci yuayolhqui. Ynic 4: texapotlaliztli ytoca "stupro". Ynic 5: "rpto" yniquac campa uyco in cueitl, uipilli y çihuatzinli. Ynic 6: tecuilontiliztli. Ynic 7: ytoca "sacrilegio", yn yntla teupa tetech axiuaz. Ynizquitlamantli cenca ymacaxoz ynic amo tlatlacalhuiloz Dios. Cecentlamantli ypan mitoz yn quexquich ynic uel caoaz, oc centetl tlatolli ypan micuiloz.

Segunda parte. Ynic 2 monequi machoz inquenin cenca quitlacilhuiya, quiqualancaitta Dios yn aauihnmiliztli. Niman uel yeoatl in culutl, tzitizactli, tetl, quauitl, ynic tetzacuilhti yuan yn uitzli, omitl, cecec atl ynic quitequaqualhti yuan in tlein cenca tecoco teupuhqui teiçauy ynic quitetociti yn quitemacac yc uel machoz y cenca quitlaueitta, quiqualaniya, quiqualancaitta yn mauilhquixtia yn aauihnnemi, cenca ic teucic eva Dios cenca icetolinia. Yzcat-
 Ge. VI qui yn ycuilitoc. Yniquac tlatlicpac monemitiaya ce tlatatl ytoca Noe, ypampa yn aauihnmiliztli oapachiuh nouiyan cemanauatl ynic ixquich tlatatl oatocoque, oatlamicque, can icelli Noe yuañ cequinti chicuey tlaca acalhco ytencopatzinco yn Dios maquixtiloque. Ynic oppa otetzacuilhti Dios ypampa ye-
 Gen. XIX hoatli yn tlatlaculli yniquac oquixtini, oquitzineuh, oquito oquinelo, oixpoliuh, ocompoliuh xuxuhqui tetl xuxuhqui yn quahuil, ic ypan ocontlaz, oconmayauh ytencopatzinco yn Dios; omenti angelome yuhqui yn telhpupuchtli cenca chipauaque ocalaqui ynin ychan Loth auh yn icalhnavacava yn icalecapoa yn ompa chanequi yntech açiznequia yn chipauaque telhpupuchtli; çan oquintlacauahli Loth oquimilhui. Macamo xixchioaca y cenca temamauhti, teicauy tlatlaculli yntla tzilhuioni, tlaihlittaoni, tlailitoni. Ma çan izcatqui yn noch [fol. 343v.] puchoa xiquimannaca ynic maciz, motlaliz, pachiuiz yn amo yollo. Ma ante-
 cuilontili ypampa yn tecuilontiliztli ypan tlequiauy macuilli
 Nu. 25 yn alhtepetl tlotali yn pa oalhuetz, ynic ocompoliuh potoni tlaelli yn atl ompa maniauh yntla aca ompa contlacaz ç-

mucho en su corazón tener relaciones con alguien, pero que esto no es posible por no presentarse nadie, habrá pecado en su corazón, su corazón ha pecado ya en ese momento, ha cometido un pecado mortal. De otro modo, un hombre comete falta cuando tiene verdaderas relaciones o cuando por su voluntad echa por tierra, en vano, su simiente, incurre en gran pecado. De otro modo, distinto es, si posee a mujer en sueños, sin gozo por ello, cuando despierta, no es de su culpa, no es voluntario, no es pecado. Ahora deseo hablarles de la vida lujuriosa como acción externa y la divido en siete partes, dando a cada una su nombre. Primero [fol. 343r.], la lujuria llamada fornicación. Segundo, el adulterio, "adúltero". Tercero lo llamado "incesto", cuando un hombre tiene relaciones con alguna de su parentesco. Cuarto, la violación llamada "stupro". Quinto, "rapto", cuando la mujer, el faldellín, la camisa, es robada. Sexto, la sodomía. Séptimo, lo llamado "sacrilegio", cuando se tiene relaciones en el templo. Todas estas cosas serán respetadas para no ofender a Dios. Cada cosa será nombrada detenidamente, esto lo haré en otra plática.

Segunda parte. Segundo: Hay que saber cuánto Dios tiene mucha repulsa, mucha repugnancia por la vida lujuriosa. Él mismo, luego, la castiga con el alacrán, la ortiga, la enfermedad, corrige con la espina, el hueso, el agua fría, castiga con una pena muy dolorosa, muy penosa, muy aterradora porque bien se sabe cuánto odia, tiene horror, tiene repulsión para el que se deshonra, el que vive una vida de lujuria, ya que por ello falta de respeto a Dios y lo hace muy infeliz. He aquí lo que está escrito. Cuando sobre la tierra vivía un hombré llamado Noé, a causa de la lujuria fue lanzado un diluvio para que todos los hombres se ahogaran, murieran, y sólo Noé y unos ocho hombres sobre un arca se escaparan por voluntad de Dios. Y a causa de este pecado, Dios castigó por segunda vez cuando destruyó, aniquiló, derrumbó, demolió cinco grandes y parecidas ciudades, así las dejó destruidas, asoladas, para castigarlas con la piedra y el palo, y las arrojó lejos de sí, y así asoló, castigó fieramente a aquellos que habían pecado, aquellos que habían ido contra Dios; dos ángeles como hermosísimos jóvenes se habían entrado en casa de Loth, pero los que moraban cerca de la casa y los que moraban aún más lejos llegaron, quisieron tener relaciones con los hermosísimos jóvenes; pero Loth se dirigió a ellos, les habló. No vayan a incurrir, sobre todo, en tan espantoso, tan aterrador pecado, tan odioso, tan repugnante. Sólo tengan a mis hijas [fol. 343v.], tómenlas para tener relación con ellas, para estar satisfechos, contentos en sus corazones. No sean sodomitas, a causa de la sodomía ha llovido fuego sobre cinco ciudades, las tierras alrededor

catl niman polaqui yntla motlacaz tepuzti y ça atlixcomani. Ye-
 quene ycuiliuhcōc: oquimonaōatilli Dios ynitlaço Moysen
 Nu. 25 yn quimopiloz ynixquichti pipilhiti ynitech otlatlacoque
 yçihua ynitoca Moabites; ypampa yn amo quitecaoalhtiaya
 ynin tlatlaculli ic opiloloque mochinti pipilhiti yuan ic oquitzacuilhiti
 Dios yn altepetl ynic oquimicti oxiqui-pilli ypan caxtoltzontli
 omome ypan matlacpoalli y tlaca, y uel omicqui; amo mopoā Moa-
 bitesme y çan no ic miequintin uel omicque. Yequene
 Glosa ycuiliuhcōc: ca ypampa yn tecue teuipilli tenamic ynitech
 netecoc ynic uel omic ytencopatzinco, yn Dios ic no yauh
 chihque Judiosme ynic ompa yauc omomiquilique ypampa çuatl
 matlac xiquipilli oce ypan caxtoltzontli ome ypan macuilhtecpanti
 yn oquichti. Noyehuatl ynitoca Heli quimotlatzontequilli Dios
 ypampa yn amo quintlaihiyohuilhti ynipilhua yn tetch
 Judi XX açia uel ic oquimicti Dios ynin tateupixqui catca ympa Ju-
 diosme. Yequene ycuiliuhcōc: ca iniquac omotlacatilitzi-
 no Inōtecuyo Jesu Christo uel niman iquac cemicque nouiyan ce-
 manaōac yn ixquichti cuilonime, ynic uel machoz yn cenca quitla-
 tzilhuia Dios yn aauihnmiliztli, tetlaximaliztli, tecuilontiliztli.
 Cenca ic tepan quimotzayanilia yn tecoco, yn temamauhti, yn teicau
 yuan ic ymacaxo caalo ynin tlaelilocayutl, ynic amo cemicac ypan
 uiloaz mictlan.

Tertia pars. Yn axca mihtoz ynquenin y uicpa nemaquixtiloz yn
 aauihnmiliztli tlein ilhnamicoz anoço tlein chualoz, [fol. 344r.]
 inic amo ipan uiloaz mictlan. Miec tlamantli uel ic patiz inin tlatlacul-
 li. Ynic 1: cenca teyolocopa ilhnamicoz ynin Passion Jesu Christo
 ica ipampa totlatlaculli ytech + mamaçoalhtiloc, toliniloc, tlaihi-
 youilhtiloc, mictiloc acan tlacayectli inic ocolilloc. Auh intla çan
 topampa in titlatlacoanime oquimopepenili, oquimocelli, oquieeco,
 intecoco intemamauhti, in teiçauy y uey netoliniztli y uey miquiztli.
 Tlein ic ixcauiloz yn tlatlicpac papaquiliztli yn aauihnmiliztli in
 tlaelilocayotl niman atlaneci in quimottilia yn itecoyo yntech + yn
 mamaçouhticac auh in tlaelilloc çan icopi ynic quitoca anoço ytech
 uetzi yyolo yn tecue teuipilli yn tenamic yn axixtli cuitlatl, et cf. Ynic
 2: Amo cenca tlaqualhtiloz yn cauillo ynezca tenacayo inic amo
 mopoaz atlamatiz cuencuenotiz yn amo axixpan, cuitlapan, tlatzolh-
 pan, temayauiz tetlaçaz monequi ic neçaloaloz, tlaqualizcaaloz,
 tlaixecoloz. Yc icuiliuhcōc ypan Prefatio: "qui corpali jejunio vitia
 comprimis". Yuhqui inquitoznequi totecue' diose: tlaqualizcaualiz-
 tica, in tiqueleltia, tictzicoa, tictecaoalhtia in tlatlaculli. Yehoatl
 ypampa timotenaōatilia in neçahoaloz, tlaqualizcaaloz, uellama-
 cealoz ynic amo ypan uetziuaz tlaqualiztica yn aauihnmiliztli, yn

han resbalado y desaparecido para siempre, el agua sucia, fétida allá se encuentra, y si alguno arroja allí una brizna de paja se hunde en seguida, y si uno arroja allí un hierro se queda en la superficie del agua. También está escrito: Dios ordenó a Moysen de colgar a todos los señores que habían pecado con las mujeres llamadas moabitas; a causa de que no rechazaban este pecado, todos los señores fueron colgados y Dios castigó la ciudad de tal suerte que murieron 23,000 hombres ($2 \times 8,000 + 17 \times 400 + 200$), verdaderamente murieron, y no hay cuenta de todos los que hicieron morir los moabitas. De igual modo está escrito: que porque una mujer, una esposa fue violentada al punto de morir por ello, los judíos ofendieron mucho a Dios, y todos estos allá murieron a causa de la mujer, murieron 94,900 varones. Aquel que se llamaba Heli fue condenado por Dios por no haber castigado a sus hijos que tenían relaciones con mujer y por ello Dios lo mató a él, al padre-sacerdote de los judíos. También está escrito: que cuando vino al mundo nuestro señor Jesucristo, lo encontró luego infestado por los sodomitas, y por ello Dios hará y hablará mucho contra la lujuria, el adulterio, la sodomía. Por ello mucho castiga (Dios), de modo muy doloroso, espantoso, aterrador, de modo que este pecado será temido, abandonado, para no ir nunca al infierno.

Tercera parte. Ahora hablaré de aquello que puede salvar al mundo de la lujuria, de lo que se pensará y hará [fol. 344r.] para no ser castigado, no ir al infierno. Muchos son los remedios para este pecado. Primero: mucho se pensará con cuidado en la pasión de Jesucristo que por nuestra culpa fue clavado en la cruz, sufrió, padeció, soportó, murió. Y ya que por culpa nuestra decidió aguantar, soportar tan dolorosa, tan espantosa, tan penosa muerte, ¿podrá alguien sobre la tierra ocuparse de regocijo, de lujuria, de vicio, si luego se considera como estúpido el que murió en la cruz y el perverso se ciega a sí mismo y sólo piensa en su corazón, en el faldellín, en la camisa, en los placeres? Segundo: No haber comido mucho, el ayuno, es señal para el cuerpo de que no se tiene estimación superior, de que no se enorgullece, no cae, no se deja arrastrar al lugar de la orina, de la basura, de lo estrecho, y así conviene dominarse, hacer abstinencia, moderarse. Está escrito en el prefacio: "*qui corporali jejunio vitia comprimis*". Con ello quiso decir nuestro señor Dios: con ayuda de la abstinencia, nos elejamos, detenemos, desviamos el pecado. A él, para esto, pedimos que se haga abstinencia, que se sufra, que se haga penitencia, para no caer con la comida en la vida lujuriosa, en el vicio. Muchos dicen que no podrán evitar el pecado por alguna razón; pero es que por ello no hacen absti-

dlauelilocayotl. Cequintin quitoali auel ticcaoazque yn tlatlaculli tleypanpa; çan niman yehoatl ypampa cequinti aquicaoa yn atlaqualizcoa yn atlaixecoa, ynic quimocuitlauya, queleuya, inteauilhquixti teiqolo tecatzauh, tetlauelilocatilli. Yntla aca yca chiamatl
 6^o ynitoca "azeite" quiceuiznequi in tletl auel conchiuaz niman auelitiz; çan tlapanauiya ynic pauetziz in tletl. Can no yui cenca moquetzaz yn inacayo yn moxhuitia in tlauna yn iuinti yn motlacacoloa yn moxixicuinoa. In mic tlaqualli yn octli yc moapaoa mozcalhtia mana yn aauihnmiliztli yc moquequetza pauetzi yn itleyo yn itlauelilocayo yn tenacayo, auel ceui. Ma mona mota ticchiuh yn nexhuitiliztli ynic amo mitztlaçaz ypan aauihnmiliztli [fol. 344v.] yc itzontla iquatlantiaz Intotecuyo. Inic. 3: Itech uetziz teyollo i Sancta Maria icenca chipauac yn ayc ypan uetz tlatlaculli; yntla teyolocopa tlatlauhtiloç cenca ic paleeuiloç, chicoaloç in tlatlacoani yehica ynuquac tlatlicpac monemitiaya intla cequinti tlaueliloque ixcotlaçhiaya, niman ic ceuia yn iyolo in tlauelilocayo. Ynic aquinequia in tlein catzaoac, niman ic quicaoaya yn nextepoalli yn ullamaxalli aquimonautia aquimotatia niman ic monemilizcuepaya, yeoatzin Sancta Maria ytech uetzi yn amoyolo ynic aqualhca ayeccan anmaquixtilozque. Ynic 4: Uel ilhnamicoç in quezquitlamantli inetoliniliztli y cenquiztoc in ompa mictlan ynic amotocoç ynic amo cemicac ompa uiloaz. In aauihnmiliztli uey tlatlaliztli ompa mo-
 cuepaz yn amo uel ynamic yn tlatlicpac tletl tlapanahuiya ynic
 8^a. tecoco ynic tetolini. Ynic amo queecoç ce tlatcatl "hermitaño" yn itech aciznequia cihuatlaueliloc, yoac in ipan ocalaquito yn ompa tlamaceoya padre, niman yehoatl padre oquitlati yn imapiilli ynic cenca otoneuh ochichinatz y cenca yc omococotletica ynic omomaquixti tlatlaculhtitla ic oceuh yn inacayo. Cenca otlamauiço cihuatlaueliloc oquinonotç oquilhui: "O notatzine' tletay tlein toconchiua". Oquinanquilli, oquilhui: "Intlacamo uel nic paccaihiyoui tlatlicpac tletl, yn amo cenca temamauhti, yn amo cenca tecoco, quenin niquihi yuiz mictlan tletl icenca tlapanauia
 18. ynic teicaui tetoneuh techichinatz tecoco". Niman oquitotocac ciuatl, ic omomaquixti in "hermitaño" yc ycuiliuhtoc: "Convertantur peccatores in infernum omnes gentes qui obliuiscuntur Deum". Quitoznequi maquilhnamiquiçan niqenamican yn mictlan [fol. 345r.] yn ixquichti yn amo uel itetzinco yn Diosouetzi ontlami in imix in iyolo. Ynic 5: Tiquilhnamiquiz yn angel chipauac yn mitzmopilia ynic tipinaoaz, inic ticcaoaz in tlein amo qualli catzaoac in ticchiuaznequi. Anoco ticmotlatlauhtiliz angel, ynic mopan tlatoz ixpantzinco yn Dios, ynic mitzmochicauiliz ynic atiuetziz. Ynic 6: Otiquilhnamiquiz cayehoatl moyolia yxiplatzin yn Dios. Auh inic teyolia quipanauia in tonatiuh ynic chipauac tleycan tlatlaculhtica

nencia y no se moderan, así el que se convida a una comida, el que la desea, se deshonra, se pervierte, se dedica al vicio. Es como el que con aceite de chía llamado "aceite" quiere apagar el fuego, hará algo imposible, perfectamente imposible; al contrario se sobrepasará y quemará más el fuego. Del mismo modo, mucho se envilecerá el cuerpo, mucho más, al comer, al beber sin prudencia, al comer con gula, al embriagarse. Mucha comida y pulque engendran y acrecentan la lujuria, hacen cometer actos estúpidos, aumentan el peso del vicio en el cuerpo, imposible de apagar. No hagas como tu madre, tu padre, en el exceso de alimentos, para no caer en la lujuria, [fol. 344v.] así obedecerás a Nuestro Señor. Tercero: dedicarse muy de corazón a Santa María muy hermosa que nunca cometió pecado; si se reza a ella muy sinceramente, esto es útil, fortificante, para el pecador porque cuando ella vivía sobre la tierra y que la veían los hombres perversos, luego el vicio se apaciguaba en sus corazones. Así, ella deseaba alejar el mal y para ello nunca abandonaba al pecador, al jugador, les hablaba por bajo y luego cambiaban de vida, a ella, a Santa María, consagraros en vuestros corazones para ser liberados de lo malo. Cuarto: Se pensará bien en todos los castigos, todos los sufrimientos que llenan el infierno para no ir allá después de muerto. La lujuria llevará allá a un inmenso fuego, muy distinto al fuego que hay sobre la tierra, mucho más penoso, mucho más doloroso. Esto no ocurrió a un hombre "ermitaño" con quien una mujer perversa quiso pecar, después de entrar de noche en su casa, donde el padre hacía penitencia, pero luego se quemó él mismo los dedos, para sentir gran dolor, y los quemó y el fuego le hizo sufrir, y así escapó del pecado y apaciguó su cuerpo. Muy extrañada, la mujer perversa lo llamó, le dijo: "Oh padre mío, ¿qué estás haciendo?" Contestó, le dijo: "Si yo no soporto con paciencia este fuego de la tierra, que no es muy espantoso, que no es muy doloroso, ¿cómo podría soportar el fuego del infierno que es mucho más grande, más espantoso, más penoso, más doloroso?" Luego, despidió a la mujer, y por ello escapó el "ermitaño" a lo que está escrito: "*Convertantur peccatores in infernum omnes gentes qui obliviscuntur Deum*". Lo que quiere decir que van y son vecinos en el infierno [fol. 345r.] todos los que no se han consagrado a Dios y a su doctrina en su corazón. Quinto: Pensarás en el ángel hermoso que te custodia, para tener vergüenza, para detener las malas acciones, los actos viles que puedas hacer. Quizá hablarás con el ángel para que hable de tí a Dios, para que te anime, para que no peques. Sexto: Pensarás en tu alma, digna imagen de Dios. Esta alma es más pura que el sol, ¿por qué con el pecado quieres ensuciarla, ennegrecerla? Muy gran pecado es que la digna imagen del santo caiga

ticcatzaoaznequi tictliloznequi. Cenca uey tlatlaculli yntla yxiplatzin Sancto yn aqualhca tocontlacaz no tlapanauia ynic uey tlatlaculli yntla yxiplatzin yn Dios ayecca tlatlaculhpa toconma yauiz ma y macaxo aauihnemiliztli, ynic uiloaz yn ilhuicac mauellacamacho Dios.

DE SPECIEBUS LUXURIAE FINO

Yzcatqui initech quiça y aauihnemiliztli.

Fiat voluntas tua, Diose', ma mochiua yn ticmonequiltia ynic uel quiçaz tlatolli yn ipa yaz yn quezquitlamantli yuhqui yn ipilhua yn aauihnemiliztli, uel ic achto tlatlauhtiloç Sancta Maria, ynic topan motlatolhtiz yxpantzinco yn Dios, ynic timacozque yn gratia. Ma ic netlanquaquetzalo et cf. Fiat voluntas tua, quitoznequi: totatzine' diose' matlacaoa moyolotzin maca xitechmocnelilitzino, xitechmochicuauiliztino ynic uel ticchiuazque yn tlalticpac yn tlein titechmouatilitzino ma ça no uel ticcauaca in tlein titechmocaualtia. Ma uel ytetzinco in mocealitzin ontلامي ouctzi ompilli catinemi yn tix yn toyolo ynic uel timitztotlacamachitizque in yuhqui uel mitzmotlacamachitiztino yn angelome Sanctome yn ompa yn ilhuicac.

Yntla uey tlaueliloc ypan macho yn tepillitzin, in tetelhpuç anoco teipoch yn aquimotlacamachitia yn ita yn inna yn aquimocnelilmachitia, aquixtilia aquimimacaxilia ypan aquimauhcaitta. Cenca uey tlapanauia ynic uey icnopillaueliloc yehoatl yn aquimo tlacamachitia Dios y Sacramentotica oquimo tlatatiliti Dios yuan oquimomaquili yni gratia ynic teuyotica y [fol. 345v.] ypilhtzin omochiuh ynic ytetzinco pouy yehoatl yn ayamo omoquatequi ytech pouya yn Diabolo. Çan quemanian yn tena aço teta maciui miec yn itlatqui amoma yntla ytech quicauhtiuç yn ipilhtzin yntla uey tlaueliloc y naquitlacamati yn ixco moquetza yn ixquich in quicuizquid yc quipoloa. Çan no yuhqui poloa ilhuicac netlamachtili necuilhtonolli yn amo tlapoalli yn aquin aquimo tlacamachitia Dios macihuy yn omoquatequi yntla can tequitl ynic itoca christiano, amo can nen uyoaz yn ilhuicac. Auh in axcan yehoatl yn mauilhquixtia yn cenca queleuiya in tecue teuipilli tenamic, anoco caualli [?] yn yuh nemi ynic quitzopelicamati yn axixtli cuiltlatl, ic uel neci yn aquiecoa in acana yni ahui y aca initzopelica yn Dios aquicui acana yn itechpatzinco uitz. Ome tlapictli moteuchiua çan ililhuiz comitoa: "fiat voluntas tua", yehica amonelli quimotlacamachitiz-

en los malos lugares, pero es mucho mayor pecado si la digna imagen de Dios cae en lo malo, en el vicio, y se complace en la espantosa lujuria, para que cuando vaya al cielo, haga sufrir a Dios.

LAS DIVERSAS CLASES DE LUJURIA. FIN

He aquí lo que toca a la lujuria.

Fiat voluntas tua, oh Dios, que se haga aquello que deseas y así tu palabra se propagará y con ello lo que es contra la lujuria, rezaremos primero a Santa María para que intervenga por nosotros acerca de Dios, para que así recibamos la gracia. Arrodiémosnos *et cf. fiat voluntas tua*, lo que quiere decir: nuestro padre, oh Dios, concédenos, danos lo bueno, fortifícanos, para que hagamos bien sobre la tierra aquello que nos mandas hacer, y no nos abandones en aquello que nos prohibes. Que en tí, en tu voluntad, se caiga, se quede uno, que nos apliquemos a seguir tu corazón y tu rostro, para que te obedezcamos como te obedecen bien los ángeles, los santos, allá en el cielo.

Si vemos como gran malvado al hijo, al joven, quizá a la hija, que no obedece a su padre, a su madre, no confía verdaderamente en ellos, no los teme, no los respeta, los desprecia. Mucho más les sobrepasa como gran ingrato aquel que desobedece a Dios, que con los sacramentos lo creó y le dio la gracia de modo que espiritualmente [fol. 345v.] lo hizo su hijo para que se consagre a él, ya que éste antes del bautismo tenía cuenta con el Diablo. Pero, a veces, el padre de uno, la madre de uno, aunque se trate de su propio bien, no deja nada como recuerdo de él a su hijo, si éste es muy malo, si desobedece, si se muestra orgulloso en su rostro, y todo lo que le ha dado, por esto lo pierde. Del mismo modo, pierde en el cielo la felicidad, la prosperidad sin cuenta, aquel que desobedece a Dios, aunque haya recibido el bautismo, porque si sólo se llama cristiano, no irá al cielo. Pero, aquel que se corrompe, que desea con ardor la mujer de alguno, la esposa, o quizá una que vive sola como una araña, soltera, que encuentra sabrosa la orina, la basura, éste es claro que tiene relación, que pone en seco la mujer del agua, con sabor, y Dios no lo estima, porque viene consagrado [?]. Dos criaturas rezan a Dios pero dicen sin creerlo: "*fiat voluntas tua*", porque no es verdad que quieren obedecer a Dios. Sólo quieren ir contra su ley. Ahora tratemos primero de:

nequi yn Dios. Can quicotonaznequi yn tenaoatilhtzin. Auh yn axcan:

Inic 1: Yn itech quiça yn aauilhnemiliztli ytoca "simplex fornicatio". Yehoatl tlatlaculli ypan uetzili iniquac ce oquichtli ce çiuatl monepanoa yn amo tenamic coa, yn amo nomonamictiznequi çan yc mahuilhquixtia, yn amo clérigo yn oquichtli, yn amo moza çihuatl ca yuh nemili ymo mextin, yn amo uel ic oxaputlaloc çiuatl; ca occentlamantli tlatlaculli yntla uel ichpuchtli catca catepan mih-toz. Yehoatl yn nenepanoliztli maçui yn amo cenca tlatlaculli telh uel temictiani ic cotonalo y tenaoatilhtzin Dios uel ic uiloaz mictlan yntla ypan micoaz yn ayamo ic techochtiz, tetlauculhtiz, yntlacamo ic "penitentia" mochiuaz. Acotiquitoa ac yehoatlynic tolinuia intla itech naci yn caualli y çan yuh nemi anoço ahuiyani yn ayac inamic. Yzcatqui neixcuitilli: intla itechtaciz yn ichputzin y uey tlatoani machuy yn yolocacopa yn ayac ynamic. Cuix amo ic cenca tictolinia, ticpipinahuia, yc ticpapaca yn tlatoani, yntla quimomachitiz, cuix amo niman ic y mactimiquiz anoço tipyloloz anoço queutichualoz ça no yui ticmatiz. Ca yehoatl [fol. 346r.] ciuatzintli yn ayac inamic içan ynamic y uey tlatoani totecuyo Jesu-Christo ynitetzinco yn oquimotlacatilili in yuel ynamictzin in Sancta Iglesia. Iniquac yn omoquatequin oquiceli Baptismo. Auh intla itechtaçiz yn ichputzin yn amo ytencopatzinco uel cemicac mictlan tipiloloz, intlacamo achto mitzmomaquilia ynic uel mociuauh yez.

I Cor 6

Yntehpa yn mahuilhquixtia comittoa yn apostol: "Fornicarii et adulterii regnum Dei non possidebunt". Quitoznequi: ca yeoanti yn mahuilhquixtiah anoço tetlaximah amo macozque yn ilhuicac tlatocayutl. Aço anquitoca cuix tlatlaculli yntla yn tech axioaz y çihua yn çan auyanicalco ic mocentlaliah. Caqui maca uel temictiani tlatlaculli. Yntla temictiani tlatlaculli, tleipampa ic mocentlaliah yn altepetlipan? Ynic ix machozque çiuatlaueliloque yuan inic amo yn tlauelilocayo ic quin maoazque y cequintin çiuat yn qualli yn iyolo y uel mochicaoa chipauac ynin nemiliz; ynic amo yntehpa motlapoltizque yn quimopializnequi yn ynteyo mauico yuan ypampa mocentlaliah, ynic amo nouyan ytlacauiz yn chipauac nemiliztli. Yuan ic amo yn oquichtlaueliloque cuilonime yezque. Yehica yn tecuilontiliztli cenca ymacaxoni, telhchiualoni, tlatzilhuiloni, tloconeconi. Yehoatl ypampa yn amo quintlacaoalhtia Sancta Iglesia yn auyanime yn pani teixpa ceccan yn çan quezquinti ic mocentlaliah inic ixmacho. Telh amo ic quimonaoatilia ynic tlatlacoque çan yyollo tlama. Yntla ompa miquizque amo teupan tocozque yn tlamoyol cuitiali amo teuchualozque yn tlacama monemiliz cuepa amo no macozque y uey Sacramento; yuan cenca icpinauhtilo. Oc centlamantli yn aui-

Primero, la clase de lujuria llamada *simplex fornicatio*. Este pecado se comete cuando un varón y una mujer tienen relaciones y no están casados, no quieren casarse, sólo se deshonran por placer, un varón que no es clérigo, una mujer no moza, que vive sola, una mujer que no ha sido realmente desflorada; es un pecado muy distinto si una joven virgen se ofrece. Este emparejamiento, aunque no sea un gran pecado, es sin embargo un pecado mortal porque ha sido profanada la ley de Dios e irán así al infierno si mueren sin haber antes llorado, sufrido, hecho penitencia por ello. Quizá digas que a quién se daña si uno tiene relaciones con una mujer soltera que vive sola, o quizá con una mujer impúdica, una alegradora. He aquí un ejemplo: si tienes relaciones con la hija de un gran rey aunque ella consienta perfectamente esto, ¿no irás a causar mucho dolor, no harás envejecer, no deshonrarás al rey, y si éste lo sabe, no te irá luego a matar con sus propias manos, quizá te lo aconseje, quizá ocurra algo para matarte? Es ella [fol. 346r.], la hija sin igual del rey sin igual, nuestro señor Jesucristo, que nació de él y de la santa Iglesia. Porque ella ha sido bautizada, ha crecido con el bautismo. Y si tienes relaciones con ella sin su permiso irás para siempre al infierno, si ella no te ha sido dada antes para que sea tu mujer. A propósito del lujurioso, dice el apóstol: *Fornicarii et adulteri regnum Dei non possidebunt*. Lo que quiere decir: que los que cometan pecado de adulterio y los que se deshonren no tendrán el reino de los cielos. Quizá os preguntáis dónde está el pecado si se tienen relaciones con mujeres que se juntan para ello en casa de alegradoras. Escucha que es un pecado mortal. Si es pecado mortal ¿por qué razón se juntan en la ciudad? Para que se conozcan estas perversas mujeres y para que el vicio no se extienda a las otras mujeres de buen corazón y que vivan con hermosura; se reúnen también por otra causa, para que las vidas virtuosas no se corrompan en todas partes. Y para que también los hombres perversos no se hagan sodomitas. Porque la sodomía es muy espantosa, despreciable, odiosa, indeseable. Por esta razón no prohíbe la santa Iglesia las alegradoras afuera, que se junten en un lugar de todos conocido. Pero como no están ocultas para pecar, sólo lo sabe su corazón. Si alguna vez mueren, no serán enterradas en un templo, si antes no han confesado su falta, si no han recibido el gran sacramento; y serán muy despreciadas. Muy distinto es con las alegradoras que viven de su industria a escondidas en cada ciudad, en sitios que no se conocen, que algunos saben únicamente, porque las personas de buen vivir se conducen del mismo modo que las otras y muy pronto vienen a ser perversas y también serán condenadas, porque puede ser que un padre y su propio hijo o quizás uno de sus

yanime yn çan ichtaca nemili y cece altepetlipan yn amo uel ix macho amo mochtlacatl quimixmatili yuhqui yn qualhti yntetlan nemili çan niman tlaueliloque yehoantin yn uellatzontequililozque, yehica aço quemanian yn teta yuan ytelhpuch anoço teuitzua teauayoa techa malva teezçoa y uei ytech açizque ce auiyani yn auel quimatiz teta yn oytechaçic ytelpoch cenca temamauhti tlatlaculli ic amo yuh nemizque. Yequene yntla analozque ynichtaca nemili auiyanime, icltlatzontequililozque ynic amo temoazque [fol. 346v.] ynic amo tetlapololhtizque ynic amo yntech concavazque in axixtli cuitlatl yn tlauelilocayotl yn cequinti çiuua yn qualli yyollo y uel monemitiah.

Yn ichtaca auiyani yuhqui yn ichcatl yn papalini inquitmaoa 6° cequintin yn tlacamo totocoç quizaz micuxniz. Yequene yn auiyanime yuhqui yn xocotl palanqui inic itlacauy yn qualli xocotl. Yn ichtaca auiyani yuhqui yn aulhauaztli anoço atlaçomulli ynic miequinti yuhqui yn atoco yuhqui yn atlamiqui. Çan niman uel iuhqui yney tecochtl tlatacatli coyotli, tlaxapuchtli yehoatl yn ichtaca auiyani ynic uetziua. Yuan yuhqui yn matlatl mecatl tzoaztli ynic motzoazhuiya mouitia yn oquichtli. Auh inic uey tlaxapuchtli yn auiyanime ycuiliuhtoc: "Fovea profunda est meretrix et infidiatur in via quaſi latro et quos incautos inueniret interficiet". Yuhqui in quitoznequi yn ichtaca auiyani uey atoyatl; yuan yuhqui yn ichtequini yn ichtaca uhica techia ynic teanaz tetzitzquiz ynic tepetlauaz, tetlatlatlahtiz, tetlacuicuiliz. Auh in axcan yntlacamo timomayauiznequi atlahco tepexix ma ticmocuitlauri yn auitlatolli yn camanatlatolli yn teauilhquixti yn tetlauelilocatitli amo yuian tetlaz temayauh atoyac ouican quitenamictia yn tetl yn quauitl. Ma ic tictoca ma ytechtimoma yn tianquiztli. Ma ic timoquetz yn apan yn upan ma oncan timotlali oncan yhcac oncan nemi y uey yteya ytequaya in tlacatecolotl ynezca yn tecue teuipilli anoço y uey auiyani. Yequene ma ic tictemo, ma ic tiqueleui ma ticnec yn qualli nexintli, ma ic mochipa timopepetla, timotezcaui, timoyecquetz timoyecchiuh. Ma mochipa tiquileui yn qualli nechualiztli çaçan ytetlaca anaya ytetlapauyaya yn Diablo ynic mitzatoyauiz mitztepe-xiuhiz, anoço tlapictli ticmotlatlauhtiliz Dios ynic tzoazco mecac mitzmomaquixtiliz. [fol. 347r.]

Prov.
23

DE ADULTERIO SERMO 3a

Yzcatqui in tetlaximaliztli.

parientes o amigos tengan relaciones con la misma alegradora, y como le será imposible saber que su padre tuvo relaciones con ella, cometerá un horrendo pecado, y por ello no vivirá de este modo. Por otra parte, la vida de estas alegradoras que así viven en secreto puede ser un ejemplo, serán condenadas para que no propaguen [fol. 346v.], para que no trasmitan su vicio, para que no vayan a comunicar su orina, su basura, su maldad a las otras mujeres que viven bien con buen corazón. La alegradora oculta es como una oveja llena de llagas que contamina a las otras si luego no la apartan de las otras. La alegradora oculta es como una fruta podrida que corrompe las frutas buenas. La alegradora oculta es como un pozo, como una fosa, para que muchos caigan y se ahoguen y mueran. Bien es como un hoyo, un abismo, un barranco, ella, la alegradora oculta. Y como en una red, en un cepo, cae el varón. Que las alegradoras sean como un gran pozo, está escrito: "*Fovea profunda est meretrix et infidiatur in via quasi latro et quos incautos inveniret interficiet*". Lo que quiere decir que la alegradora oculta es como un gran foso; y que como el ladrón en secreto sale con otros para armar emboscadas, para agarrar a alguno, para despojarlo, para desnudarlo, para robarlo. Pero, ahora, si no quieres caer en el agua desde lo alto de la roca, cuida de tus palabras vanas, palabras ultrajantes, porque deshonoran, pervierten a los hombres, los arrojan a los fosos, al agua, los exponen al castigo, a la piedra y al palo. No sigas a nadie, no frecuentes el mercado. No te detengas en los baños ni en las calles, porque allá está, allá vive, su mentira, su gran maldad, el hombre-buho que devora el faldellín, la camisa, quizá la gran alegradora. Por otra parte, no busques sin cesar, no desees, no codicies el adorno, no te peines sin cesar, no te contemples, no te adornes siempre, no andes buscando continuamente buen éxito, porque es trampa, astucia del Diablo para ahogarte, para perderte, a menos que llames a Dios para ayudarte, para sacarte de la trampa y de las redes [fol. 347r.].

DEL ADULTERIO. TERCER SERMÓN

He aquí el adulterio.

Lo que primero se comprueba al leer este texto del *Tratado* es su estrecha vinculación con el sermón correspondiente de San Vicente Ferrer: *Sermo XII. De Luxuriae speciebus, signis damnis et remediis*, incluido en el tratado *Sermones de peccatis capitalibus* . . . ya citado como el modelo de Olmos.¹¹ Del cotejo cuidadoso de ambos escritos destacan varios hechos notables. Para empezar, aparece bien claro que fray Andrés de Olmos siguió, punto por punto, el orden adoptado por San Vicente Ferrer para exponer el tema, e incluso que repitió fielmente todas las divisiones del sermón en latín. Con una sólo excepción: *De speciebus luxurie*, que Olmos coloca al final y que San Vicente situaba a principios de la plática. Por lo general, el texto náhuatl del franciscano no sólo respeta el guión, sino que traduce y adapta llanamente el escrito latino del dominico. Pero, lo que es sencilla traducción, a menudo frecuente, de San Vicente, no es lo que aquí interesa, a nuestro ver. Más vale detenerse sobre lo que Olmos modifica o añade a su modelo e intentar comprender por qué. Siguiendo por este camino, pueden destacarse en primer lugar los extensos párrafos que fray Andrés de Olmos añade en las introducciones a cada capítulo o a cada subcapítulo del *Sermo XII*, a modo de exhortaciones y oraciones de carácter colectivo. El franciscano procura dar a su texto náhuatl un aspecto indudablemente activo, práctico, casi podría decirse operativo. Rezar a la Virgen María, a nuestro señor Jesucristo, organizar incluso estas preces antes de tratar de cualquier detalle relativo al pecado expuesto, es aquí fundamento íntimo del ejercicio espiritual que supone el sermón. No es este último una actividad ya meramente oratoria, es decir relativamente pasiva para el público, sino una como celebración colectiva litúrgica, de finalidades inmediatas, con participación activa que indican muy a las claras las frases imperativas que ordenan la ceremonia: "arrodillémosnos, digamos antes, primero rezaremos, *fiat voluntas tua*, etcétera . . ." Esto no está en San Vicente Ferrer, pese a las circunstancias en que se desarrollaron las prédicas del dominico. Cabe interrogarse si nos encontramos ante una renovación técnica propia del evangelizador novohispano, sugerida por las características peculiares del culto religioso prehispánico y dictada por una excepcional voluntad de eficacia.

Esta modificación sensible que Olmos aporta al texto de San Vicente para animar sus efectos, se completa con una mayor extensión de las referencias a varios elementos de doctrina cristiana que el franciscano siente la necesidad de explicar y detallar con sumo cuidado. Todas las evocaciones del Infierno en el texto náhuatl de

¹¹ Ver nota 8.

Olmos son esta perspectiva muy significativas. Sobre todo si notamos que el misionero seráfico utiliza continuamente la denominación nahua: *Mictlan*, para referirse al Infierno, contrariamente a lo que hace con tantos otros conceptos como: *Dios, elementos, santa Iglesia, ángeles*, etcétera, que no quiere intentar traducir al náhuatl por no incurrir en peligros sincréticos. En este sentido, es obvio que el término *Mictlan* requiere entonces una explicación insistente para dar a entender al público indígena la noción de Infierno cristiano. De ahí los desarrollos del folio 344 vuelto, en su *Ynic 4*, para resaltar la aterradora presencia del fuego infernal y exponer sus tremendos efectos a unos oyentes que no asimilaban, ni mucho menos, la noción de Infierno con la idea de fuego (*Mictlan*, al contrario, es tierra de frío y tinieblas, región del norte, en la cosmología nahua). Desde luego, el esfuerzo de adaptación de Olmos, sobre este punto preciso, puede parecer frágil y arriesgado. No siempre ocurrirá así, sin embargo.

En efecto, es muy de notar el magnífico conocimiento de todas las peculiaridades de la lengua náhuatl de que hace gala el religioso novohispano a lo largo del texto del *Tratado de los pecados mortales*. Por ejemplo, puede notarse el empleo sistemático de procedimientos lingüísticos esencialmente nahuas como el paralelismo, la difusión sinonímica, o el difrasismo en todas las páginas del fragmento del *Tratado* que hemos ofrecido. Y esto en clarísima oposición a la brevedad del discurso latino correspondiente de Vicente Ferrer, contrastando fundamentalmente el largo y complejo estilo del franciscano con la fórmula retórica a menudo lapidaria del dominico. Olmos, incluso, recurre frecuentemente a exquisitesces lingüísticas propias del náhuatl clásico y pulido que se enseñara y usara en el *calmécac*, entre maestros de la palabra prehispánicos, o en composiciones de *tlamatinime*. La mujer, tema de pecado y objeto de deseo es *yn tecue teuipilli*, "el faldellín, la camisa"; el castigo es *in cúblutl, tzitzicaztli, tell quáuitl*, "el alacrán, la ortiga, la enfermedad"; la maldad es *in axixtli cuiltlatl*: "la orina, la basura", etcétera.

Conviene también destacar, como una prueba más de la convincente "nahuatlización" del discurso de Olmos, su empeño en usar el sistema numérico vigesimal de los nahuas prehispánicos. Así, para exponer la abrumadora cantidad de muertes que fueron consecuencia del castigo divino en el episodio bíblico de las moabitas, encontramos en el folio 343 vuelto: *oxiquipilli ypan caxtoltzontli omome ypan matlacpoalli*, es decir: $2 \times 8,000 + 17 \times 400 + 200$, a saber 23,000 hombres. Unas líneas más adelante, Olmos vuelve a usar de la computación prehispánica para exponer la cifra de 94,900 muertos con ocasión de otra alusión bíblica.

Por fin, y como colofón a este rápido análisis, notemos el hecho de que Olmos no ha dudado en emplear (en la parte final de nuestro texto, folio 346 vuelto), sin duda para lograr mayor impacto sobre su auditorio, las frases mismas e invariadas de un *huehuetlatolli* recogido por él mismo pocos años antes e incluido ya en su *Arte* de 1547: “No sigas a nadie, no frecuentes el mercado, no te detengas en los baños ni en las calles, porque allá está, allá vive, su mentira, su gran maldad, el hombre-buho que devora el falde-lín, la camisa . . .”¹²

Desde luego, no sería completo, aun en su obligada brevedad, nuestro pequeño estudio del fragmento del *Tratado de los pecados mortales* que aquí hemos editado, si no indicáramos asimismo lo que Olmos elimina o resume del sermón latino de San Vicente que es su modelo y su fundamento. En este sentido, la labor de Olmos, al considerar inútil o improcedente ciertos detalles del *Sermo XII* de los *Sermones de peccatis capitalibus*, es a veces discutible. Sirva de ejemplo la supresión radical de todas las referencias a la orden dominica que subraya sin embargo San Vicente: “*Sermo XII, Ista est tertia petitio orationis dominicae, in qua petimus conversationem spiritualem . . .*” Pero es tan conocida la oposición entre las dos órdenes mendicantes en el México del siglo XVI, que sobran los comentarios a este tipo de “olvidos”. De más interés son las omisiones de nombres bíblicos cuando el texto de San Vicente expone temas de cultura cristiana que poca o ninguna resonancia podían encontrar en un auditorio nahua. Es el caso, entre otros, en los párrafos del folio 343 recto en que Olmos no nombra las cinco ciudades aniquiladas por el castigo divino, o en el folio 343 vuelto cuando no cita explícitamente a Sodoma y Gomorrha, o también, unas líneas adelante, cuando relata el episodio de la esposa violentada (*Judith 20*) sin referirse a Bethleem, a Gabaa o a la tribu Benjamin, como lo hiciera Vicente Ferrer. Incluso, muchos de estos episodios se encuentran reducidos por Olmos a sus elementos más sencillos, sin eco histórico, como un conjunto de anécdotas edificantes, sin más. Estos deliberados silencios son a todas luces simbólicos de una voluntad de adaptación impuesta por el perfil cultural del auditorio aborigen que excluye lo que le es extraño. En realidad, concuerdan las omisiones con las modificaciones y adiciones que más arriba señalamos, e indican una misma finalidad. Se trata de poner a tono un material de por sí poco adecuado a la circunstancia mexicana. En resumidas cuentas, hacer comprensible para el público indio de México, en lo que

¹² Fray Andrés de Olmos, *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine . . .*, publiée par Rémi Siméon, Paris, Imprimerie Nationale, 1875, ver *Plática que hace el padre al hijo . . .*, p. 242, n. 13 y 14.

buenamente cabía y como buenamente se podía, un texto pensado y escrito para otras culturas y para otros mundos.

No pretendemos, al dar término a estas líneas, poder llegar a una conclusión. Sólo nos importa por ahora aportar nuevos datos, nuevos textos, unos pocos más, en el delicado expediente del México virreinal. Y sobre todo, averiguar detalladamente con qué materiales básicos se fundamentó la aventurada empresa de cambiarle a un pueblo su cultura y sus creencias. Sin embargo, y a la vista de lo que se va descubriendo, cabe interrogarse sobre las probabilidades de éxito, real y duradero, con que contaba desde sus principios aquella ruda esperanza.



No es mi intención proponer ahora algo novedoso completamente. La idea de considerar los *huehuetlatolli* como fuentes para la historia cultural de los nahuas es, de hecho, asunto que ya había sido tomado en cuenta principalmente por Miguel León-Portilla y por Ángel María Garibay. El primero, en *La filosofía náhuatl*, dice que hay en aquéllos "material abundante para formarse una idea sobre el modo náhuatl de concebir el más allá, el libre albedrío, la persona humana, el bien y el mal, así como las obligaciones y compromisos sociales".¹ Y el segundo, por vía de ejemplo, incluye dos de estas pláticas en la publicación que hizo de los textos de los informantes de Sahagún referentes a la *pochtecáyotl*, o arte de traficar, como él la llama,² lo cual les da valor como fuentes para conocer aspectos de un grupo tan importante en el México prehispánico como era el de los comerciantes.

En realidad, el propósito de este trabajo es arrancar de esas ideas ya expresas o apuntadas para ampliar el significado e introducir nuevas posibilidades y un intento de sistematización de dichas fuentes.

En primer término, creo que es necesario establecer, siquiera sea hipotéticamente, qué son los *huehuetlatolli*. Se les ha considerado tradicionalmente como parte de la prosa didáctica y como documentos de instrucciones a los jóvenes; pláticas didácticas o exhortaciones para inculcar en ellos principios morales básicos así como las antiguas doctrinas y tradiciones; razonamientos con que los antiguos educaban a sus hijos en la buena conducta moral y en la práctica de las fórmulas sociales.³ De estas consideraciones se deduce que los *huehuetlatolli* eran discursos esencialmente didácticos

* Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas.

¹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 19.

² *Pochtecáyotl. Arte de traficar*, p. 113, nota y p. 139, nota.

³ Garibay, "Huehuetlatolli. Documento A", p. 31. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 70.

que daban los padres a los hijos o, más genéricamente, los ancianos a los jóvenes.

Ahora bien, comúnmente se ha dicho que *huehuetlatolli* significa "pláticas de los viejos", lo cual en mi parecer, es y no correcto. La expresión náhuatl para decir "pláticas de los viejos" sería *in huehuet-que intlatol* y lo otro querría decir "antigua palabra". Tomando en cuenta la etimología, el significado que se ha venido dando al término *huehuetlatolli*, no es correcto; empero, el sentido común indica que la posesión y dádiva de tales discursos eran patrimonio de los ancianos y hay múltiples textos dónde comprobar que eran ellos los encargados de pronunciarlos; desde este punto de vista, la acepción resulta lógica, pero también hay casos en los que no puede sostenerse la secuencia anciano-joven. Sin ir más lejos tenemos un ejemplo: ¿es o no considerada *huehuetlatolli* la respuesta que da el hijo a los consejos que se ha dignado darle su padre? En este último aspecto la significación tradicional viene a ser también incorrecta, o, si se quiere, incompleta. De donde creo más adecuado llamar a los dichos *huehuetlatolli* "antigua palabra".⁴

Y, prosiguiendo, ¿el cuerpo de pláticas antiguas estaba formado únicamente por los consejos para llevar una vida recta que los mayores acostumbraban impartir a los jóvenes o había otro tipo de discursos que pudieran ser tenidos también como *huehuetlatolli* —antigua palabra?

Sin afirmar de ningún modo que he examinado exhaustivamente el material existente, creo con cierto fundamento que dentro de ese término caben muchos más tipos de discursos que los meramente didácticos, y aun variadas formas literarias que no son precisamente discursos o pláticas.

Por principio de cuentas ha de recordarse que han sido considerados como principales compiladores de *huehuetlatolli*, fray Andrés de Olmos, Sahagún en el libro vi de su *Historia* —o los informantes del mismo libro en el *Códice Florentino*, más genuinamente indígena— y fray Juan Bautista Viseo. Bien, aparte el hecho de que ni Olmos ni Sahagún usan el término *huehuetlatolli*, sino exhortación, amonestación, cuya denominación en náhuatl es *tenonotzaliztli* o *tenonotzaliztlatolli* para el tipo de pláticas de que vengo hablando, y que Juan Bautista sólo lo usa genéricamente, como título diríamos, de su publicación (año 1600), dando a cada plática el nombre recién indicado, existe la evidencia de que los asuntos en sus respectivos textos incluidos, no sólo se limitan a los consejos paternales, sino que se refieren también a otros asuntos: hay —tomando únicamente

⁴ Véase García Quintana, "Exhortación de un padre a su hijo..."

el documento de Juan Bautista—salutación de un señor a un principal; plática de una señora que visita a otra; plática de los principales de Tetzcocho a la gente común; razonamiento de un señor a otro su amigo o deudo para que le consuele de algún mal que le haya acontecido; plática de cómo ha de curar y consolar el médico al enfermo, etcétera.

Si una vez admitido, por lo menos en Juan Bautista, que las pláticas por él publicadas abarcan un campo más amplio que el puramente didáctico, se procede a examinar el libro VI de la *Historia* de Sahagún estimado hasta ahora como el paralelo idóneo de lo recogido por Olmos, puede constatar que también hay allí muchas clases de pláticas tenidas como *tenonotzaliztlatolli*, por lo pronto, puesto que él no usa, como se dijo, el término *huehuetlatolli*. Y si se repasan los textos publicados por Garibay en *Tlalocan*, esos sí bajo el título tantas veces mencionado, también nos hallamos ante una variedad de asuntos que trascienden el didáctico.

De donde pues, hay que reconocer que variados discursos pueden ser tomados como "antigua palabra". Pero ¿cómo determinar cuáles sí son *huehuetlatolli* y cuáles no? He mostrado, creo, que la gama es variada y que dentro de ella caben exhortaciones, amonestaciones, saluciones, pláticas de consuelo, súplicas, etcétera. O sea, que este tipo de discursos tienen como principales objetos: enseñar, consolar, exhortar, suplicar, amonestar, dar parabienes, prevenir.

Ahora bien, tomando en cuenta estas finalidades, pueden considerarse legítimamente como *huehuetlatolli* otros textos como por ejemplo las oraciones dirigidas a los dioses o las fórmulas rituales usadas en diversas ocasiones; y, tentativamente, los augurios, los modos de hablar elegantes o metafóricos, algunos trozos poéticos, etcétera, que llevan en su contenido una carga notable de los matices arriba mencionados.

Es evidente que tratar de definir lo que era un *huehuetlatolli* constituye tarea difícil y reconozco que en mi intento quedan muchos cabos sueltos. Por un lado he tratado de ampliar el significado del término a "palabra antigua", con lo cual podría aducirse entonces que *todo* era palabra antigua: la *itoloca*, la lectura de los destinos, la interpretación de los códices, etcétera, y que la acepción "palabras o discursos de los ancianos" es más correcta puesto que alude a eso precisamente, a palabras pronunciadas, dichas a alguien específicamente. A la verdad, definir o delimitar algún concepto no puede hacerse sin contar con todos los elementos necesarios, máxime cuando para ello comienza uno por ampliar los límites; de manera pues, que este inicio de definición queda como una posibilidad

abierta que podrá ir perfeccionándose y dando perfil y solidez a la definición tal a medida que se conozcan mejor las diversas formas de expresión de los mexicanos antiguos.

No será posible examinar aquí y ahora todo el material señalado y he de concretarme a llamar la atención sobre él para proporcionar ocasión de comprobar o rechazar mi propuesta.

Si ella se admite, por lo menos en el plano de las suposiciones, no podrá negarse, dado el amplio espectro de la temática de estos *huehuetlatolli* y el interés indudable que los nahuas tenían en transmitirlos de una generación a otra, que los conceptos en ellos contenidos eran de suma relevancia para la vida social de estos pueblos, quienes consideraban que la conducta de los individuos era parte importantísima para la existencia misma de la comunidad.

Quizá pueda parecer relativamente secundario al objeto principal de esta ponencia un acercamiento a las fuentes donde pueden encontrarse *huehuetlatolli*. Pero no lo es, por dos razones:

- a) La posible localización en aquéllas puede conducir a señalar qué textos han de considerarse como "antigua palabra", con una exactitud cada vez mayor.
- b) Como consecuencia será factible encontrar el camino para una clasificación más o menos acertada.

Estimo que, independientemente del nombre que se les haya dado, hay *huehuetlatolli* en los escritos de fray Andrés de Olmos —no todos conocidos, desafortunadamente—; en los de su seguidor Juan Bautista Viseo, en el *Código Florentino*, en la *Historia de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, en la *Historia de las Indias de Nueva España* de fray Diego Durán, y en variados documentos anónimos o muchas veces perdidos entre montañas de papeles de diferentes archivos.

Me atengo para tomar en cuenta estos últimos, a los publicados por Ángel María Garibay en *Tlalocan*, pues si bien parece que pertenecieron a Horacio Carocho, su procedencia queda en completa duda; y a otros como los testamentos que presenta el doctor Miguel León-Portilla en este Symposium, semejantes a los cuales debe de haber muchísimos ni siquiera imaginados.

Respecto a Olmos-Juan Bautista, no cabe hacer más aclaración, pues es evidente el carácter de "antigua palabra" que tienen los textos por ellos recopilados.

En la obra de Durán se pueden señalar, entre otras, las pláticas que los ancianos dirigían al señor con motivo de su elección, como por ejemplo la que dirigieron los señores de Tetzcocho a Motecuhzoma Ilhuicamina en la fecha de su advenimiento al trono.

Y en lo que se refiere a la *Historia* de Sahagún o al *Códice Florentino*, no me he referido de intento al libro VI únicamente, pues también en otros lugares de esas obras hay *huehuetlatolli*. Como fuera imposible señalarlos todos, anotaré sólo algunos indicando el tema:

- Libro I: oración que hacían al dios Tezcatlipoca para que perdonara los pecados del penitente que ante él se presentaba.
- Libro III: plática que hacían al difunto; plática que hacían los padres a los sacerdotes cuando ofrecían a sus hijos al *telpochcalli*; plática de un principal cuando ofrecía a su hijo al *calmécac*.
- Libro IV: plática que hacía uno de los mercaderes viejos a otro que por primera vez salía a mercadear; plática que los viejos y viejas hacían a la criatura recién nacida y a la madre.
- Libro V: algunos augurios como el del hacha nocturna o el del *huactli*.
- Libro VI: plática del rey al pueblo; consejos de un principal a sus hijos.
- Libro VIII: palabras que decían los abuelos o tíos al mancebo que había hecho un cautivo por primera vez en compañía de otros.

Y así, muchos más . . .

En cuanto al origen del material contenido en estas fuentes es indudable que se ha de atribuir a informantes indígenas ya fueran ellos pertenecientes a la clase de los nobles o simples macehuales. La recopilación se llevó a cabo principalmente durante el siglo XVI y primera mitad del XVII en Tenochtitlan, Tlatelolco, Tetzaco y Tlaxcala. Los que se avocaron a esta tarea, por lo menos los conocidos, fueron frailes y su intención varió de acuerdo con los fines que cada uno perseguía. Así, es notorio que el intento de Olmos-Juan Bautista, fue usar las diversas formas de la "antigua palabra" como modelos para la enseñanza del cristianismo; esa es la razón por la que se encuentran algunas pláticas de exclusivo contenido cristiano. Otro fin tenían quienes, como Sahagún, dirigían su interés a indagar, recoger y conservar las "antiguallas" de los indios, pese a que éstas tuvieran gran contenido idolátrico.

De todo esto, propongo la siguiente clasificación de *huehuetlatolli*-antigua palabra:

1. RELIGIOSOS: los que pronunciaban los sacerdotes con el fin de suplicar algún determinado don a los dioses para la república o para alguno en particular; y las alabanzas a sus divinidades.
2. RITUALES: todas aquellas fórmulas establecidas para el cumplimiento de ciertas ceremonias de carácter religioso con motivo de diferentes acontecimientos, pronunciadas por los sacerdotes u otras personas y que no necesariamente iban dirigidas a los dioses.
3. PALACIEGOS O DE NOBLES: discursos que formaban parte del protocolo de la corte. Podían ser dichos por sacerdotes, por el rey, por embajadores de otras provincias, por reyes de diversos señoríos o por alguno de los principales.
4. DE TRABAJO ESPECIALIZADO: las alocuciones propias de diferentes corporaciones u oficios como las de los médicos o las de los comerciantes.
5. FAMILIARES: los que eran de uso cotidiano tanto entre la nobleza como entre artesanos y macehuales, que incluían fórmulas de cortesía, palabras de consuelo, consejos, amonestaciones, etcétera.
6. LITERARIOS: formas elegantes de hablar que encontramos insertas frecuentemente en los *huehuetlatolli* conocidos pero que autónomamente recopilados como lo han sido, muchas veces tienen las características ya señaladas; y quizá algunas expresiones poéticas. Todo ello transmitido en los colegios, en el *calmécac*, principalmente.
7. POPULARES: fórmulas elaboradas preferentemente entre la gente del pueblo que trascendían o no a la nobleza. Lo que podría llamarse "sabiduría popular" como por ejemplo los augurios y abusiones y tal vez los adagios y refranes.
8. CRISTIANOS: los elaborados por los frailes basándose en los antiguos, como uno de los medios más eficaces de penetrar la mentalidad indígena con los conceptos de la nueva religión.

La variedad de información contenida en la "antigua palabra" puede abarcar diversos aspectos de las instituciones, vida social, religión, organización política, etcétera, de los pueblos nahuas. De hecho gran cantidad de datos han sido ya beneficiados, aunque sin considerarlos procedentes de un tipo específico de fuentes como éste del que me he venido ocupando.

Algunos ejemplos propongo aquí, sólo para hacer patente que —una vez ampliado el número de textos que pueden ser considerados como *huehuetlatolli* e independientemente del carácter específico que tengan de acuerdo con la clasificación propuesta— no son

en manera alguna despreciables los conocimientos que pueden aportar estas fuentes para la historia socio-cultural de los nahuas.

El muestreo es somero y adolece de cierta rigidez y sequedad, pero creo que es, de cualquier forma, suficiente para el objeto perseguido en este trabajo:

RELIGIÓN. Los sacerdotes se dirigían a Tezcatlipoca que era el sumo dios, pero hacerlo era temerario pues en las manos de la divinidad estaba causar la perdición de quien dijera algo que no fuera de su agrado; sin embargo, los hombres de buena conducta eran considerados amigos dilectos de Titlacahuan aunque este privilegio no era garantía de que él les conferiría dignidades o riquezas pues el dios podía elegir a quien quisiera para otorgarle sus favores. Con todo, era sabido que los hombres eran espectáculo y teatro, motivo de burla y regocijo de la divinidad; pero aun así el trato que existía entre aquéllos y ésta solía ser a veces impertinente y grosero, pues aunque reverenciaban a los dioses, esto no les impedía atreverse al insulto como cuando llamaban a Tezcatlipoca: “¡Oh, Titlacahuan, puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis?” o bien cuando se les aparecía en diversas formas para retarlos y, si eran hombres valientes, no le dejaban ir hasta conseguir de él los dones que le exigían como si se tratara de un igual.⁵ También se pueden encontrar descripciones del Mictlan o inframundo y de una cierta clase de felicidad que los difuntos podían encontrar allí por el hecho de ir a reunirse con sus antepasados; y la relación del lugar a donde iban los que morían en la guerra y qué era lo que allí hacían.⁶

ORGANIZACIÓN RELIGIOSA. Los *tonalpouhque* además de decir los destinos de los que nacían, de interpretar los sueños y de ser depositarios de las tradiciones de los antiguos, también recibían la confesión de los que iban a manifestar sus pecados ante Yohualli Ehécatl y les imponían la penitencia que debían cumplir; eran intermediarios, en este caso, entre el dios y el penitente. Además entre sus habilidades estaba la interpretación de los agüeros que la gente iba a consultarles.⁷

COSMOGONÍA. En casi todas las alusiones a Tezcatlipoca en el libro VI de la *Historia* de Sahagún, se dice que a todos los que morían por su mala conducta el dios los pondría bajo sus pies. Puede ser esto

⁵ Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, l. VI, c. II, IV y XVII. López Austin, *Augurios y abusiones*, “El hacha nocturna”, “El envoltorio de cenizas”, etcétera.

⁶ Sahagún, *op. cit.*, l. III, apéndice, c. I. Garibay, “Huehuetlatolli...”, “saludo al rey muerto”.

⁷ Sahagún, *op. cit.*, l. I, c. XII. López Austin, *op. cit.*, “El rugido de la fiera”.

sólo una imagen, una metáfora; pero cabe la posibilidad de indicar una idea cosmogónica: la frase da a entender con gran precisión que el muerto va a ser usado como escabel del dios. Si el Mictlan es el abajo, ¿aquéllo querría decir que inmediatamente estaba el cielo o que Tezcatlipoca moraba directamente sobre la tierra? No hay que olvidar que este dios aparece en los códices con un pie metido en las fauces de la tierra.⁸

LA PERSONA HUMANA. Los hombres son todos iguales pues dios los hizo del mismo metal y, virtuosos o no, lloran, se entristecen, gozan y tienen corazón y cuerpo de la misma materia.⁹

EL DESTINO DE LOS HOMBRES Y EL LIBRE ALBEDRÍO. Nadie hace su fortuna, su suerte en esta vida, sino que cada quien la trae ya cuando nace y le ha sido dada desde antes de los principios del mundo; por tanto ninguno es merecedor de riquezas por su dignidad o merecimientos, sino sólo por la voluntad de Tezcatlipoca, el cual si se le antoja puede sacar del estiércol o buscar entre las montañas a sus servidores y amigos para darles riquezas y dignidades; por esa razón el sacerdote que invoca al dios para que favorezca al rey recién electo, dice que si éste hace algo malo, no será de su albedrío sino por permisión o sugestión del dios y en ese entendido le suplica que le abra los ojos y orejas y lo guíe, no tanto por él sino por el bien de los gobernados. Sin embargo se admite la posibilidad de que si se nació con un *tonalli* malo, a fuerza de súplicas a la divinidad, puede tornarse bueno y que es factible pasar de un estrato inferior a otro superior cuando el individuo no hace mal uso del don que le fue concedido al nacer.¹⁰

VIDA SOCIAL. Toda clase de normas para el buen vivir pueden encontrarse en los *huehuetlatolli*, tantas, que quizá fue esa la razón de haberlos considerado como prescripciones didácticas únicamente; sin embargo también hay otros datos; realistas, como las palabras de consuelo que se daban a los deudos del difunto, pues además de darles ánimo les recomendaban no dejar de comer y beber, o sea, el que se fue no volverá, por tanto hay que seguir viviendo. También podemos enterarnos de la clase de juegos que tenían los niños y de los castigos que recibían cuando se portaban mal, como tirones de orejas, pellizcos en los sobacos, azotes con ortigas, baños de agua fría, etcétera.¹¹

⁸ Sahagún, *op. cit.*, l. VI, *passim*.

⁹ *Ibidem*, l. VI, c. XIV.

¹⁰ Sahagún, *op. cit.*, l. III, apéndice, c. IV; l. VI, c. II y IV. León-Portilla, "Consejos de un padre a su hija". García Quintana, *op. cit.*

¹¹ Sahagún, *op. cit.*, l. III, apéndice, c. I; l. VI, c. I.

ORGANIZACIÓN SOCIAL. Sociedad de carácter clasista, el individuo no debe tomar el don que no le fue dado, sino permanecer donde dios lo haya colocado. Los amantecas eran considerados nobles y las mujeres virtuosas, las que parían con buen éxito y las que morían en el parto eran consideradas iguales a los guerreros y mercedoras de las mismas dignidades que se concedían a los miembros de ese alto estrato. El oficio más bajo era vender yerbas, palos, chiles y otras menudencias. Pero no debía existir desprecio por la gente baja pues cualquiera, hortelano, leñador o labrador, podía llegar a ser rey si a dios le pluguiera. En ese sentido se recomendaba a las doncellas que no hicieran ascos a quien les estaba destinado por esposo aunque éste fuera de baja condición. Otros informes podemos obtener referentes a la organización social; por ejemplo, la abusión de la mujer que come de pie nos indica el repudio a la exogamia; algunas metáforas o modos elegantes de hablar nos ilustran sobre la condición del esclavo, de los castigos que se le daban y de lo que era ser hijo de esclavo; de la clase de trabajo que le correspondía a un labrador, etcétera.¹²

ORGANIZACIÓN POLÍTICA. El señor era imagen, instrumento de dios; éste era el que en realidad gobernaba a través de aquél; veía, oía, castigaba y premiaba gracias a que el rey era la boca, la lengua, las orejas y el rostro de dios. Aparte de esta divinización del señor, puede saberse que el estado era esencialmente paternalista. Cuando el rey moría, un sacerdote principal al decir su discurso se conduce de todos pero en especial de los macehuales a los cuales compara con niños que andan buscando quien los ampare, como los que lloran cuando no encuentran a su padre y a su madre. Y cuando había nuevo rey se le decía que uno de sus deberes era regalar a la gente popular —antojadiza y enojadiza— como a niños que están en la cuna. Por otra parte nos enteramos en un *huehuetlatolli* de la importancia que tenían los guerreros para la subsistencia de la sociedad y de las dignidades que se les concedían según sus hazañas: rodelas, barbotes, borlas para la cabeza, orejeras, brazaletes, cueros amarillos atados a los tobillos, maxtles y mantas de diversas maneras, piedras preciosas, plumas ricas para usar en los areitos, collares y joyas de oro, etcétera.¹³

NORMAS JURÍDICAS. Los castigos por cualquier delito eran aplicados de la misma manera a nobles o macehuales. Éstos eran los que

¹² García Quintana, *op. cit.* León-Portilla, "Consejos de un padre a su hija". Sahagún, *op. cit.*, l. VI, c. XVI y XXIII. López Austin, *op. cit.* "Comer de pie". Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, "De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas".

¹³ Sahagún, *op. cit.*, l. VI, c. III, V, X y XIV.

merecían los borrachos: quebrarles la cabeza con piedras, ahorcarlos, azotarlos y asaetearlos.¹⁴

VIDA ECONÓMICA. Mucho puede averiguarse acerca de los comerciantes: por qué caminos andaban, a qué lejanas tierras iban, cómo debían conducirse si querían tener buen éxito, la solidaridad que existía entre ellos, su vida en general, lo que les animaba a trabajo tan dificultoso, los sacrificios y penitencias que hacían, la clase de mercancías con las que traficaban, etcétera. Y también la existencia de un comercio menor, ínfimo, que realizaban gentes de baja condición, como era vender cosillas en el tianguis u obtener sus medios de vida trabajando para otros, labrando la tierra, cortando leña, cargando cosas para personas con mejores condiciones económicas.¹⁵

MEDICINA. Algunas nociones médicas, empíricas pero muchas veces eficaces, se dejan ver en los consejos de la médica a la mujer preñada y a la parturienta; o en los que los padres daban a sus hijos al recomendarles no tener vida sexual precoz o frecuente; y aun en ciertas abusiones en las que incluso nos enteramos un poco de cómo era el oficio de la partera.¹⁶

PENSAMIENTO MÁGICO. Casi todas las abusiones proporcionan conocimientos sobre la magia, como es de suponer; pero también en pláticas algo hay sobre esto, por ejemplo cuando se decía al hijo que se alejara del tianguis, de las encrucijadas de caminos, del agua, porque eran lugares peligrosos donde se podía caer en el pecado y en la desgracia.¹⁷

HISTORIA. En algunas pláticas se encuentran datos sobre personajes del pasado y de hechos por ellos realizados. Pero un dato muy interesante para la historia colonial hemos encontrado en las palabras de felicitación de una anciana a una madre, en las que se deja traslucir lo que sentían los vencidos al ver que su linaje se iba acabando, por lo cual incitaban a las madres a tener hijos y a cuidar los que tenían para acrecentar la descendencia.¹⁸

Y así como estos ejemplos podrían traerse a cuento muchos más, pero el desarrollo más amplio de este tema es tarea futura cuando se haya hecho un examen más preciso de mayor cantidad de textos.

¹⁴ *Ibidem*, l. VI, c. XIV.

¹⁵ *Ibidem*, l. IV, c. XVII y XVIII. López Austin, *op. cit.*, "El huactli", "Poner las cosas al sol". García Quintana, *op. cit.*

¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, l. IV, c. XXXV. García Quintana, *op. cit.* López Austin, *op. cit.*, "La mujer preñada".

¹⁷ García Quintana, *op. cit.*

¹⁸ Garibay, "Huehuetlatolli . . ."

OBRAS DE REFERENCIA

- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de tierra firme*, 2 v., edición preparada por Ángel Ma. Garibay, México, Ed. Porrúa, 1967. (Biblioteca Porrúa: 36-37.)
- GARCÍA QUINTANA, Josefina. "Exhortación de un padre a su hijo . . .", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XI, 1974.
- GARIBAY, Ángel Ma. *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Ed. Porrúa, 1953-1954.
- . "Huehuetlatolli. Documento A", *Tlalocan*, v. 1, 1943, p. 31-53 y 81-107.
- . *La literatura de los aztecas*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964, 138 p.
- . *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Ed. Porrúa, 1963, 164 p.
- INFORMANTES DE SAHAGÚN. *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecáyoll 1*, introd., paleografía y versión por Ángel Ma. Garibay, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.
- . *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 10 v., Santa Fe, 1950-1963.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. ed., prólogo de Ángel Ma. Garibay, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
- . *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Saluciones a los enfermos en idioma náhuatl", *Doctor Francisco Fernández del Castillo. 50 años de vida profesional*, México, UNAM, 1973, p. 91-104.
- . *Augurios y abusiones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.
- OLMOS, fray Andrés de. *Arte para aprender la lengua mexicana*, París, 1875.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., ed. de Ángel Ma. Garibay, México, Ed. Porrúa, 1956.
- [VISEO], fray Juan Bautista, *Huehuetlatolli*, copia fotográfica del original perteneciente a la John Carter Brown Library.



Las *Diferentes historias originales*, obra escrita por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin en la segunda década del siglo XVII, constituye, por su riqueza de datos y el cuidado con que el autor la elaboró, una fuente histórica de reconocido interés. Está formada por ocho relaciones, escritas en lengua náhuatl todas ellas, a excepción de una parte de la segunda que está en español. Hasta hoy no han sido traducidas a otro idioma la primera y la segunda; ¹ de la octava existe versión al castellano, aún inédita; ² de todas las otras hay traducción castellana publicada, ³ así como de la tercera, la sexta y séptima al francés, ⁴ y de la quinta y el *Memorial breve* al alemán.⁵

Generalmente el acercamiento que los historiadores solemos hacer a la obra chimalpaniana está regido por la búsqueda de datos del particular interés de cada uno. Esto, aunado a la poca importancia que se ha dado al contenido de las dos primeras relaciones, ha traído como consecuencia que pocas veces la obra de Domingo Francisco haya sido considerada en su conjunto, lo que a su vez conduce a que en ocasiones se le considere como un trabajo carente de orden y sentido unitario.

El objeto del presente estudio es mostrar la posibilidad de encontrar en la obra de Chimalpahin una cierta organización interna y

* Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas.

¹ La *Segunda relación* que aparece en Chimalpahin, *Relaciones originales...*, p. 53-62, en rigor no es tal; se trata de un trozo del *Memorial breve* del mismo autor.

² La versión al español de la *Octava relación* ha sido preparada por mí, pero aún permanece inédita.

³ La *Tercera y Séptima* relaciones, han sido traducidas por Silvia Rendón en Chimalpahin, *Relaciones originales...*

⁴ La versión al francés de la *Sexta y Séptima* fue elaborada en el siglo pasado por Rémi Simeón y publicadas en Chimalpahin, *Annales. Sixieme et septieme relations*. La traducción de la tercera fue preparada por Jacqueline de Durand-Forest, pero aún no ha sido publicada.

⁵ El *Memorial Breve* fue traducido al alemán por Walter Lehmann en *Das Memorial breve...*, y al español por Miguel Barrios, versión, esta última, aún inédita. La *Quinta relación* fue traducida al alemán por Ernest Mengin, y publicada en Hamburgo en 1950.

un sentido que apunte a conceder a la historia del México anterior a la Conquista una significación dentro del acaecer universal.

Considero que recordar someramente algo de la formación de Chimalpahin, ayudará, de alguna manera, a comprender el origen del esquema en torno al cual se ordenó la elaboración de las *Diferentes historias originales*.

En Chimalpahin, como en otros historiadores indígenas y mestizos, están presentes dos líneas de pensamiento. En principio, se debe señalar la tradición cultural indígena que recogió de sus mayores. Participar de los remanentes de la cultura prehispánica permitió al autor incluir en su obra la información histórica contenida en los códices que heredó de las antiguas familias chalcas. Cabe aclarar que se ha considerado que cada una de las relaciones referentes a la historia anterior a la Conquista fue elaborada en base a una fuente específica; por esta razón, se observa con facilidad que muchos acontecimientos se mencionan más de alguna vez a lo largo de las *Diferentes historias originales*. En segundo término, mencionaremos la formación occidental del autor que se refleja en su obra por la información, en ocasiones extensa, de temas que no son propiamente indígenas, como es el caso de las alusiones que hace a importantes hechos bíblicos y a algunos profetas, a autores clásicos y a pensadores medievales; cuestiones todas ellas que muestran a su vez a Chimalpahin como partícipe de la tradición cultural europea.

Teniendo en cuenta que en el autor se reúnen estas dos vertientes de pensamiento, procedamos a expresar lo que pensamos acerca del esquema en torno al cual pudieron acomodarse las *Diferentes historias originales*.

En la *Primera relación*, Chimalpahin se refiere a la Creación. Principiar una obra histórica con el relato bíblico de la creación del mundo y de la primera pareja, mucho evoca a las historias cristianas medievales, en las que el principio obligado era el relato de este primer momento con el drama subsecuente de la caída. Ahí, el hombre desobedece a Dios; entonces, la historia será concebida como la historia de su salvación, por lo tanto será universal y providencialista, será la historia de todo el género humano regida por los inescrutables designios de Dios.

En la *Segunda relación* el autor trata, en primer término, del advenimiento de Cristo. La significación de un tema de esta naturaleza en una obra histórica a la que se podría calificar de cristiana medieval, es muy clara. Cristo representa el segundo momento importante de la historia; es más, se le considera el personaje central en torno al cual girará el acaecer de la humanidad. La redención es el hecho de mayor impacto en la historia de la salvación,

obligado punto a tratar por el historiador cristiano. A continuación, Chimalpahin trata someramente, en esta *Segunda relación*, de los cuatro continentes conocidos en aquella época. Esta descripción, que podría dar la impresión de ser un añadido fuera de orden, no es tal si se considera que la historia hasta allí expuesta es en gran medida universalista. Todo parece indicar que tal reseña geográfica viene a ser el gran marco de referencia para que el autor, tras atender expresamente al Nuevo Mundo, inserte, como última parte en esta relación, el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, en el que refiere lo acontecido entre los años *10 tochtli*, 670, y *2 ácatl*, 1299. Aquí, el autor entra ya en la historia prehispánica. A su parecer, la manera más indicada de hacerlo es refiriéndose a la ciudad que constituyó el antiguo prototipo cultural entre los pueblos ribereños del Valle de México, región lacustre, escenario de la historia que será objeto de la obra de Chimalpahin.

Un lugar muy destacado ocupa, en la *Tercera relación*, la historia de los mexicas. El pueblo heredero de los culhuacanos, que llegó a adquirir preponderancia política y cultural en el Valle, es precisamente el tenochca; sin duda, ésta es la razón por la que Chimalpahin se ocupa de él en su historia inmediatamente después de referirse a la de los culhuacanos. La fecha más temprana a la que hace referencia en esta relación es *13 ácatl*, 1063, y la más tardía *1 ácatl*, 1519, en la que da noticia de la llegada de Cortés a tierras mexicanas.

En la *Cuarta relación* el autor vuelve al tema del poblamiento de América. Apoyado en lo que a este respecto había escrito Enrico Martínez, Chimalpahin afirma que el hombre americano no es oriundo de estas regiones; de tierras lejanas llegó a Aztlan desde donde pobló el Nuevo Mundo. Obviamente, es en esta relación en donde encontramos registrada la fecha más antigua de todas las que consigna Chimalpahin: *1 tochtli*, año 50 de la era cristiana. Esta regresión cronológica para referir acontecimientos muy remotos podría parecer gratuita; sin embargo, está muy lejos de serlo. Tratemos de esclarecer las cosas. En la relación anterior el autor terminó refiriendo la llegada de Cortés a México. Este hecho constituye, aunque el autor no lo pondere, el enfrentamiento de dos mundos. El Occidente, por una parte, cuyo acontecer está explicado en términos de la historia de la salvación y cuyos habitantes, en tanto descendientes de Adán y Eva, fueron redimidos por Cristo; y el Nuevo Mundo, por otra parte, con una historia hasta ese momento desvinculada del plan de salvación. El problema que, según se percibe, tácitamente se planteó el autor, se puede enunciar de esta manera: para que el hombre americano sea partícipe de

la redención, necesita forzosamente ser descendiente de la primera pareja creada por Dios.

Explicar el origen del hombre americano vinculándolo, en última instancia, con el Viejo Mundo, significa establecer el nexo deseado entre los habitantes de la América anterior al descubrimiento y los descendientes de la primera pareja bíblica. De esta manera el hombre prehispánico, aunque alejado de sus orígenes más remotos, debe entrar asimismo en el plan de la redención y, en fin de cuentas, en lo que debe entenderse como historia universal.

El contenido de la *Quinta relación* se refiere al poblamiento de la región del Amaqueme por diferentes grupos étnicos, entre los que se cuentan los totolimpanecas y los tecuanipas. El relato se inicia en el año *11 ácatl*, 1269, y termina en el *11 tochtli*, 1334. Después de haber expuesto la manera en que ocurrió el poblamiento de América, el autor encuentra oportuna ocasión de referir cómo fue poblándose su región de origen.

La *Sexta relación*, que va del año *13 tochtli*, 1258, al *3 técpatl*, 1612, y la *Séptima*, que principia en el año *2 calli*, 1273, y termina en el *8 ácatl*, 1591, constituyen los dos primeros casos, en las *Diferentes historias originales*, en que se hace referencia a la historia colonial. Para los efectos del esquema de la obra, el orden de estas dos relaciones no interesa mucho. El autor, después de haber agotado las fuentes que conoció referentes a la historia prehispánica, incluye en su trabajo las dos que contienen información de los primeros años de la vida colonial, hasta los días en que elaboró su obra.

La *Octava relación* constituye un caso distinto a las demás. Chimalpahin incluye, en primer término, la genealogía de su abuelo, Domingo Hernández Ayopochtzin, que es, por consiguiente, la suya propia. En segundo lugar, menciona las fuentes que usó en la elaboración de su obra, reseña brevemente su contenido y las critica. Además de estos aspectos, el autor da a conocer en la *Octava relación* el concepto que tiene de historia, a la que considera conocimiento susceptible de tener fines prácticos. Esta relación, por su contenido, sólo podía ocupar dos lugares en el orden interno de la obra: ser el prólogo o la porción final, lo que correspondería a las conclusiones. El autor debió optar por lo segundo, dadas las características de su esquema de trabajo que lo obligaban a principiar por el relato de la Creación.

Podría afirmarse, finalmente, que las *Diferentes historias originales*, en su conjunto, examinadas a la luz de la problemática histórico-cristiana, adquieren un sentido que sería tratar de resolver una cuestión fundamental para el pensamiento cristiano: la unidad del género humano en función de dos momentos principales de su

historia, esto es, la creación y la redención. Esta calidad unitaria sólo podía salir indemne en la medida en que se encontraran los vínculos entre la historia universal y el acontecer prehispánico.

La inquietud de Chimalpahin por dar solución a este punto se puede explicar en base a su doble formación: indígena y europea. Así, si la obra de este cronista es, por una parte, rica en información sobre el México antiguo, constituye, por otra, interesante muestra del modo como acometió un indígena, formado ya en el cristianismo, la tarea que por igual había sido objeto de la atención de no pocos frailes historiadores: adjudicar una significación a los pueblos y culturas del continente americano a la luz de la visión del mundo enraizada en las tradiciones del Antiguo y el Nuevo Testamento.

OBRAS CONSULTADAS

- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón. *Relaciones originales de Chalco-Amaguemecan*, paleografía y traducción de Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 366 p.
- *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacán y México y de otras provincias*, en Ernest Mengin, *Corpus codicum americanorum Medii Aevi*, 4 v., Copenhagen, Einar Munksgaard, 1949, v. III, partes 1 a 3.
- *Annales. Sixieme et septieme relations (1258-1612)*, traducción de Rémi Siméon, París, Maisonneuve et Ch. Leclerc-editeurs, 1889, xlv-345 p.
- *Die relationen Chimalpahin's zur geschichte Mexico's*, paleografía de G. Zimmermann. 2 v., Hamburg, Cram, de Gruyter and Co., 1965.

El *Libellus de medicinalibus indorum herbis*,¹ conocido bajo el nombre de *Códice Badiano* por el nombre de su traductor al latín Juan Badiano, nos ofrece algunos aspectos de interés en relación con las enfermedades mentales.

Escrito en náhuatl por Martín de la Cruz y traducido al latín—como ya señalamos— por Badiano en 1552, el documento fue enviado a España como una muestra de las habilidades de los indígenas mexicanos y como una prueba más de que eran seres humanos, racionales, en toda la significación del término.

El tema de la enfermedad mental ofrece de por sí un interés particular, dadas las condiciones culturales reinantes en la época en que se escribió el *Códice*. De la Cruz, médico indígena, conocía y seguramente creía en las ideas prehispánicas al respecto: posesión por dioses o espíritus poderosos, localización de los procesos mentales y sus alteraciones en el corazón, importancia de la predestinación astrológica en su patogenia; las personalidades españolas a quienes se dirigía el manuscrito mantenían los conceptos científicos de la medicina galeno-hipocrática: creían en la etiología humoral del padecimiento, en su organicidad y en su localización cerebral. El primer problema estriba en cómo conciliar conceptos y de la Cruz lo aborda en una forma práctica y simple, menciona la terapéutica empleada por los *titici* sin ocuparse de la armazón conceptual subyacente. Al estudiar estos tópicos en el *Códice*, toda investigación relativa a los criterios básicos prehispánicos sobre etiología y patogenia de estos padecimientos, debe hacerse en forma indirecta, mediante el análisis de los elementos del tratamiento y la comparación con otros textos. Aún más, las enfermedades mentales de que se ocupa de la Cruz se reducen a la melancolía, la epilepsia, la oligofrenia y la micropsiquia o miedo, es decir excluye todo tipo de padecimientos más directamente asociados en su mente con los conceptos de posesión, con criterios religiosos, que serían los cua-

¹ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, IMSS, 1964.

dros patológicos llanamente calificados como “locura” por otros autores de la época, o la manía y el frenesí de los textos médicos de tradición hipocrática. En las secciones correspondientes, de la Cruz expone las terapéuticas indígenas en boga para los padecimientos citados sin mencionar, como ya hemos dicho, cuáles eran las ideas nahuas en relación a su etiología, a su fisiopatología, al órgano u órganos involucrados en ellos; aparentemente, al menos, puede hablar sin incurrir en contradicción con los conceptos reconocidos en Europa; sin embargo —y éste es el objeto del presente estudio— una crítica analítica de los pasajes al respecto nos lleva a establecer la existencia en ellos de dos esfuerzos fundamentales: el de demostrar lo racional de los procedimientos curativos autóctonos y el de incorporar de una manera orgánica y estructural los criterios médicos imperantes entonces en occidente, con los expresados por la medicina que él, *ticitl*, indígena de Xochimilco, practicaba.

En la medicina náhuatl el órgano central es el corazón y en él se encuentra el asiento de las enfermedades y no en el cerebro como parecería al analizar superficialmente el texto. Otros documentos indígenas mencionan al corazón y lo consideran como fuente de sentimiento y pensamiento y el *Libellus* . . . contiene varias alusiones al respecto: en el tratamiento de la oligofrenia, se recomienda, junto con otros elementos beber el *yolloxóchitl*, flor del corazón, teniendo todo ello por objeto “expulsar el humor que tenga en el pecho”; el beber piedras preciosas, como el *éztetl* y el *tlacalhuatzin*, molidas y disueltas en agua, para la misma enfermedad, piedras que representaban el corazón en los ídolos y en los bultos mortuorios.² Entre las plantas utilizadas en el tratamiento de la epilepsia se encuentra el *tlatlacótic* (*Bidens* sp),³ también usada en el tratamiento de la opresión molesta del pecho; ⁴ incidentalmente, el mismo *tlatlacótic* es empleado para la oligofrenia.⁵ El *tlatlancuaye* (*Iresine* sp), útil contra la “sangre negra”,⁶ lo es así mismo contra el dolor de pecho ⁷ y los informantes indígenas de Sahagún lo recomiendan para la epilepsia, las fiebres y fríos que endurecen el pecho y oprimen el corazón y las parálisis que, partiendo del costado, van al corazón y hacen perder la conciencia.⁸

² *Ibid.*, f. 53 v.

³ *Ibid.*, f. 51 v.

⁴ *Ibid.*, f. 27 r.

⁵ *Ibid.*, f. 53 v.

⁶ *Ibid.*, f. 41 r.

⁷ *Ibid.*, f. 27 v.

⁸ Alfredo López Austin, “De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. IX, p. 125-230, México, Instituto de Investigaciones históricas, 1971, p. 117.

Esto en el *Códice* no ocupa el centro de la exposición, es una reminiscencia de criterios anteriores a la conquista. Junto a ellos, se ofrecen elementos que hacen pensar que el cerebro está adquiriendo a los ojos del médico indígena, el papel de sede del pensamiento. Corresponde a ello el uso de cerebro de comadreja y de zorra para la epilepsia,⁹ de cerebro de venado untado en la frente del oligofrénico.¹⁰ No debemos olvidar la finalidad del *Códice*, ni la educación de tipo occidental que recibiera, al menos Badiano, en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, hechos que nos permiten explicar la existencia dentro del texto de criterios de conformación europea. La medicina náhuatl no muere con la conquista española, sino que muchas veces se modifica al contacto con las ciencias médicas europeas, fenómeno al que se ha denominado aculturación inversa.

Un concepto importante en la medicina prehispánica es el del aire como causa de enfermedad, el mal aire, el aire enviado como castigo por los dioses. Pero existe su contrario, el aire purificador de buen olor, el aire curativo. Martín de la Cruz, sin mencionar para nada a sus dioses, pero tal vez manteniendo el concepto subyacente, recomienda flores que huelan bien para la melancolía,¹¹ el sahumero de "buen olor" de nido de ratones quemado para la epilepsia,¹² el humo de copal aplicado para ella en la misma forma.¹³

Los ejemplos de tratamiento mágico son numerosos. Los hay tanto de origen europeo como náhuatl. El comer cerebro cocido de comadreja y zorra para transmitir las propiedades de estos animales al epiléptico, la prescripción de cabellos de muerto que por semejanza conducirán a la muerte de la enfermedad,¹⁴ las plumas de *cozcacuauhtli*, el zopilote rey, ese animal calvo, asocian los conceptos de calvicie, longevidad, discreción y, por ende, ausencia previa de enfermedad con la necesidad que de todas estas cosas tiene el epiléptico.¹⁵

La astucia y habilidad de la zorra y la zorruela son consideradas trascendentales en el afectado por micropsiquia o miedo patológico.¹⁶ Para el herido por el rayo se recomienda ungrle con jugo

⁹ De la Cruz, *op. cit.*, f. 53 v.

¹⁰ *Ibid.*, f. 51 v.

¹¹ *Ibid.*, f. 41 r.

¹² *Ibid.*, f. 51 v.

¹³ *Ibid.*, f. 51 v.

¹⁴ C. Viesca e I. de la Peña, "La magia en el *Códice Badiano*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xi, p. 280. México, 1974.

¹⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁶ *Ibid.*, p. 290-291; De la Cruz, *op. cit.*, f. 53 r.

del árbol en que cayó el rayo o hierbas de esas inmediaciones.¹⁷ La viveza del venado sería transmitida a través de la unción con su cerebro en la frente de los oligofrénicos.¹⁸ La espuma de mar, nombre dado al ámbar, el cual se consideraba como materialización de los espíritus de los antepasados muertos, es de utilidad fundamental en la terapéutica de la micropsiquia.¹⁹ En todos estos casos es evidente que el principio de acción es el de que lo semejante produce lo semejante, el de transmisión de cualidades por simpatía.

Al lado de la magia se encuentra la psicoterapia. En el tratamiento de la melancolía es donde de la Cruz y Badiano se explayan proponiendo medidas de índole puramente psicológica. Recomiendan dedicarse a cosas alegres como el canto y la música o a tocar instrumentos musicales; a ello se agregan normas de higiene tales como la abstinencia sexual y el no asolearse.²⁰ Es de interés señalar la semejanza de conceptos en relación con lo que sobre este tópico escribiera por la misma época Ambrosio Paré, sin tener siquiera idea de la existencia del *Códice Badiano*.²¹

Antes de la conquista los médicos nahuas habían ya tratado de integrar las distintas esferas de su mundo; y, al lado de sus dioses, de la acción de los espíritus, de la trasmisión mágica de propiedades, podemos encontrar apreciaciones objetivas acerca de fenómenos de la naturaleza; han dividido al universo verticalmente, en estratos celestes e infraterrestres; horizontalmente en los cuatro puntos cardinales y el centro, provistos todos y cada uno de ellos de propiedades físicas y colores característicos. La dualidad calor-frío es fundamental. El calor descende, proviene de lo alto, es celeste, a veces divino; el frío asciende, proviene del inframundo, y también es divino. Ambos pueden ser factor de enfermedad, y en el *Códice* encontramos mencionados el calor excesivo,²² el calor ocular,²³ el calor del corazón,²⁴ el de la garganta,²⁵ la frialdad abdominal.²⁶

Aun cuando el texto no lo menciona explícitamente, podemos inferir si las enfermedades mentales que menciona son frías o calientes, según los elementos terapéuticos empleados en su tratamiento.

¹⁷ De la Cruz, *op. cit.*, f. 53 r.

¹⁸ *Ibid.*, f. 53 v.

¹⁹ *Ibid.*, f. 53 r.

²⁰ *Ibid.*, f. 41 r.

²¹ Ambrosio Paré, "De la generation", *Oeuvres de ...* c. lxxvii, p. 993, Lyon, 1652.

²² De la Cruz, *op. cit.*, f. 44 r.

²³ *Ibid.*, f. 10 v.

²⁴ *Ibid.*, f. 28 v.

²⁵ *Ibid.*, f. 19 r.

²⁶ *Ibid.*

Así, la melancolía es fría: las plantas recomendadas contra ella, el *cuauhthlauhitzquílil* (*Civium*) y el *tlatlancuaye* (*Iresine* sp.), son respectivamente utilizadas para el frío abdominal²⁷ y la fiebre (con calosfríos),²⁸ la mentagra²⁹ y la enfermedad recurrente,³⁰ todas ellas enfermedades frías. Asimismo, es fría la micropsiquia. En ella se emplean *tonatíuh xíuh*, la hierba del sol que se usa también para el calosfrío de la fiebre,³¹ las aguaduras³² y la cercanía de la muerte;³³ la *tlanextia xíhuatl*, hierba resplandeciente, utilizada también para las fiebres con calosfríos,³⁴ la cercanía de la muerte³⁵ y el cuerpo maltratado;³⁶ flores de *cacaloxóchitl* y *cacahuaxóchitl* usadas ambas para tratar la mentagra, enfermedad fría de las manos.³⁷ Fría también es la oligofrenia y en ella se usan piedras del buche del ígneo *xiquuecholtótotl*; el *tlacalhuatzin*, el *eztettl*, piedras preciosas usadas para llevar calor vital a los agotados,³⁸ a los que tienen el cuerpo maltratado,³⁹ a los gobernantes fatigados,⁴⁰ a quienes se encuentran a punto de morir;⁴¹ el cerebro de venado, animal solar y caliente por excelencia.⁴²

La epilepsia es caliente: en su terapéutica se cuentan elementos útiles para disminuir el calor, como el *tlatlacótic*, o el *acocoxíhuatl*, prescritos para ello en el *Códice Florentino*.⁴³

Esta sistematización es básica, pero aún esquemática. En la actualidad continuamos revisando diversos aspectos de ella. Hasta ahora hemos integrado la existencia de una polaridad frío-calor y de una medicina basada en la acción de elementos físicos, que todavía en épocas muy cercanas a la escritura del *Libellus*, se relacionaban con divinidades.⁴⁴ Nos falta establecer los vínculos entre las diversas

²⁷ *Ibid.*, f. 32 r.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, f. 45 r.

³⁰ *Ibid.*, f. 45 v.

³¹ *Ibid.*, f. 42 r.

³² *Ibid.*, f. 25 v.

³³ *Ibid.*, f. 62 r.

³⁴ *Ibid.*, f. 42 r.

³⁵ *Ibid.*, f. 62 r.

³⁶ *Ibid.*, f. 44 v.

³⁷ *Ibid.*, f. 45 r.

³⁸ *Ibid.*, f. 37 v.

³⁹ *Ibid.*, f. 44 v.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 39 v.

⁴¹ *Ibid.*, f. 62 r.

⁴² C. Viesca e I. de la Peña *op. cit.*, p. 288 y s.

⁴³ López Austin, *op. cit.*, p. 187 y 185.

⁴⁴ Ver al respecto, Alfredo López Austin, *La medicina náhuatl*, México, SEP, 1971; Viesca, "El concepto de enfermedad", en curso de publicación por el Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina; Viesca, "La enfermedad en la medicina náhuatl," trabajo de ingreso presentado en la Academia Mexicana de Historia y Geografía.

enfermedades con su localización según los puntos cardinales, investigar el significado íntimo de los distintos colores, analizar con detalle las formas de administración de los medicamentos y los efectos que se esperan de ellos.

La cultura náhuatl, tal como es representada por el texto aquí analizado, es una cultura todavía en pleno proceso de evolución. Evolución tan rica que le permite sobrevivir a la conquista y llevar a cabo intercambio de conceptos en ambos sentidos. Expresa y conserva recuerdos de la medicina tal y como la practicaban los antiguos nahuas, curaciones mágicas, acción de divinidades cuyo efecto permanece velado haciéndose evidente sólo a través de disfraces y conceptos cosmogónicos, clasificaciones incipientes en base a propiedades físicas y a las implicaciones que sobre éstas tiene el orden cósmico; pero a la vez integra, como hemos visto, ciertos criterios propios de la medicina europea. En el punto de vista de Badiano acerca de la enfermedad mental, encontramos como característica una fácil asimilación de ideas médicas europeas, como las relativas al valor de las características físicas (frío, calor) que les eran comunes desde tiempo atrás; el centro del pensamiento se desplaza del corazón hacia el cráneo, según un eje de movilidad que tampoco les era extraño. En síntesis, la medicina de Martín de la Cruz y Juan Badiano en relación con la enfermedad mental, es una medicina vital, cuya principal característica es la de ser representativa de un sistema de pensamiento basado en un orden lógico interno y en la práctica de una observación profunda y detallada; es racional.

Roberto Moreno **LAS NOTAS DE ALZATE A LA HISTORIA
ANTIGUA DE CLAVIJERO (ADDENDA)**

En número anterior de esta revista me ocupé de las anotaciones que el célebre polígrafo José Antonio de Alzate preparó para la edición española de la *Historia antigua de México* del no menos célebre Francisco Javier Clavijero.¹ Como suele ocurrir (con patente intervención del que Clavijero llamaba "aquel maligno espíritu"), poco después vino a caer en mis manos nueva información sobre el mismo tema y por eso vuelvo a cansar la atención de los lectores. Se trata esta vez de las anotaciones a los libros I y II, provenientes de un ejemplar manuscrito de la *Historia* de Clavijero que se guarda en la Biblioteca Nacional de Antropología.

Recientemente también, se publicó un buen trabajo² en que su autor, Charles E. Ronan analiza cuidadosamente las causas por las que no se publicó el original castellano de Clavijero en su tiempo. Entre los testimonios a favor de la tesis de que la crítica "sangrienta" que hiciera contra Clavijero el mallorquino Ramón Diosdado Caballero, jesuita, impidiera la publicación, anota lo dicho por Alzate en 1789. Transcribo la cita del polígrafo:

Un susurro muy vulgar de estar prohibida la obra del insigne mexicano abate don Francisco Javier Clavijero, cuyo título es *Storia antica del Messico*, me obliga a participar lo que sobre el particular me escribió don Antonio Sancha, quien se explica en estos términos: "Es cierto que tengo ánimo de imprimir la historia escrita por don Francisco Javier Clavijero, y estaría impresa a no haberla impedido una sangrienta crítica hecha contra ella por un americano, también de los expulsos, llamado un tal Diosdado, quien la remitió al ministro de Indias, marqués de Sonora, y éste al Consejo para que se tuviese presente para cuando se pidiese por mí [licencia] para la impresión del Clavijero, como

¹ Roberto Moreno, "Las notas de Alzate a la *Historia antigua* de Clavijero", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 1972, v. x, p. 359-392, ils.

² Charles E. Ronan, "Clavijero: the Fate of a Manuscript", *The Americas*, Washington, v. XXVII, October 1970, n. 2, p. 113-136.

efectivamente se ha hecho y los señores fiscales, en vista de uno y otro, han dado su parecer de que es digna de publicarse la expresada obra de Clavijero y que la crítica se dirigía más bien a la persona que no a la obra y que se debía despreciar, y me parece que en breve tendré la licencia del Consejo para hacer la impresión, que será de igual tamaño y papel que la *Historia de México* de Solís que he publicado, aunque el carácter será un grado menor y en dos tomos iguales: las láminas procuraré igualmente vayan bien hechas y dibujadas mejor que la edición publicada en italiano en cuatro tomos en cuarto.”³

De este testimonio cabe hacer notar tres elementos:

1. Sancha dice: “es cierto que tengo ánimo de imprimir”, lo que significa que, dado que escribe a Alzate, el polígrafo mexicano preguntó sobre el particular. Es posible que Alzate haya ofrecido las notas.
2. Aunque Sancha dice que planeaba mejorar la edición italiana, no hace referencia a las notas de Alzate.
3. Alzate tampoco hace referencia a las notas.

Sin embargo, no hay razón para suponer que Alzate haya transcrito toda la carta de Sancha. Es posible que en esa carta el editor haya dado su aquiescencia más o menos formal a Alzate para el envío de las notas críticas. De ser así, se podría asignar a la redacción de las notas el segundo semestre del año de 1789. Recordaré que en el artículo anterior se planteó el problema cronológico en la siguiente forma: los testimonios aducidos entonces inclinan a creer que la redacción se hizo el año de 1789; sin embargo, hay entre las notas dos que indican una fecha posterior a 1791. Entonces aventuré dos hipótesis posibles; una, que Alzate hubiera dado por publicada su *Descripción de Xochicalco* (1791) pensando que tal cosa se realizaría antes de la edición del Clavijero en España; otra, que Alzate hubiera revisado sus notas con posterioridad a 1789 dado que la edición de Sancha se suspendió.⁴ Veamos ahora las indicaciones cronológicas que aparecen en las notas que aquí se publican.

Nota 8. Menciona Alzate la publicación de su artículo sobre el viajero De la Porte (31 de enero de 1788) y la reedición en Madrid

³ José Antonio de Alzate, *Gazeta de Literatura de México*, v. 1, 25 de junio de 1789, n. 21, p. 104. Ronan, *op. cit.*, p. 135-136.

⁴ Moreno, *op. cit.*, p. 362-363.

(mayo de 1788).⁵ Da el número de la *Gazeta de literatura* sin mención de volumen.

Nota 25. Cita la *Gazeta de literatura* no. 17 (31 de enero de 1789).⁶ No da número de volumen.

Nota 28. Menciona la *Gazeta de México* de mayo de 1789.⁷

Nota 31. Dice que en otra ocasión se ocupará del hierro virgen de Xiquipilco. En la *Gazeta de México* de 15 de diciembre de 1784 trató el tema.⁸

Nota 33. Da por publicada la *Descripción de las antigüedades de Xochicalco* (diciembre de 1791). No indica su carácter de suplemento a la *Gazeta de literatura*.⁹

Nota 34. Cita un trabajo suyo publicado en la *Gazeta de literatura* del 22 de octubre de 1788.¹⁰ No menciona el volumen.

Nota 54. Dice que publicó un trabajo antes de la llegada de la *Historia* de Clavijero. El trabajo está fechado en septiembre de 1785.¹¹

Nota 89. Anuncia su deseo de publicar una memoria sobre el colibrí. Lo hizo el 5 de octubre de 1790.¹²

Nota 102. Menciona las propiedades curativas del ajolote, pero no el artículo sobre este tema que publicó el 2 de noviembre de 1790.¹³

Nota 109. Remite a un artículo suyo de la *Gazeta de México*, sin indicar volumen ni fecha. Apareció el 19 de abril de 1784.¹⁴

Nota 115. Dice estar disponiendo una memoria sobre la seda silvestre. La *Memoria* está fechada en enero de 1790.¹⁵

Nota 120. Remite a un artículo suyo de la *Gazeta de México*. No da indicación de volumen ni fecha. Se publicó el 29 de diciembre de 1784.¹⁶

Nota 122. Cita su *Memoria sobre la grana* impresa en la *Gazeta de literatura*. Se publicó el año de 1794.¹⁷

Nota 142. Cita el número 5 de la *Gazeta de México*. No menciona el volumen.¹⁸

⁵ Vid. notas al documento 2 y 3.

⁶ Vid. nota 7 al documento.

⁷ Vid. nota 8.

⁸ Vid. nota 9.

⁹ Vid. nota 10.

¹⁰ Vid. nota 11.

¹¹ Vid. nota 14.

¹² Vid. nota 17.

¹³ Vid. nota 18.

¹⁴ Vid. nota 19.

¹⁵ Vid. nota 20.

¹⁶ Vid. nota 21.

¹⁷ Vid. nota 22.

¹⁸ Vid. nota 27.

Antes de enfrentar los problemas cronológicos que esta lista plantea, vale la pena advertir que Alzate se contradice en la mención de la fecha de llegada de la obra de Clavijero a México. En la nota 54 dice que llegó *después* de septiembre de 1785 y en la *descripción de las antigüedades de Xochicalco* afirma que llegó en 1784.¹⁹ La razón de esto es obvia: es el prurito intelectual de haber sido el primero en ocuparse de ciertos temas. Me inclino más a creer en la fecha de 1784.

La mayor parte de las notas, pero en especial las numeradas 28, 89, 102 y 115 reducen la redacción de este trabajo de Alzate al segundo semestre de 1789, que se compadece bien con lo que sugiere su correspondencia con Sancha. Abunda en este sentido que las menciones a la *Gazeta de literatura* de las notas 8 y 25 son a los números pero no al volumen, que parece prueba se redactaron con anterioridad a la existencia del segundo volumen, o sea antes del 7 de septiembre de 1790.

Las notas 33 y 122 trasladan la fecha a 1791 y 1794. La nota 31 es un poco confusa, puesto que parece remitir a una fecha anterior al 15 de diciembre de 1784. La nota 142 que cita el número 5 de la *Gazeta de México* sin mención de volumen parece indicar una fecha anterior a 1786 que es cuando se inició el volumen segundo. La nota 14 cita una edición del mapa de Sigüenza anterior a la suya propia de 1786.

Por todos estos datos me inclino esta vez a aventurar otra hipótesis: a la llegada de la *Historia antigua* a México en 1784, Alzate hubo un ejemplar y, una vez leído, le hizo algunas anotaciones. A mediados de 1789, por alguna respuesta favorable del editor Sancha, dedicó el segundo semestre a la redacción de las notas, preparación del mapa y disertaciones, seguramente conservando alguna cosa de las notas que hizo tiempo atrás. Este trabajo fue remitido a España, pero tiempo después y quizá frente a otro amago de publicación alrededor de 1795 o 1796 añadió algunas notas más en sus borradores.

El manuscrito

El tomo primero de la *Historia* de Clavijero, se encuentra en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Antropología (Ms. 176). Carece de portada. Sus características son las siguientes: 20 cm. 3 f. + 606 p. - *Advertencia* del traductor, f. ii-iii. - Texto, p.

¹⁹ Moreno, *op. cit.*, p. 360.

1-565. — Notas críticas, p. 567-606 de la numeración moderna, aunque cuentan con numeración propia de 40p. Tiene el manuscrito dos láminas y un mapa.

Desde luego este tomo pertenece a una copia distinta de la que existe en la Biblioteca Nacional. En esta última institución se custodian los tomos II y III de la traducción de Troncoso (Ms. 1679-1680) en formato de 29 cm., que corresponden a los libros VI a X como en la edición italiana. El manuscrito de la Biblioteca de Antropología, en formato de 20 cm., sólo incluye en el tomo primero los libros I y II dejando fuera los III a V que existen en la edición italiana. Sin embargo, la letra de las notas de Alzate en ambos manuscritos es idéntica. En la advertencia del traductor del manuscrito de Antropología se lee:

Al fin de cada uno de los dos primeros tomos se han añadido consecutivas y señaladas con números (con los cuales se indican en el cuerpo de la obra) las notas que compuso el difunto bachiller don José Antonio Alzate, de cuyos *borradores originales*, aunque incorrectos y poco inteligibles, las he sacado con harto trabajo, procurando arreglarlas en cuanto he podido.²⁰

Es evidente pues, que falta de localizar un segundo volumen, correspondiente al primer tomo, que abarcará los libros III a V conteniendo más anotaciones de Alzate.

Alcance del trabajo de Alzate

A pesar de que en el siglo XIX ya no se encontraron más que las anotaciones correspondientes a los libros I a VII, se puede saber el alcance que Alzate dio a su trabajo sobre la *Historia antigua*. En un informe del polígrafo al virrey Revilla Gigedo de mayo de 1791 le dice:

...no dejaré de referir que entre las operaciones que he ejecutado fue una haber formado un plano de México en el estado de su gentilidad para la impresión del Clavijero, plano que me precisó a andar demasiado, indagar varias cosas y tomar innumerables dimensiones respecto al recinto que tiene en el día la ciudad.²¹

Por consiguiente, el trabajo de Alzate abarcaba los siguientes aspectos:

²⁰ BNA, Ms. 176, f. II-III. El subrayado es mío.

²¹ BNM, Ms. 1395, f. 1-15.

1. Notas críticas al texto.
2. *Plano de Tenochtitlan, corte de los emperadores mexicanos*. 1789.²²
3. Ilustraciones. Sabemos de un dibujo de las ruinas de Otoncapolco.²³
4. Disertaciones. Alzate añadió algunas disertaciones; por lo menos una sobre los cuadrúpedos que existieron en la antigüedad.²⁴

Las notas a los libros I y II

Las notas que en esta ocasión se publican corresponden al prólogo, la noticia de los escritores sobre historia antigua, la advertencia, el libro I sobre historia natural y el libro II sobre la historia de los primeros pobladores.

En la sección que Clavijero dedicó a hacer un catálogo de historiadores del México prehispánico, Alzate sólo da dos noticias de interés: la que se refiere a la expurgación de la obra de Torquemada para editarla en un volumen (nota 4) y la que se refiere al paradero de la *Historia del imperio chichimeco* de Sigüenza y Góngora que, según dice, fue llevada por Areche al Perú (nota 5).

Como es obvio, Alzate dedicó mayor atención a la parte que se refiere a la historia natural. Sus anotaciones son aclaratorias o críticas. En ocasiones simplemente aprueba lo dicho por Clavijero, en otras abunda en razones a ciertas observaciones del jesuita y en algunos casos se opone abiertamente a afirmaciones que considera erradas. Dice Alzate en la nota 69: "Mi deseo es extirpar las fábulas de nuestra historia natural y no criticar por manía." No pocas de estas notas están dedicadas a refutar las falsedades que algunos autores europeos virtieron sobre la naturaleza americana. De éstas se debe destacar la numerada 70, porque es una de las escasísimas muestras de humor en Alzate.

En algunas de las notas al capítulo que dedicó Clavijero al carácter de los mexicanos y del libro II se vuelve a mostrar el indigenismo agresivo de Alzate en contraste con la moderación del jesuita. Dice Alzate, por ejemplo, que entre los indios es rarísima la deformidad corporal y que entre dos mil indios apenas dos tendrían un defecto (nota 130).

²² En la Biblioteca Nacional de París. Publicado por Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*. México, t. xv, enero-marzo de 1956, n. 1, p. 7-63. Moreno, *op. cit.*, p. 361.

²³ *Ibidem*, p. 363.

²⁴ Véase la nota 65 del apéndice.

La nota 135 es formidable. Sostiene Alzate que el menosprecio con que se trata a los indios es la causa de su estupidez:

Si un indio se dedica al estudio lo miran el maestro y condiscípulos como un ser inferior, tratándolo con tal desprecio que le obligan a desertar. La manía introducida de que para que estudien han de ir vestidos como los españoles impide el cultivo de las letras a muchos. ¿Si sus padres apenas tienen qué comer, cómo podrán soportar el gasto de un vestuario costoso para los hijos que estudian?

Por ese corte van otras notas. En la 136 culpa al contacto con las castas de la incontinencia de los indios. En las 137 y 146 elogia a Vasco de Quiroga y se lamenta de que su ejemplo no fuera seguido por tantos tiranos. En la 140 trata de los conventos de monjas indias, diciendo que si fueran de españolas tendrían muchos panegiristas. En la 138 dice que si hay algo de superstición en los gastos que los indios hacen para la fiesta de las iglesias, es culpa de los curas que no los instruyen debidamente ya que viven de lo que contribuyen los indios. En la 147 comenta que si hubieran de borrarse de las historias todos los actos bochornosos que cometieron los conquistadores quedarían muy pocas hojas. Pero la más agresiva, y desde luego más peligrosa, es la nota 139:

Según algunos viajeros los griegos modernos a pesar del ignorante poder otomano aún mantienen algunos caracteres de los antiguos. Los indios modernos en nada se parecen a sus antepasados. Los libres, sin instrucción y viciados y los gañanes sin tiempo, porque todo lo emplean en servir a sus tiranos, apenas les bastan las luces naturales para conocer que son hombres.

Si entiendo bien el sentido de este párrafo, dice Alzate que aun el ignorante poder otomano era mejor que el poder español. Es difícil encontrar en el siglo XVIII un criollo que, como Alzate, no se limite a defenderse o justificarse a sí mismo sino que manifieste un indigenismo tan auténtico y realista que le alcance para sus contemporáneos. Lo extraño es que pensara que tales notas se le publicarían en España, donde hasta la tímida obra de Clavijero, para mí sospechosa en ciertas partes de anti-indigenista, fue considerada peligrosa.

APÉNDICE

Advertencia. Tal como se hizo en el artículo publicado en el número x de esta revista, se transcriben las notas desatando abreviaturas y modernizando la ortografía. En la columna izquierda se da la ubicación que corresponde a cada nota. Para esto se dan el número del libro, número y nombre del capítulo, palabras iniciales del párrafo a que pertenece y volumen y página en que se encuentra la llamada aunque el párrafo se inicie en una página anterior, en tres de las ediciones modernas, con arreglo a la siguiente clave:

A: Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*. Traducción por J. Joaquín de Mora, prefacio por Julio le Riverend Brusone, estudio bibliográfico por Rafael García Granados. 2 v. México, Editorial Delfin, 1944. ils.

B: Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*. Edición y prólogo de Mariano Cuevas. 4 v. México, Editorial Porrúa, 1958-1959. ils. (Colección de Escritores mexicanos, 7-10.)

C: Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*. Edición y prólogo de Mariano Cuevas. México, Editorial Porrúa, 1964. XXXVIII-622 p. ils. (Colección "Sepan cuantos...", 29.)

Debe recordarse que Alzate conoció el libro en italiano y que las anotaciones se encuentran en la traducción de Troncoso y Buenvecino.

NOTAS CRÍTICAS QUE ESCRIBÍA EL BACHILLER DON JOSÉ ANTONIO DE ALZATE SOBRE LA HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO DEL ABATE DON FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO.

Con los números que las distinguen se indican en el cuerpo de la obra.

Prólogo. A (1, 46), B (1, 10) y C (p. XXIII): "No menos..." cuando se refiere al retrato de Moctezuma:

(1) Pág. 36. No se puede conseguir retrato verdadero del emperador Moctezuma, porque los indios sólo en globo daban idea de sus emperadores: varios que he visto son todos arbitrarios.

Noticia de los escritores... A (1, 26), B (1, 13) y C (p. XXVI): "Bernardino de Sahagún."

(2) Pág. 50. He practicado las mayores diligencias en las bibliotecas de México para indagar si se conserva alguna copia de las obras de Sahagún, pero no hay ningún indicio de que se halle ni en las de San Francisco ni de Tlatelolco.

Noticia de los escritores... A (1, 28), B (1, 17) y C (p. XXVIII): "Domingo de San Antón Muñoz Chimalpain," al comentar que su *Crónica* se hallaba en el colegio de San Gregorio:

(3) Pág. 66. Esta obra aún se conserva en la librería de San Gregorio.

Noticia de los escritores . . . A (1, 29), B (1, 20) y C (p. xxx): "Juan de Torquemada . . ." Dice que su obra es la más completa publicada:

(4) Pág. 81. Torquemada es el único autor de quien logramos una historia de México exacta. He examinado su obra con el fin de separar en ella lo útil de tanta erudición impertinente y hacer una impresión reducida a un solo volumen; pero los crecidos gastos que aquí demanda una impresión me han impedido verificarla; si en Madrid se pensase en hacerla remitiré la obra expurgada de todo lo superfluo; y de este modo será muy útil al público, porque nadie puede escribir como el padre Torquemada, coetáneo a los hechos muy inmediatos a la conquista, con el auxilio de los que aún conservaban en la memoria los hechos que sólo habían pasado de padres a hijos, y adornado de un carácter constante o infatigable. Este autor nos comunicó lo que en el día no es capaz conseguir por falta de documentos comprobantes.

Noticia de los escritores . . . A (1, 30), B (1, 21) y C (p. xxxi): "Carlos de Sigüenza y Góngora . . ." Menciona la *Historia del imperio de los chichimecos*:

(5) Pág. 86. La *Historia del imperio chichimeco* escrita por Sigüenza se hallaba manuscrita, con otras obras de este autor y sus instrumentos matemáticos, en la librería del Colegio de San Pedro y San Pablo de jesuitas, la cual saquearon varios sujetos al tiempo de la expatriación. Los instrumentos vinieron a poder del señor Beven, coronel en el día de dragones. La *Historia de los chichimecos* fue solicitada por varios sujetos, y el excelentísimo señor Lorenzana, arzobispo entonces de México, intentó imprimirla por mis informes; de orden suya pasé a registrar dicha librería, pero no encontré ningún papel apreciable. Ésta fue la causa de que se reimprimiesen las *Cartas de Cortés* con algunos fragmentos del gabinete del caballero Boturini que debían haberse impreso con dicha *Historia*.¹ Ésta según he podido indagar vino a manos del señor don José de Areche, quien se la llevó al Perú cuando pasó de visitador a aquel reino.

Noticia de los escritores . . . A (1, 31), B (1, 23) y C (p. xxxii): "Lorenzo Boturini Benaduci . . ." Dice que publicó en 1746 un ensayo de la obra que meditaba:

(6) Pág. 95. No sólo la meditaba; pues según una carta suya que poseo, escrita a su correspondiente en esta ciudad, tenía presentado el primer tomo al Consejo, en cuyo archivo debe existir manuscrito.

¹ Se trata de la edición de las cartas de Cortés que preparó Lorenzana: *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido conquistador*, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1770. [16]-xvi-400-[18] p. ils.

Noticia de los escritores... A (1, 31), B (1, 24) y C (p. xxxii): "A más de éstos..." Menciona varios manuscritos del Museo Boturini:

Noticia de los escritores... A (1, 32), B (1, 25) y C (p. xxxiii): "Entre los historiadores extranjeros..." Cuando dice que Gage mentía por mentir:

Noticia de los escritores... A (1, 35), B (1, 33) y C (p. xxxvii): "La Colección de Boturini..." Dice que hay muchos despropósitos en la interpretación de las figuras publicadas en 1770 en las *Cartas de Cortés*, por ignorancia de las antiqüedades y la lengua:

Advertencia. Sólo en A (1, 37): "Cuando hago..." Se refiere al pie toledano:

Advertencia. Sólo en A (1, 37): "En el mapa geográfico..." Explicación sobre las limitaciones del mapa:

Lib. 1, cap. 1, "División de la tierra de Anáhuac." A (1, 47): "El reino de Michoacán...", B (1, 36) y C (p. 1, col. 1): "El nombre de Anáhuac..." Menciona a Tzintzontzan, capital de Michoacán:

(7) Pág. 97. Deben existir todos estos, preciosos manuscritos, pues el museo se pasó a la Real Universidad, de donde últimamente se han sacado por orden superior.

(8) Pág. 100. El abate de la Porte, o "viajero Francés" ha aumentado las extravagancias y falsedades que vertió Tomás Gage. Véase la *Gazeta de Literatura de México* n. 2 en que hice una crítica de dicho abate ² la cual se reimprimió en el *Memorial literario* de Madrid.³

(9) Pág. 123. Es verdad que no se pudo hacer peor elección de sujetos para la interpretación de los caracteres mexicanos. El cura de Chalco don N. Mota, aunque indio, apenas sabía el mexicano; nacido en México, donde no se habla ¿qué conocimientos científicos podía tener de este idioma? Don Carlos de Tapia Centeno, también indio, catedrático de mexicano y autor de varias obras mexicanas, ignoraba la historia; y hay mucha diferencia entre saber un idioma y conocer las costumbres de la nación que lo habla; ambos intérpretes lo eran respecto a la historia de su nación.

(10) Pág. 124. La ciudad de México tiene sus medidas municipales; y la vara mexicana, según el talón original que conserva, es igual a 31 pulgadas del pie real de París.

(11) Pág. 125. El mapa general del antiguo reino de México es perfecto en su línea.

(12) Pág. 129. La capital del antiguo reino de Michoacán está reducida a una población muy pequeña y sus pocos vecinos se ocupan en la pesca y en hacer obras de barro. Los vecinos de Pátzcuaro han intentado acabarla de despojar.

² "Historia de la Nueva España, por el Viajero Francés, alias el Abate Delaporte", *Gazeta de Literatura de México*, v. 1, 31 de enero de 1788, n. 2, p. 9-20.

³ "Refutación de la Historia de la Nueva-España que escribió el viajero-Francés Alias el Abate de la Porte, publicada en la *Gazeta de literatura de México* de 31 de enero de 1788, por don Joseph Antonio de Alzate Ramírez, correspondiente de la Real Academia de Ciencias de París, y del Real Jardín Botánico de Madrid", *Memorial literario, instructivo y curioso de la corte de Madrid*, t. xiv, mayo de 1788, parte segunda, n. LXII, p. 87-98.

Lib. 1, cap. 2. "Situación y provincias del reino de México". A (1, 49): "La porción más...". B (1, 38) y C (p. 2, col. 2): "El reino de México...; cuando de la longitud y latitud de México:

Lib. 1, cap. 2, "Situación y provincias del reino de México" A (1, 49); "La porción más...", B (1, 39) y C (p. 3, col. 1): "El reino de México..." Menciona la península de Iztapalapan:

Lib. 1, cap. 2, "Situación y provincias del reino de México." A (1, 50); "La porción más...", B (1, 39) y C (p. 3, col. 1): "El reino de México..." Dice los nombres de las mayores ciudades del valle:

Lib. 1, cap. 4, "Provincias marítimas." A (1, 53): "De las provincias...", B (1, 45) y C (p. 5, col. 1): "Entre las provincias..." Latitud y longitud de Acapulco:

Lib. 1, cap. 4, "Provincias marítimas." A (1, 54): "Todo el país...", B (1, 46) y C (p. 6, col. 1): "Toda la tierra..." Que por las calamidades que han sufrido las poblaciones antiguas apenas subsisten:

Lib. 1, cap. 5, "Ríos, lagos y fuentes." A (1, 55), B (1, 47) y C (p. 6, col. 2): "Entre los ríos..." Se refiere al río Guadalajara:

Lib. 1, cap. 5, "Ríos, lagos y fuentes." A (1, 55), B (1, 48) y C (p. 6, col. 2): "Entre los ríos..." Al mencionar el río que dividía las diócesis de México y Puebla:

(13) Pág. 134. Esta graduación es falsa; por mis observaciones impresas y adoptadas por la Real Academia de las Ciencias de París, México se halla en 19° 25' 51" de latitud y en 270 1/2° de longitud.⁴

(14) Pág. 136. Entre estas lagunas se halla la península de Iztapalapan que divide las aguas dulces de la de Chalco de las alcalinas de la laguna de Tezcoco. Dicha península tiene la figura de una pierna: véase el mapa de don Carlos Sigüenza impreso en Madrid por don Juan López.

(15) Pág. 137. En el día están reducidas a pequeñas poblaciones; *quis talia tando tempereta lacrymis!* Tacuba es un arrabal, Tezcoco, Xochimilco, Chalco, Cuautitlán, Azcapotzalco y Coyoacán se hallan avencindados, pero por las mezclas de castas los indios son poquísimos y conservan aun algún comercio. Culhuacán, Mexicalcingo y Churubusco son pueblos que no tienen arriba de 30 casas: esto es necesario verlo para sentirlo. En una palabra, la población de la Nueva España se halla en la mayor decadencia: para una casa que se labra en un pueblo se ven abandonadas 6 o más.

(16) Pág. 150. La longitud de Acapulco es casi la misma que la de México, por lo que se halla casi en 270 1/2°.

(17) Pág. 155. Véase la nota 15 para confirmar lo que el sabio autor nos advierte.

(18) Pág. 158. Al río de Guadalajara que el autor nombra Tololotlan, llamaban los mexicanos Chiconhuatenco.

(19) Pág. 159. No hace mención el autor en este párrafo del río de Moctezuma que es muy caudaloso: nace en los contornos de México y desagua en el Mar

⁴ Esta determinación se halla en el *Nuevo mapa geográfico de la América Septentrional perteneciente al virreinato de México*, publicado en 1768 por la Academia de las Ciencias de París. Sus observaciones se encuentran en Jean Chappe d'Auteroche, *Voyage en Californie pour l'observation du passage de Venus sur le disque du Soleil, le 3 juin 1796*, Edición de Cassini, Paris, Charles-Antoine Jombert, 1772, 170 p. ils., p. 54-68.

Lib. 1, cap. 5, "Ríos, lagos y fuentes" A (1, 55), B (1, 48) y C (p. 7, col. 1): "Había también..." Dice que el agua que entra al lago de Tezcoco es dulce y se hace salada por el vaso salobre:

del Norte por Tampico: a 30 leguas de México en Izmiquilpan podía ser ya navegable.

(20) Pág. 161. Repetidas ocasiones habla el autor de la sal que se halla en la Laguna de Tezcoco, y que siempre han usado los indios para alimento y medicina; pero es un error muy vulgar llamar salitre a lo que no es más que un álcali mineral, el mismo que sirve de base al espíritu de sal marina: los indios lo conocen por *tequésquilt*. Alguna sal de comer se halla en los tornos de dicha laguna y en otros sitios; pero lo que más abunda es el dicho tequesquite utilísimo para muchas artes y perjudicial a la salud, como diré en otra parte. Téngase presente esta corrección para entender lo que el autor quiso decir por salitre, llevado de la general aunque falsa expresión.

Lib. 1, cap. 5, "Ríos, lagos y fuentes." A (1, 55, n. 1), B (1, 48, n. 9) y C (p. 7, col. 1, n. 9), cuando Clavijero refuta a Bomare por decir que la sal del lago de Tezcoco proviene del Mar del Norte:

(21) Pág. 161. Nota g. Corrige el error de Mr. Bomare, y con razón, lo primero porque el agua no tiene en disolución sal marina sino álcali; y lo segundo porque el suelo de México se halla elevado respecto del mar 1143 toesas, como lo tengo manifestado en varios impresos;⁵ pues el azogue en el barómetro no sube sino a 31 pulgadas 8 líneas.⁶

Lib. 1, cap. 5, "Ríos, lagos y fuentes." A (1, 56): "En cuanto..." B (1, 49) y C (p. 7, col. 1): "Por lo que mira..." Menciona manantiales de agua tan caliente que pueden cocer frutas o animales:

(22) Pág. 162. Entre éstos se pueden contar los que se hallan a una legua de Tecosautla; en ellos sube el termómetro de Reaumur a 80 grados, y una polla se cuece en cosa de 3 minutos.

Lib. 1, cap. 5, "Ríos, lagos y fuentes." A (1, 56): "En cuanto..." B (1, 50) y C (p. 7, col. 2): "Con ocasión..." se ocupa del puente natural llamado Puente de Dios:

(23) Pág. 164. En el camino para Taxco se halla otro puente del mismo nombre: los ríos de Zacualpan de las Minas y el de Tenancingo se ocultan, saliendo después unidos para formar el de Huaxintlan, que después se conoce por Río de las Balsas.

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (1, 58): "El Popocatépetl..."

(24) Pág. 170. Diariamente despide humo, aunque en poca cantidad, y se-

⁵ En efecto menciona la altura de México en varios impresos. Entre otros, cuando advierte de la sutileza del aire en el valle para los interesados en construir globos aerostáticos: "Advertencia importante", *Gazeta de México*, t. 1, 2 de junio de 1784, n. 11, p. 95.

⁶ Una nota en el original advierte: "Éste es equívoco manifiesto: apenas hay memoria de haber subido en México el barómetro a 22 pulgadas y 1/4 de línea: lo común es 21 pulgadas y desde 8 hasta 10 líneas." Ignoro quién es el autor de esta nota.

B (t, 53) y C (p. 9, col. 1): "El Iztacihuatl..." Dice que el Popocatepetl apenas ha echado humo ese siglo:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 59): "El Popocatepetl...", B (t, 53) y C (p. 9, col. 1): "El Iztacihuatl..." Que los volcanes de México están coronados de nieve:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 58): "El Popocatepetl...", B (t, 53) y C (p. 9, col. 1): "El Iztacihuatl..." Dice que los volcanes son de una altura prodigiosa:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 59, n. 1): "El impuesto...", B (t, 53, n. 16) y C (p. 9, col. 1, n. 16): "Los derechos..." que se cobraban por la nieve:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 59, n. 2): "Hace algunos...", B (t, 54, n. 17) y C (p. 9, col. 1, n. 17): "No hace..." Menciona el volcán del Jorullo:

gún ella infieren los prácticos de las inmediaciones el estado del tiempo respecto al viento que se prepara.

(25) Pág. 170. Véanse las observaciones que hice en la Sierra Nevada el año de 1787 y publiqué en la *Gazeta de Literatura* n. 17;⁷ por las cuales consta que el término constante de la congelación en ella es 16 pulgadas 2 1/2 líneas del barómetro. Allí advierto haber registrado un gran craterio, cuya antigüedad no he podido averiguar.

(26) Pág. 169. Para hacerse cargo de la elevación del Popocatepetl se ha de tener en consideración la del territorio de México que se ha expresado, y sobre el cual se levanta aquel volcán; y lo que éste sobrepasa se puede deducir por la observación hecha en la Sierra Nevada que casi tiene igual altura.

(27) Pág. 170, nota l. Ahora está rematado el asiento de la nieve en diecinueve mil y pico de pesos.

(28) Pág. 171, nota m. En 1780 reconoció este volcán; pero carecía de todo lo necesario; y sólo pude sacar un dibujo. A la vista tendrá el Jorullo 150 varas de elevación: sus bocas o craterios son 5. Hasta 20 leguas de distancia se reconoce todavía la arena quemada que arrojó y abulta en partes más de una vara; a distancia de una o dos leguas se ven los enormes peñascos que lanzó, y al oriente un pedregal que asombra por su irregular disposición de peñascos. En una palabra, no he visto otro sitio que demuestre tan al vivo los furores de la naturaleza cuando sale de sus límites regulares. Véase la descripción que se hizo en *Gazeta de México* del mes de mayo de 1789.⁸

⁷ "Observaciones físicas executadas por don Joseph de Alzate en la Sierra Nevada situada al estusudeste respecto de México, a la distancia de quince leguas", *Gazeta de literatura de México*, v. 1, 31 de enero de 1789, n. 17, p. 49-56 y 28 de febrero de 1789, n. 18, p. 57-58.

⁸ "Superficial y nada facultativa descripción del estado en que se hallaba el volcán de Jorullo la mañana del día 10 de marzo de 1789, hecha por don Juan Antonio de Riaño y Bárcena, teniente coronel de los Reales Ejércitos e intendente corregidor de la provincia de Valladolid, partido de Michoacán, quien le examinó personalmente acompañado de don Francisco Fischer, comisario de minas por su majestad del padre don Sebastián Legorburu, de don Ramón Espelde, de don José María Marroquín y del operario alemán Samuel Schraeder", *Gazeta de México*, t. III, 5 de mayo de 1789, n. 30, p. 293-297.

- Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 60), B (t, 55) y C (p. 9, col. 2): "Los montes . . ." Habla de las minas de plata de Tlachco o Taxco:
- Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 60), B (t, 55) y C (p. 9, col. 2.): "Los montes . . ." Dice que los indios sacaban estaño de Tlachco:
- Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 60), B (t, 55) y C (p. 9, col. 2): "Los montes . . ." Menciona minas de hierro:
- Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 60), B (t, 55) y C (p. 9, col. 2): "Los montes . . ." Dice que en Chilapan tenían los indios minas de azogue:
- Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 60), B (t, 55) y C (p. 10, col. 1): "Los montes . . ." Comenta que se ignoraba el uso que los indios hacían del azogue, vitriolo y talco:
- Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (t, 60), B (t, 55) y C (p. 10,
- (29) Pág. 173. En un mapa geográfico al estilo de los mexicanos que conseguí copiar se ve el jeroglífico de Taxco expresado por un cerro en que está cavando un indio.
- (30) Pág. 174. Esta noticia seguramente es falsa: en las minas de Taxco no se halla indicio de estaño: éste se lleva allí de México, a donde se trae de las villas de San Felipe y Dolores; siendo digno de advertir que hasta ahora no se ha trabajado alguna mina de estaño en Nueva España, pues sólo en la superficie de la tierra se halla el mineral que lo contiene, y sin más beneficio que ponerlo al fuego se separa el estaño de las matrices: fenómeno raro en la metalurgia.
- (31) Pág. 175. El hierro es abundantísimo en Nueva España: lo hay virgen en Xiquipilco. En otra parte se dará a esto mayor extensión.⁹
- (32) Pág. 175. Las hay, pero muy pobres de ley, y no vetas formales. Aquí hace el autor una distinción errónea del mercurio y del cinabrio.
- (33) Pág. 175. Del mercurio no sabemos qué uso hacían: con el cinabrio pintaban sus fábricas de arquitectura, como lo he reconocido en las antigüedades de Xochicalco, que pueden competir con las de Palmira y antigua Roma, y cuya descripción he publicado.¹⁰
- (34) Pág. 176. Véase la *Memoria* n. 12 de la *Gazeta de Literatura* en que se expone

⁹ Había tratado este tema en su artículo "Xiquipilco", *Gazeta de México*, t. 1, 15 de diciembre de 1784, n. 25, p. 201-202.

¹⁰ *Descripción de las antigüedades de Xochicalco*, Suplemento a la *Gazeta de Literatura*. México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791, [4]-24 p. ils.

col. 1): "Los montes..." Menciona el ámbar:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (1, 60): "Entre las..."; B (1, 56) y C (p. 10, col. 1): "De piedras..." Habla de la existencia de piedras preciosas:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes canteras y minerales." A (1, 61): "No eran menos...", B (1, 57) y C (p. 10, col. 2): "Hay canteras..." Cuando dice que existe mármol en Capolalpan:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (1, 61): "No eran menos...", B (1, 57) y C (p. 10, col. 2): "Hay canteras..." Menciona el *tetzontli*:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (1, 61): "No eran menos...", B (1, 57) y C (p. 10, col. 2): "Hay canteras..." Se refiere al *chimaltizatl*, que calcinado parece yeso:

Lib. 1, cap. 7, "Volcanes, canteras y minerales." A (1, 61): "No eran menos...", B (1, 56) y C (p. 10, col. 2): "Los montes..." Da las características del *itzli*:

el origen del Succino que ignoraban los naturalistas.¹¹

(35) Pág. 176. Es de admirar que se ignore de dónde sacaban los indios las piedras preciosas de que habla el autor, y los jaspes también; lo cierto es que los usaban porque he visto y poseo algunos de los que llaman chalchihuites, que son piedras preciosas: he visto también un ayacaxtle del mármol que los italianos llaman *antico* con su mango de ágata: esto mismo hace más sensible el ignorar las minas de tan útiles producciones.¹²

(36) Pág. 178. He registrado con bastante extensión los territorios de Calpulalpa, y no hallo el menor indicio de mármoles, no obstante decirlo Vetancurt en su *Teatro mexicano*: lo que hay en la hacienda de los Villerías es una piedra calcárea muy blanca en que se nota la particularidad de tener conchas petrificadas, sin embargo de hallarse el terreno muy elevado respecto del mar. En el Monte de las Cruces tampoco se halla el mármol. El tecali, de que habla el autor es una piedra calcárea homogénea, por lo que tiene transparencia.

(37) Pág. 178. Ésta es la verdadera puro-lana, muy abundante en Nueva España y de que hacían los mexicanos mucho uso en los edificios.

(38) Pág. 180. De ésta hay una abundante mina en el pueblo de San Vicente, jurisdicción de Cuernavaca; pero estando aquí estancado el yeso no se hace uso de tan útil material.

(39) Pág. 180. Ésta es la legítima piedra gallinácea u obsidiana, como advierte muy bien nuestro autor en la nota; abunda mucho en Nueva España, sin duda por los muchos volcanes que hubo en este Nuevo Mundo; pues la mayor parte parece fue un volcán que hizo explosión por infinidad de bocas. El *itzli*

¹¹ "Memoria acerca del ámbar amarillo (Karabe o succino) y de la goma laca (resina). Trátase de su verdadero origen y se exponen las utilidades que la nación española puede conseguir estableciendo comercio activo de materias tan útiles y que por muy abundantes en Nueva España están casi abandonadas". *Gazeta de Literatura de México*, v. 1, 22 de octubre de 1788, n. 12.

¹² Una nota del compilador advierte: "Últimamente se han descubierto minas de mármoles y jaspes excelentes y que vemos labrar en México."

Lib. 1, cap. 8, "Plantas recomendables por sus flores." A (1, 62), B (1, 59) y C (p. 11, col. 1): El *yolloxóchitl*:

Lib. 1, cap. 8, "Plantas recomendables por sus flores." A (1, 63), B (1, 59) y C (p. 11, col. 2): "El *coatzontecoxóchitl* . . .":

Lib. 1, cap. 8, "Plantas recomendables por sus flores." A (1, 63), B (1, 59) y C (p. 11 col. 2): El *oceloxóchitl*;

Lib. 1, cap. 8, "Plantas recomendables por sus flores." A (1, 64), B (1, 60) y C (p. 12, col. 1): El *macpalxóchitl*:

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 65): "En cuanto . . .", B (1, 63) y C (p. 13, col. 1): "Por lo que . . ." Se refiere a los plátanos dominicos:

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 66): "Las frutas . . ." En B (1, 64) y C (p. 13, col. 2) no se menciona entre la lista de frutas la cabeza de negro:

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 66), B (1, 64) y C (p. 13, col. 2): "Todas las frutas . . ." Se menciona el zapote prieto:

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 66, n. 2): "Gemelli dice . . ." No tiene correspondencia en B y C que

que los tarascos llaman *zinapo* se halla con mayor abundancia en Zinapécuaro, en cuyas inmediaciones está el monte Zinapo compuesto todo de piedra galianácea.

(40) Pág. 184. Apenas se halla ya uno u otro árbol de *yolloxóchitl*, cuyas flores escasean mucho.

(41) Pág. 185. En vano he solicitado con toda diligencia adquirir noticia de esta flor que en tiempo de Hernández era muy común.

(42) Pág. 186. Ésta es una de las plantas que aquí conocemos por cacomite: los más comunes son de flor roja; pero también los hay de color de carmín, y amarillos, y blancos. Los remití al Jardín Botánico de Madrid en semillas y raíces que en parte son bulbosas y en parte tuberosas: es regular hayan prosperado.

(43) Pág. 189. Sólo un árbol se halla de esta especie en las inmediaciones de Toluca; antes era muy común: tal es el abandono de las producciones vegetales en Nueva España. La expedición botánica de este reino ha procurado propagar este árbol, y un pie de él halla logrado ya en su jardín.

(44) Pág. 194. En Cuernavaca se cosechan estos plátanos; pero no son de diferente especie de los guineos: son frutos abortados pues si en la parte superior del tronco cuando se observa que la flor está ya formada se hace una cisura sale por ella el racimo de plátanos; pero muy pequeños.

(45) Pág. 195. Ésta es la raíz de la ninfa, planta conocida en todo el mundo, por lo que no debe colocarse entre las propias de Nueva España.

(46) Pág. 197. El zapote negro tiene las hojas pequeñas: es árbol parecido al naranjo. En el párrafo siguiente dice el autor que las del blanco son mayores; pero es al contrario.

(47) Pág. 197, nota y. Tuvo razón este autor para decir que el zapote negro es venenoso para los pescados cuando está

omiten la nota que refuta a Gemelli por afirmar que el zapote negro es venenoso para los peces.

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 67): "El nanche . . .", B (1, 66) y C (p. 14, col. 1): "El capulín . . ." Al referirse al nanche:

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 67), B (1, 66) y C (p. 14, col. 1): "El chayote . . .":

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 67), B (1, 66) y C (p. 14, col. 1): "La nuez encarcelada . . .":

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 68): "La planta llamada . . ." No tiene correspondencia en B y C. Se refiere al aceite de cacahuate:

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 68); B (1, 67) y C (p. 14, col. 2): "La chía . . .":

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 69), B (1, 68) y C (p. 15, col. 1): "El algodón era . . ." Dice que los indios prehispánicos conocieron el lino:

verde; pues es cierto que mueren si lo comen.

(48) Pág. 201. Comúnmente se le llama naranace; no se da en árboles sino en arbustos.

(49) Pág. 201. La descripción del chayote es buena: faltó al autor advertir una circunstancia muy rara y es que se propaga sólo por el fruto: puesto éste en sitio que no lo coman los animales brota en noviembre la pepita y crece la planta hasta una vara por los jugos del mismo fruto; y en febrero se mete ya éste dentro de la tierra: echa tantas guías que forma una sombra de 8 o 10 varas de extensión.

(50) Pág. 202. Esta nuez es de buen sabor estando bien limpia, aunque es difícil separar la carne de la madera. Su árbol es muy grande y hermoso, y todo el año está cubierto de hojas de color de esmeralda.

(51) Pág. 204. Lo contrario asegura un inglés en una obra publicada en Europa, y con razón. La calidad del aceite depende en mucha parte de la operación con que se extrae.

(52) Pág. 207. Ésta es una verdadera salvia, planta de que en Nueva España podrán hallarse hasta cincuenta variedades. La que se siembra de intento es la que produce la semilla de que se extrae aceite para pintar mejor que el de linaza y nuez, porque da a los colores más firmeza y hermosura: en agua se pone muy viscosa, y mezclada con dulce se hace una bebida fresca.

(53) Pág. 210. El cáñamo y lino son plantas indígenas en Nueva España; pero su beneficio no puede ser aquí de utilidad por lo crecido de los jornales, como expuse en un informe y lo verifiqué el mal éxito de los lineros que hubieron de volverse a España después de haber hecho muchos gastos a la real hacienda.¹³

¹³ "Ensayo sobre la siembra y cultivo de lino y cáñamo por lo respectivo a Nueva España", 1778, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1394.

Lib. 1, cap. 9, "Plantas útiles por su fruto." A (1, 70): "El principal..." No tiene correspondencia en B y C, pues omiten la frase en que se dice que algunos autores han afirmado que el maíz pasó del Viejo al Nuevo Mundo:

Lib. 1, cap. 10. "Plantas útiles por su raíz, hojas, tallo o madera." A (1, 71), B (1, 70) y C (p. 16, col. 1): "La jícama...":

Lib. 1, cap. 10. "Plantas útiles por su raíz, hojas, tallo o madera." A (1, 71), B (1, 70) y C (p. 16, col. 1): "El cacomite...":

Lib. 1, cap. 10. "Plantas útiles por su raíz, hojas, tallo o madera." A (1, 71), B (1, 71) y C (p. 16, col. 1): "El cacomite..." Cuando dice que las papas provienen del Perú:

Lib. 1, cap. 10. "Plantas útiles por su raíz, hojas, tallo o madera." A (1, 73), B (1, 73) y C (p. 17, col. 2): "En la excelencia..." Cuando dice Clavijero que de Tezcoco se llevaba a México madera de camote:

Lib. 1, cap. 10, "Plantas útiles por su raíz, hojas, tallo o madera." A (1, 73), B (1, 74) y C (p. 17, col. 2): "En la excelencia..." Dice que hay un árbol, cuyo nombre no recuerda, que si se maneja su madera fresca provoca inflamación.

Lib. 1, cap. 10, "Plantas útiles por su raíz, hojas, tallo o madera." A (1, 74): "Pueden compararse..." B (1, 75) y C (p. 18, col. 2): "Comparables..." Trata de la lanilla que hay en las semillas de la ceiba, que se hincha con el sol:

Lib. 1, cap. 11, "Plantas provechosas por sus resinas, gomas, aceites y jugos." A (1, 77), B (1, 80) y C (p. 20, col. 2): "La laca o goma..." Dice que la laca brota en el árbol cubriendo las ramas:

(54) Pág. 213. Antes que viniese la *Historia de México* procuré desvanecer el error de Mr. Bomare. Véase mi papel impreso de *Consejos útiles para socorrer la necesidad en tiempo que escasean los víveres*.¹⁴

(55) Pág. 215. La jícama parece es la misma que los franceses de las islas de América conocen por *cause couche*.

(56) Pág. 216. El cacomite que se vende en México por agosto es muy diferente del que menciona el autor. El *oceloxchihitl* o flor del tigre que se da con abundancia no provee raíces inocentes.

(57) Pág. 217. El autor, siguiendo a varios escritores, asienta que las papas fueron traídas del Perú, pero son indígenas de Nueva España porque se dan en los montes; cuya prueba me parece la más demostrativa.

(58) Pág. 224. Éste es un grande equivoco: la madera de camote se conduce a México de las costas de Acapulco que son calientes: los montes de Tezcoco son más fríos que templados.

(59) Pág. 226. Parece hablar el autor del guau, a quien se atribuye semejante efecto: no es árbol sino planta sarmentosa que se enreda en los árboles, de donde viene que se confunda atribuyendo a éstos el efecto; pero éste es de causar hinchazón en todo el cuerpo y principalmente en la parte donde toca dicha planta.

(60) Pág. 231. En vano se han practicado las mayores diligencias para aprovechar este algodón del pochote en sombreros y tejidos, pues nada se ha logrado por ser muy débiles sus filamentos.

(61) Pág. 242. El autor siguiendo a Hernández adopta un yerro considerable. La laca no es otra cosa que los nidos de cierta clase de hormigas: la tengo en ramos de árboles de muy diferentes especies, y he reconocido dentro de los granos de la laca los insectos que se ha-

¹⁴ *Consejos útiles para socorrer a la necesidad en tiempo que escasean los comestibles*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1786, 12 p.

Lib. 1, cap. 11, "Plantas provechosas por sus resinas, gomas, aceites y jugos." A (1, 78), B (1, 81) y C (p. 20, col. 2): "La resina elástica . . ." que los españoles llaman hule:

Lib. 1, cap. 11, "Plantas provechosas por sus resinas, gomas, aceites y jugos". A (1, 79), B (1, 82) y C (p. 21, col. 1): "En esta clase de plantas . . ." Dice que tendrá ocasión de hablar de otras plantas:

Lib. 1, cap. 11, "Plantas provechosas por sus resinas, gomas, aceites y jugos." A (1, 79), B (1, 82) y C (p. 21, col. 1): "Lo poco que . . ." Exclama que da compasión que se derrochen tesoros y no se funden academias que den a conocer dotes naturales franqueados por el Creador.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 79), B (1, 83) y C (p. 21, col. 2): "Entre los cuadrúpedos . . ." Unos son nuevos y otros antiguos:

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 80, n. 1): "Los ciervos blancos . . ." No tiene correspondencia en B y C pues falta la nota donde dice que Buffon piensa que la blancura del ciervo es efecto de la esclavitud:

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 81): "El *mixtli* . . ." B (1, 84, n. 49) y C (p. 22, col. 1, n. 49): "Había . . ." Menciona a los *quimichin*:

llan en el interior. Bomare y el gran botánico Cristobál de Acosta han impreso lo cierto acerca de esta goma.

(62) Pág. 244. El hule no es otra cosa que la resina elástica, bien conocida ya por los químicos de Europa.

(63) Pág. 246. Entre los árboles particulares de Nueva España debe contarse el *caxcalote*, especie de acacia, cuyo fruto es utilísimo para curtir (pues en 8 días se hace lo que en Europa con otros vegetales requiere meses) y para el tinte negro que lo da muy hermoso sin corroer los tejidos. Véase lo que dije de este árbol en una *Memoria* impresa en las de la Academia Real de las Ciencias de París.¹⁵

(64) Pág. 248. Ojalá se descubriesen todos los tesoros que el reino vegetal nos franquea en Nueva España así para alimento como en simples medicinales.

(65) Pág. 250. De los cuadrúpedos antiguos hablaré en las *Disertaciones* formando una para excusar tanta nota.¹⁶

(66) Pág. 251. Entre las muchas paradojas que imprimió este sabio es una la del color blanco que asigna como señal de esclavitud: aquí hay muchos gorriones domesticados que retienen su color pardo y en los campos por el contrario se ven muchos blancos enteramente. Del mismo color he visto otros pájaros nacidos de padres que vivían en libertad.

(67) Pág. 255. Los que pasaron a Nueva España en los navíos serían los ratones, esto es, la especie pequeña, pues la casta mayor que conocemos por ratas es demasiado abundante en la tierra adentro, que dista mucho de los puertos de mar; si no fuese por los quebrantahuesos (es-

¹⁵ Se refiere a su carta publicada en la obra de Chappe, véase nota 4.

¹⁶ Aquí viene una "Advertencia: No se ha logrado ver y copiar más que las notas correspondientes a los tomos 1º y 2º de la obra, por lo que faltan las respectivas al 3º y 4º en el cual están las *Disertaciones*."

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 82): "El tlacuatzin..." No tiene correspondencia en B y C, pues omiten la frase en que dice que este animal era el exterminio de los gallineros:

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 82): "El ayotochtili..." No tiene correspondencia en B y C. Dice que si persiguen al armadillo y éste encuentra un declive, se hace bola y rueda:

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 82): "El techichi..." No tiene correspondencia en B y C. Dice que como era un perro mudo provocó la fábula de que los perros enmudecían al pasar del Viejo al Nuevo Mundo:

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 82, n. 1): "Ayotochtili...", B (1, 87, n. 52) y C (1, 23, n. 52): "Buffon..." Dice que ni contó personalmente las laminillas del armadillo ni cree que alguien lo haya hecho:

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 83), B (1, 93) y C (p. 26, col. 1): "El tlalmototli o ardilla...":

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 83), B (1, 87) y C (p. 23, col. 2): "El amiztli...":

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 83), B (1, 88) y C (p. 23, col. 2): "El mapach...":

pecie de buitres) de que no ha hablado ningún naturalista y que minoran la especie de las ratas quedarían eriazos muchos terrenos. Hay otra especie que conocemos por *metoros*, de cuerpo más delgado, y que sólo se alimentan de los jugos del maguey, lo que prueba ser propia de Nueva España.

(68) Pág. 259. El *tlacuatzin* extermina también las frutas y legumbres.

(69) Pág. 261. Esto me parece muy fabuloso. La concha del armadillo tiene muchos nervios que al rodar habían de recibir fuertes golpes, y por consiguiente perecería el animal; éste por otra parte es nocturno, y de día no sale de sus agujeros; así es difícil haber observado tal industria. Mi deseo es extirpar las fábulas de nuestra historia natural y no criticar por manía.

(70) Pág. 262. Ojalá que fuese cierta la opinión de los pretendidos críticos a quienes refuta nuestro autor; no padecería tanto el vecindario con el molesto ladrido de tantos perros vagos que interrumpen el sueño.

(71) Pág. 260. El contar el número de láminas de que consta la concha de un armadillo, es producción propia de los que ridiculizan a nuestro siglo. ¿Quién al ver un armadillo dudará de lo que es, tenga 10 o 1000 láminas? Ya me temo que alguno intente contar los pelos de un hombre, o los surcos de sus manos.

(72) Pág. 263. El *tlalmototli* o tejón es animal pernicioso a las siembras de maíz: se domestica aunque no enteramente.

(73) Pág. 264. Ésta es una verdadera nuri que abunda en la California: no se halla en el recinto de México, sino una u otra en los de las tierras calientes.

(74) Pág. 265. El mapache es el que aquí conocemos por hurón; no tiene la cabeza negra sino uniforme todo el cuerpo de color leonado con muchas pintas

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 85), B (1, 90) y C (p. 24, col. 2): "El *cóyotl* o coyote . . .":

blanquizas. En lo demás es exacta la descripción.

(75) Pág. 271. Es de admirar que un animal tan abundante en Nueva España como el coyote sea tan desconocido por los naturalistas. En la nueva *Enciclopedia metódica* impresa en Madrid se ha publicado en una nota que el coyote y el lobo son un mismo animal: error grosero. El coyote se introduce en las poblaciones de día o de noche, en los corrales para cazar aves, o en las huertas para devorar frutas; destruye las sementeras por comer el maíz tierno; huye al menor ruido y al ver algún hombre, y no les acomete como dice nuestro autor. El lobo, por el contrario, sólo se acerca de noche a las poblaciones, no come vegetales, acomete al hombre si lo halla desprevenido y habita lejos de poblado.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 85), B (1, 91) y C (p. 25, col. 1): "El *tlalcóyotl* o *tlalcoyote* . . .":

(76) Pág. 274. El tlacoyote excava su habitación en la tierra: es poco abundante, y seguramente no es el coyote sino especie diversa; pero no puedo hacer la descripción por falta de observaciones.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 85), B (1, 92) y C (p. 25, col. 1): "El *itzcuintepozotli* . . ." Dice que era un perro jorobado:

(77) Pág. 275. Esta especie se ha consumido, pues no se halla ni un individuo que conserve los caracteres; y lo mismo puede asegurarse del *tepeitzcuintli*.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 86), B (1, 92) y C (p. 25, col. 2): "El *itzcuintepozotli* . . ." Describe el *xoloitzcuintli*:

(78) Pág. 278. Esta casta de perros era abundante en México, donde se conocían por perros chinos; pero en el día apenas se ve uno u otro.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 87), B (1, 93) y C (p. 25, col. 2): "El *coyopolin* . . .":

(79) Pág. 278. El *coyopolin* es el mismo animal que el autor pone con el nombre de *tlaquatzin*: no se halla otro a quien convenga lo que el autor dice, pues por la pequeñez del cuerpo que acaso se observó en algún individuo joven, no debe fundarse nueva especie.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 87), B (1, 94) y C (p. 26, col. 1): "La *tozan* o *tuza* . . .":

(80) Pág. 279. La descripción de la tuza que hace nuestro autor y copió el traductor de la *Enciclopedia metódica* es en parte falsa. Diré en compendio lo que he observado en una que disequé. Tenía 11 pulgadas desde las narices hasta el nacimiento de la cola; ésta 3 1/2 pulgadas, poblada de pelos delgados; el diámetro del cuerpo 3 1/2 pulgadas; el cuello casi no se le ve; los ojos tienen 1 1/4 líneas hundidos y sin párpados; por pestañas

unos pelos largos y unidos en una basa común; tiene bigotes como una rata. El color del cuerpo es castaño claro, y bajo el pelo exterior tiene otro más oscuro. Sus 4 patas pequeñas, cada una con 5 dedos, siendo el del medio mayor que los otros que van en disminución por cada lado; las uñas fuertes y blancas; en los talones carnosidades callosas. Los dientes incisivos de la quijada inferior corvos, y de 11 1/2 líneas, sin surco en el medio como los dos superiores que lo tienen y parecen por esto 4; éstos también son corvos y de 5 1/2 líneas. Tiene además en la boca 20 dientes molares 5 en cada lado de ambas quijadas; éstos son tan pequeños que apenas sobresalen de la encía: la distancia entre los incisivos y molares es de pulgada y media: el paladar peludo; las bolsas a los lados del cuello, de que habla el autor, estando ya secas tenían una pulgada de largo y 7 líneas de ancho; en una hallé 23 granos de maíz y en la otra 14; por dentro cubiertas de pelos sutiles y limpias, por lo que parece les sirven para guardar semillas y no para extraer la tierra; los oídos muy atrás y sin las membranas que conocemos por orejas, tienen 1 1/2 líneas de diámetro. Es animal tan vigoroso que después de despellejada y cortadas las patas y de haberla dado muchos golpes antes para matarla, cuando quise cortar la cabeza chilló y me mordió con fuerza; su carne es muy grasosa. Habita la tuza en terrenos templados y con más abundancia en los fríos; pero en los cálidos no se ve ninguna.

Lib. 1, cap. 12, "Cuadrúpedos del reino de México." A (1, 88), B (1, 95) y C (p. 26, col. 2): "El *cacomixtle* . . .":

(81) Pág. 283. La descripción del *cacomixtle* es exacta, aunque debe añadirse que su cola es larga, poblada de pelos largos con anillos negros y blancos que le hermocean; se diferencia del gato en el hocico que es muy agudo: a más de la sangre de las aves que degüella, come también frutas. Habitan en las poblaciones particularmente tras de los retablos de las iglesias. Sus ojos son hermosos, y tienen mucha ligereza para trepar por las paredes.

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 88): "La enumeración . . .", B (1, 96) y C (p. 27, col. 1): "Mayor embarazo . . ." Dice que se ha afirmado que México es el reino de las aves:

(82) Pág. 285. ¿Quién logrará ver completa la historia natural de las aves de Nueva España? Son necesarios muchos años, si no siglos para su ejecución. ¿Qué ave hay más conocida desde que se

Lib. I, cap. 13, "Aves del reino de México." A (I, 94): "Además de ...", B (I, 105) y C (p. 31, col. 1): "Varios europeos ..." Se ocupa del celeberrimo *zentzontli*:

Lib. I, cap. 13. "Aves del reino de México." A (I, 95): "Las aves llamadas ...", B (I, 106) y C (p. 31, col. 2): "El cardinal ...":

Lib. I, cap. 13, "Aves del reino de México." A (I, 95): "Las aves llamadas ...", B (I, 106) y C (p. 31, col. 2): "El cardinal ..." Menciona el *cuittlacochi*:

Lib. I, cap. 13, "Aves del reino de México." A (I, 95): "Las aves llamadas ...", B (I, 107) y C (p. 31, col. 2): "El cardinal ..." Dice que los gorriones tienen la parte superior parda y la inferior blanca.

Lib. I, cap. 13, "Aves del reino de México." A (I, 95), B (I, 107) y C (p. 32, col. 1) "Pero ..." Se ocupa de la *guacamaya*, el *toznene*, el *cochottl* y el *quiltótotl*:

buye es error popular; tengo hechas observaciones muy prolijas de esta ave tan rara y conforme a ellas pienso publicar su historia natural.¹⁷

(90) Pág. 308. Nadie ha expresado entre las particularidades del ceniztle la de que canta toda la noche.

(91) Pág. 310. Hay dos especies de cardenales, la primera bien conocida en Europa por los que se han remitido disecados y por la estampa que dio el célebre Caterbi en su *Historia de la Carolina*. El de la segunda es bastante común: no tiene copete: el pecho es de color finísimo de escarlata; la parte superior del cuerpo, excepto la cabeza, y las alas son de color parduzco. Se eleva cantando como la aloeta de Europa.

(92) Pág. 311. El cuittlacoche se esmera en cantar al anoecer: se domestica mucho: canta con exquisita melodía; y gusta de los campos donde hay abundancia de tunales.

(93) Pág. 312. Todo el cuerpo del gorrion es parduzco con algunas vetas más claras. Los silvestres tienen roja la cabeza y las plumas de junto a la rabadilla, y los domesticados tienen amarillas las mismas partes: ambos desde el 2o. año de su vida porque en el primero todos son parduzcos. Las hembras se distinguen en tener las vetas más blanquizas.

(94) Pág. 314. Estas aves son de paso; no habitan sólo en tierras cálidas, pues también pasan a las frías en el invierno para alimentarse con la semilla de los ocotes o pinos y en verano vuelven a los países calientes. No han tratado los naturalistas de otra especie de loros que se conocen por urracas: son de color aplomado con algunas manchas oscuras, y se advierte en ellos oposición o aversión al hombre, pues luego que ven alguno lo siguen gritando.

¹⁷ Publicó sus observaciones en 1790: "Memoria acerca del chupamirtos o colibrí", *Gazeta de Literatura de México*, v. II, 5 de octubre de 1790, n. 3, p. 19-26 y 19 de octubre n. 4, p. 27-29.

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." B (1, 97) y C (p. 27, col. 2): "De cernicalos..." No tiene correspondencia en A. Menciona el *cenotzqui*:

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 89): "Los cuervos...", B (1, 98) y C (p. 28, col. 1): "La especie..." Menciona el *cozcacauuhltli*:

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 90): "En el número...", B (1, 99) y C (p. 28, col. 2): "De aves nocturnas hay buhos, lechuzas...":

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 90): "En el número...", B (1, 99) y C (p. 28, col. 2): "De aves nocturnas..." Se ocupa de los murciélagos que sangran a caballos y otros animales:

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 90): "Entre las aves...", B (1, 99) y C (p. 28, col. 2): "De aves acuáticas..." Dice que los ánades a veces parecen manadas de ovejas paciendo:

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 92): "De las aves...", B (1, 101), y C (p. 29, col. 2): "Por lo que..." Menciona el número prodigioso de codornices:

Lib. 1, cap. 13, "Aves del reino de México." A (1, 92), B (1, 103) y C (p. 30, col. 1): "El *huitzitzilin*...":

descubrió la América que el chupamirtos o *tominejo*? pues sin embargo causa enfado ver lo que dicen de él los naturalistas. Espero hablar en virtud de observaciones incontestables.

(83) Pág. 287. He visto una águila de más de 2 varas: murió por haberse hundido la habitación que le hicieron, y así no pudo saberse el término natural de su vida.

(84) Pág. 290. El zopilote de cabeza roja es el que conocemos por aura; y es poco común: el *cozcacauuhltli* es de varios colores, y el mismo que se ve en la estampa figura 5; es muy raro y propio de tierras cálidas. El hecho de que mientras éste come de algún cadáver no se acerquen los demás zopilotes es cierto; porque los amedrenta la superioridad de su tamaño y hermosura de colores, y no por la especie de respeto que vulgarmente se cree. He visto tres reyes de zopilotes y concuerdan con la figura n. 5 que expone el autor; no se hace mención de los quebrantahuesos o buitres: son de color blanco, pardo y negro y les hermosea un copete de plumas dirigido al cerebro: pero es animal que apesta mucho.

(85) Pág. 292. He visto tecolotes (nombre que dan los indios a los buhos) de más de 3 pies. El vulgo teme aquí, como en todas partes, su canto nocturno.

(86) Pág. 292. Es cierto que se ven en tierra adentro las bestias mordidas por los murciélagos: éstos abundan con extremo en las cuevas de Iztapalapa, y exterminan a los moscos: su estiércol es bueno para abonar las tierras.

(87) Pág. 293. Por una laguneta de 100 varas de diámetro se dan 200 pesos de alquiler anual: 6 u 8 indios con esmeriles matan en una descarga mil o más patos.

(88) Pág. 298. Hay dos especies de codornices muy diversas; ambas las remitió al Real Gabinete el sabio naturalista don José Longinos. De tórtolas tengo observadas 7 especies.

(89) Pág. 301. Siete variedades del *huitzitzilin* se han observado en los contornos de México: el sueño que se le atri-

Lib. I, cap. 14, "Reptiles del reino de México." A (I, 98): "Hay inmunerables..." No tiene correspondencia en B y C. Dice que la lagartija *tapayaxin* lanza sangre por los ojos cuando se la lastima en la cabeza:

(95) Pág. 326. En muchos experimentos que he hecho con la *tapayaxin* no he podido verificar la observación del doctor Hernández, referida por nuestro autor, de que arroje sangre por los ojos. El color de la cabeza es uniforme al del resto del cuerpo. La figura que presenta nuestro autor con el número 8 es muy defectuosa. El *tapayaxin* es de vista tan corta que no ve los insectos si no se le acercan mucho y están vivos para comerlos. A las 4 de la tarde se mete bajo de tierra y no sale al otro día hasta que calienta mucho el sol; viven sin alimentarse muchos días; al cabo de 15 y aún 20 se les hallan en los intestinos los insectos no del todo digeridos, beben mucha agua y se bañan; son vivíparos y muy fecundos. Ví una hembra con 11 pequeñitos y otra parió 9.

Lib. I, cap. 14, "Reptiles del reino de México." A (I, 99): "De las ranas...", B (I, 113) y C (p. 34, col. 1): "Entre los sapos..." Dice no haber visto ranas de árbol, tan comunes en Europa:

(96) Pág. 329. El autor no vio ranas terrestres, pero las hay con abundancia en tiempo de aguas: son pequeñas, de color verde y suben a los árboles de donde anuncian con su canto continuado la lluvia. No sólo en la Huasteca se hallan ranas del peso de una libra, pues abundan también en la Laguna de Chapala y en la jurisdicción de la Barca; pero es dura su carne.

Lib. I, cap. 14, "Reptiles del reino de México." A (I, 99): "Las culebras...", B (I, 113) y C (p. 34, col. 2): "Entre las serpientes..." Menciona la *teotlacozauhqui*:

(97) Pág. 330. La *teotlacozauhqui* es la víbora de cascabel y las que se ven vender a las boticas por los indios, quienes, hallándolas dormidas, las aseguran con una horqueta y les cosen la boca. Es serpe de constitución muy fuerte, pues permanece viva en las boticas muchos meses con la boca cosida, sin poder tomar alimento. En cierta ocasión guardé la cabeza cortada a una de estas sierpes y a las 24 horas mordía un palo con el mismo vigor que si estuviese unida al cuerpo.

Lib. I, cap. 14, "Reptiles del reino de México." A (I, 99), B (I, 115) y C (p. 35, col. 1): "La *cencóatl*...":

(98) Pág. 339. *Cencóatl* llaman en el día a una culebra inocente que suele extraer la leche a las vacas. He visto lidiar hombres con estas sierpes: ellos procurando golpearlas con una vara y ellas formando con su cuerpo un látigo, cuyo golpe dicen es muy doloroso.

Lib. I, cap. 14, "Reptiles del reino de México." A (I, 101), B (I, 116) y C (p. 35,

(99) Pág. 338. La *acóatl* es vivípara; abri una de cuyo vientre salieron 19 culebri-

col. 2): "Entre ..." Dice que la acóatl es vivípara, aunque no se sabe con certeza:

Lib. 1, cap. 15, "Peces de los mares, ríos y lagos de Anáhuac." A (1, 102), B (1, 117) y C (p. 36, col. 2): "Los ríos ..." Menciona los bobos:

Lib. 1, cap. 15, "Peces de los mares, ríos y lagos de Anáhuac." A (1, 102), B (1, 117) y C (p. 36, col. 2): "Los ríos ..." Al fin de la enumeración de peces:

Lib. 1, cap. 15, "Peces de los mares, ríos y lagos de Anáhuac." A (1, 106), B (1, 122) y C (p. 38, col. 2): "El *axólotl* ..." No tiene correspondencia exacta en B y C. En A comenta que las hembras de este animal tienen menstruaciones, como lo refiere Hernández:

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 107): "El cocuyo ..." B (1, 123) y C (p. 39, col. 1): "Las especies ..." Menciona el cocuyo o escarabajo luminoso:

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 107): "Hay a lo menos ..." B (1, 125) y C (p. 39): "De abejas ..." Dice que hay por lo menos seis especies de abejas:

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 108): "Hay a lo menos ..." B (1, 125) y C (p. 39, col. 2): "De abejas ..."

tas que andaban como si tuviesen muchos días de nacidas; cuya observación he reiterado, sin advertir más diferencia que en el número de crías. Esta culebra abunda en las acequias y tiene bellísimos colores.

(100) Pág. 341. Creo que esta noticia sea falsa porque he comido bobos muy frescos en tierra adentro que sin duda se habían pescado en los ríos inmediatos del mar del Sur, y lo mismo me parece del bagre.

(101) Pág. 342. Entre las especies de pescado que nombra el autor, no sé a que clase deba reducirse la del cuile, que es muy sabroso y grasoso, y tan prolífico que en un ovario deduje por su peso que tenía 50 000 huevos. También merece atención el *meztlapic* pez pequeño y vivíparo.

(102) Pág. 356. Entre los ajolotes hay algunos amarillos con pintas oscuras. Es verdadero pescado pues tiene agallas u oídos por donde respira. En lo demás tuvo razón Bomare para dudar del fenómeno que se refiere, pues por la disección he verificado ser falso. La carne y piel del ajolote son buenas para el tisis.¹⁸

(103) Pág. 359. Dos cocuyos metidos en una botella me dieron por 8 días luz suficiente para leer y escribir: ¡Qué bienes resultarían si por el análisis del humor luminoso de los cocuyos y por una operación inversa (la síntesis) compusiese algún buen químico una masa que produjese igual luz!

(104) Pág. 362. Son muchas más las especies de abejas: hay unas de color de esmeralda muy hermosas; las comúnes son menores que las de Europa y no tienen aguijón; otras fabrican bajo de tierra, y de jicotes podrá haber hasta 10 especies.

(105) Pág. 364. Éstas no son abejas sino las avispas a que el sabio Reaumur dio el nombre de cartoneras.

¹⁸ En 1790 publicó un artículo con esta idea de que el jarabe de ajolote era bueno para la tisis: "Ajolotl", *Gazeta de Literatura de México*, v. 11, 2 de noviembre de 1790, n. 5, p. 41-42 y 16 de noviembre de 1790, n. 6, p. 43.

Cuando trata de la tercera especie de abejas:

Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 109), B (I, 126) y C (p. 40, col. 1): "Entre las moscas . . .":

(106) Pág. 366. En Nueva España se conocen 5 especies de moscas: las comunes, unas de color de azabache; otras que en lugar de trompa tienen aguijón agudo con que pican fuertemente, las azuladas que se propagan en las carnes, y otras de color de esmeralda, aunque son raras. Otras he visto en Michoacán muy abundantes de color bermejo con vetas negras, perjudiciales para las crías de ganados, pues ponen sus huevos en los ombligos de los potrillos u otro cualquier animal y se les agusanan.

Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 109): "Los mosquitos . . .". B (I, 127) y C (p. 40, col. 2): "Entre las especies de mosquitos . . .":

(107) Pág. 368. Tres especies de moscos se conocen en Nueva España, el zancudo, el jején y otro pequeño como una pulga propio de las tierras muy cálidas.

Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 109), B (I, 127) y C (p. 40, col. 2): "Entre las moscas . . ." Menciona la *axayácatl*:

(108) Pág. 367. La *axayácatl* no es mosca sino chinche, la misma que describe Bomare de *Punaise a avirons notonecta*: se hallan dos especies, la grande que tiene aguijón y la chica que es de dos líneas, y tiene su estuche como la primera; viven tanto en aguas dulces como en las saladas alcalinas; su multiplicación es asombrosa: sus huevos son el *ahuaulli* que tanto apetecen ciertas gentes.

Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 109): "En las mismas . . .". B (I, 127) y C (p. 4, col. 2): "Entre las . . ." Dice que las cucarachas son insectos domésticos perjudiciales a las despensas:

(109) Pág. 369. Véase la *Gazeta de México* en que expuse el método de aniquilar las cucarachas y el útil uso que se hizo para curar los dolores de costado.¹⁹

Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 109): "Las especies . . .". B (I, 128) y C (p. 41, col. 1): "Las mariposas . . ." Dice que ni los mejores pintores son capaces de expresar el dibujo y colorido de las alas de las mariposas.

(110) Pág. 370. La mariposa plateada que remiti a la Academia Real de las Ciencias de París causó admiración; otras muchas tengo colectadas que deben ser mucho aprecio si se juntan las observaciones en punto a los gusanos de que proceden.

Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 110): "Pero no son . . .". B (I, 128) y C (p. 41 col. 1): "Mucho mayores . . ." Habla de los ejércitos de langostas:

(111) Pág. 370. Es inmensa la variedad de chapulines o langostas, pero son solitarias. Las que vuelan en muchedumbre y son el azote de las provincias a donde se dirigen, solamente se han aproximado a México en una ocasión, pero permitió Dios quedásemos libres de tal plaga.

¹⁹ Se encuentra en la *Gazeta de México*, t. I, 19 de abril de 1785, n. 35, p. 286-287.

- Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 110): "Pero no son . . .", B (1, 128) y C (p. 41, col. 1): "Entre los insectos . . ." Menciona el *axin*:
- (112) Pág. 372. El axin es útil para los barnices porque los deseca y les da lustre.
- Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 110): "De los gusanos . . .", B (1, 128) y C (p. 41, col. 1): "Entre los insectos . . ." Se ocupa del *temahuani*:
- (113) Pág. 372. De estos gusanos, que conocemos por azotadores, hay infinidad de especies que se diferencian en el tamaño y colores. Los gusanos de maguey son un cilindro lleno de grasa que algunos comen; se ve en estos gusanos con la simple vista la circulación de la sangre. Otros tres gusanos he observado propios de tierras cálidas que desde que nacen empiezan a formar su capullo, el que aumentan según crecen a la manera que los caracoles y cargan como ellos su casa, sin asomar más que la extremidad del cuerpo; el capullo lo hacen con seda, madera y yerbas, tan duro como pergamino: viven lo menos 2 años; ayunan muchos meses que están en sosiego, atados a los árboles sus capullos.
- Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 110): "De los gusanos . . .", B (1, 129) y C (p. 41, col. 1): "Entre los insectos . . ." Cuando comenta que se extinguió el cultivo de la seda en Nueva España:
- (114) Pág. 373. Puede gloriarse la nación española de ser la primera que imprimió tratado del cultivo de la seda, lo que hizo Gonzalo de las Casas en la villa de Coyoacán. No fueron razones políticas las que causaron el perjuicio que lamenta el autor: la tiranía de las justicias que quisieron ser los únicos compradores, obligó a los indios a abandonar este ramo de comercio, el que como el autor dice sólo subsiste en la Mixteca; he visto tejidos que pueden competir con los de Italia por su firmeza, lustre, etcétera.
- Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 110): "De los gusanos . . .", B (1, 129) y C (p. 41, col. 2): "Entre los insectos . . ." no tiene correspondencia exacta en B y C. Menciona el autor una seda silvestre blanca, suave y fuerte:
- (115) Pág. 373. Éste es un don con que la providencia dotó a la Nueva España: es una seda muy abundante que ocasiona pocos gastos que recogerla; no se puede devanar porque la trabajan en común muchos gusanos; pero cardada es un material útil. Estoy disponiendo una *Memoria* sobre ella.²⁰
- Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 111): "Las escolopendras . . .", B (1, 129) y C (p. 41, col. 2): "De los ciento-piés . . ."
- (116) Pág. 374. Aquí se conocen por cientopiés las escolopendras. Las he visto de más de 3 pies, unas son cien-cientas y otras de color amarillo renegrido.

²⁰ Esta fracasada idea la expuso en 1790: "Memoria acerca de la seda silvestre de la Nueva España: se describen los gusanos que la producen, los árboles que la disponen y utilidades que la nación logrará siempre que se fomente este ramo de comercio", 30 p. Biblioteca Nacional, Ms. 1393.

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 111): "Los escorpiones . . .", B (1, 129) y C (p. 41, col. 2): "De los cientopiés . . ." Cuando menciona los alacranes:

(117) Pág. 375. Los alacranes abundan en regiones frías como Durango. En las inmediaciones de Iguala los he visto de más de 6 pulgadas. Los bermejos son más perniciosos, como dice el autor. He visto cortar a un alacrán dos aletillas que tienen en la parte inferior del cuerpo y ya no era venenosa su picadura.

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 111), B (1, 129) y C (p. 41, col. 2): "Entre las . . ." muchas especies de arañas:

(118) Pág. 376. La variedad de arañas es inexplicable: hay unas que habitan en comunidad contra lo que asientan los naturalistas. La casampulga es terrible y mortal su picadura; si no se acude con tiempo: he visto evitar todo el daño aplicando yesca encendida en la parte picada. Lo que el autor dice de la tarántula (la que también he visto en países fríos) es muy cierto.

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 112), B (1, 130) y C (p. 42, col. 1): "Las hormigas . . ." Dice que en Xicayan se ven fajas negras de hormigas:

(119) Pág. 379. A más de las especies de hormigas que refiere el autor he visto en tierras cálidas otras pequeñas rojas: en todos terrenos unas nocturnas veteadas de negro y amarillo, y otras aunque raras cubiertas de pelo de color de escarlata. Las hormigas arrieras son el azote de los sembrados, y su número no es ponderable. Otras he reconocido tan veloces que en un segundo caminaban 12 pulgadas.

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 112): "Además . . ." No tiene correspondencia en B y C. Es un párrafo donde menciona unas hormigas de Michoacán que producen miel:

(120) Pág. 379. Aquí habla el autor de las hormigas meleras, de que traté en la *Gazeta de México*.²¹ Se equivocó el autor en la descripción, pues en el vientre, que les crece mucho, es donde tienen la miel y no en saco. Se dice que dicha miel es un excelente oftálmico.

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 113): "Lo que hacen . . .", B (1, 132) y C (p. 42): "Poco menos . . ." Cuando describe la segunda especie de garrapata:

(121) Pág. 383. Estas segundas garrapatas de que habla el autor abundan demasiado en la Huasteca, donde las separan del pellejo con sólo acercar una ascua.

Lib. 1, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (1, 113): "La célebre cochinilla . . .", B (1, 132) y C (p. 42, col. 2): "La grana y cochinilla . . .":

(122) Pág. 383. Para la descripción de la grana o cochinilla se vale el autor de noticias vertidas por los que han visto a medias y así no es del todo exacta. Véase la *Memoria* impresa en la *Gazeta de Literatura*, y que escribí en 1777 por orden del gobierno.²²

²¹ "De historia natural", *Gazeta de México*, t. 1, 29 de diciembre de 1784, n. 26, p. 214-215.

²² "Memoria en que se trata del insecto grana o cochinilla, de su naturaleza y serie de su vida, como también del método para propagarla y reducirla al estado en que

- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 114): "Dejando ya . . .", B (I, 135) y C (p. 44 col. 1): "Por lo que mira . . ." Describe unos insectos que vió en 1751 que se confunden con los árboles que los crían:
- (123) Pág. 390. El insecto que el autor describe es el que Bomare y otros naturalistas conocen por *Feuille ambulante*. Éste aquí es un verdadero insecto que sólo tiene de vegetable una apariencia engañosa; otro hay más particular que en Siragua conocen por langosta: tiene un cuerpo seco, seis zancas flacas y dos antenas sutiles; de manera que parece un tronco de planta, y el vulgo los llama troncos animados. Si las bestias los comen entre el pasto se hinchan y perecen.
- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 115), B (I, 135) y C (p. 44, col. 1): "De lo poco . . ." Dice que los montes de las tierras calientes son ricos en minerales:
- (124) Pág. 391. Las vetas son más superficiales y menos constantes; no se ve otra cosa que minas abandonadas porque a cierta profundidad no se hallan minerales.
- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 115), B (I, 135) y C (p. 44, col. 1): "De lo poco . . ." Comenta que abundan las fuentes en tierras calientes:
- (125) Pág. 391. No en todas las tierras calientes abundan los manantiales: hay algunas demasiado secas, por lo que son estériles.
- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 115), B (I, 135) y C (p. 44, col. 1): "De lo poco . . ." Señala que las aves de tierras calientes son más bellas y de más dulce canto:
- (126) Pág. 392. Las aves de mejor canto son las de tierras templadas como el Mezquital.
- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 116): "De lo poco . . .", B (I, 136) y C (p. 44, col. 2): "Las tierras . . ." Cuando dice que la diarrea es común en la capital:
- (127) Pág. 394. En la capital es común la diarrea principalmente respecto a los europeos.
- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 116): "De lo poco . . .", B (I, 136) y C (p. 44, col. 2): "Las tierras . . ." Dice que hay epidemias periódicas aunque no se sabe su periodo:
- (128) Pág. 394. Habla el autor del *matlazáhuatl*, que ha exterminado millones de indios, y lo más particular es que no se halle un documento médico respecto a tal enfermedad y modo de tratarla.
- Lib. I, cap. 16, "Insectos de Anáhuac." A (I, 116): "De lo poco . . .", B (I, 136) y C (p. 44, col. 2): "Las tierras . . ." Cuando dice que la viruela hace estragos de vez en cuando:
- (129) Pág. 395. Mueren muchos indios de viruelas, porque como esta enfermedad fue para ellos posterior al tiempo en que cultivaban la medicina, no conservan, como para otras, tradición del modo de curarla y aplican medicamentos muy extraños. Ojalá se conservase lo poco que resta de la práctica medicinal que por tradición conservan los indios.

forma uno de los ramos más útiles de comercio, escrita en 1777 por el autor de esta *Gazeta*", *Gazeta de literatura de México*, v. IV, 5 de febrero de 1794-26 de septiembre de 1794, n. 26-33, p. 199-259.

Lib. I, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (I, 117): "Los mexicanos . . ." B (I, 138) y C (p. 45, col. 1): "Son los . . ." Afirma que en ninguna nación se verán menos contrahechos.

Lib. I, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (I, 117): "Los mexicanos . . ." B (I, 138) y C (p. 45, col. 1): "Son los . . ." Comenta la blancura de muchas mujeres indias:

Lib. I, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (I, 117), B (I, 138) y C (p. 45, col. 2): "Sus sentidos . . ." Dice que los indios salivan poco:

Lib. I, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (I, 117), B (I, 138) y C (p. 45, col. 2): "Sus sentidos . . ." Señala que los indios encanecen y encalvecen después que los españoles:

Lib. I, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (I, 117): "Actualmente . . ." B (I, 138) y C (p. 45, col. 2): "Son y . . ." Cuando afirma que la mitad de la nación no acaba el día en su juicio:

(130) Pág. 398. Es cierto: se puede asegurar que entre 2 000 indios no se hallan dos con deformidad en su organización; y lo mismo se verifica respecto a los españoles y demás castas en Nueva España. Los vecinos²³ de México pasan de 200 000²⁴ y con todo no se hallará una docena de jibosos, de mancos o de tullidos por nacimiento; puede ser que los mudos no lleguen a 6; sordo desde su nacimiento no conozco ninguno. En el hospicio de pobres donde se recoge toda la gente infeliz e inútil para el trabajo, no se ve ninguno, deforme por nacimiento. Prueba evidente de lo dicho.

(131) Pág. 399. En varios pueblos de tierra fría como Huichilaque he visto indias muy blancas, sin que pueda atribuirse a mezcla por no haberse establecido castas en ellos.

(132) Pág. 400. Es cierto, y la señal segura de que un indio ha bebido aguardiente u otra bebida fuerte, es verle escupir.

(133) Pág. 400. Esto lo atribuyó el sabio anatómico don Juan Beaumont, después fray Pablo de la Concepción, a que son muy grasosos. Véanse sus observaciones en el *Cuaderno* que imprimió acerca de las aguas de San Bartolomé.²⁵ Como disecó tantos cadáveres de indios, interin fue cirujano del Hospital real de ellos, su autoridad en este punto es de mucho peso.

(134) Pág. 401. ¡Quién pudiera hacer un largo comentario a este párrafo! Lo cierto es que la libertad que tienen los indios en embriagarse los aniquila; sus casas no se reedifican, ni ellos se visten; así el comercio disminuye al paso que la población. Se han publicado muchas leyes y providencias santas sobre este punto; pero son teóricas que no llegan a la práctica. Lugares antiguamente muy pobla-

²³ Una nota advierte. "Debe entenderse habitantes."

²⁴ Publicó con este dato dos artículos: "Cálculo sobre la población de México" y "Cálculo de las personas existentes que forman el vecindario de la Ciudad de México, comparado con el número del de Madrid", *Gazeta de literatura de México*, v. I, 24 de abril de 1788, n. 6, p. 49-53.

²⁵ Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, *Tratado de la agua mineral caliente de San Bartholomé*, México, Joseph Antonio de Hogal, 1772, 111 p.

Lib. 1, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (1, 118), B (1, 140) y C (p. 46, col. 1): "Sus almas..." Dice que los indios son buenos geómetras, arquitectos, doctos teólogos:

Lib. 1, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (1, 118): "Son, como todos...", B (1, 140) y C (p. 46, col. 1): "Muchos..." Dice que no se ve en los indios frenesíes de amor:

Lib. 1, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (1, 118, n. 4), B (1, 141, n. 98) y C (p. 46, col. 2, n. 98): "La experiencia..." Al fin, cuando dice que los indios son agradecidos:

Lib. 1, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (1, 119), B (1, 142) y C (p. 47, col. 1): "Su particular..." afecto a las prácticas externas de la religión:

Lib. 1, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (1,

dos, como por ejemplo Cuernavaca, apenas tienen indios en el día. La abundancia de aguardiente les ha hecho preferirlo al pulque que no es tan pernicioso.

(135) Pág. 403. Poco después de conquistada la Nueva España aprendieron los indios nuestras artes liberales y muchos hicieron en ellas grandes progresos, pero en el día son estúpidos por el menosprecio con que se les trata. Si un indio se dedica al estudio lo miran el maestro y condiscípulos como un ser inferior, tratándolo con tal desprecio que le obligan a desertar. La manía introducida de que para que estudien han de ir vestidos como los españoles impide el cultivo de las letras a muchos. ¿Si sus padres apenas tienen qué comer, cómo podrán soportar el gasto de un vestuario costoso para los hijos que estudian? Mándese que los indios pasen a las clases con su vestuario común y entonces habrá mayor número de estudiantes. En lo que son muy hábiles es respecto a las artes; en la arquitectura son excelentes.

(136) Pág. 404. Es muy cierto que los indios que viven retirados sin comunicación de otras castas son continentes y viven con sus mujeres atentos a la crianza de sus hijos: no así en las ciudades y sus inmediaciones en que se vician demasiado; de manera que los indios son más o menos viciosos a medida de la comunicación que tienen con otras castas.

(137) Pág. 405. Es tan tierna la memoria que conservan los indios de Michoacán a su bienhechor el señor Quiroga que al oír sólo su nombre se enternecen y basta sólo nombrárselos y hablar de él para lograr buen hospedaje. Tanta es su gratitud a los beneficios. ¡Ojalá que los muchos que tiranizaron estas tierras hubiesen estado poseídos del verdadero espíritu cristiano del señor Quiroga!

(138) Pág. 408. No es creíble lo que los indios gastan anualmente en funciones de iglesia: si algo se mezcla de superstición será culpa de los que no los instruyen como debieran, puesto que con exceso contribuyen a su subsistencia.

(139) Pág. 410. Según algunos viajeros, los griegos modernos, a pesar del igno-

120), B (t. 143) y C (p. 47, col. 2): "Por lo demás..." Comenta que los griegos modernos no se parecen a los antiguos:

Lib. I, cap. 17, "Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac." A (t. 120), n. 2): "Para conocer..." B (t. 143, n. 103) y C (p. 47, col. 2, n. 103) "Basta para..." Se ocupa de los conventos de monjas indias:

Lib. II, cap. 1, "Los toltecas." A (t. 121): "La historia...", B (t. 146) y C (p. 48, col. 2): "Algunos autores..." Cuando dice que se han encontrado huesos, cráneos y esqueletos de gran tamaño:

rante poder otomano, aún mantienen algunos caracteres de los antiguos. Los indios modernos en nada se parecen a sus antepasados. Los libres, sin instrucción y viciados y los gañanes, sin tiempo, porque todo lo emplean en servir a sus tiranos, apenas les bastan las luces naturales para conocer que son hombres.

(140) Pág. 409. Habla el autor aquí de las monjas indias de Corpus Christi, porque las que aquí se conocen por capuchinas son las del convento de españolas. A más de las de Michoacán debe añadirse la reciente ejemplar fundación de monjas indias en la ciudad de Antequera; pero ¿quién pudiera ampliarse para exponer la virtud y gobierno económico de las del Colegio Real de Guadalupe, de que habla el autor? Mi comunicación íntima con el capellán de aquel colegio y lo que he visto me han hecho conocer una comunidad de más de 150 indias que viven con todo arreglo ocupadas en lavar, hacer bizcochos, dulces, chocolate y otras cosas que se les encargan y con que sostienen la mayor parte de los gastos del colegio, por ser muy pocos sus fondos. En una palabra es una de las comunidades útiles a la ciudad, y que si como es de indias fuese de españolas tendría muchos panegiristas. Su educación es tan completa que no sólo aprenden y practican los preceptos de la religión cristiana, sino que se les enseña el canto gregoriano para que oficien las misas. No se contiene la educación en los límites del colegio, pues tienen escuela abierta sin retribución para niñas de la calle a las que enseñan a rezar y leer y todo género de costura y labrado. Si se procurase educar a los indios se vería que son capaces de toda instrucción.

(141) Pág. 414. En una *Memoria* que remití a la Academia de las Ciencias de París y corre impresa ²⁶ aseguré no haber hallado petrificaciones en Nueva España; pero después se descubrió en la villa de Guadalupe un gran banco de piedra calcárea con muchas osamentas petrificadas que conservan su organización. Conchas petrificadas sólo se ven en la piedra de Villerias en Calpulalpa.

²⁶ *Vid.*, nota 4.

Lib. II, cap. 1, "Los toltecas." A (I, 122, n. 2): "Sé que muchos . . .", B (I, 147, n. 2) y C (p. 148, col. 2, n. 2): "No dudo . . ." Dice que no se ha encontrado ni un colmillo de elefante:

Lib. II, cap. 1, "Los toltecas." A (I, 122, n. 2): "Sé que muchos . . .", B (I, 147, n. 2) y C (p. 48, col. 2, n. 2): "No dudo . . ." Dice que algunos osamentas se han hallado en sepulcros:

Lib. II, cap. 12, "Los olmecas y los otomíes." A (I, 140, n. 1), B (I, 175, n. 21) y C (p. 60, col. 2, n. 21): "Algunos autores . . ." afirman que los olmecas pasaron de la Atlántida por el oriente:

Lib. II, cap. 12, "Los olmecas y los otomíes." A (I, 140): "Los otomíes . . .", B (I, 175) y C (p. 61, col. 1): "Los olmecas . . ." Al mencionar a los otomíes:

Lib. II, cap. 13, "Los tarascos." A (I, 141), B (I, 177) y C (p. 61, col. 2): "La nación . . ." Cuando menciona a don Vasco de Quiroga:

Lib. II, cap. 13, "Los tarascos." A (I, 141): "La nación . . .", B (I, 177) y C (p. 61, col. 2): "Este reino . . ." Dice que Michoacán se agregó a España por cesión de su legítimo soberano:

(142) Pág. 415. En la *Gazeta de México* n. 5²⁷ comuniqué el hallazgo de dos colmillos de elefante bajo el cerro Tepeyacac, y después registré el cráneo y otros huesos petrificados que, por comparación anatómica, resulta ser de verdadero elefante.

(143) Pág. 415. Se ha dicho, pero es falso, que se hayan hallado osamentas de extraña magnitud en sepulcros.

(144) Pág. 482. Parece ser cierto que los egipcios poblaron en Nueva España; el uso de fabricar pirámides, el de los jeroglíficos y los grandes conocimientos en las artes en que conforman con los mexicanos lo persuade, como también el que los indios de las costas del mar Pacífico conocen de tiempo inmemorial el uso del tinte púrpura, ignorado en el Asia, y que fue de tanto aprecio entre los egipcios.

(145) Pág. 482. Esta nación trae seguramente su origen de otra muy diversa que los mexicanos; así lo persuaden sus costumbres, su idioma y su organización.

(146) Pág. 487. Felicísimo fue el reino de Michoacán en haber tenido no sólo por prelado, sino por tutor y legislador ecónomo al señor Quiroga; pues no contento con cumplir su ministerio episcopal trabajó en beneficiar de todos modos a aquel opulento reino, distribuyó el ejercicio de las artes de tal manera que mutuamente se necesitan los indios de todos aquellos pueblos para su manufacturas. ¡Ojalá que los primeros que gobernaron en Nueva España, ya que no tenían las luces del señor Quiroga, hubiesen imitado sus disposiciones! ¡Qué felices serían los pueblos!

(147) Pág. 488. El premio que consiguió el emperador con tal cesión fue el verse expuesto a padecer los efectos de una hoguera que le preparó uno de aquellos tiranos que tanto abundaron en el tiempo. Este hecho notorio en la historia

²⁷ "Observación sobre esta noticia", *Gazeta de México*, t. I, 10 de marzo de 1784, n. 5, p. 45-46.

- debería borrarse en todos los impresos para no enardecer a los lectores; mas entonces, ¡a qué pocas hojas quedaría reducida la de aquella era calamitosa!
- Lib. II, cap. 15, "Los nahuatlacas." A (I, 144): "Los xochimilcos . . .", B (I, 181) y C (p. 63, col. 1): "Entre todas . . ." Señala que Tlahuican se llama así por su abundancia de almagre:
- (148) Pág. 496. Es cierto que en las intermediaciones de Cuernavaca está la mina de azogue, pero de muy corta ley.
- Lib. II, cap. 16, "Los tlaxcaltecas." A (I, 147), B (I, 186) y C (p. 65, col. 2): "Los tlaxcaltecas . . ." Cuando comenta que la cochinilla de Tlaxcala se estimaba más que la mixteca:
- (149) Pág. 510. Este ramo de comercio se ha extinguido por querer las justicias ser los únicos compradores.
- Lib. II, cap. 17, "Viaje de los mexicanos al país de Anáhuac." A (I, 149): "El viaje . . ." No tiene correspondencia en B y C. Se refiere a Casas Grandes:
- (150) Pág. 518. En la secretaria del virreinato debe existir la curiosa relación que de esta población antigua comunicó el capitán Anza: vi algunos fragmentos de mampostería, cuya mezcla era muy particular.
- Lib. II, cap. 17, "Viaje de los mexicanos al país de Anáhuac." A (I, 149, n. 1): "Creo que . . .", B (I, 189, n. 29) y C (p. 67, col. 1, n. 29): "Boturini . . ." Dice que este autor pretende que los aztecas pasaron de Aztlán a la California, pero lo juzga improbable:
- (151) Pág. 517, nota A. Dice bien el autor que no vinieron por la California. Yo lo juzgo así porque esta península es muy reciente; pues según su historia no habrá muchos siglos que la dejó el mar en seco.
- Lib. II, cap. 17, "Viaje de los mexicanos al país de Anáhuac". A (I, p. 150, n. 2): "La mansión . . ." No corresponde en B y C. Comenta la estadía en Hueicolhuacan:
- (152) Pág. 521, nota.* Es cierto y entre el presidio de Janos y el de San Buenaventura se hallan los restos de una antigua población que se conoce por *Casas viejas*, y es tradición que allí hicieron los mexicanos su mansión tercera.
- Lib. II, cap. 17, "Viaje de los mexicanos al país de Anáhuac." A (I, 153), B (I, 194) y C (p. 69, col. 2): "Las persecuciones . . ." Dice que los mexicanos se refugiaron en Acolcolco:
- (153) Pág. 532. Aculco dista un cuarto de legua al norte de Iztapalapan.
- Lib. II, cap. 18, "Cautiverio de los mexicanos en Colhuacán." A (I, 154): "Allí . . .", B (I, 196) y C (p. 69, col. 2): "Mas aquí . . ." Señala que los mexicanos estuvieron cautivos en Tizapan:
- (154) Pág. 535. Sólo un barrio de San Ángel se conoce por Tizapan.
- Lib. II, cap. 18, "Cautiverio de los mexicanos en Colhuacán." A (I, 155): "Tan inhumano . . ." B (I, 199) y C (p. 71, col.
- (155) Pág. 544. Mexicalcingo está al oriente de Churubusco, luego no caminaron para el norte.

1): "Salieron los . . ." Dice que, salidos de su cautiverio, los mexicanos se encaminaron al norte:

Lib. II, cap. 18, "Cautiverio de los mexicanos en Colhuacán." A (I, 156, n. 1), B (I, 199, n. 33) y C (p. 71, col. 2, n. 33): "Los mexicanos . . ." Figuraban Colhuacán como un monte encorvado:

Lib. II, cap. 20, "División de los mexicanos y fundación de Tlatelolco." A (I, 158, B (I, 203) y C (p. 72, col. 2): "Así pasaron . . ." Dice que por el terraplén nombraron a Tlatelolco, nombre que se conserva:

Lib. II, cap. 20, "División de los mexicanos y fundación de Tlatelolco." A (I, 158), B (I, 203) y C (p. 73, col. 1): "Así pasaron . . ." Comenta que se dividieron y unos se llamaron tlatelolcas y otros tenochcas:

(156) Pág. 545, nota *. Colhuacán está al pie del monte Huixachitla que tiene excesiva base respecto a su altura.

(157) Pág. 552. Tlatelolco es el sitio más seco de toda la ciudad.

(158) Pág. 553. La rivalidad entre los indios mexicanos y tlatelolcos duró hasta este siglo; (el 18) pues en los días de fiesta solían apedrearse en el sitio que se conoce por puente de las guerras que está en el lindero que dividía ambas ciudades, hasta que el suplicio de dos y el terrible *matlazáhuatl* del año de 1737, que casi exterminó los indios de México, pusieron en sosiego los espíritus inquietos.

Un tema que se presta a, y necesita, un estudio historiográfico minucioso es el de la peregrinación de los aztecas, dada la diversidad aparente de informaciones y de fuentes que manejaron los historiadores y cronistas de la época colonial que se ocuparon de este asunto.

La necesidad de un esclarecimiento de esta índole se nos presentó desde que en el anterior Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en México (1962),¹ nos ocupamos de una contradicción muy significativa que en la interpretación de la información cultural del evento fue incubándose a lo largo del tiempo relativo al estatuto cultural que los mexicas tenían durante la época en que, migrando, buscaban su definitivo asentamiento. En efecto, por el manejo de la información que no tomaba en cuenta la evolución que la misma ha tenido, y por ciertas peculiaridades que presenta, se había llegado al consenso de que los aztecas eran un grupo con cultura chichimeca durante esa etapa, a pesar de que al mismo tiempo se reconocían durante ese periodo hechos y rasgos culturales que denunciaban otra cultura portada por ellos, la de sedentarios.

Para aclarar mejor la posición que sostuvimos en ese trabajo, que aún sostenemos, en el sentido de que los aztecas, independientemente de la localización precisa de su patria original, fueron desde que partieron en peregrinación, sedentarios, con cultura mesoamericana, presentamos ahora un sucinto análisis de las principales fuentes que nos proporcionan lo más destacado de la información respectiva.

Esas fuentes son pictográficas y escritas; aquéllas las menos, éstas las más. Entre las primeras tenemos en primer término la *Tira de la Peregrinación* o *Códice Boturini*, antes tenido como un manuscrito prehispánico; en la actualidad, dadas algunas características de la ejecución de las pictografías, como del momento de contacto,

* Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas.

¹ Martínez Marín, "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", p. 113-123.

pero seguramente, la fuente más temprana. También los códices *Telleriano-Remensis* y su copia el *Vaticano Ríos*, el *Azcatitlan*, el *Mexicanus* y el *Aubin* o *de 1576*. Entre las segundas los *Anales de Tlaxi-lolco*, de las más tempranas escritas en caracteres latinos (1528), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (ca. 1533), el grupo de fuentes que se relacionan con la llamada *Crónica X*, que si bien se escribieron entre 1568 y 1598, esa fuente desconocida que les proporcionó la información común debe haberse escrito también tempranamente entre 1536 y 1539 (Barlow):² ellas son la primera versión de Juan de Tovar, que es probablemente el manuscrito de Phillips (1568-1580), la obra de Durán (1579-1581), la segunda versión de Tovar que es el *Códice Ramírez* (1581-1590), el libro VII de la *Historia de Acosta* (1587-1590) y la *Crónica Mexicana* de Tezozómoc (1598).

Del mismo siglo XVI, los *Anales de Cuauhtitlán* —probablemente de 1558, en la parte que interesa—, y la obra de Cristóbal del Castillo (1597-1600). De principios del siglo XVII la obra de Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl* (probablemente entre fines del siglo anterior y 1609); la *Monarquía indiana* de Torquemada, y de Chamalpahin la *Tercera relación*, pero más que nada el *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacán*. Del siglo XVIII las historias antiguas de México de Veytia y de Clavijero.

Algunos de los principales problemas que se enfrentan para dar crédito a la información son, entre ellos, los conocidos hechos como el de la destrucción de los códices del *amoxpialoyan* de Azcapotzalco después del triunfo mexica, que refieren los informantes de Sahagún,³ es decir, se trata de la quema de los códices azcapotzalcos ordenada por Itzcóatl para que el pueblo no se echara a perder y la tierra no anduviera torcida, y la reelaboración de una nueva historia en la que se trató de destacar la grandeza que el pueblo azteca debió tener desde siempre, y de una búsqueda vinculación con grupos destacados como los toltecas y los tarascos. Tal vez sea éste uno de los principales escollos para la apreciación de la historia tenochca en su mejor validez; sin embargo, hay que recordar que de hechos de esa índole no conocemos otro, por lo que cabe preguntar si procedieron de igual manera en adelante con la conquista de nuevos pueblos, ya que no hay información que nos haga suponer que este hecho se volvió costumbre, y sí considerar que, de todos modos, otros pueblos deben haber conservado sus pinturas al perder o no su independencia, y con ellos otras versiones.

Otro hecho significativo de igual naturaleza, es el que puntualmente nos relata en todo un capítulo fray Diego Durán sobre el

² Barlow, "La Crónica 'X'", p. 65-87.

³ Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, v. VIII, f. 192 r.

fracaso en la objetividad con la que intentaron proceder los sabios aztecas que, por mandato de Moctezuma Ilhuicamina, averiguaban en dónde estaba Aztlán.⁴ Sabido es que pudieron reconstruir sólo parte de la ruta por la que vinieron sus antepasados de la patria original, y que a pesar de sus esfuerzos, la otra no pudo ser por ellos conocida, y para llegar ante la Coatlicue, madre de su dios tribal, que vivía en el lugar de origen, tuvieron que acudir al nahualismo. Habían perdido el conocimiento, aún el tradicional, de la ruta que habían seguido los ancestros y confrontaron el problema de no poder identificar los lugares que en su memoria y en sus pinturas estaban registrados, por ser ya para entonces de identificación difícil debido a que parte de las zonas por donde habían pasado, desde tiempo habíanse deshabitado de sedentarios, quedando como territorios recorridos por chichimecas, sin vestigios evidentes de su antigua población.

Por lo que concretamente se refiere al estatuto cultural que tenían entonces, y que no fue problema reconocerlo para los cronistas de la época colonial, ya que aceptaron las informaciones recogidas de ancianos o de pinturas anteriores sin reticencia, como lo ha sido para los historiadores posteriores, tenemos en primer término la variedad de nombres que asimismos se daban los aztecas en los que está casi siempre presente el término chichimeca, gentilicio que adquirió connotación muy precisa para designar genéricamente en la Colonia a todo nómada insumiso; igualmente la localización de Aztlán, perdida como dijimos y que a la luz del avance de la Conquista, al volverse su localización propósito obligado en muchos de los conquistadores y descubridores, fue retrayéndose en la mentalidad colonial hacia el norte y noroeste, en la misma medida en que avanzó la conquista y colonización y al ritmo del permanente fracaso en su localización. Puede considerarse también como un hecho alegado para tenerlos como chichimecas, los denodados esfuerzos de los aztecas por obtener troncos genealógicos con los grupos considerados como los más conspicuos descendientes de los toltecas, linaje que perseguían todos los grupos de origen chichimeca para elevar su estatuto social. Estos intentos se relata que acontecieron en Culhuacán con los enlaces de los jóvenes colhuas y mexicas durante la estancia de éstos allá, y con el escogimiento de Aca-mapichtli, un colhua, como su primer *tlatoani*, después de que rechazaron a un tepaneca.

La contradicciones o continuidades se experimentan en el análisis de la información a lo largo de toda la migración, en relación a la

⁴ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 220-227.

procedencia o temporalidad de las fuentes; así, se suprimen, o se aumentan y se detallan hechos, lugares, personajes, o se les da diverso matiz que cambia el sentido; de esta manera, resulta que lo que es para unos, es distinto para otros. Esto se produce en casi todos los hechos, sin embargo, hubo durante la migración varios de tal importancia capital que su consideración mereció especial atención de los cronistas, porque constituyen la columna vertebral de todo el evento migratorio; ellos son: la presencia de los aztecas en Michoacán, incluido el pasaje del abandono de los tarascos en Pátzcuaro (primera división del grupo); el abandono de Malinalxóchtli y sus seguidores en donde después sería Malinalco (segunda división); la estancia en Coatepec, con la represa del río, el aclimatación de especies lacustres para su explotación y para mantenimiento del grupo en un acto de recreación del habitat original, la rebelión de los *centzonhuitznahuaque* al querer quedarse allí permanentemente, con el nacimiento de Huitzilopochtli y la derrota y la venganza sobre los rebeldes; la ocupación de Tula; la estancia en Zumpango en donde consiguen un entronque genealógico que da origen a su primer señor; la estancia en Chapultepec con la presencia, intrigas, muerte de Cópil y el depósito de su corazón como simiente para el nacimiento del *tenochtlí*, señal ulterior para la fundación de México Tenochtitlan, y la expulsión de los aztecas, obra de una coalición; la reclusión o permisión para la estancia en Culhuacán, importante coyuntura para el entronque con el linaje tolteca, la aparición y sacrificio de la "mujer discordia" (Toci), su posterior expulsión de los términos culhuas, la persecución y el hallazgo del sitio final.

Lo que de estos acontecimientos dicen las fuentes escritas por indios y españoles, mestizos y criollos, frailes, cronistas e historiadores, damos a continuación una síntesis:

Los *Anales de Tlatelolco*, Documento V: "La historia de Tlatelolco desde los tiempos más remotos", es de 1528, marca la salida de Aztlán en un año *1 ácatl*, día *1 cipactli*, menciona a Quetzaltépec como lugar importante de paso y concentración, según Paul Kirchoff (comunicación personal), mismo lugar que Teocolhuacan de las otras fuentes. Antes menciona nombres de sitios por donde pasaron que ninguna otra fuente registra; llegan después a Coatlicámac, Matlahuacallan, Ocozacapan y Coatepec en donde estuvieron sólo cuatro o nueve años, nada menciona de acontecimientos en el lugar, sólo que encendieron el fuego nuevo. Siguen lugares entre los que figuran algunos conocidos en la región de Tula y habla de la ocupación de este lugar. Continúa el itinerario en el que se intercalan varios sitios no mencionados en otras fuentes. Da lista

de soberanos, habla de una dispersión mexicana por todo el Valle a causa de la niebla, después de estar en Citlaltépec, que identifica como Zumpango. Se dan después nombres de jefes que tampoco aparecen en otras fuentes. Se relata la derrota y expulsión de Chapultepec, incluyendo la participación de Cópil, sin antes haber mencionado nada de su madre, pero como servidor de los colhuas; incluye su sacrificio y el depósito de su corazón; luego se refiere a la convivencia entre los colhuas y los problemas que con ellos tuvieron sin mencionar el sacrificio de la princesa; se menciona la guerra de Xochimilco y llega a la fundación, aludiendo sólo al nopal, pero sin extenderse en lo simbólico del hecho. Coloca la fundación en el año 2 *calli*.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, escrita en 1533 o poco después, atribuida por Garibay a fray Andrés de Olmos, está escrita en forma de anales y ocupa 87 de sus párrafos para relatar la migración. Hace salir a los mexicas de Aztlán, pasar por Cuauhtlicacan, lugar que también mencionan los *Anales de Cuauhtitlán*; pasan por Chicomóztoc y Coatlicámac que coloca frente a Pánuco; cuando llegan a Coatepec nada menciona de la presa, pero sí se refiere al nacimiento de Huitzilopochtli, armado; menciona otros lugares antes de que los mexicas ocupen Tula después de haber estado en Atitalaquia, y dice de la capital tolteca: "Y así, fueron muertos todos los de Tula, que no quedó ninguno, y quedaron señores de Tula los mexicanos."⁵ Noticia interesante que no menciona ninguna otra fuente, ya que parece fue del interés de los mexicas ocultar su participación en la destrucción tolteca. Aquí los michhuaque proceden de una señora mexicana que fue llevada allá desde Zumpango. Hace llegar a los mexicas a Cuauhtitlán, luego habla de que a Malinalco lo poblaron tres de los suyos que se separaron para ello, sin mencionar a Malinalxóchitl; siguen muchos lugares alrededor del lago cuya situación hace aparecer al itinerario algo errático. Se refiere a la estancia en Chapultepec en donde menciona a tres caudillos que gobiernan simultáneamente, entre ellos Huitzilihuitl. Luego lo de Cópil que pelea con los mexicanos, lo derrotan, le sacan el corazón, le cortan la cabeza. Sigue la derrota de Chapultepec, la dispersión y el escondite entre los cañaverales y van luego a dar sumisión a Culhuacán, llevando en señal la manta y el maxtle de Huitzilopochtli; allá duran 25 años como servidores. La ayuda contra Xochimilco se reduce a la de diez mexicas que capturan ochenta xochimilcas. Luego viene el sacrificio de una colhua, distinto del de Toci, y finalmente la fundación, de la

⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, par. 127, p. 45. La migración se relata en esta fuente en los párrafos 104-191, p. 42-56.

que sólo se menciona que fue en el nopal que nació del corazón de Cópil. Es interesante que en esta fuente se da la idea de que Tlaxteolco fue primeramente fundada.

De las obras que tienen relación con la *Crónica X*, las que más identidad presentan en el relato de este evento son la obra de Diego Durán y la de Tovar (segunda versión), por conocidas razones, aunque la primera de éste es bastante similar, a juzgar por la información de Acosta en el libro VII de su *Historia* y el manuscrito de Phillips, publicado por Lafaye.⁶ Es más concreto Tovar, aunque se detiene para dar etimologías. Tienen ambos autores especial cuidado en reseñar los hechos de Pátzcuaro, el éxito en el establecimiento en Coatepec; relatan igual el abandono de la hechicera en Malinalco, la estancia en Chapultepec, los intentos vindicativos de Cópil, su sacrificio. La estancia en Culhuacán con relaciones de sujeción, de intercambios matrimoniales y los conflictos seguidos con motivo del sacrificio de la princesa, el que con amplitud se detalla. Finalmente viene el episodio de la fundación, relatado con gran belleza y con todo su simbolismo.

Acosta es similar al *Códice Ramírez* (Tovar, segunda versión), aunque algunas discusiones intercaladas llevan el relato a un mayor nivel interpretativo, producto de la experiencia histórica general y americana del jesuita. Establece que los nahuatlacas, todos son "gente política . . . que se explica y habla claro, a diferencia de esa otra bárbara y sin razón".⁷ Discute sobre el proceso que le parece inexorable, que ha tenido lugar en todos lados: todos fueron bárbaros primero, hasta que otros vinieron mejor dotados y se impusieron. Coloca a Aztlán y a Teoculhuacan en Nuevo México (los efectos de la conquista y colonización de Oñate). Cuando salieron de Aztlán los mexicanos, dice, eran ya "gente política y cortesana, y muy belicosa".⁸ Como en Tovar el providencialismo campea pero como imitación demoniaca y considera este éxodo en paralelismo con el de los hijos de Israel. Se refiere a todos los acontecimientos en forma casi idéntica a los otros dos autores, con algunos matices: a Cópil lo responsabiliza de la coalición contra los mexicas en Chapultepec, éstos piden al señor colhua que les deje poblar en su señorío; cuando huyen después de los colhuas hacia Acatzitzintla, lo hacen en balsas hechas con sus escudos, como aparece dibujado en el *Códice Azcatitlan*, y relata la fundación como una promesa cumplida, dándole valor de revelación y aparece el águila, igual que en los otros autores, con un pájaro en la garra, que no serpiente.

⁶ *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique.*

⁷ Acosta, *Historia natural*, lib. VII, c. 2, p. 321.

⁸ *Idem.*, c. 4, p. 324.

Tezozómoc con la *Crónica Mexicana*, que la terminaba en 1598, también está relacionado con la *Crónica X*, pero es el que menos; él pone cuidado en la información sobre los *capulli* y los dioses; habla de la Malinalxóchitl pero suprime lo de Cópil, trata de la estancia en Coatepec, incorporando el sacrificio de la Coyolxauhqui. Nada dice de la derrota de Chapultepec, ni de la estancia y sucesos de Culhuacán y Tizaapan y menciona simplemente la fundación sin referir nada acerca del hallazgo de la señal divina. Parece que además de la *Crónica X* manejó otras informaciones, pero da la impresión que entonces no tuvo documentación ni información para más allá de la estancia en Chapultepec.

En los *Anales de Cuauhtitlán*, cuya información respectiva debe ser de 1558, se insertan pasajes de la migración en medio de las noticias acerca de otros señoríos del Valle de México, principalmente del de Cuauhtitlán. Los lugares por donde pasan se mencionan generalmente en forma escueta. Son otros lugares, y los que coinciden con los más conocidos, tienen composición etimológica más compleja. La salida de Aztlán es en *1 tochtli*. Después de Tlemaco la toponimia se normaliza. Se relatan acontecimientos en Chapultepec, distintos; en la estancia en Colhuacán, primero en Contitlan, luego en Tizaapan, conviven pero disputan con los colhuas. Participan en la guerra con Xochimilco y luego nada, hasta que en *8 tochtli* tiene principio Tenochtitlan. Es que en esta fuente no se trata ya del evento como un hecho aparte y continuado, sino que es el primer ejemplo de relato general de los acontecimientos del Valle en tratamiento simultáneo.

El siglo xvi encierra con la obra, que conocemos fragmentaria, de Cristóbal del Castillo, mestizo o indio, que hace un relato en el que aparece detallada la vida del grupo mexitin en Aztlán y a través de la migración; se pone especial empeño en cuentas cronológicas complicadas y es la primera fuente en que aparece Huitziton como guía del grupo; ninguna otra novedad más presenta que la síntesis del itinerario. Es fuente más importante etnográfica que históricamente.

La *Crónica Mexicáyotl*, de Tezozómoc, ha presentado problemas de tipo historiográfico que han sido ya discutidos por Adrián León;⁹ es una fuente muy detallada, escrita en forma de anales, con relato de informantes y aprovechamiento de fuentes pictográficas leídas. Da detalles de fechas en años, y hasta días, nombres de personajes, de lugares. Es prolija en el relato de los acontecimientos de Coatepec, igualmente en el abandono de Malinalxóchitl y en la

⁹ León, "Introducción", en Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. vii-xxvii.

leyenda de Cópil. La primera parte está basada en el relato de un anciano Alonso Franco, y hay intercalaciones de Chimalpahin en dos de los párrafos relativos a la estancia en Chapultepec. Es un extenso relato en 33 párrafos, lo que contrasta con la parquedad de la obra anterior del autor. La parte de la fundación tiene relación con los relatos de las fuentes del grupo de la *Crónica X*, está bellamente dicha en el estilo de la más pura tradición náhuatl.

Torquemada, a principios también del siglo xvii, es consecuencia de más variada información; según Veytia extrajo su información de un resumen anónimo que también él consultó.¹⁰ Introduce como motivo de la salida, la señal dada por el *huitzilin*. En Coatlicámac tiene en su relato lugar la primera disputa entre los que habrían de separarse al último, poco después de la fundación; en Chimalco los mexicas son burlados por la diosa Quilaztli, episodio que no había aparecido; menciona *capulli* –familias–, control sacerdotal –Huitziton y Tecpantzin–, y a los *teomamaque* iguales a los de la *Tira*. Relata el éxito de Coatepec y la destrucción posterior por el dios; la derrota de Chapultepec y la sumisión a los colhuas, producto en esta historia de un engaño. También la participación en la guerra contra Xochimilco, la estancia en Tizaapan, y cuando corridos por los colhuas cubren el itinerario que marcan los de la *Crónica X*; de aquí traspasa su relato al libro III, capítulo 22, para proporcionar la leyenda de la fundación con las señales previas, el viaje de Axolohua al fondo del lago, el hallazgo del *tenochtli* y la construcción de los primeros edificios modestos. En medio de las acostumbradas disquisiciones y alusiones a la historia occidental, destaca su comparación con el viaje de los israelitas desde Egipto; y con la fundación de Roma, la de Tenochtitlan. Dentro de esta obra aparece este evento por primera vez inmerso en el amplio contexto de un trabajo general.

Chimalpahin se refiere a la migración en la *Tercera* y en la *Séptima* relaciones y en el *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacán*. En esta obra es en la que dedica mayor extensión –bastante– a este evento. Lo trata entre una vasta información de la historia de Culhuacán y de los grupos de la región de Chalco Amaquemecan. Relata ampliamente cómo era Aztlán, cómo vivían allá los mexicas, cómo iban a Chicomóztoc Quinehuayan a ofrendar. Su salida del lugar porque los oprimían los señores de la tierra; en esto y en cómo vivían en Aztlán se parece su información a la de Del Castillo. Describe también ampliamente a Chicomóztoc, lugar sagrado, y vuelve a los mexicas después de mucho historiar a los grupos de

¹⁰ Veytia, *Historia antigua de México*, t. I, p. 290.

Chalco y Amaquemecan, cuando ya están en Apazco. Entre sucesos de la historia de los otros pueblos de que se ocupa, va relatando los cambios desde este lugar, hasta Chapultepec; la estancia allí, la leyenda de Cópil, su muerte, su sacrificio y el depósito de su corazón en Tepetzinco, en medio del tular; la derrota, la dispersión que sufrieron los mexicas, la persecución y el despojo y una detallada relación de sus caudillos. Las negociaciones de Ténoch con los señores de Culhuacán y su posterior estancia en el señorío. Allí termina el relato al entroncarlo con la historia de Culhuacán. Su intención es hacer la historia de la migración en su relación espacial y temporal con los pueblos que inciden en la historia de Culhuacán. Es otro intento de historia global, en este caso de la parte meridional del Valle de México.

En el siglo XVIII se ocupan principalmente de este asunto Veytia y Clavijero. El primero sitúa a Aztlán más allá de Sonora y Sinaloa, dice que los aztecas salieron en un año *1 técpatl* y que atravesaron entre naciones bárbaras chichimecas, que llegaron a Chicomóztoc en la costa del golfo de California; que los dirigía Huitziton (que adelante es Chalchiuhtlatónac) y que se internaron en Jalisco y Michoacán. Informa que lo que sigue adelante de esta región está basado en el anónimo que utilizó Torquemada y que referirá el derrotero eliminando las fábulas que anteriores historiadores consideraron verdaderas. Pero no las suprime, las comenta intentando darles explicación racional —es el Siglo de las Luces—; así, intenta explicar como invento de los ancianos por continuar con el control el origen de Huitzilopochtli en el momento de la muerte de Huitziton, aunque nada dice de lo acontecido en Coatepec. Continúa el relato vinculándolo con el resto de la historia del Valle. Igualmente intenta dar explicación al suceso de la fundación —en el que habla del águila pero ya con serpiente— como otro invento de los sacerdotes para seguir mandando y esconder la realidad, que fue ir con Acolhua de Azcapotzalco para pedirle humildemente un lugar donde establecerse. Con este pretexto recorre todas las fábulas —la de Malinalxóchitl o Quilaztli, el árbol de Cuahuitzintla y el disgusto de Coatlicámac por los *quimiles*. Termina opinando que los nobles no quisieron seguir en sus inventos a los sacerdotes y que por eso se fueron a vivir a poco al islote norteño —Tlatelolco— quedando en Tenochtitlan los crédulos del pueblo. Es ya la interpretación racionalista de la historia y su hechura con posición crítica ante la información.

Clavijero sitúa a Aztlán al norte del golfo de California, apoyándose en que eso “se infiere del viaje que hicieron en su peregrinación, y de los datos que adquirieron después los españoles en sus

expediciones a aquellos países”¹¹ La partida tuvo lugar, dice, en 1160 y acaudillaba al grupo Huitziton, es decir, maneja la misma información que Veytia, pero tomada de Torquemada directamente. Acepta como mejor explicación que la intervención demoníaca, el episodio del canto del pajarito como motivo para iniciar la peregrinación, aunque no lo cree. Hace viajar a los mexicas desde el Colorado, que pasan, para alcanzar el Gila, atravesar Casas Grandes y la Sierra Tarahumara, alcanzar Culiacán (su Hueyculhuacan) y de allí Chicomóztoc que medio identifica con La Quemada, atravesar Jalisco para llegar a Zacatula y de allí llegar hasta Malinalco, para seguir a Tula pasando por Coatlicámac, al que se refiere para relatar el pleito por los *quimiles*, al que no da crédito como sucedió, sino sólo como un apólogo y sigue con el itinerario y los sucesos conocidos. Señala que tuvo lugar la fundación allí en donde encontraron un nopal con un águila, señal, según los historiadores, de su oráculo, hecho al que agregan cosas sobrenaturales que él omite por no creerlas. En esta parte Clavijero es en su relato sintético, crítico, objetivo y antidemoníaco. Sólo da verdadera importancia a tres tópicos: la localización de Aztlán, el entronque genealógico obtenido en Zumpango del que dice descienden los reyes de México (que era de chichimecas) y la esclavitud en Culhuacán y la liberación azteca.

Dos casos especiales son las referencias que a la migración hay en Sahagún y en Tello. En el primero por su especial interpretación del sentido de la ruta, y la inclusión de Tamoanchan. El segundo por la tradición que recogió que explica muchos de los oscuros hechos de las primeras etapas de la migración.

Sahagún, del siglo xvi, habla de que los aztecas estuvieron en Tamoanchan un tiempo no conocido, a causa de la destrucción de las pinturas en tiempos de Itzcóatl; que después de vagar por tierras llanas y extendidas de un valle en donde estaban, fueron hacia el poniente a Chicomóztoc, que no es la tierra original, y que de allí “volvieron hacia esta tierra que ahora se dice México”.¹² De Colhuacán-México regresan y pasan por Tula, luego menciona la estancia en tres lugares, y después a Chapultepec, Colhuacán y Tenochtitlan; harto sintético es el padre Sahagún en esto, y Tamoanchan, debido a sus informantes, puede explicarse como el querer un origen cultural paralelo al étnico.

La *Crónica*, del siglo xvii, del padre Tello, tiene especial significación por haber recogido la tradición de Francisco Pantécatl en la

¹¹ Clavijero, *Historia antigua de México*, t. 1, lib. II, p. 147. Clavijero relata los acontecimientos de la migración en v. y lib. cit. entre las p. 147-158.

¹² Sahagún, *Historia general* v. III, p. 142.

que señala un profuso itinerario entre Aztatlan y Hueycolhuacan y Chicomóztoc, en el que se atribuye a los mexicas la construcción de Tuitlán (La Quemada), el cruzar casi todo Jalisco, luego Michoacán, en donde dejaron un grupo para civilizar a los tarascos, y de allí por el norte de esta tierra y por el sur de Guanajuato, hasta llegar a Chiapa. Esta tradición explica ampliamente la localización de Aztlán hacia el occidente, dentro de lo que hoy conocemos como Mesoamérica y su posible identificación con Aztatlan en Nayarit.

De los códices coloniales tiene especial importancia el *Telleriano-Remensis*, de 1562, en su parte tercera, láminas I-VIII, que es muy escueto en cuanto a la información que proporciona, de pocos lugares, algunos distintos de los de las fuentes escritas y de los de otros códices; sin embargo, incluye a Michoacán y Coatepec, terminando a pocas láminas con la estancia en Tecpayocan; pero lo significativo en este códice, más que sus pocas referencias, es que los mexicas aparecen vistiendo pieles, cargando la impedimenta, llevando arco y flechas y aljaba, cazando y guerreando siempre, en contraposición con los habitantes que encuentran, contra los que luchan, que visten túnica, llevan *copilli* y usan macana. El *Códice Vaticano A* o *Ríos*, que es una copia del anterior hecha por el dominico Pedro de los Ríos, incluye la misma información (láminas LXXXVIII-CII), pero además una lámina al principio del tema, que no tiene el *Telleriano*, que representa a Chicomóztoc y las siete tribus y un autosacrificio en Matépetl y Cactépetl, lugares únicamente mencionados por esta fuente, y al final seis láminas posteriores a la última que faltan en el original. La primera de éstas recoge pictografías que representan asuntos acontecidos en Ayahualulco (Amalinalpan); la segunda la derrota de Chapultepec, la tercera, la presencia de Huitzilíhuítl ante el señor de Culhuacán, láminas que tienen relación con la *Tira*, en las que ya no aparecen los mexicas como chichimecas. Luego dos más que presentan apuntes de hechos anuales y la última en la que se registra la fundada ciudad de México, con la leyenda *Situs ubi fundata est Civitas Mexicana*.

El *Códice Aubin* o *de 1576*, dispuesto como *xiuhámattl*, tiene la misma información que la *Tira de la peregrinación* sólo que, siendo una pictografía que va hasta la historia de la época colonial, proporciona la información que a aquella fuente falta, acerca de los hechos entre Culhuacán y la fundación. Información escueta, registrada para hacer memoria de los asuntos más importantes que debe evocar en un contexto más amplio el que las declaraba al ir las "leyendo".

Finalmente, la *Tira de la peregrinación*, es una pictografía hecha en los primeros tiempos de la Colonia, con glosas en escritura latina,

posteriores; relata, como todos sabemos, en forma incompleta el evento, pues por razones desconocidas su información llega hasta la victoria mexica sobre los xochimilcas a favor de Culhuacán. Es un clásico *xiuhámatl* que reporta lo más significativo del año, por lo que registra esos hechos al lado de los cartuchos cronológicos. Por la parquedad se torna a nuestro entendimiento como un documento de lo más escueto. Sin embargo, es indudable que se trata de una verdadera elaboración historiográfica, en la que se han seleccionado los temas, los necesarios para evocar la *itoloca* y se ha tratado con rigor el registro del espacio-tiempo de los acontecimientos; al hacerse la selección, se han eliminado hechos, lugares y gentes; pero sobre todo es el intento de un arreglo cronológico excesivamente formal, en el que los mexicas llegan a los lugares de estancia generalmente en años *ácatl* y salen en años *técpatl* y los de estancia tienden a ser 4, 8, o 20 en los sitios en los que sucedió algo importante, arreglo debido quizá a razones de índole cósmico-religiosa del arreglo del mundo. Es por tanto, más valioso como ejemplo historiográfico, que como fuente de información.

En esta presentación, que ojalá haya logrado sus fines, encontramos muchas similitudes, muchas aparentes diferencias y discrepancias, algunos registros desconcertantes y los más significativos, tratados con diferencias ciertas, pero explicables. En los códices y en las fuentes más tempranas encontramos el tratamiento del tema como caso único total o dentro del desarrollo de un cuadro histórico mexica, etnocéntrico; igualmente en las fuentes más tardías que siguen el método, aun hasta en el siglo xvii (*Crónica Mexicáyotl*). Percibimos la manera en que se hizo el trabajo histórico de los primeros tiempos, con el ejemplo destacado del grupo de la *Crónica X*, en el que el manejo casi independiente lleva a los mismos resultados. También el apareamiento dentro de la tarea historiográfica, de un tratamiento distinto con el que se intenta romper el etnocentrismo, ampliando la ecumene del historiador hacia una historia global del Valle de México (*Anales de Cuauhtitlán*, primero, después Chimalpahin: *Memorial breve*). En ese camino, se llega a su tratamiento como otro de tantos asuntos de una historia general, en la obra de Torquemada. Para, finalmente, llegar en el siglo xviii, en esfuerzos separados (Veytia y Clavijero), mediante crítica racionalista, a los resultados de una historia más objetiva.

Podemos además concluir, que a pesar de los problemas que presenta en sí el tema, y de los que presentó a los historiadores novohispanos que se ocuparon de estas tradiciones indígenas, de sus particulares interpretaciones, de la mayor o menor importancia de los errores cometidos, explicables en aquel tiempo de elabora-

ción y de búsqueda de una conciliación entre las formas de hacer la historia autóctona y la occidental, que la información sobre la peregrinación y su historiografía, tiene la validez y razón de su tiempo, el análisis comparativo nos indica un amplio fondo de verdad común, y que la única dificultad es nuestra, "no tanto en reunir los materiales, cuanto en entenderlos y coordinarlos", como decía Manuel Orozco y Berra.¹³

¹³ Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista* v. III, p. 60.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*, 2a. ed., preparada por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando. *Crónica Mexicáyotl*, traducción del náhuatl por Adrián León, México, UNAM, Instituto de Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Imprenta Universitaria, 1949.
- , *Crónica Mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, traducción del náhuatl al español por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, Imprenta Universitaria, 1945.
- Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y códice de Tlatelolco*, México, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e hijos, 1948. (Fuentes para la Historia de México, 2.)
- BARLOW, Robert H. "La crónica 'X' ", *Revista mexicana de estudios antropológicos*, VII. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1945.
- CASTILLO, Cristóbal del. *Historia de los mexicanos desde su salida de Aztlán hasta la fundación de México*, México, 1894.
- CLAVIJERO, Francisco J. *Historia antigua de México*, México, Editorial Delfin, 1944.
- Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación*, códice original de la colección de la Biblioteca Nacional de Antropología de México, n. cat. 35-38.
- Códice de 1576* o *Códice Aubin*, publicado por J. A. M. Aubin con el título de *Histoire de la Nation Mexicaine*, París, Maisonneuve Frères, [s.f.].
- Códice Ramírez. Manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, examen y anexo cronológico por M. Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Códice Telleriano-Remensis*, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, v. I, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Códice Vaticano Latino 3738 (Vaticano A, o Vaticano-Ríos)*, en *Antigüedades de México*, basada en la recopilación de Lord Kingsborough, v. III, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- CHIMALPÁHIN QUACHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñoz. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, copia de la traducción del náhuatl al español, en mecanuscrito inédito, de Miguel Barrios.
- , *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, trad., paleogr. e introd. por Silvia Rendón, pref. de Ángel Ma. Garibay K., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- DURÁN, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva-España e Islas de Tierra Firme*, publicada por José Fernando Ramírez, México, Editora Nacional, 1951.

- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Garibay K. Ángel Ma., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, 1965. Col. "Sepan cuantos . . .", núm. 37.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Manuscrit Tovar. Origenes et croyances des indiens du Mexique*, edición de Jacques Lafaye del manuscrito de Phillips de la Biblioteca John Carter Brown, Graz, Austria, 1972.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos. *La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas, Actas y Memorias, 2 del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en México, 1962*, México, 1964.
- OROZCO Y BERRA, Manuel. *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino. *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. (Textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún.) Ed. fac. de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1907.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Robredo, 1938.
- TELLO, ANTONIO. *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, Guadalajara, 1891.
- TORQUEMADA, fray Juan de. *Monarquía indiana*, 4a. ed. repr. de la 2a., Introducción por Miguel León-Portilla (Biblioteca Porrúa, núms. 41-43), México, Editorial Porrúa, 1969.
- VEYLLA, Mariano. *Historia antigua de México*, Editorial Leyenda, México, 1944.



Las migraciones nahuas más importantes procedentes del Valle de México hacia el este del actual estado de Guerrero se iniciaron antes de la Conquista y prosiguieron después por cierto tiempo. En gran parte, la historia de la región de Tlapa es la historia de las invasiones nahuas en un territorio mixteco y tlapaneco.

Presentamos aquí dos documentos de migración que todavía se encuentran en manos de las autoridades civiles de las comisarías de dos pueblos nahuas: Xalatzala (municipio de Tlapa) y Ocotequila (municipio de Copanatoyac). Encontramos el primero en el transcurso de un viaje de estudio realizado en la región de 1967 a 1969 y dedicado a una investigación antropológica de la comunidad de Xalpatláhuac;¹ localizamos el segundo en 1974 durante un viaje en el que se estudió el municipio de Malinaltepec en la zona tlapaneca. Los documentos de Ocotequila comprenden una versión española y otra náhuatl de la historia de la migración procedente de Xochimilco hasta su establecimiento definitivo en tierras recibidas de manos del señor de Zoyatlán. Los documentos de Xalatzala incluyen también versiones española y náhuatl y en ellas se relata la historia de los emigrantes desde su lugar de procedencia, *Toluca*, hasta su llegada a las tierras otorgadas por caciques de Tlachinola (Tlapa) e Ihuala (Igualita), además de un documento pictográfico que conmemora partes de la peregrinación.

Publicamos aquí únicamente los documentos en caracteres latinos y dejaremos para más tarde la publicación del documento pictográfico que requiere un estudio particular. La comparación entre estos dos testimonios y los encontrados en Chiepetlán (municipio de Tlapa), que dan constancia de otra migración paralela,² permite

¹ Esta investigación fue publicada en *Corvée des saints et luttes de marchands*, Paris, Klincksieck, 1975.

² Encontré esos documentos de Chiepetlán durante mi viaje de 1967-1969. Han sido estudiados y publicados por Joaquín Galarza, *Lienzos de Chiepetlán*, México, Misión Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, Etudes Mesoaméricaines, 1972.

ampliar nuestros conocimientos sobre el poblamiento de esa parte de Guerrero.³

DOCUMENTOS DE OCOTEQUILA

La versión española está presentada en cuatro páginas recto-verso lo mismo que la versión náhuatl. El papel es amarillo y manchado en partes pero aún bastante legible. Cuenta la historia de una migración procedente de Xochimilco. En el relato, se hace alusión a la presencia de un narrador, Bentura, quien pudo ser posiblemente el autor. La versión española que podemos consultar hoy en día es una copia hecha en Tlapa "en 2 de . . . io de 1755 o 1765" de un original fechado el 16 de agosto de 1558; la versión náhuatl lleva la fecha 16 de agosto de 1758. No podemos saber si la diferencia de dos siglos entre las fechas dadas por las versiones española y náhuatl proviene de un error, o de las fechas en las que se realizaron las copias.

El documento náhuatl es muy claro; en él se nota el uso de ciertos términos que marcan una jerarquía social, así, *tlatuhani quezcopixqui* es traducido por *caballero casiqui*. Ya sabemos que el náhuatl usaba varios términos que fueron traducidos al castellano por "esclavo"; en el texto, los esclavos regalados a los *caballeros casiquis* por los emigrantes, se llaman *tlacotli* o *yxquichi*. Los pesos de oro, también ofrecidos en regalo, se dicen *peso tomìn costic teocuitlatli*, literalmente "peso de dinero oro amarillo". Las palabras *agosto* y *mesa* son los únicos términos españoles usados en la versión náhuatl; la última se encuentra en la expresión traducida por "La Silla de Plata La Mesa de Plata" (*xile teocuitlamesa yhuan . . . quapetlatl . . .*).

Versión española

Aquí se pone este papel, que yso Bentura quando, salieron de Xochimilco, binieron los Mexicanos biejos con montésima, y con . . . , con . . . y se dijeron con Ocotequiltentli y Ocoxaltentli, que venieron y trajeron a yluicamina y a tecamolozintentli y a el tenzontemohuiani y quando Estos binieron se pucieron en tlayacapa hisieron un año y se fueron a poner Siuapaloyan: hai ysieron un año, de hay se abisaron hermanos tecamolazitentli bamos alla al

³ Una parte de esos documentos (3 páginas de la versión española) ha sido publicada por Galarza (*op. cit.*, p. 251-255), a título de comparación con los *Lienzos de Chiepetlán*.

Pueblo xolalpa hay estubieron un año. de hay se binieron a poner a Quacalco: hay Estubieron dos años: de hay, se bieron a poner Atehuxtitan, y se dijeron Caballero tehaxtentli aquí contigo descansaremos: Luego les dijeron aguelos míos descansen no tengan pesadumbre, hai campo, y satales hagan sacamos para siembre tomates y chile Para se alluden se juntaron y se llamaron, y, se dijeron hermanos bamos con El Cavayero Casiqui, nos dará un pedasito de su tierra bamos Pondremos de hay se binieron con el Caballero Casiqui a Chipetlan y trajeron un hombre un venado blanco y un totole blanco, conque saludaron al Cabayero Chipetlan, le dijeron Cabayero: aquí esta un Esclavo un benado un totole Para que te sirba y Luego les dijo Aguelos míos no se apesadumbren siéntense y Pongance en Ese Campo hagan tlacolole hagan sacamos siembren tomates chile Para que se alluden, halla ysieron dos años: otra bez se pararon y se abisaron, con Ocotequiltentli: tecamolotzintentli: los llamaron con ylhuicamina tecontemohuiani bamos a otro lado, hermanitos: ya semos muchos los hijos y Luego dijo xochimequistli que se haga así hermanos, bamos a ber al caballero, Axoxohuiyacantentli, quisas quedrá darnos un pedasito de tierra, para ponernos: y separaron y llegaron a Totoapa y cogieron pajaritos y benado, y se lo llebaron al Caballero: Axoxohuiyatentli, y llegaron, y le dijeron: al Caballero . . . tienes aquí te trajimos ello no es nada más de benadito 80 . . . pajaritos para que te sirbas: Caballero aquí benimos a berte no es nada lo que te traimos más de un benadito Caballero que quisas tendrás un Pedasito de Tierra para que descansemos: y luego dijo Aguelos míos: lla binieron descansen no se apesadumbren, hay campo rocen y siembren chile tomates para que se ayuden, Luego: dijeron . . . Ocotequiltentli Ylhuicamina . . . Cabayero nos tubiste Lástima aya ycieron dos años Y Luego otra bez se fueron y se yamaron Ocotequiltentli con yehuicamina se dijeron otra bez bamonos a ver a oztotzintentli quisas nos quedra dar un pedacito de su tierra, allá nos pondremos con Xochemiquistla, con Tenzontemohuiane así haga caballero; aquí contigo benimos no te traimos nada, mas de benadito con 80 . . . pajaritos quisas los abrás de menester, Caballero, aquí benimos a berte no te traimos nada mas de un benado; Caballero, quisas tendrás un pedasito de tierra: para ponernos y Luego les dijo Aguelos míos llabinieron descancen no se apesadumbren hay campo rocen, y siembren chile y tomates para que se alluden, luego dijeron Ocotequiltentli: con Ilhuicaminalla esta Cabellero; que nos tubiste lastima: alla ysieron dos años Luego otra vez se volvieron con Ocotequiltentli con Ylhuicamina se dijeron otra bez nos yremos aber al Caballero Ostozintentli quisas quedra darnos un Pedasito de Tierra aya nos pondre-

mos con el xochimiquistli y Luego Tenzontemohuiani dijo que se haga asi y le dijo el xochimiquistli que hemos de ir a . . . Luego Ylhuicamina y . . . Xochimiquistli busquen un benado un totole y un Esclavo Luego luego buscaron un benadito y un Esclavo y luego se fueron y llegaron a donde esta el cabayero Ostozintentli, le dijeron Cabayero aqui venimos contigo aberte Pero no traemos nada bueno mas de un benadito y totolito un Esclavo quisas lo abras de menester Caballero quisas tendras un pedasito de tierra que nos des y Les respondió descansen hay campo y sacallo hagan sacamos y siembren chile tomates Para que se ayuden Luego le dijeron nos tubiste lastima Caballero y se estuvieron un año Luego otra bez se abisaron con Xochimiquistli con Tenzontemohuiani Ylhuicamina Los llamó Ocotequiltentli . . . Ocoxaltentli Se dijeron hermanitos hijos y Cabayeros digan todos que hemos de hacer lla hay muchos hombres y luego dijo Xochimiquistli. benganse Caballeros a otra silla Les abiso bamos handando quisas alla nos tendran lastima a Zoyatlan bamos aber al Caballero Xochitaltentli quisas nos tendra lastima bamos aser diligencia que dicen haora llebaremos Luego dijeron Caballero Ocotequiltentli compañeros dijo bamos llebando un benado blanco un totole blanco 10 . . . panales de miel le daremos al Caballero Xochitonaltentli: a ver que nos . . . y se fueron y llegaron a Zoyatlan y le dijeron Caballero Xochitonaltentli: Caballero aqui te benimos a ber que semos tus hijos no tenemos nada bueno que darte mas de esto que tenemos un benado blanco un totole blanco y 10 . . . panales de miel y 10 . . . pesos de oro quisas los habras de menester Caballero. Luego les dijo les tengo lastima Aguelos mios que sea lo que Uds quicieron y Luego le dijeron Caballero a Eso benimos aberte quisas tendras tierra donde descansemos y Luego les dijo el Caballero, Xochitonaltentli no se apesadumbren Aguelos mios descansen hay en Yetepec, a ora beremos adonde se han de poner Luego le dijeron nos tubiste lastima Caballero: aya se fueron a descansar en Yetepec Luego luego se llamaron Caballero mexicano y le dijeron hermanitos mios que haremos haora mas que aqui estamos honde hemos de beber agua que han de beber Nuestros hijos otra bez yremos aber a los Caballeros a Zoyatlan a Xochitonaltentli, quisas quedra que nos ballemos mas arriba Luego dijo Ocotequiltentli, con Ocoxaltentli, otra bez yremos Luego luego Le pondremos nuestra palabra tres beces le saludaremos tres Esclavos hombres y una muger Esclava 60 pesos de oro Le daremos al Caballero Xochitonaltentli, quisas quedra que nos ballemos mas arriba porque Padecemos mucho El Serro bolbieron a yir aber al Caballero Xochitonaltentli y le dijeron Caballero otra bez . . . lastima Estos tus hijos perdonanos no estamos bien porque

padecemos mucho con la agua quisas Podremos subir mas arriba y te daremos lo que quisieras y Luego les dijo no se acongojen lla se en donde se han de poner luego les respondieron: . . . Cabayero lo bueno es que lla trayamos los hijos dos Esclabos hombres y una muger a tus manos El oro que son 60 . . . pesos quisas los abras de menester Caballero y luego dijo el Caballero Xochitonaltentli, no se aflijan el día que se llegue quatro dias bendran a Mexicazincó alla comenzaremos a cortarles las tierras en donde han de comer Luego Les dijeron nos tubiste lastima Caballero Luego llegaron los sitados quatro dias yebaron La Silla de Plata La Mesa de Plata . . . en donde se sentaron Los Mexicanos Caballeros y Luego El Caballero se sentó en Zoyatlan Xochitonaltentli, quando fueron a cortar les tierras les dieron las tierras a los Mexicanos Caballeros Ocotequiltentli con Ocoxaltentli aya en Ocotequila Recibieron las tierras los Caballeros mexicanos y se fueron y . . . Xochitonaltentli Caballero, Zoyatlan bengan Aguelos míos lla aqui se cortan las tierras aqui comienza en El Lindero yamado Mexicazincó y sube . . . a dar al lindero llamado Quatenexquatlan = de hay sube a Sayotla y pasa a dar con el lindero xonacayacan tequantetitlan = y de hay baja a la barranquita chica a salir a la barranca grande que llaman papaloatlaco adonde esta un quatelolote ques lindero = de hay sube un poquito adonde esta el lindero llamado Oztoquaticpac = de hay sigue subiendo hasta el lindero llamado xonacayocan = de hay se ba laderiando adar al lindero llamado masaquaquepec de hay sigue laderiando hasta el otro lindero llamado Otlatla y camani de hay se ba por la oriya de la loma a salir al lindero llamado Michteppec de hay sigue por la oriya a salir al lindero llamado teapan y sigue por la oriya oriya ba salir y luego baja un poquito a salir al lindero llamado Alotetipan de hay sube y luego baja un Poquito y Pasa y buelve a subir otro poco a salir al lindero llamado Acontepec adonde esta la Piedra que tiene ojos de hay ba laderiando a salir tlasala ques lindero en donde esta una Cruz de hay seba laderiando a salir al lindero llamado tonalapa de hay se ba por la orilla a salir adonde esta el lindero llamado tehonostitli y caicac de hay baja . . . al lindero llamado tlaxoxoticpan atlaco de hay sube . . . y seba por la ladera yba a salir despues de la ladera . . . a Piedra Larga de hay sube al lindero de Tepotla . . . Colgado y sube por la cuchilla llamado tlapizaco ques lindero de hay coge la ladera ba a salir al lindero tetlaqualtiloyan de hay coje todo el camino y luego sube al lindero Tlalcoyoncan, de hay se baja luego luego al Paraje tepetlaxoxocan y coje la cañada al lindero llamado teiquilolco de hay luego sube al Paraje de Zolquetlacan Luego coje la loma por todo el camino a salir al lindero xalitemic de hay pasa al otro lindero lla-

mado quatotolapan de hay coje la ladera y de hay la loma a ... al lindero llamado techichicotepec de hay d ... a la barranca grande al lindero llamado coy ... atlaco de hay coje la cañada grande a ... al lindero llamado yexol y caicac de hay ... se pasa a salir laderiando al otro lindero llamado quatotoatlaco de hay coje laderiando por todo el camino a salir al lindero llamado Tehuaxtepec de hay baja a hunirce, con el lindero que se comenzo a ... las tierras llamado Mexicazinco ... de Zoyatlan a Xochitonaltentli y les dijo hijos y Nietos haigan lo que les digo no empiecen con pleitos y si alguno ... Recibio en Ocotequila Don Geronimo Ocotequiltentli ... lo certifico Tlapa a dos de ... io de mil setecientos ...enta y cinco doy fé
José ... Cano, ... Tapia Juan ...

Versión náhuatl

Axcan mixcopina tlalamatli ypan mintonaniez Cates 16 tonalicate meztli Agosto xihuitl mopoa 1758 años.

Nican motlalia yn tlalamatli oquichin Ventura yca guel oquisque onya Xochimilco ohualaque ymexica huehuetque ynahuac tlatuhani ... otlá ... xochitlatuani motinehua ocotequiltentli ocoxaltentli ohualaque oquimotlatilique Ylhuicamina yhuan Tenzolo zinteotl Tezontemohuiani y ... omozeico tlayacapan ompa oquichilique se xihuitli, Nepa ohualaque ... Siuapohualoyan. No sexihuitli oquichiuque: onpa onpa oquimolhuique: nocniuzin tecamolozintentli: matihuian nican ipan altepetli xolanpan: onpa xmozehuica xolanpan no se xihuitli oquichiuque onpa ... alaque omotlalico cuacalco, ompa oquichiuque ome xihuitli onpa ... alaque omotlalico tehuaxtitla, oquihuique: ... huaxteotli tlatuanie, nican monauazinco: titosehuisque ... iman oquimilhui Nocolhuane: maximosehuican amo xitequipachocan. Onca quauyo: onca sacayo xisacamocan xutocacan tomatli xutocacan chili, yca amo palehuisque, ocsepa omonosque, oquimolhuique nocniuzine matihuian inahuac tlatuhani: quezcopixqui, aso techmomaquilis tepizin ytlalzín onpa timosehuisque; nima, ohualaque ... tlatuhani quezCopix Chipetlan oquihualicaque ... uian se mazatli, yhuan totoli ... nican onca setlaxtli, semasatli, motetzinco mo ... niman oquimilhui Nocolhuane amo xitequipachoca ximosehuican onca quayo, xitlacolocan xisacamocan xutocacan chili tomatli ycan amopaleuisque onpa oquichiuque ome xihuitli ocsepa omonozque ocotequiltentli tecamolozintentli, oquinozque: ylhuicamina yhuan Tetzintenco ... huani, matihuian ocsecan nocnizinne, huel ya titolteca toPihuan niman oquisqui Xochimequistli, masqui mochigua nocnihuan maquihuian

tequitati tlatuani axoxouiyacantentli aso quimonequiltis: techomomaquilis, tepitzin tlaltzintli . . . timoseisque oyaque oasiso totoapa ompa oquimiqui totome yhuan semasatli oquihuicaque inahuac tlatuani axoxohuiyacantentli oasisqui oquimohuilique tlatuanie nican monauatzinco oti . . . laque tel amotlen timizhualiquilia san yx . . . se masatzintli yhuan nican onca nahuin . . . motztzinco monequis, tlatuani, nican mon . . . otihualaque tel amo tlen timizhualiquilia . . .yxquichi, se mazatzintli, tlatuahanie asotepix . . . onca motlalzín onpa timosehuisque, nica o . . .milui no Colhuane on ahualaque ximosehuican, amo ximotequipachocan onca quayo xitlacolocan xisacamocan xutocacan chili tomatli yca amopalehuisque niman oquitoque ocotequiltentli yhuan ylhuicamina Ome xihuitli nima ocsepa omonosque ocotequiltentli yhuan ylhuicamina oquimolhuiqui ma ocsepa timequanican matiquitati: tlatuani oztotzintentli, aso quimonequiltis, tepitzin techmomaquilis ytlaltzin, onpa timosehuisque Xochimisquistli yhuan tetzontemohuiaua mayuqui mochihua . . . nican monahuactzinco otihualaque tel amotlen timizhua . . . nican onca yxquichi se masatzintli yhuan nican onca nahui poali tototzinte motetzinco monequis . . . nican monahuactzinco otihualaque, tel amo amotletimizhualique . . . san yxquich semasatzintli, tlatuanie aso tepitzin . . . ca motlaltzin onpa timosehuisque, niman oquimolhuili nocolhuane san hualaque xinomocehuican amo ximotequipachocan, onca quayo xitlacolocan xisacamocan xutocacan chili tomatli, yca amopalehuisque oquito, ocotequiltentli yhuan ylhuicamina, caye cuali: tlatuanie, otitechmocnelili, onpa oquichiuque ome xihuitli niman ocsepa omonozque ocotequiltentli, yhuan ylhuicamina; oquimolhuilique ma ocsepa xinehcaquican matiquitati tlatuani: ostotzintentli aso quimonequiltis: . . . zitech momaquilis ytlaltzin onpa timosehuisque xochimequistli yhuan tesontemohuiani . . . niman oquito Xochimisquistli tlen yca titlacalaquistiue . . . oquito ylhuicamina yhuan xochimiquistli xie . . . mocan . . . totoli, yhuan se tlacotli ticuicasque: niman . . . masatli yhuan se totoli se tlacotli niman oyaque oasiso ynahuac: tlatuani oztotzintentli. oquimolhuilique tlatuanie nican monahuactzinco; otihualaque tel amo tlen quali timizhualiquilia se masatli yhuan tototzintli yhuan se tlacotli: moteziscomonequis; tlatuanie aso tepitzin onca motlalzín titechmomaquilis: niman oquimilhui, nocolhuane amo xitequipachocan, onohualaque: ximosehuican onca quallo: sacayo xisacamocan, xutocacan chili tomatli yca amopalehuisque nima, oquimolhuilique otitechmocnelili tlatuanie nima amosehuisque no sexihuitli onpa oquichiuque niman ocsepa omonosque oquilhui pile tlatuanie xochimisquistli yhuan tetzontemohuiani, yhuan ylhuicamina oquinoz ocotequiltentli huan oco-

xantentli oquimolhuilique: nocnitzintzinhuane: Pipiltzin tlatuanime tlaxiquitocan: amo sepanian, axcan tiasque huel yatlaca, miyequia, niman, oquito xochimequistli, oquihuil: xihualhuian, Pipiltzin axcan n . . . chmo nahuatilia, matimonahuatican aso tech . . . noytasque nican Zoyatlan; matiquitati Pilitlatuani Xochitonaltentli, aso techicnoytas, matimoy . . . coti tlen an quitohuan axcan tlenticuicasque niman oquito Pili tlatuani ocotequiltentli . . . pihuan nequitohuan, maticuicacan: . . . se istac masatli yhuan se istac: totoli, yhuan matl . . . ticmomaquilisque: tlatuani Xochitonaltentli tlen techmolhuilis ni . . . oasito Soyatlan, oquimolhuilique Pili tlatuani, xochitonaltentli tlatuanie nican monahuatzinco otihualaque timoPilhuantzintzinhuane: tel amo tlen quali timizhualiquilia san yxquich nicanca, se ystac masatli, ystac totoli yhuan matlactli apiloli, nectli; Yhuan matlactli peso tomin: costic teocuitlatli metetzinco monequis tlatuanie . . . oquimilhui . . . echimonelilihque noColhuane, Pipiltin tlen anquimonequiltia ynaxcan niman oqui . . . uilique tlatuanie, yca otihualaque monahuactzinco aso cana oca motlaltzin: opa titosehuisque niman oquito tlatuani: xochitonaltentli, amo ximotequipachocan nocolhuanné: ximosehuican nechca y yetepec ma octiquitacan canpa amotlalisque niman oquimolhuilique otitechmocnelili: niman onpa amo sehuisque y yetecotepec, sa niman ocsepa omonozque yn mexicapipilti oquimolhuilique nocnitzintzinhuanné: tlen ticchiasque yn axcan ma nol nican teyesque campa otlisqui topilhuan pipiltzin: ma ocsepan ticmotiliti Pipilti Soyatlan Xochitonaltentli: aso quimonequiltis achi cana nechca, ton mequanisque, niman oquito ocotequiltentli, yhuan ocoxaltentli, matel ocsepa tihuan sa niman ticlalisque totaltol: ocyexpa titetlapalosque: yei tlacotli ome tlacotli oquichtli yhuan se sihuatli: yhuan yepuali peso . . . teocuitlatl ticmomaquilisque tlatuani, xochitonaltentli aso quimonequiltis achi nechatonyasque: tontlelosque hueltitlayohuia; nican tepetipan, . . . ocsepa oquimotilito tlatuani xochitonaltentli . . . quimolhuilique tlatuhuanie ocsepa mixpitzinco otihualaque ytimopilhuan tzintzinhuane xitechmotlapapolhuili amo hueltencate hueltecoco tiquita yca atzintli aso huelis achi cana nechca: tontlecosque achi cano nechca tlacpac: catianismomaquilisque: . . . yn . . . yhuan ticmonequilis niman oquimilhui amo ximotequipachocan ya nicmati canpa amo tlalisque, nima oquinnanquilique oquilhuique caya cuali tlatuanie: caye niman tiquinhuatican topilhuan ome tlacotli oquichtli yhuan se sihuatli monemaltzin yhuan nicanca costic teocuitlatl: yeipoali Peso motetzinco monequis tlatuanie niman oquito tlatuanie xochitonaltentli amo xitequipachocan, axcan mahuiltonali op . . . an hualasque mexicatzinco: opa tipehuasque mo . . . tlali; quexquis ypan antlaquaque; niman oquilhuique oti-

techmocnelili tlaturanie: niman . . . oasis ypan mahuiltonali; oyaque oquihui . . . que ytec cuitla xilteocuitla mesa yhuan . . . quapetlatli: ypan otetlalique: mexica Pipil . . . ypan oquitlaque Pili tlaturanie Soyatlan: Xochitonaltentli, yquac otlalcotonato: oquintlaca mexicapipilti ocotentli yhuan ocoxaltentli Opa ocotequila: otalinacehuaco: mexica . . . yhuan oya amo sehui xochitonaltentli, tlaturani, Soyatlan: xihualhuian nocolhuan ne ya nican mocotona tlali . . . Nican pehua apantli mexicatzinco mocotona tlali mili niman ne texquatla mocotona tlali mili nima xonacayacan tecuantetitla mocotona tlali meli . . .

Niman temo: papaloatlaco ycac quatololotli mocotona tlali mili . . .

Niman oztoquaticpac; mocotona tlali mili . . .

Niman tlecoa: xonacayocan: mocotona tlali mili . . .

Niman yahui masaquaquatepec: mocotona tlali mili . . .

Niman conana tlacecatli: otlali y camani mocotona tlali mili . . .

Niman yahui tlalentli michtepec mocotona tlali mili . . .

Niman naxcan yahui teapa tlaltetli mocotona tlali mili . . .

Niman tlalentli tlalentli temohua alotetipan mocotona tlali mili . . .

Niman tecohua acontepeque onca tel tlachia ompa cotoni tlali . . .

Niman conana tlacecatli tlatzalan mocotona tlali mili . . .

Niman tlacetlali motocayotia tonalapa onpa mocotona tlali . . .

Niman . . . tlacecatli . . . cac teonostitli mocotona tlali mili . . .

Niman temohua tlalxoxotipa atlaco mocotona tlali mili . . .

Niman tepitzin tleco conana telihuitli axcan cana tlasecatli tlapitzaa mocotona tlali . . .

Niman temohua ipan telihuitli tetli hueltacan mocotona tlali mili . . .

Niman tlecoa tepetlatlipilcac tlecoa tlapizaco mocotona tlali mili . . .

Niman tlecoa panohua tetlaltilyan mocotona tlali mili . . .

Niman conana . . . atli tla . . . atic mocotona tlali . . .

Niman tlecoa tlalcoyocan mocotona tlali . . .

Niman contemohua tepetlaxoxocan mocotona tlali tlahui atlantli telhuiluitolco . . .

Niman tlecoa tolhuayacan . . .

Niman yahui telihuitli san otlali san otlali xalitemic: hon panoa quato-tolapa . . .

Niman conana tlasecatli telihuitli techichicoten . . .

Niman temoa coyume a . . .

Niman conana atantli yasotli ycac . . .

Niman panoa quantololo atlaco . . .

Niman conana san otlali tlasecac teuhuax . . . mocotona tlali mili . . .

Axcan temoa mexicatzinco onpa mono . . . iqui tepantlan oquite-momaquilique

Pipiltzin Soyatlan xochitonaltentli ytoxohuixhuian tepilhuan: Xicaquican.

Aquin quipehualti tletoli tla aqui tepehualtis = tlatza cuiltiloz y niman nican niclalia intixma aqui otlalmasehuaca.

Ocotequila Don Geronimo Ocotequiltentli.

DOCUMENTOS DE XALATZALA

La versión española se presenta en ocho páginas recto-verso y la versión náhuatl en seis también recto-verso. La primera es una traducción hecha en Tlapa el 28 de noviembre de 1799 de un documento náhuatl de fecha desconocida; actualmente el papel amarillo del último está muy manchado y el texto casi borrado. Las dos primeras páginas del texto están destruidas; empieza en la página 2 verso de la copia española en la frase "...*entrando en Tehuaxtltlan a presencia de dicho prencipal...*", en el texto náhuatl, "...*ca teohuatitla y... nahuac tlatohua...*"

Versión española


Aquí se acienta la ben...pel de tierras.

Quando salieron los cortezanos viejos que fueron... parte de Toluca tamvien sus mugeres y entenados, en el Reinado del Emperador Moctezuma, sus concejeros de México y Toluca p... nacion de todos los principales, y uno de ellos de los que se conducian, que se nombra...c cabeza prencipal entre ellos, y quanto estavan durmiendo, o mas descuidados los mexicanos o cortezanos de Toluca a las cuatro icaciones resolvieron y separaron para seguir su biaje; pero para esto determinaron presenciarse a las plantas de uno de los mas distinguidos entre ellos: Itecamolotzin (que en castellano, quiere decir Piedra abolada) este con la muger Simona y sus...as se bajaron tirando sus gargantas y su padre de tecamolotzin quedo medio muerto; los que antes llegaron esos primero se binieron: y su Padre de Chimalpopocatzin (que en castellano significa Bolcan redondo) quedo en Toluca, quando binieron las mugeres que anunciaron las calamidades, que se comian hasta sus hijos: que ya estava la calamidad cercana a Mexico; quando se combinieron tratando de que la hambre havia llegado: y ya habían berificado por cuatro ocasiones guerra entonces se binieron hombres, y mugeres y los Mexicanos, y los de Xochimilco Con gran cortesía se ablaron, y

dixeron bamonos sies a Tlapa, bamos aver qetal es su amenidad; luego se vinieron a parar a un lugar que se llama Cihuapooloyan (es que en castellano significa lugar a donde se cuentan las mugeres) allí un año hizieron: de allí ven . . . n . . . des . . . lugar llamado Huaxtepec (que en castellano significa Zerro de Huajes), tamvien un año allí hizieron: de allí salieron a un lugar que se llama Tlayacapatnango (que significa en castellano, orilla de lugar de Piedras) tamvien hieron un año: de allí salieron y binieron a parar a un lugar llamado Teohuamatl (que en castellano significa Piedra ahonde esta el Amate) tamvien allí hizieron un año: de allí salieron, y fueron a parar las géntes a Pilcayan (que en castellano significa, lugar ahonde cuelgan) donde estuvieron un año: de allí salieron y fueron a parar en Quacalco (que en castellano quiere decir Cassa de Culebra) en donde hicieron un año: De allí salieron yendo a parar a un lugar que llaman Natlatzica (que en castellano quiere decir lugar de hormigas) en donde dejaron descansando a un prencipal de ellos llamado Xochitlactoane (que quiere decir en castellano el Sr de las Flores) y Tecamolotzin, con la muger Simona, y sus deudas, dixeron, hermanitos luego bamonos a saludar al prencipal, y señor de Tehuaxtitlan, luego fueron, y entrando en Tehuaxtitlan, apresencia de dicho prencipal, le dixeron, Señor, aqui benimos a tu presencia a descansar como tus hijos, luego les respondió, tu, y tus Padres binieron, descansen, y cientense que han llegado a su cassa; y habiendo estado allí cuatro años, dixeron ya hemos tardado aqui, ya son muchos nuestros hijos, bamonos a Xoxohuiaca (que en castellano quiere decir agua que asulea) alla esta un prencipal que se llama Xoxouquitecutl y habiendo llegado les dixo lo mismo eso amigos descansen, estan en su cassa, allí estuvieron, y a los cuatro años bolbieron a advertir, que ya heran mas los hijos, y dixeron bamos a ber al prencipal que esta en Tototepec nombrado Tepecocatztintl (que en castellano significa, el Señor del Zerro picante) luego fueron y habiendolo saludado, les dixo, amigos descansen allí abajo, en el lugar de Quapinoltitla (que significa el lugar del arbol de Quapinole) allí fueron y pararon, luego les dixo todos han de pasar a la otra banda de Xalitzala en donde hizieron cuatro años, allí les empezo otra vez a convatir la hambre, y de hay trataron hirse luego ante la Señora Da Anna Cortez, y habiendo llegado le dixeron Señora, con tu licencia benimos tus hijos a berte, quizás tendras alguna miga que lla nos morinos de hambre, madrequita, y del Sol, nos bamos secando, que emos estado en los Zerros de Xalitzala, luego les respondió hijos no se apuren, bendran dentro de cuatro dias, les daré, les enseñaré, donde han de comer, y habiendo llegado los cuatro dias, fueron, y le presentaron un benado, y una

holla con miel, luego les dixo, ya llegaron hijos, mañana por la mañana me acordaran para hir a enseñarles a honde han de comer, luego al otro día les dixo, hijos breve bean como me han de llevar, y le respondieron, Señora, te cargaremos, luego les dijo que se haga assi hijos, luego la cargaron con una manta de hixtle, y fueron a descansar a un lugar llamado Quespattepetitlan (que en castellano quiere decir devajo del Zerro de la Ihuana) y les dixo aqui coman y bevan, condoliendose la Señora mucho de ellos, de alli passaron, aun paraje llamado Yezoquitlan (que en castellano quiere decir lodo ensangrentando) y les dixo hijos aqui almueresen, y le respondieron si, que se haga como lo mandas, Señora; acavaron de almorzar, y les dixo hijos bamonos, y llegaron a Xoxohuiaca, (que en castellano quiere decir agua que azulea) y les dixo ya llegamos aqui, que quieren, y le respondieron a la Señora, no queremos mucho, todos benimos a verte compactados, por tantita de tu tierra que mucho nos cuadra, que son buenas, y les respondió hijos no tienen arboles, son mui zacatozas pero límpienlas, siembren Chile y tomates, ahora estaran contentos, y aqui acavará. Totolapa, (que significa en castellano agua del páxaro) Zitlalapa (que en castellano significa, la agua de la estrella) Tlaicocomonca (que significa en castellano, la tierra que aqui retumba) y baja a Nexapa (que en castellano significa, agua encenizada) y baja a Tlatlapautzintitla, (que en castellano quiere decir debajo del jabonsillo) de hay suve al Zerro donde acava, y baja a Quaquautzontetitla (que en castellano quiere decir el lugar de los troncos) luego a Xahualtintetitla, (que en castellano quiere decir debajo del baxal de las piedras) de hay sube por el lindero, Teohuaxtepec (que en castellano significa el Zerro del huaje silvestre) y se junta con Tlachichiltepec, (que en castellano quiere decir, Zerro colorado) de hay se juntan las rayas de Totoapa: ya es todo, lo que puedo decirles, hijos mios; y los demas que se bayan a Xalixala ant . . .cua . . .ro, a diez, personas, o quant . . . at . . . hijos mios: ya se los haviso bayanse a Xalitzala luego bayanse á la presencia del Cavallero que está en Ihuala, diganle Señor benimos a tu presencia nos embio, la Señora, a que nos des tantita tierra, luego le dixeron a la Señora, quizas no nos la quedra dar, entonces la Señora, des dixo, diganle, la Señora nos mando, y si a caso no nos la das, desde luego le diremos tu razon, luego la cargamos para otro lugar a meno, de alli, se fueron en seguimiento del Cavallero, quien les dixo, no se apuren, descansen que dentro de cuatro dias aya hiré a enseñar les la Cañada seguida del Paxaro, luego le dixeron señor mio que se haga assi, luego que halla llegaron les dijo, hijos mios ya llegaron, y ellos repondieron, que llegamos a tu presencia, y te presentamos este benado, y este conejo, quizas lo abras menes-

ter, no tenemos señor otra cossa, y les dixo hijos mios no se apuren, ahora les enseñare los montes desta tierra no son mui buenos, luego nos llebó a un lugar nombrado Ahuacatitlan, donde se halla una cruz, de alli, por la mañana, llegaron a Ahuapexco (que en castellano, quiere decir, lugar de los encinos) de alli passaron poner una Cruz; de alli salieron a la otra banda, por una cuchilla, de alli, bajaron a la barranca del ahuate, subieron un Zerro llamado, Ocotepec, (que en castellano quiere decir Zerro del pino) yhuan Azacamiltepec (que en castellano, significa ciéniga junto al zerro), luego bajaron por una ladera que por entre el monte passa a la otra banda, que va a juntarse con el camino de Yhuala, y siguieron camino mas abajo, apocotrecho, subieron para el Zerro de Tecuiztiltepec (que en castellano, significa, Zerro torneado) que ladeando va, y por una cuchilla que se baja, llega la raya a un lugar llamado. Teohtimoquitztica (que en castellano, quiere decir piedra parada junto al horgano). Ahora sigue a la jolla donde esta un horgano en un rincon, y siguiendo para abajo llega a una barranca, de alli sigue una ladera ahonde estava tirada una Cruz, alli pucieron la Mojonera una de Xalaxala, otra de Caltitlan, y al otro lado esta el lindero de Tlapa con Xalixala, ahora de alli baja a la barranca a un lugar llamado, Achichipico, (que en castellano, quiere decir, Agua que escurre) hahora suve la raya por un Zerro frondoso, endonde esta parada una piedra ahora por toda la ladera Zacatoza va a dar a una loma hasta encontrar a un lugar que le llaman Tecolotepecic (que en castellano quiere decir, el Risco del tecolote) ahora passa a la otra banda en la derecha de una Cuchilla del Zerro, ahora por un sombrío passa a la otra banda donde está una Cruz, en la Raya donde están unas palmas que también hai sombrío, y passa por un lugar mui fragozo a la otra banda, hasta un lugar que llaman Zacatipanapam que en castellano, (quiere decir, Zacate dega) de alli se va por una Cuchilla que va a encontrar una Mojonera, ahora baja a un lugar llamado Xaltepec, Atlimaxac, (que en castellano, quiere decir Zerro de arena y berija de agua) de aqui passa a la otra banda, ahora coge una loma hasta un lugar que llaman Totohuatlacco (que en castellano, quiere decir barranca del Paxaro) y siguiendo por toda la barranca que a la otra banda se halla una Mojonera, olindero, cuio lugar llaman texcalpaltitlan (que en castellano quiere decir el bidro que se patenta) ahora suve y passa juntarse a la otra banda a honde está la piedra en la alvertura del palo de Incensio, ahora baja abajo donde se van juntar a honde empessó la Ralla destes linderos: de esto dispuso este papel . . . que . . . yo que me llamo Doña Anna Cortez Alvarado, que soy originaria y vecina de Tlachinola, (que quiere decir en

castellano el lugar quemado) por lo que les franquié ehise esta gracia a los Yndios cortezanos y principales que a mi presencia llegaron, que fueron los cabezillas don Martín, y don Matheo Juan aquienes les dedico el lugar de Xalixala, aunque ellos son originarios de Toluca, y sus assendientes, y hassi digo que les di este para que conste y nadie los pueda desviar  y por lo mismo pongo mi firma yo que me llamo don Franco Albarado, que soi vecino de Ihuala, endonde les... que esta con... señalado a los de... de Doña Anna Corte... tierras, no los quitar... lo mismo se hase este... rras que es del Pueblo... lan.


La presente copia en ...do, se ha concordado con el adjunto originario que era al principio en lengua mexicana. Tlapa y Noviembre 28 de 1799 Años.

Versión náhuatl

..... Cateohuatitla y ..nahuac tlatohua... tihua
tlatohuanie mamanahua... tosehuica timop...i huatzitli... quiMil-
hui y tlatohuanie tet... Colhuane oanhualmohuica...sehui-
zehuico amocho...ilo... oquimilhui nocolhuane yi... ya tihue-
cohuahuelya miy... hua - maocyetihuian - ompa ocasetlatla
tohuanias..... .tecutli; - ssannohui quioquilli... Colhuane ma-
timoceuica amo...nima ohua... nahui xihuitli; ...milhui nocol-
huane huelyamieque...pilhua - notiquititli tlatohuani.....Co-
catzintectli; y nopa tototepec nima opaoyaque nima oquimilh uno
Colhuane maximosehui canechcatlatzintla quapinoltitla nima
opaomotlalique sani... aoquimilhui - tototlacatlasama
.....yanahuitixihuitli; ...ma... umayanalo-
ni...ca omonotzque...xohuiya catlacanima ohua...ynahuic
cihuapile Doña... oquitlatlanilique quilhuia...pile imonahuac-
tzinco otihuala...pilhuatzitzinhua Acocona... nonatzin nica Ate-
payan.....onalhuaqui ypa tepetli; xali...maopaoquimilhui no-
pil... timotequipachoca anhualosque... pa nahui tonali Namech-
cacas namechiyities - Capa Antlaques que nimo ohuacil nahui to-
nali - Nima ohualaque oquihuilique se Mazatli yhua se Atlatlahues-
comitli necustla oquihuilique ninima oquimilhui ohualaque nipil-
hua mo.....ca...guasque nimahuatz..... hu nopil-
hua - ..ihuia maci.....me Anechhuicasque oqui..... Chihua-
pile catimitzimamasque..... oquimilhui mayues quimoch.....
nopilhua nima oquimamaq... nayatli oquicehuican... tepetitla
oquimilhui ozopili..... co quaca Amotlyan tlacua...chmocnelili
cihuapile - Cito essoquitla nima oquimilhui...pilhui manicaxal-
masalacani.....oquihuilique mayues quimochiua cihuapile otlamic

oalmasaloque nima oquilhui nopilhui matihuia oAcito Axoxohuiya
 cannima oquimilhui nopilhua oncaonaci canica – tleno quimone-
 quiltia
queotimtztolilico yc...oti...nochilique ycaynimotl...in
 motlaltzin hueltiquilehua...hueltlaxopa oquimilhui – ...la-
 mohuelquacayo xiccacamoca xiltoca...chili yhua tomatl;
 axca yatl.... olpachiuis nica otlanes to...citlalapa tlalco-
 mon temo nexapa Atlasestla – tlatlapactzintitla ontle
 Cohuactla tlachiya tepecontlati canimahuatl temohua Acuacuatzo-
 tetitla – nima Axahualtzintetitla nima momostitla otlehua....
 ohuaxpec quinamicqui tlalchichiltepec nimahualtepanamictica to-
 toApan yaixquichi onamechnahuatin.....-
ma.....que.....Xa-
 litzalaAsomatlactl; tlatcatl; noso ..chiaquineques
 queno....yanamechnahuatiatic..... tzala nimaxihuia ya-
 nach....huani yohualaxquiliti....tohuanie otihuala-
 queme...otechtitla cihuapil....macas tepitepitzintlali-
 nim...milhuimayhui cihuapil....oquilhui quecihuapile
 ..quimonequilties techmomaquili – nima xiquilhuica otechtitla
 cihuapile ytlacamotitechmomaquilies catecmolhuiliesque nima
 oticmamaque axxohuiyaca sanima oquilhui no Colhuaneamoximo-
 tequipachoca maximocitehui ca onpa Axca nahui tonali

 yhuitlatohuanie nima on...icque nima onquimilhui nopil ...an-
 hualaque yaotihualaque ...se mazatli yhua se tochtli ..monequi
 tlatohuanie nima ..pia oquimilhui nopilhua.... amotequipa-
 choca huelo Anech...lique axca nica namechin...aus yotel amo
 quali nima...Ahuacatitla Nica Ahua Catitlamotlalia – tepatl o
 Calxo ✠ opahuatzintica Ahuapechco – opoquiltalinqisque tlat
 Cruz – onpa nohua Amalcotlapitzaco ahuacatitla – otleco ocotepec
 yhua asacamiltepec a axca temohua ypa telihuitl – ypatlo
con...iqueaxca sa-
 notl; te...axca tleco ytechtelin ...axca satlatetl; yahuia
 xc...pitzi temotlapitzaco auaneste....case teochlimoquetz-
 ticamoquetztica se tetl; – a...huatlatzitla opaoca ocse
 te...comolco axca temohua A...mimiyahua Apa Axcatecohua sa-
 telihuitl; opahuetzotica Caoca Cruz ✠ opa axoquiltalique mo-
 mostl; caltitla ycnives ne Pa ocan analcomo amostitla payhua xala-
 tzala axcanicatemohuate-
 tlimoquezsetetl – axca sa telihuitl;tlapamanalo yatlay-
 titl; – ...otepexic – axCa panohua ...tlapitzonco – axCa
 tlase...opanhua ANalCoopaCruz ✠ yhua soya-
 tliaxcasecatl; – tl.exintla opanoti quisa Analco otemohua Saca-

tipanapan – axca qui.tziquisatl pitzaco yahui nepa opa casemo-
 mostl; – axca temohua xaltepec atlanesmaxac – axca panohua
 Analco – axca satelihuitl; – asta totohua . . . – axca sanatlanestl; –
 nose momostl; opa nalco opaca-
 tetl quahuitl; axca tlayanasca conam penestl
 pantl; – sa chiues tlalamatl; – cac Nehuatl; yo-
 tec chinola oniquintlalma hualti Natlatzica pi-
 pil Marti – yhua Dn Mateo ieschanequexalaza –
 to chaneque Cistotlti Ahue quioquintopehuas 
 Sannoyus quinothalia nofirma nehuatl; notoca
 a
 Cortessa omo tlalleamo tetopehuahues exquich
 Motlalia Samatl; yaxca Al petl; xalantzanlan –

Comentario

Los dos relatos presentan la misma estructura en tres partes:

a) Salida. Antes de salir, los principales se juntan. En el documento de Xalatzala se presentan delante de Itecamolotzin, luego se reúnen “los mexicanos y los de Xochimilco”; en el documento de Ocotequila se reúnen los principales Ocotequiltentli, Ocoxaltentli, Ilhuicamina, Tecamolotzintentli y Tenzontemohuiani.

b) Etapas de la migración. De acuerdo con el relato, la migración se produjo en varias etapas. Cada una de ellas marca la estancia en un determinado lugar, el cual siempre es abandonado por un aumento de la población. De las más antiguas, únicamente se mencionan los nombres y el tiempo que duraron. Conforme el relato se aproxima a la última etapa, las descripciones se hacen más precisas: los emigrantes se consultan, deciden presentarse al señor del lugar, llegan, pronuncian la fórmula de llegada, y el señor contesta, en los dos textos en la misma forma: *amo xitequipachocan*, traducido en un caso por “no se apesadumbren”, y en el otro por “no se apuren”. Los regalos ofrecidos por los emigrantes son casi los mismos en los dos relatos: los fundadores de Xalatzala regalan un venado, una olla con miel y un conejo: los de Ocotequila, venados, totoles, pájaros, panales de miel, esclavos y pesos de oro.

c) Llegada. Cuando los migrantes se presentan al señor que les otorgará tierras, hacen una última petición y un regalo. Después de una espera de cuatro días, efectúan con el señor el “corte de tierras”, es decir, recorren el terreno para deslindarlo. Los textos terminan por una alocución del señor, quien se refiere a la donación y les da consejos.

Las dos migraciones coinciden en ciertos puntos. En el documento de Xalatzala, los fundadores salen de Toluca uniéndose con los "mexicanos y los de Xochimilco"; "los de Xochimilco" sin duda son los fundadores de Ocotequila, y bien se puede pensar que las dos migraciones partieron juntas del Valle de México y siguieron etapas paralelas teniendo tal vez ciertos principales o jefes en común. El documento de Ocotequila menciona los personajes siguientes: Montesuma de México; el narrador Bentura; los emigrantes Ocotequiltentli, Ocoxaltentli, Ilhuicamina, Tecamolotzintentli, Tenzontemohuiani, Xochimequistli; los señores, Tehaxtentli (de Atehuxtítlan), el Cabayero Chipetlan (de Chiepetlan), Axoxohuiyacatentli (de Totoapa), Oztotzintentli, y por último Xochitonaltentli (de Zoyatlan). El manuscrito de Xalatzala cita: Moctezuma de México; los emigrantes Itecamolotzin y la mujer Simona, Xochitlactoani, Chimalpopocatzin, Don Martin, Don Mateo Juan; y los señores Xoxouquitecutl (de Xoxohuia), Tepecocatzintl (de Tototepic), Doña Anna Cortez Alvarado (de Tlachinola), Don Francisco Albarado (de Ihuala). Vemos que en los dos textos se habla de un emigrante, Tecamolotzintentli o Itecamolotzin, que pudiera ser el mismo personaje. Por otra parte, los *Lienzos de Chiepetlán*⁴ hacen referencia a un emigrante, Tetzontemohui, fundador de Chiepetlan; no sabemos si es el mismo Tenzontemohuiani del que se habla en el texto de Ocotequila. El señor Xochitonaltentli, representado en los *Lienzos de Chiepetlán*⁵ como señor de un lugar no nombrado, puede ser identificado con seguridad con Xochitonaltentli, señor de Zoyatlán, que otorgó las tierras a los fundadores de Ocotequila.

Las migraciones de Xalatzala, Ocotequila y Chiepetlán siguen más o menos las mismas etapas; en el cuadro de la página siguiente subrayamos las etapas comunes a dos de ellas o a las tres.

De acuerdo con los documentos, la migración de Xalatzala duró 18 años, la de Ocotequila 12 (pero nos falta el tiempo de permanencia en Atehuxtítlán) y la de Chipetlán 13 años (sin saber tampoco cuánto tiempo estuvieron en Tehuaxtítlan). Las tres migraciones hablan de 9 etapas, y las coincidencias mayores entre ellas se manifiestan entre la migración de Xalatzala y la de Chiepetlán (6 etapas comunes); las tres migraciones hicieron 3 etapas comunes: Ciuapoyaloyan, Quacalco y Tehuaxtítlán. No sabemos en qué época ni tampoco si las migraciones se sucedieron o a veces coincidieron en un mismo lugar.

⁴ Ver Galarza, *op. cit.*, Tenzontemohui, Pers. n° 28, Planchas 61-18.

⁵ *Ibidem*, Xochitonaltecutl, Pers. n° 54, Planchas 61-18.

Manuscrito de Xalatzala		Manuscrito de Ocotequila		Lienzos de Chiepetlán ⁶	
Etapas	Años	Etapas	Años	Etapas	Años
SALIDA DE TOLUCA		SALIDA DE XOCHIMILCO		SALIDA DE MOYOTLALIA	
1. <i>Ciuapooloyan</i>	1	1. Tlayacapa	1	1. <i>Ciuapooloyan</i>	1
2. <i>Huaxtepec</i>	1	2. <i>Ciuapooloyan</i>	1	2. Cuahtepec (<i>Huaxtepec</i>) (pasaje por)	
3. <i>Tlayacapaténango</i>	1			3. <i>Tlayacapatu</i> (pasaje por)	2
4. Teohuamatl	1	3. Xolalpa	1		
5. <i>Pilcayan</i>	1			4. <i>Tlacatpilcaya</i>	
6. <i>Quacalco</i>	1	4. <i>Quacalco</i>	2	5. <i>Coahuasco</i>	2
7. <i>Tehuaxtitlan</i>	4	5. <i>Atehuxtitlan</i>	?	6. <i>Tehuaxtitlan</i>	?
8. Xoxohuica	4			7. Cuyteopa	2
9. <i>Tototepec</i>	4			8. Cuaytecotzinco	1
LLEGADA A XALATZALA		6. Chipetlan	2	9. Tlacasco	5
		7. Totoapa	2	LLEGADA A CHIEPETLAN	
		8. Pueblo de Oztotzintenti, no nombrado	2		
		9. Zoyotlan	?		
		LLEGADA A OCOTEQUILA			

⁶ *Ibidem*, p. 86-92.

Víctor M. Castillo F. **ASPECTOS ECONÓMICOS EN LAS FUENTES
DE TRADICIÓN INDÍGENA. USO Y
APROVECHAMIENTO HISTORIOGRÁFICO ***

Las fuentes de tradición indígena —del siglo XVI y parte del XVII—, en las que se pueden rastrear los elementos que integraron la economía de los antiguos mexicanos, son de la más variada índole en virtud de la evidente relación entre dichos elementos y los que intervinieron en la vida de los hombres y de su sociedad.

Tal circunstancia, similar en cierta manera a las que suelen ocurrir en otros temas de estudio —como los de religión o de política—, lleva en consecuencia a la necesaria revisión de obras, no sólo especializadas en asuntos económicos, o ligadas de algún modo con ellos, sino aun de las menos afines aparentemente; es decir, puede llevarnos a examinar un número considerable de fuentes. No obstante esto, los testimonios originales resultan en ocasiones insuficientes para el desarrollo de nuestra investigación, por más empeñosa que ésta sea. Así Clavijero, por ejemplo, al tratar sobre los medios indígenas de producción, tuvo que concluir que: “el descuido que en esta materia tuvieron los escritores antiguos, nos ha privado de las luces que necesitamos para su descripción.”¹

Y puesto que los primeros informes que tenemos sobre economía indígena están contenidos en una gran diversidad de fuentes, es necesario indagar hasta qué punto se nutrieron cabalmente con la antigua tradición, y hasta qué otro se enriquecieron con ella, unas veces en forma indirecta, otras de manera fragmentaria; o bien, si sólo fueron producto de la interpretación de los testimonios obtenidos. Para tal fin, en los límites que exige esta ponencia, intento enseguida una breve clasificación de fuentes, partiendo de la tradición indígena contenida en ellas, de la forma en que fueron elaboradas, y del origen de sus autores.² Una vez con esto, podremos distinguir qué tipos de fuentes se han utilizado con mayor frecuen-

* Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas.

¹ Clavijero, *Historia antigua de México*, t. II, l. VII, c. XXVIII, p. 248.

² Esta clasificación la derivó de la propuesta por León-Portilla en *De Teotihuacán a los aztecas* . . . , p. 29s.

cia en la investigación de la economía prehispánica, y cuáles otros han resultado a la postre inusitados en este género de pesquisa. Las categorías propuestas son:

a) *Códices o pictografías*. Es decir, los célebres libros de pinturas, provenientes de la etapa prehispánica, en los que se plasmó la antigua tradición oral, así como los reproducidos o compuestos con técnica similar durante el primer siglo novohispano. La *Matrícula de tributos* y el *Códice Mendocino* son ejemplos alternos en esta categoría.

b) *Textos en náhuatl o español, escritos por indígenas o mestizos*. Entre éstos destacan en primer término los testimonios de la antigua tradición, escritos con el nuevo alfabeto, y de los cuales son ejemplo los *Anales de Cuauhtitlán*, o los textos de los Informantes indígenas de Sahagún, transcritos en lengua náhuatl por sus discípulos de Tlatelolco, quienes, además, redibujaron e interpretaron los caracteres del antiguo sistema de registro. Por supuesto, pertenecen también a esta categoría los anales, crónicas o historias, en buena parte fundados en otros escritos o pictografías indígenas, ya prehispánicos, ya de los primeros años, como son las *Relaciones de Chimalpahin* o las de Alva Ixtlilxóchitl. Y no debe olvidarse, por último, el caudal de pequeñas obras, manuscritos e impresos, papeles o pinturas, que sólo en parte han sido estudiados o recopilados.

c) *Textos compuestos por españoles conquistadores, misioneros o funcionarios reales*. Entre este tipo de fuentes se cuentan muchas que, obviamente, fueron ajenas a la antigua tradición indígena. Sin embargo, existen en este grupo otras tantas que sí se nutrieron con aquélla, en menor o en mayor proporción.

Claros ejemplos de este último caso son las *Historias* que escribieron Sahagún y Durán. La primera de ellas, la *Historia general de las cosas de Nueva España*, fundada en los informes que los *tlataminime* de tres regiones distintas dieron al franciscano en respuesta al cuestionario por él mismo formulado. Y la segunda, la de Durán, basada en pérdida crónica, pero además, con no pocos fragmentos vertidos del náhuatl por el dominico historiador, quien allegó relatos y pinturas y convivió desde niño con las cosas tetzcoquinas.

Hay también algunos otros manuscritos de españoles en los que la tradición indígena contenida puede presentarse encubierta en cierta forma por la reinterpretación del autor, o ser relativamente mínima en proporción a la magnitud del texto; mas no por esto dejan de ser valiosas fuentes de aquella procedencia.

Como muestra de obras con tradición indígena en apariencia velada, mencionaré la *Breve y sumaria relación* del oidor Zorita y el *Parecer* de fray Domingo de la Anunciación. Ambas, elaboradas con estilo claramente español, pero manifestando, coincidente-

mente, Zorita: haberse informado “de indios viejos y principales que sabían y entendían bien su declaración y que lo habían visto y oído de sus mayores”;³ y De la Anunciación: haber juntado a “los principales y señores y viejos antiguos”, los cuales, al requerirles información veraz, dijeron acordarse hasta “de cinco señores que fueron de México”.⁴

También a este mismo tipo de fuentes deben corresponder las múltiples referencias a la “Instrucción y memoria” de las relaciones ordenadas por Felipe II, firmadas por españoles, pero como manda el instructivo extraídas de las “personas inteligentes de las cosas de la tierra”,⁵ cabe decir, de los indígenas eruditos. De hecho, salvo contados, cientos de informantes mesoamericanos que intervinieron en estas memorias quedaron y aún quedan en el anonimato, pese a que hubo relación —como la de Cuzcatlán— en la que se emplearon treinta de ellos bajo la amenaza de ser cada uno multado con “cien pesos de minas” en caso de no permanecer “fasta tanto que juntamente con su merced del dicho corregidor, especifiquen, digan y declaren lo contenido en la dicha instrucción, y en cada una cosa y parte della”.⁶ Y además de ésta, existen relaciones más extensas e importantes en las que no se dio crédito a un solo indígena relator.

Vale recordar, por último, para el caso de los manuscritos con proporción relativamente mínima de fuente indígena referente a la antigua economía, los relatos de los conquistadores hispanos. No podrá negarse que si bien es cierto que los soldados-cronistas basaron sus testimonios primordialmente en lo que vieron y aun sintieron en carne propia, también lo es que se fundaron en la información que sobre la vida indígena exigieron y oyeron de los vencidos. Los datos así recabados son a veces evidentes, pero también, en otras, difíciles de discernir en virtud de estar encubiertos ya sea por la reinterpretación, o por coincidir con los testimonios del propio conquistador.

Ahora bien, sabido es que tanto en los manuscritos de españoles como en los de indígenas y mestizos, se perciben a menudo diversos enfoques que llevan a propósitos determinadas pretensiones, sean éstas personales (como en el caso de Bernal Díaz, e incluso el de Chimalpahin), o de índole institucional (como pueden ser la *Relación breve* de Zorita para la Corona, o la *Historia* de Sahagún para su orden evangelizadora). En consecuencia, todos estos testi-

³ Zorita, *Breve y sumaria relación* . . . , p.9.

⁴ Anunciación, *Parecer* . . . , p. 259-260.

⁵ Paso y Troncoso, *Papeles*, v. IV, p. 1-7.

⁶ *Ibidem.*, v. V, p. 46-47.

monios, como ha insistido León-Portilla, deben ser siempre sometidos a crítica adecuada y rigurosa con el fin de poder descubrir "hasta qué grado son reflejo de la realidad y también, a veces, interpretaciones debidas a formas de pensar alejadas del fenómeno cultural prehispánico".⁷

Partiendo ahora de lo que podemos considerar como fuentes de tradición indígena, según el anterior intento de clasificación, veamos, a través de un rápido muestreo en estudios contemporáneos, cuáles de ellas han sido aprovechadas en el análisis de la estructura económica de los antiguos mexicanos. Para tal efecto he tomado, entre las obras más asequibles de los últimos cuarenta y tres años, las de diez investigadores que trataron el tema con amplitud y bajo diversos enfoques. Ellos son, por orden cronológico de sus respectivas publicaciones: Moreno: 1931, Acosta Saignes: 1945, Monzón: 1949, Katz: 1956, Caso: 1959, López Austin: 1961, León-Portilla: 1962, Litvak King: 1971, Castillo Farreras: 1972, y Palerm: 1973.

Tomando en cuenta las proporciones entre el número de investigaciones y las fuentes de tradición indígena por ellos consultadas, el muestreo arrojó los siguientes ocho grupos:

- I. Nueve de los diez autores utilizaron las obras de Alva Ixtlilxóchitl.
- II. Ocho de los diez aprovecharon el *Códice Ramírez*, las *Cartas de Cortés*, algunas *Relaciones* de Chimalpahin, y a Tezozómoc en su *Crónica Mexicana*.
- III. Siete de los diez utilizaron a Torquemada y a Zorita.
- IV. Seis de los diez utilizaron el *Códice Mendocino*, la *Historia general* de Sahagún, a Bernal Díaz y a Durán.
- V. Cinco de los diez utilizaron el *Códice Florentino*, la *Relación* de Pomar, y a Tezozómoc, ahora en su *Crónica Mexicáyotl*.
- VI. Cuatro de los diez utilizaron los *Anales de Cuauhtitlán*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y las obras de Motolinía.
- VII. Tres de los diez utilizaron el *Parecer* de fray Domingo de la Anunciación, los *Códices Matritenses*, la *Relación de genealogía y linaje*, la *Matrícula de tributos*, la *Historia* de Mendieta, y algunas de las relaciones que incluye Del Paso y Troncoso en sus *Papeles de Nueva España*.
- VIII. Dos de los diez investigadores utilizaron los *Anales de Tlatelolco*, los *códices Magliabecchi* y *Telleriano-Remensis*, algunos informes del *Epistolario de Nueva España*, el documento de

⁷ León-Portilla, *De Teotihuacán a los aztecas...*, p. 38.

Alcobiz denominado *Éstas son las leyes . . .*, la *Histoire du Me-chique*, y la *Historia* de Muñoz Camargo.

En suma, fueron treinta las fuentes de tradición indígena consultadas por más de uno de los diez autores señalados. El menor porcentaje en cuanto uso correspondió a los códices pictográficos, y el mayor, a los textos elaborados por españoles. Y no hubo una sola fuente conjuntamente utilizada por los diez.

Entre las pictografías figuran el *Códice Mendocino*, consultado por seis investigadores, y la *Matrícula de tributos*, madre del anterior, aprovechada por solamente tres, dos de los cuales lo hicieron indirectamente a través de los estudios de Barlow.⁸

Del conjunto de autores indígenas o mestizos destaca Ixtlilxóchitl, señoero en el primer grupo pese a la incertidumbre que generalmente ha suscitado su información. Le siguen de cerca Chimalpahin y Tezozómoc, con su *Crónica Mexicana*.

En las fuentes escritas por españoles, dueñas del mayor porcentaje de uso, se advierte una marcada predilección por obras como las de Cortés y el *Códice Ramírez*, en oposición a las de Sahagún y Durán, y principalmente, a las de Motolinía, que ocupan el sexto lugar en el muestreo.

Ahora bien, es claro, y también legítimo, el que de las treinta obras consideradas en nuestro cuadro sean, por regla general, las más conocidas y voluminosas de la historiografía colonial —españolas, mestizas o indígenas—, las que obtuvieran la más alta frecuencia de uso. Son visiones de conjunto y llevan por consiguiente alguna carga de tipo económico; además, sus publicaciones han sido asequibles y en español o vertidas a una lengua europea.

En el caso contrario están las fuentes documentales relativamente breves, verbigracia, los fragmentos de la *Historia* de Cristóbal del Castillo, el *Memorial* u otras relaciones de Chimalpahin, e incluso, la *Historia tolteca-chichimeca*, las cuales, aun siendo conocidas, fueron muy pobremente aprovechadas en esta materia. Y lo mismo puede decirse de documentos pictográficos como, entre otros muchos, el *Códice Azcatitlan* o el *Xólotl*; el *Códice Osuna*, que es fuente para la vida colonial, pero importante también para el estudio de la antigua economía indígena inmersa en los nuevos patrones de explotación; y en fin, las numerosas cartografías que, como el *Plano parcial de la ciudad de México*, y aun como el atribuido a Alonso de Santa Cruz, aluden a la actividad económica de diferentes regiones.

Entre las principales razones que pueden explicar el limitado uso

⁸ Barlow, *The extent of the empire . . .*

de este tipo de obras de tradición indígena, figuran, posiblemente, las relativas a las ediciones y los repositorios, así como los obstáculos del idioma y del sistema de registro indígenas. Pero es también factible la presencia de otro motivo, aparentemente simple, pero en verdad sugerente. Me refiero al eventual entorpecimiento de la investigación, derivado del título o denominación impuesta a determinadas obras.

Tómese, por ejemplo, la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* compuesta por el padre Pedro Ponce de León: pese a lo que enuncia su título, trata también sobre los trabajos necesarios para el cultivo del maíz, aparte de otros temas referentes a la economía; empero, dicha obra quedó fuera de nuestro cuadro. Y si esto sucedió con la *Breve relación* de Ponce, obvio es que tampoco se tomara en cuenta el *Tratado de las supersticiones* de Ruiz de Alarcón, que asimismo incluye asuntos similares al descrito; y menos aún el tipo de documentos como los denominados *Veinte himnos sacros de los nahuas*, vertidos y publicados por Garibay, en los que, evidentemente, puede rastrearse la antigua mentalidad religiosa de los pueblos nahuas, pero en torno de la fundamental tarea humana: la producción del sustento. (No debemos olvidar en este punto que la economía y la religión en Mesoamérica marcharon siempre de la mano.)

Particularmente interesante es, en el mismo sentido, el caso de los *huehuetlatolli*, una de las más exquisitas formas de expresión literaria de los nahuas, pero en los que también aparece el asunto económico. Para dar un ejemplo diré que entre los recolectados por Olmos, León-Portilla encontró, para su estudio sobre el comercio prehispánico, el principio de "lo conveniente y lo recto" en relación directa con el trabajo y la posesión de la tierra.⁹

Por otra parte, cabe señalar también que existen algunas obras con títulos discordantes respecto a la economía, pero que han sido en cambio aprovechadas con bastante frecuencia; sin embargo, es posible que haya coadyuvado en esto el hecho de estar incluidas en compilaciones más amplias del mismo autor. Caso típico es el de las obras de Durán: en su primer tratado, *De los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses*, se encuentra una de las más amplias y conocidas citas sobre la *tlatlacoliztli*, la mal llamada "esclavitud" prehispánica; pero ésta es siempre referida a la *Historia de las Indias de Nueva España*, su tercer tratado, concluido en 1581, once años después que el primero, pero transformado circunstancialmente en el libro epónimo del dominico.

⁹ León-Portilla, "La institución cultural del comercio . . .", p. 34.

Un caso más, en cierta forma similar al anterior, es el de los libros que redactó Sahagún para su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Individualmente considerados, no deja de sorprender el hecho de que en libros como el II: *Del calendario, fiestas y ceremonias*, el III: *Del origen de los dioses*, el IV: *De la astrología judiciaria*, el V: *De los agüeros y pronósticos*, y el VI: *De la retórica y filosofía moral*, se hayan encontrado datos de positivo interés para el análisis relativo a la diferenciación social, a la división del trabajo, a la *tlatlacoliztli*, y a la técnica y ciclos agrícolas del México antiguo. Sin embargo, no siempre se hace mención de las denominaciones particulares de estos libros.

Así pues, salvo en casos como los citados de Durán y Sahagún, es manifiesta la posibilidad de que el título de determinadas obras haya contribuido a su escasa o nula consulta para estudios de economía indígena. Y algo semejante puede advertirse también con respecto a los códices pictográficos, ya que algunas de las clasificaciones que se han hecho de ellos suelen entorpecer en igual forma las labores de investigación.

En efecto, como he mencionado en otra parte,¹⁰ existen códices catalogados como “económicos” que, a la postre, resultan ser de menor importancia para ese tema que otros clasificados como “históricos”, “histórico-geográficos”, o “cartográficos”. Asimismo, en sentido inverso, los llamados códices “religiosos”, “calendáricos” o “adivinatorios”, aparentemente extraños a la economía humana, presentan a menudo escenas de diversas actividades y medios de producción, los cuales, aunque generalmente atribuidos a los dioses, son, obviamente, reflejos del trabajo y de los medios de que se valió el hombre sobre la tierra, y por ende, importantes fuentes de conocimiento para este respecto; aunque, por desgracia, olvidados a menudo como tales.

Éstas y otras circunstancias pueden darse al entrar en contacto con las fuentes originales para el estudio de la economía indígena prehispánica. Los problemas que afloran no son muchos y tampoco insuperables. Así pues, no deja de sorprender el hecho de que, siendo la historiografía del primer siglo novohispano compuesta o enriquecida, en su mayor parte, con los informes de la antigua tradición indígena, su aprovechamiento haya sido ciertamente limitado.

¹⁰ Castillo Ferreras, *Estructura económica...*, p. 137s.

REFERENCIAS

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. *Los pochtecas. Ubicación de los mercaderes en la estructura social tenochca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1945, 54 p. ils. (Acta Antropológica 1: 1.)
- ANUNCIACIÓN, Fray Domingo de la. "Parecer de . . . sobre el modo que tenían de tributar los indios en tiempo de su gentilidad. Chimalhuacán, cabecera de la provincia de Chalco, a 20 de septiembre de 1554", en *Epistolario de Nueva España*, doc. 407, v. VII, p. 259-266.
- BARLOW, Robert H. *The extent of the empire of the culhua mexicana*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949, 144 p. 1 mapa (Ibero-Americana: 28).
- CASO, Alfonso. "La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos", *Memoria del Colegio Nacional*, México, año 1, v. IV, 1959, n. 2, p. 29-54.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor M. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 197 p. ils. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 13.)
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, 4 v., edición y prólogo de Mariano Cuevas, México Editorial Porrúa, 1958. (Colección de Escritores Mexicanos: 7-10.)
- KATZ, Friedrich. *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 208 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 8.)
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. "La institución cultural del comercio prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. III, 1962, p. 23-54.
- . *De Teotihuacán a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 611 p. ils. (Lecturas Universitarias: 11.)
- LITVAK KING, Jaime. *Cihuatlán y Tepecoacuilco: provincias tributarias de México en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 152 p. ils. (Serie Antropológica: 12.)
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *La constitución real de México-Tenochtitlan*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1961, 168 p.
- MONZÓN, Arturo. *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Instituto de Historia, UNAM, e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949, 112 p.
- MORENO, Manuel M. *La organización política y social de los aztecas*, 2a. ed., prólogo de Alfonso Caso, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962, 151 p. (Serie Historia: VI.)
- PALERM, Ángel. *Obras hidráulicas en el sistema lacustre del Valle de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973, 247 p. (SEP/INAH.)
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Papeles de Nueva España. Segunda serie:*

Geografía y estadística, publicados de orden y con fondos del Gobierno Mexicano por . . . , v. iv y v, Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905.

ZORITA, Alonso de. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 2a. ed., prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, 221 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario: 32.)



Pedro Carrasco **LA JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA
DE LAS COMUNIDADES MESOAMERICANAS:
ANTECEDENTES PREHISPÁNICOS
Y DESARROLLO COLONIAL ***

Uno de los aspectos básicos de las comunidades campesinas de Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayoría de los cargos civiles y ceremoniales del pueblo, en un escalafón de cargos anuales. Todos los hombres de la comunidad participan en este sistema y todos tienen la oportunidad de subir cargo por cargo hasta alcanzar los puestos más elevados. Este sistema está vinculado estrechamente con todos los aspectos principales de la estructura social de la comunidad; ha sido bien descrito y aquí mencionaré únicamente unos cuantos rasgos sobresalientes.¹

Se puede caracterizar como un tipo de democracia en la que todos los cargos están abiertos sucesivamente a todos los ciudadanos, de manera que todos los puestos del escalafón recaen eventualmente en cada uno de ellos, quienes de este modo comparten por turnos las responsabilidades de los cargos. El número de puestos es siempre más grande en los peldaños bajos de la escala; los mandaderos para funcionarios civiles o ceremoniales y los policías se agrupan generalmente según las distintas secciones o barrios del pueblo y se turnan por semanas o meses para desempeñar sus funciones. Los cargos más altos son los de regidores, jueces o alcaldes en el gobierno civil, y algunas de las mayordomías en la organización del culto. Cuando un pueblo está subdividido en barrios, generalmente cada barrio participa equitativamente en los niveles más altos de la jerarquía; hay puestos paralelos del mismo rango, uno por cada barrio, o un solo puesto rota año tras año entre los diferentes barrios.

Generalmente un hombre alterna entre los puestos civiles y religiosos y, después de desempeñar un cargo, toma un periodo de descanso durante el cual no participa activamente en la organización civil o ceremonial del pueblo hasta que le llegue el momento

* Una versión inglesa de este artículo se publicó en el *American Anthropologist*, v. 63 (1961), p. 438-97.

¹ Tax 1937: 442-44; Cámara 1952.

de ocupar un cargo más alto. Como ciudadano de la comunidad tiene la obligación de servir; la presión social al respecto es siempre fuerte y todo individuo se interesa en solicitar cargos con el objeto de elevar su status social. En la organización ceremonial el ejercicio de un cargo puede ser también el resultado de un voto religioso, por medio del cual un individuo trata de obtener ayuda sobrenatural a través del patrocinio de una ceremonia pública.

La participación en los rangos más bajos de la escala implica simplemente la ejecución de tareas serviles como barrer, llevar mensajes o rondar el pueblo. Los cargos más altos acarrearán responsabilidades mayores en la organización política y ceremonial, y generalmente demandan gastos considerables para los festivales y banquetes conectados con el ejercicio y la transmisión del cargo. Estas celebraciones se asemejan a las fiestas meritorias (*feasts of merit*) de los pueblos de la alta Birmania: el consumo de la riqueza individual del patrocinador ensalza su posición social y al mismo tiempo las celebraciones son ocasiones de intercambios recíprocos de bienes y servicios para la organización de los festivales. De este modo el funcionamiento del escalafón implica que todos comparten por turno el financiamiento del gobierno y de las ceremonias del pueblo.² Dentro de este sistema se encuentra un buen número de diferencias. Una de ellas se refiere al grado en que todos los hombres alcanzan realmente los puestos más altos del escalafón. Como Tax ha señalado,³ en los pueblos pequeños todos los ciudadanos suben hasta los puestos superiores, pero en los grandes sólo una minoría los alcanza.

En el primer caso el escalafón es, como hemos señalado, un sistema para compartir por rotación la organización política y ceremonial. La diferenciación de los individuos relacionada con su posición en el escalafón tiende a coincidir con la edad, y a la larga todos los individuos siguen la misma carrera. En algunos casos recientemente reportados entre los chinantecos y mixes hay, junto con el escalafón, un sistema de grados de edad, cada uno de los cuales constituye una categoría bien definida con funciones separadas en la vida política y ceremonial. De cada categoría se seleccionan los funcionarios para llenar ciertos puestos en el escalafón, y el desempeño de un puesto dado va seguido del ingreso al grado superior. Los miembros de cada grado se sientan juntos en bancos separados en el cabildo del pueblo y durante las funciones ceremoniales.⁴

² Carrasco 1957: 19-20.

³ 1937: 443.

⁴ Weitlaner y Castro 1954: 160 ss.; Weitlaner y Hoosghagen 1960.

En el segundo caso, esto es, en los pueblos grandes, hay relativamente pocos puestos en los niveles más altos del escalafón en relación con el tamaño de la población, y los acaudalados acaparan los rangos más elevados, de manera que existe cierta diferenciación de clases.

Otras diferencias dentro del cuadro general se refieren a los aspectos económicos del desempeño del cargo. Hay tres maneras de costear las necesidades de la administración y las ceremonias. Primero, usando la propiedad comunal; segundo, haciendo colectas entre todos los vecinos —en estos dos casos el funcionario actúa como administrador o colector—; y tercero, con la contribución individual del funcionario, que actúa como patrocinador del cargo que desempeña.⁵

Este tercer procedimiento es el más importante en los tiempos modernos y lo he considerado el principal para definir el sistema escalafonario en términos generales.

De cualquier modo, el grupo de mayor prestigio, y en las comunidades más conservadoras la autoridad superior del pueblo, está compuesto por los que han pasado a través de todos los cargos del escalafón. Generalmente reciben el nombre de principales, pasados o —puesto que este grado se alcanza a una edad avanzada— ancianos. Se considera que los pasados ya han dado su aportación al pueblo y están exentos de las tareas del trabajo comunal.

El propósito de este artículo es discutir los antecedentes prehispánicos de este sistema escalafonario y esbozar su desarrollo posterior como una consecuencia de la conquista española. Los puestos de la jerarquía cívico-religiosa son a la vez parte del sistema municipal de gobierno del pueblo introducido en el periodo colonial y de la organización local del culto popular católico. La duración de los cargos por un año fue también parte de las reglamentaciones españolas y hay otras muchas semejanzas entre la organización de la comunidad indígena moderna y el sistema municipal español.⁶ Consecuentemente podría darse por supuesto que la moderna jerarquía cívico-religiosa es básicamente de origen español. Sin negar la indudable contribución española a su desarrollo, es la intención de este artículo subrayar sus antecedentes prehispánicos y demostrar cómo éstos modelaron la introducción de la organización municipal española bajo las condiciones del régimen colonial. La estructura social del México antiguo puede entenderse únicamente dando la importancia debida a las instituciones que constituyen dichos antecedentes. En ellas se combinan rasgos igualitarios y cla-

⁵ Carrasco, 1952: 28-29, 34.

⁶ Font, 1952.

sistas, unos u otros de los cuales han sido a veces exagerados hasta producir un cuadro distorsionado de la antigua sociedad mexicana.

Examinemos los aspectos de la organización política, ceremonial y económica prehispánica que son semejantes al sistema del escalafón cívico-religioso moderno. Nos interesan la existencia de una escala jerárquica, la posibilidad de que un vasto grupo de individuos ascienda en esta escala, la conexión de la escala con la estratificación social y las implicaciones económicas del sistema. Usaré datos de los aztecas únicamente, con pocas referencias a otros pueblos del centro de México; pero existen situaciones semejantes en todas las áreas de Mesoamérica acerca de las cuales hay datos disponibles.

Un rasgo fundamental de la sociedad azteca era la distinción hereditaria entre plebeyos (*macehualtin*) y nobles (*pipiltin*); sin embargo había cierto grado de movilidad social. Fray Diego Durán,⁷ uno de los mejores cronistas de la sociedad azteca, describe claramente la busca de ascensos sociales y adquisición de títulos y nos informa sobre tres caminos distintos mediante los cuales los individuos podían subir de rango: la guerra, el sacerdocio y el comercio.

Los ascensos militares y sacerdotales eran parte de la organización de dos tipos de instituciones masculinas. Las casas de solteros (*telpochcalli*), de las que existían varias, una en cada barrio, principalmente estaban dedicadas al adiestramiento y empleo de los jóvenes plebeyos en la guerra y en los trabajos públicos. Los *calmécac* ("hilerá de casas") eran residencias sacerdotales relacionadas con los templos más importantes de la ciudad, a las que acudían los jóvenes de la nobleza y aparentemente algunos plebeyos ofrendados por sus padres al sacerdocio. Las actividades de los *calmécac* eran principalmente religiosas, pero la guerra y ciertas artes formaron también parte de la enseñanza y actividades de sus miembros.⁸

Los jóvenes, fueran nobles o plebeyos, ingresaban a estas casas de varones en los niveles más bajos de una escala de grados militares o sacerdotales. Cada grado se diferenciaba mediante distintos peinados, ropas y adornos. Los miembros de cada grado, o combinación de grados, se reunían en salas separadas en el palacio de gobierno o en los templos. Participaban como grupos con funciones separadas

⁷ 1951: II, 124-125.

⁸ Sahagún 1938: I, 288-98, II, 217-25, Pomar 1941: 27; Motolinía 1903: 254-55.

La relación entre el *telpochcalli* y el *calmécac*, y la división en clases y barrios, necesita un estudio detallado. Está claro que hay un gran número de *telpochcalli*, uno en cada barrio, a pesar de que no hay una lista de ellos. Sahagún da los nombres de los *calmécac* (1938: 220-227); algunos conservan los nombres de los barrios aztecas originales, pero no está claro cuál era su relación con los barrios de la época de la conquista. De acuerdo con Durán (1951: II, 108-109), era posible cambiarse de los *telpochcalli* a los *calmécac*.

en la compleja vida ceremonial, y de cada grado se seleccionaban determinadas categorías de funcionarios.

Los jóvenes plebeyos ingresaban a las casas de solteros de sus barrios antes de la pubertad y de mancebillos (*telpopochtontin*) se ocupaban en servicios como barrer o traer leña. Llegados a la pubertad los jóvenes (*telpopochtin*) pasaban a los campos de batalla, primero como escuderos de guerreros experimentados pero pronto para combatir por su cuenta. De ahí en adelante el éxito en la guerra determinaba la estación social de los jóvenes. Los que lograban capturar prisioneros adquirían el rango de "cautivadores" (*yaque tlamanime*) y se les otorgaban insignias según el origen tribal y el número de sus cautivos. De entre los más hazañosos se seleccionaban los cuadrilleros o "mayorales" (*teachcauan*) y los jefes de las casas de solteros (*telpochtlatoque*). Todos ellos se reunían en el palacio de gobierno en la llamada "casa de los cantos" (*cuicacalli*) en donde asistían para recibir las órdenes de reunir a sus hombres cuando se les necesitaba para los trabajos públicos.⁹

La captura de un prisionero no sólo contribuía al ascenso social del guerrero sino que los enfrascaba en actividades sociales y ceremoniales. El prisionero era sacrificado en una de las grandes festividades; el cautivador debía velar y ayunar previniéndose para el suceso y recibía el cuerpo de su prisionero, con el cual preparaba un banquete para sus parientes y amigos.¹⁰

Los jóvenes salían de la casa de solteros a los veintitantos años de edad para casarse. Ingresaban entonces en las nóminas de tributarios de sus barrios y la mayoría de ellos debe haber cesado en la lucha por escalar la jerarquía militar. Además de la guerra, existían posibilidades de medrar dentro de la organización del barrio, donde había un número de cabecillas para la recolección del tributo y la prestación de trabajos públicos, y existían también cultos locales de los distintos barrios y grupos de artesanos. Los jefes de barrio (*tepixque*, *calpixque*, *tequiltatoque* o *calpuleque*) eran sucedidos usualmente por un hijo o por un pariente cercano, pero se requerían también edad avanzada y capacidad para el desempeño del cargo. A los 52 años de edad quedaban libres del pago de tributos y servicios y eran tenidos en gran estima; los ancianos del barrio (*calpulhuetque*) constituían un grupo destacado en todas las ceremonias del barrio y eran consultados por el jefe del barrio en todos los asuntos importantes.¹¹

⁹ Sahagún 1938: I, 291-93, II, 310, 331-34.

¹⁰ Sahagún 1938: I, 123-30.

¹¹ Zurita 1941: 86-90, 111; Durán 1951: I, 498, II, 223; Torquemada 1943: II, 329, 545; Sahagún 1951: 58, 106, 124, *passim*; Gómez de Orozco 1945: 63.

Los nobles tenían su propia sala de asambleas en el palacio, la "casa de los nobles" (*pilcalli*), donde se reunían los parientes cercanos del gobernante y de los altos funcionarios. Los jóvenes de la nobleza que ingresaban al *calmécac* podían también consagrarse a la carrera militar.¹²

Los guerreros de más éxito, que habían capturado cuatro prisioneros de las ciudades enemigas más valientes, adquirían la categoría de *tequiua* ("el que tiene una tarea"). En el palacio se reunían en la "casa de las águilas" (*cuauhcalli* o *tequiucacalli*) en donde formaban parte de los consejos de guerra y eran candidatos para altos cargos militares o gubernamentales. La mayoría de los *tequiuaque* eran de noble cuna, habían sido enviados de muchachos al templo dedicado al culto bélico del Sol y esta relación religiosa se conservaba después del matrimonio. Los plebeyos valientes podían también alcanzar el rango de *tequiua*, pero los nobles recibían insignias y ornamentos diferentes y tenían derechos para puestos más altos que los plebeyos.¹³

De entre los *tequiuaque* eran seleccionados un número de funcionarios que integraban los más altos consejos del gobierno.¹⁴ Los comandantes militares (*tlacatécatl* y *tlacochcácatl*) integraban el consejo de guerra del rey; algunos pertenecían a la nobleza y otros eran plebeyos. En el palacio se reunían con los *tequiuaque* en la casa de las águilas. Funcionarios con estos títulos estaban también a cargo de pueblos sometidos y generalmente los títulos habían sido ostentados por un nuevo soberano antes de subir al trono.¹⁵

Entre los *tequiuaque* algunos recibían otros títulos individuales especiales que les colocaban en la categoría de señores del consejo o jueces (*tecutlatoque*). Constituían los tribunales o consejos superiores (*teccalco* y *tlacxitlan*) y el rey podía asignarles tareas especiales si surgía alguna necesidad. La mayor parte de estos cargos eran detentados por nobles; algunos informes señalan que los plebeyos

¹² Sahagún 1938: I, 144, II, 309; Durán 1951: II, 162; Zurita 1941: 91, 145.

¹³ Durán 1951: II, 124, 155-59, 162-65; Pomar 1941: 34, 38.

¹⁴ El problema más complicado en el estudio del gobierno del México antiguo es la caracterización apropiada de este grupo. Habrá que estudiar las relaciones de parentesco, las reglas de sucesión, la duración del cargo, las funciones políticas de cada título y la posible relación con los barrios o con las ciudades dependientes. Los datos de Tetzoco son mejores en algunos aspectos (Ixtilxóchitl 1952: II, 167 ss.; Zurita 1941: 100-104; Pomar 1941: 29-30). Los relatos acerca de la obtención del rango de *tecutli* vienen al caso. La mayoría se refieren a Tlaxcala, Huexotzingo y Cholula, pero los aspectos generales también valen para el Valle de México. Parece ser básicamente el requerimiento de un periodo de servicio en el templo y una gran distribución de bienes antes de asumir el título (Durán, 1951: II, 110, 125 mencionado más adelante).

¹⁵ Sahagún 1938: I, 291, II, 107, 138, 310, 329; *Codex Mendoza* 1938: III, 17-18; Monzón 1949: 75.

raramente los ocupaban, mientras que otros especifican que —al menos en Tetzoco— nobles y plebeyos compartían algunos puestos.¹⁶

Otros *tequiuia* se convertían en ejecutores del soberano (*achcacauh-tin*), quienes también tenían su propia sala en el palacio (el *achcauh-calli*); éstos eran puestos ocupados por hombres de origen plebeyo.¹⁷

La información acerca de la duración de los puestos es escasa pero sí se indica que los puestos políticos eran generalmente ocupados por periodos indefinidos, por toda la vida o hasta ascender a un rango superior; en algunas ocasiones era posible la degradación al nivel plebeyo.¹⁸

Los guerreros *otómilt* y *quáchic* (“los rapados”) formaban grupos especiales de *tequiuaque* que hacían voto de permanecer en primera fila en el campo de batalla, poseían insignias distintivas y constituían una especie de élite en el ejército. Eran considerados grandes matadores, pero inhábiles para los asuntos del gobierno.¹⁹

A un grado militar posterior pertenecían los “viejos águilas” (*quauhuetque*) o viejos guerreros que realizaban tareas especiales a manera de maeses de campo y oficiaban en los funerales de los muertos en el combate.²⁰

La organización sacerdotal era sumamente compleja y presenta una serie de problemas que demandarían una minuciosa discusión. Los principales grados de la jerarquía eran los siguientes: primero el de los muchachillos que servían como pequeños sacerdotes (*tlamacaztoton*) ocupados en tareas serviles en los templos. Al crecer pasaban a ser sacerdotes (*tlamacazque*). Los más devotos de ellos ascendían al grado de “dadores de fuego” (*tlenamacaque*), y de éstos eran seleccionados los dos sumos sacerdotes o “serpientes emplumadas” (*quequetzalcoa*). De acuerdo con un informe, los ascensos en la jerarquía religiosa entre los sacerdotes ocurrían cada cinco años. Algunos de los sacerdotes jóvenes iban a los campos de batalla como hemos mencionado; otros se consagraban a actividades puramente religiosas.²¹

La jerarquía religiosa era especialmente compleja debido a la existencia de templos separados dedicados a las distintas deidades, cada una con cultos diferentes y con sacerdotes que poseían títulos

¹⁶ Sahagún 1938: II, 317, 330; Zurita 1941: 85-86; Pomar 1941: 29-30; Tezozómoc 1878: 361, *passim*.

¹⁷ Sahagún 1938: I, 166, 291, 293, II, 310.

¹⁸ Zurita 1941: 86; Sahagún 1938: II, 308; Durán 1951: I, 436.

¹⁹ Sahagún 1938: II, 137; Durán 1951: I, 169-70, II, 163.

²⁰ Durán 1951: I, 289, 293, 315; Tezozómoc 1878: 428.

²¹ Sahagún 1938: I, 144, 299; Torquemada 1943: II, 185.

especiales. La lista principal de sacerdotes que tenemos es en gran parte una lista de guardianes de cada divinidad o templo; los más de ellos aparentemente eran mayordomos encargados de reunir lo necesario para el culto de un dios determinado.²² Éstos eran, probablemente, puestos de un mismo rango, pero no está completamente claro cuál era su relación con los rangos recién descritos. Parece ser que pertenecían a un rango superior de sacerdotes ancianos. La edad avanzada era una característica de los sacerdotes llamados *quaquacuiltin*, que es el título de algunos de los sacerdotes de esa lista. De la misma manera que los "viejos águilas" entre los guerreros, éste era probablemente el rango sacerdotal de los ancianos. En algunos casos los servidores de una deidad eran llamados sus ancianos (*iueueyouan*) y los viejos de los barrios (*calpulhueuetque*) realizaban también funciones ceremoniales en ciertas ocasiones.²³

No todas las funciones ceremoniales requerían la existencia de sacerdotes de tiempo completo. Algunas ceremonias estaban a cargo de funcionarios del gobierno, de guerreros o de otros hombres que residían en el templo sólo por periodos limitados; en algunos casos se turnaban varios grupos de manera que siempre hubiera un cierto número de residentes.²⁴ Otras funciones especializadas en los distintos cultos y en las grandes ceremonias públicas eran desempeñadas por individuos que actuaban simplemente en cumplimiento de un voto, hecho a menudo con la intención de ser curados de alguna enfermedad atribuida a la deidad que se veneraba.²⁵

Algunos viejos sacerdotes se retiraban de la vida religiosa y se les otorgaban altos títulos y puestos en el gobierno. A juzgar por sus títulos, pasaban a formar parte del grupo de consejeros del rey mencionado arriba.²⁶

Un caso interesante es el de la escala sacerdotal que conducía a los puestos de los dos señores supremos de la ciudad de Cholula. Estos señores eran seleccionados de entre los sacerdotes consagrados al culto de Quetzalcóatl, los cuales eran nobles de un solo barrio de la ciudad, el de Tianquiznáuac. Cuando ingresaban al sacerdocio donaban toda o la mayor parte de su riqueza al templo y le consagraban su vida, pero podían casarse y visitar a sus esposas durante la noche. Los distintos grados de este sacerdocio estaban simbolizados en las mantas que vestían. Los sacerdotes nuevos reci-

²² Sahagún 1938: I, 237-41.

²³ Sahagún 1938: I, 30; 1951: 44, 47, 58, 106, 119, 183.

²⁴ Sahagún 1938: I, 144, 229; Gómez de Orozco 1945: 39, 61.

²⁵ Sahagún 1938: I, 32, 40, 48-51, 177.

²⁶ Durán 1951: II, 110, 125.

bían una manta negra que usaban durante cuatro años. Al concluir este periodo recibían una manta negra con cenefa roja que usaban por otros cuatro años. Después recibían una manta adornada de negro y rojo que usaban también durante cuatro años. Finalmente llevaban mantas negras por el resto de su vida, a excepción de los más viejos, que vestían de rojo y eran candidatos a suceder a los dos señores a la muerte de éstos.²⁷

El tercer camino para el ascenso social era el comercio. Los comerciantes eran miembros de ciertos barrios de la ciudad; los jóvenes estaban organizados en grupos con sus dirigentes, como el resto de los plebeyos y salían en expediciones comerciales al servicio de los mercaderes más viejos. Cuando sus viajes los implicaban en la guerra, como sucedía con frecuencia, podían recibir títulos semejantes a los de los guerreros. Por otra parte, el comerciante que acumulaba riquezas las usaba para comprar esclavos para el sacrificio; la víctima así ofrecida era el equivalente del prisionero ofrendado por el cautivador y el comerciante recibía entonces el título de "bañador", más exactamente "purificador para el sacrificio" (*tlaltique, tealtinime*). Los comerciantes tenían su propia organización interna y sus tribunales; sus dirigentes eran los *pochteca tlatoque* (señores comerciantes) que formaban un consejo para su gobierno interno y la regulación del mercado, y los comerciantes más viejos (*pochteca ueuetque*) eran invitados de honor a todas las funciones sociales de los comerciantes.²⁸

Otros grupos profesionales podían también adquirir rangos propios, aunque los datos disponibles son menos detallados. De este modo los cazadores podían alcanzar los títulos de "tequiuaque cazadores" (*amiztequiuaque*) y "señores cazadores" (*amiztlatoque*), y entre varios grupos de artesanos se hacían ofrendas de esclavos a sus dioses tutelares que, como entre los comerciantes, probablemente elevaban el status del ofrendador.²⁹

Como hemos visto, las posibilidades para el ascenso mediante las escalas sacerdotal y militar existían dentro de las clases hereditarias. Las diferencias de clases se relacionan también con las implicaciones económicas del escalafón. Los nobles no sólo heredaban su rango sino también tierras, y los funcionarios eran recompensados con los ingresos de fincas asignadas a su cargo. Los plebeyos que alcanzaban rangos elevados recibían junto con sus títulos tierras, que en algunos casos eran asignadas sólo en vida; en otros casos podían ser traspasadas por herencia, sumándose el heredero al

²⁷ Rojas 1927: 160-61.

²⁸ Sahagún 1959 *passim*; Durán 1951: II, 125; Zurita 1941: 142-43.

²⁹ Durán 1951: II, 130, 297-98; Sahagún 1938: I, 46-47, 190; 1959: 80, 87.

estamento noble. Además de estas fuentes individuales de ingreso, todos los sirvientes del palacio, incluyendo los funcionarios, recibían alimentos de la cocina de palacio e incluso recibían regalos, principalmente ropas y adornos, del rey, cuyos grandes almacenes estaban repletos con los tributos de todos los pueblos subyugados. Las descripciones de vastas distribuciones de bienes son rasgos constantes en los relatos de festividades mensuales y celebraciones militares. Dado que el rey, los funcionarios, la nobleza, los templos y las casas de solteros estaban provistos de tierras y tributos, todas estas instituciones e individuos eran los puntos focales para la administración de la propiedad pública y la acumulación y redistribución de bienes, principalmente entre las altas esferas de la sociedad, aunque algunas veces alcanzaban hasta los productores plebeyos.³⁰

Existía además el sistema de patrocinio individual de una función pública, que implicaba la previa acumulación de los bienes requeridos para los gastos de tal función, y que traía como consecuencia el ascenso social del patrocinador. Tal es el caso de los comerciantes y artesanos, o de los "ayunadores anuales" (*mocexiuuhzauhque*) del culto de Huitzilopochtli. El consumo de riquezas necesario para algunos de estos patrocinios podía implicar serias penalidades económicas como el tener que empeñarse a sí mismos o perder sus tierras.³¹

El sistema escalafonario funcionaba dentro de un número de segmentos sociales. Hemos visto tres escalas diferentes: la guerrera, la sacerdotal y la comercial. Esto también ocurría, separadamente, en los diferentes barrios, cada uno de ellos con sus propias casas de solteros y templos locales. Algunos de estos segmentos eran de igual rango y sus organizaciones particulares eran casos paralelos del mismo tipo de organización. Pero en muchos casos el escalafón estaba abierto únicamente a segmentos sociales de alto status hereditario como la nobleza, o los habitantes de algunos barrios, o los miembros de ciertos linajes. Así los "ayunadores" de Huitzilopochtli eran escogidos únicamente de seis barrios de la ciudad de México;³² en Cholula la escala que llevaba a los dos cargos supremos estaba abierta únicamente a los nobles de Tianquiznáuac. En la ciudad de México el rey provenía de un linaje particular.³³

En casos como éste último el ascenso en el escalafón forma parte de las reglas de sucesión. El nuevo señor no era nombrado automáticamente a base de una regla de sucesión fija. Era elegido por los

³⁰ Zurita 1941: 85-86, 144-45; Durán 1951: II, 161, 164; Torquemada 1943: II, 546; Sahagún 1951: *passim*; Tezozómoc 1878: *passim*.

³¹ Sahagún 1938: I, 264-65; Motolinía 1941: 35.

³² Durán 1941: II, 89.

³³ Monzón 1949: 75.

consejeros de alto rango entre los parientes del difunto señor (hermano, hijo o sobrino), escogiendo al de mejor calificación por sus ascensos a través de la escala. La herencia, la elección y los logros personales se combinaban en una complicada forma de sucesión.

La descripción anterior corresponde fundamentalmente a México Tenochtitlan, ciudad de por lo menos 60,000 habitantes,³⁴ que habían extendido su poder sobre el centro y el sur de México durante el siglo anterior a la conquista española. Debido a esta expansión sus clases superiores habían crecido en una medida extraordinaria y el cuadro recién presentado puede tomarse como representativo solamente para los grandes centros políticos. El tributo proveniente de muchas regiones abastecía los almacenes del soberano y además la nobleza y los templos poseían tierras fuera de la ciudad en lo que habían sido territorios extranjeros, especialmente al sur del valle.³⁵ Esto, y el establecimiento de colonias y gobernantes aztecas en territorios conquistados, mantuvieron la expansión de la clase superior. A pesar de todo puede presentarse la duda de si los nobles —especialmente numerosos a causa de la poliginia de las clases superiores— podrían todos ellos avanzar en la escala religiosa y militar hasta alcanzar puestos de poder político y económico. Las reformas atribuidas a Moteuczoma Xocoyotzin son especialmente significativas desde este punto de vista. Este rey decretó que sólo personas de origen noble podrían servir en su palacio.³⁶ Esto podría interpretarse no sólo como una agudización de las diferencias de clases, sino que también señala el crecimiento del número de nobles ocupados en los niveles más bajos de la administración. Algunos de los residentes del palacio eran artesanos, cuyos productos eran consumidos por las clases elevadas a través de la economía redistributiva del palacio. Las artesanías finas se enseñaban en los *calmécac*, donde las aprendía gente de origen noble.³⁷ Los servidores del palacio y los artesanos experimentados formaban así un grupo de status medio, de cuna noble pero sin poder político. Tal grupo pudo crecer con el desarrollo de un centro político poderoso que producía un número creciente de nobles y al mismo tiempo creaba una demanda de productos de lujo.

En comparación con México Tenochtitlan las comunidades menos poderosas y en especial las comunidades campesinas deben de haber tenido un tipo de organización semejante a la descrita en

³⁴ Toussaint y otros 1938: 72.

³⁵ Durán 1951: I, 100, 114, 152; Tezozómoc 1878: 253, 271, 286, 305.

³⁶ Durán 1951: I, 416-21; Tezozómoc 1878: 578.

³⁷ Tezozómoc 1949: 112; Pomar 1941: 38.

relación a los barrios, con una escasa capa superior y una mayor posibilidad de obtener puestos de mando para los plebeyos. En verdad, mientras que los grupos étnicos dominantes tenían una nobleza (*píllotl*) y un linaje gobernante (*tlatocatlacamecáyotl*), algunos de ellos con reglas de sucesión más definidas que los aztecas, había otros grupos que carecían totalmente de nobleza y eran regidos por dirigentes militares (*cuauhtlatoque*). Los mismos aztecas en las primeras fases de su historia pertenecían a este grupo.³⁸

La importancia de las distinciones hereditarias entre nobles y plebeyos, que incluía diferencias esenciales en el régimen de la tierra, el número limitado de puestos en los más altos niveles de la jerarquía en relación con el total de la población, y la restricción de los puestos superiores a la nobleza, daban al escalafón prehispánico un carácter básicamente diferente del de los indígenas modernos. En la medida en que los altos puestos estaban abiertos a un sector determinado de la sociedad, el sistema competitivo del escalafón era un mecanismo para la selección del grupo gobernante; cuando existía sucesión hereditaria los ascensos en el escalafón eran requisitos adicionales para validar los derechos hereditarios. La situación es básicamente diferente a la de las comunidades modernas sin clases donde el escalafón es el mecanismo mediante el cual a todos los hombres les toca por turnos desempeñar los cargos.

A pesar de estas diferencias importantes entre los escalafones moderno y prehispánico, está claro que muchos aspectos importantes de la estructura moderna estaban presentes en el tipo prehispánico. Entonces puede plantearse la cuestión: ¿Cómo se convirtió la organización prehispánica en la presente? Tenemos un caso de gran semejanza y continuidad en ciertos aspectos de la estructura social, junto con un cambio radical en las formas culturales que acarrearón el cese de la guerra, la introducción del sistema español de gobierno de los pueblos, la erradicación de la religión indígena y la conversión al cristianismo. Con peligro de generalizar demasiado presentaré como hipótesis un modelo simplificado del proceso de cambio efectuado durante el periodo colonial y el siglo XIX.

Sugiero que la forma española de gobierno de los pueblos y las hermandades católicas fueron modificadas y conformadas a la estructura política y ceremonial indígena. El estudio del indio de la colonia nos proporciona algunos datos sobre la forma en que se llevó a cabo este proceso.

Encontramos ante todo una continuación directa, hasta tiempos de la colonia, de los niveles más bajos de la organización indígena

³⁸ Chimalpahin 1889: 27; 1958: 46, 56-57, 154.

que mantuvieron los españoles para la recolección de tributos y la organización de los trabajos públicos.³⁹

Aún hoy día encontramos funcionarios menores con el título de *tequillato* y *topil* que son claramente la perpetuación de los funcionarios antiguos del mismo nombre. En la organización religiosa, los misioneros concentraron sus esfuerzos en los jóvenes, a quienes reunían para instruirlos y utilizar sus servicios en la iglesia, de la misma manera que se hacía en el sacerdocio prehispánico.⁴⁰

En los niveles altos y medios de la jerarquía, la introducción del sistema español de gobierno local dio por resultado lo que llamaré gobierno dual, esto es, el antiguo grupo gobernante continuó en el poder al mismo tiempo que se elegían los funcionarios del sistema recién introducido, y ambos grupos de funcionarios formaban conjuntamente el cuerpo de gobierno del pueblo. Pienso en una situación semejante a la que existe hoy en los altos de Chiapas, donde los funcionarios municipales, cuya existencia requiere la ley del estado, gobiernan junto con un cuerpo más complejo de funcionarios que forman el gobierno tradicional, el cual a su vez es una clara mezcla de elementos coloniales y prehispánicos.⁴¹

Los archivos administrativos, que forman el grueso de los documentos históricos, proporcionan mejores datos acerca de la organización oficial legal que acerca de las costumbres tradicionales de títulos y puestos. Desde el momento que los nuevos puestos fueron electivos, nada detuvo la continuación de los viejos métodos de adquisición de cargos. Varias diferencias locales en la elección de los funcionarios, que difieren de la costumbre española, pueden atribuirse a los antecedentes indígenas. En muchos pueblos el antiguo requisito de status noble para el desempeño de puestos elevados, continuó durante el periodo colonial; y a pesar de que los nuevos cargos eran de periodos anuales y la reelección por los dos próximos años estaba prohibida, es evidente que el mismo grupo de personajes detentaba repetidamente todos los altos puestos de la nueva administración, alternando de uno a otro. Algunos de los antiguos puestos fueron identificados con los nuevos. Los viejos *tlatoque*, por ejemplo, durante algún tiempo fueron los gobernadores del sistema español, y probablemente los antiguos *tecutlatoque* y *achcacautin* fueron identificados con los nuevos alcaldes y regidores.⁴²

³⁹ Durán 1951: I, 323, II, 166, 223; Torquemada 1943: II, 545; Gibson 1952: 118-20.

⁴⁰ Durán 1951: II, 113.

⁴¹ Aguirre Beltrán 1953: 122-40; Pozas 1959: 133-53.

⁴² Zavala y Miranda 1954: 80-82; Chávez Orozco 1943: 10; Gibson 1952: 112.

El antiguo sistema de obtener prestigio a través del patrocinio de ceremonias también continuó. Aunque las ofrendas de víctimas en sacrificio como manera de subir de status fueron suprimidas, las costumbres relacionadas de ofrecer banquetes y patrocinar funciones religiosas fueron descritas a comienzos de la colonia por misioneros que lo vieron como una continuación de las costumbres prehispánicas. La conocida identificación de los dioses indígenas con los santos católicos, y consecuentemente de sus respectivos rituales, transfirió de las ceremonias antiguas a las modernas el valor de los patrocinios rituales y el banqueteo como manera de obtener prestigio. La adquisición del status de principal por hombres de origen plebeyo que habían ocupado un alto puesto se comprueba también desde el periodo colonial.⁴³

Una vez establecido este sistema de gobierno dual, existieron las condiciones para la mezcla gradual y la transformación de rasgos indígenas y españoles en una estructura estrechamente integrada. Uno de los cambios más importantes a través de la época colonial y el siglo XIX fue la eliminación de la nobleza como estamento separado que tenía rango hereditario, propiedad privada de tierras y derechos exclusivos a ciertos cargos, lo cual abrió la jerarquía cívico-religiosa entera a la participación de todo el pueblo. El proceso empezó pronto en el periodo colonial, ante todo porque la conquista española destruyó las grandes unidades políticas disolviéndolas en los pequeños señoríos que las habían integrado y rebajándolas al nivel de organización campesina, con la consecuente pérdida en número e importancia de la nobleza indígena, especialmente en los antiguos centros políticos. Igualmente importantes fueron los esfuerzos de los plebeyos para rescatar de la nobleza el control del gobierno del pueblo y eliminar las restricciones que existían contra ellos. Este proceso empezó en el siglo XVI, pero la desaparición definitiva de la nobleza indígena no se consumó hasta el siglo XIX cuando la independencia abolió los privilegios legales de los caciques indios.⁴⁴

Un segundo cambio fue la decadencia de la propiedad comunal utilizada para el financiamiento de funciones públicas. En tiempos antiguos las sobras de tributos y las tierras públicas o ganado de los pueblos y cofradías proveían una gran cantidad de la riqueza consumida en la organización ceremonial. La pérdida de estos bienes públicos acrecentó la importancia del patrocinio individual de las funciones públicas. Así es como la palabra mayordomo, original-

⁴³ Durán 1951: 125-26, 266; Sahagún 1938: III, 299-301; Zavala y Miranda 1954: 61.

⁴⁴ Chávez Orozco 1943: 14-15; Gibson 1960.

mente el administrador de una propiedad comunal, se convirtió en el término general para los individuos que financian con su propia riqueza una festividad religiosa.

Estos dos aspectos, la misma oportunidad para todos de alcanzar un alto puesto y la aceptación por parte del funcionario de la carga económica del puesto, son lo que hemos definido como elementos claves del sistema escalafonario moderno.

En el sistema colonial español las comunidades indígenas, o repúblicas de indios como se llamaban, eran básicamente semejantes a las *reservaciones* de otros países coloniales. La tierra era propiedad común para el uso exclusivo de los miembros de la comunidad y ésta era responsable colectivamente del pago de tributos y del suministro de trabajo. Estos fueron aspectos claves en el desarrollo del pueblo (o municipio) como la unidad básica social y cultural que Tax ha comparado con tribus.⁴⁵ Estos aspectos cuentan también en el desarrollo del sistema escalafonario según el proceso recién descrito que implica la división de los gastos gubernamentales y ceremoniales entre todos los vecinos, lo cual es parte de una distribución equitativa, entre todos los miembros, de las cargas impuestas a la comunidad por el estado.⁴⁶ El sistema escalafonario contribuye además a la supervivencia de la comunidad por el hecho de que la mantiene unida al evitar la diferenciación económica y social interna que podría escindirla en tanto que las condiciones sociales y económicas no permiten su asimilación total a una sociedad más amplia. Al desaparecer el sistema de tributos, es este valor para la supervivencia el que ha mantenido funcionando a las comunidades indígenas aunque relegándolas a regiones más y más marginales. El éxito de la forma española de organización en las comunidades mesoamericanas se basa en el hecho de que pudo adaptarse a la estructura social indígena existente, como he tratado de mostrar. También resultó muy adecuada para la transformación de las sociedades indias en un campesinado de comunidades autónomas, democráticas e igualitarias.

Se ha dicho frecuentemente que Mesoamérica, debido a su riqueza de datos arqueológicos, históricos y modernos, es un terreno ideal para el estudio del cambio cultural a través de un largo periodo de tiempo. El hecho es, sin embargo, que el estudio de los indígenas modernos, coloniales y prehispánicos, ha sido realizado

⁴⁵ 1937: 433-44.

⁴⁶ Esta distribución entre sus miembros de los gastos impuestos por el estado a la comunidad produjo, según M. Weber (1942, cap. 1), el desarrollo de un tipo de organización comunalista. La discusión sobre los campesinos de Java y Mesoamérica, de Eric Wolf, es un buen estudio comparado de este tipo de proceso.

generalmente por diferentes especialistas que se han dedicado a temas muy diferentes y con pocos problemas en común. He tratado de identificar un aspecto fundamental de la organización social de la Mesoamérica indígena en todos sus periodos, y de esbozar el curso principal de su desarrollo. Es necesario todavía realizar trabajos más completos sobre este tema en todos sus aspectos, periodos históricos y modalidades regionales, pero ya se pueden sugerir algunas conclusiones generales.

Hemos discutido un proceso que comprende tanto continuidad en ciertos aspectos de la organización social como cambios radicales en otros. Cambio y continuidad recibirán diferente énfasis según consideremos la estructura, la forma o la función de la institución social. Hemos recalado la continuidad de los principios estructurales relacionados con el funcionamiento del escalafón puesto que éste es el hilo que conecta la organización ceremonial y política prehispánica con la moderna. Pero la introducción del culto católico y la forma española de gobierno local significaron un cambio radical en las formas culturales de las actividades a través de las cuales se define la estructura.

En los segmentos campesinos de la sociedad prehispánica con poca o ninguna estratificación social interna, ésta debe de haber sido la transformación más importante. En los centros políticos estratificados, sin embargo, la estructura social global dentro de la que funcionaba el escalafón fue transformada radicalmente cuando las sociedades indígenas pasaron a formar parte de la sociedad nacional o colonial y fueron reducidas al nivel campesino. Junto con esto, se verificó un cambio radical en el funcionamiento del sistema escalafonario en relación con la estructura social global. El escalafón se transformó de un mecanismo para la selección de personal o validación de derechos hereditarios a un mecanismo para la división de responsabilidades entre los miembros de un segmento sin estratificación, es decir una comunidad campesina dentro de una sociedad más amplia.

Todos estos cambios fueron parte de lo que usualmente se define como un caso de aculturación. Sin embargo, no se puede estudiar sólo en términos de la interrelación entre las culturas en contacto, sin tomar en cuenta la estructura social que condiciona ese contacto. Más acertado que el concepto usual de aculturación, como contacto cultural, es el concepto de la sociedad plural formada cuando antiguas sociedades independientes con sus tradiciones culturales separadas se funden en un nuevo sistema social más amplio. El análisis de la situación de contacto, como una estructura social más amplia, se convierte entonces en la tarea primordial de un

estudio de aculturación. Los cambios en la estructura social interna y en la cultura de una sociedad antes independiente, estarán determinados por el lugar que viene a ocupar en el nuevo sistema social. La importancia de la estructura social en la aculturación fue subrayada desde hace tiempo (en 1940) por Radcliffe-Brown,⁴⁷ pero como Spicer ha señalado recientemente,⁴⁸ ha sido descuidado con frecuencia.⁴⁹ En nuestro caso la transformación de la jerarquía político ceremonial es una función directa de la ruralización de los indígenas de Mesoamérica, el hecho de que las sociedades antiguamente estratificadas e independientes se convirtieron en comunidades campesinas sin estratificación dentro de un sistema social más amplio.

⁴⁷ 1952: 201-202.

⁴⁸ 1958: 443.

⁴⁹ Véase también Smith 1957.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
 1953 *Formas de gobierno indígena*. México, Imprenta Universitaria.
- CÁMARA, FERNANDO
 1952 Religious and political organization. In *Heritage of conquest; the ethnology of Middle America*, Sol Tax, ed. Glencoe, The Free Press.
- CARRASCO, PEDRO
 1952 Tarascan folk religion: an analysis of economic, social and religious interactions. *Middle American Research Institute Publication 17*:1-64. New Orleans, Tulane University.
 1957 Some aspects of peasant society in Middle America and India. *Kroeber Anthropological Society Papers 16*:17-27.
- CODEx MENDOZA
 1938 *Codex Mendoza, the Mexican manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library, Oxford*; James Cooper Clark, ed. and trans. 3 vols. London.
- CHÁVEZ OROZCO, LUIS
 1943 *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*. México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.
- CHIMALPAHIN QUAHTLEHUANITZIN, DOMINGO FRANCISCO DE SAN ANTON MUÑÓN
 1889 *Annales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuauitzin, sixième et septième relations (1258-1612)* publiées et traduites sur le manuscrit original par Rémi Siméon. Paris, Maisonneuve et Leclerc.
 1958 *Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, und weitere ausgewählte Teile aus den "Diferentes historias originales" (Ms. mexicain No. 74, Paris)*. Aztekischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehman und Gerdt Kutscher. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 7. Stuttgart, W. Kohlehammer.
- DURÁN, DIEGO
 1951 *Historia de las Indias de Nueva España*. 2 v. México, Editora Nacional.
- FONT, JOSÉ MARÍA
 1952 Municipio medieval, municipio moderno, municipio indiano. *Diccionario de Historia de España*, vol. 2:593-602. Madrid, Revista de Occidente.
- GIBSON, CHARLES
 1952 *Tlaxcala in the sixteenth century*. New Haven, Yale University Press.
 1960 The Aztec aristocracy in colonial Mexico. *Comparative Studies in Society and History 2*:169-196. The Hague.
- GÓMEZ DE OROZCO, FEDERICO, ed.
 1945 Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España. *Tlalocan 2*:37-63. México.

- IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE ALVA
1952 *Obras históricas*. 2 v. México, Editora Nacional.
- MONZÓN, ARTURO
1949 *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México, Instituto de Historia.
- MOTOLINÍA, TORIBIO DE
1903 *Memoriales*. Documentos históricos de Méjico I. México.
1941 *Historia de los indios de la Nueva España*. México, Salvador Chávez Hayhoe.
- POMAR, JUAN BAUTISTA
1941 Relación de Tetzcoco. En *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, p. 1-64. México, Salvador Chávez Hayhoe.
- POZAS, RICARDO
1959 *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*. Memorias del Instituto Nacional Indigenista 8. México.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1952 *Structure and function in primitive society*. Glencoe, The Free Press.
- ROJAS, GABRIEL DE
1927 Descripción de Cholula. *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1, apéndice: 158-170.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE
1938 *Historia general de las cosas de Nueva España*. 5. v. México, Pedro Robredo.
1951 *Florentine Codex. Book 2: The ceremonies*. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, eds. and trans. Monographs of the School of American Research 14, part 3. Santa Fe.
1954 *Florentine Codex. Book 8: Kings and lords*. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, eds. and trans. Monographs of the School of American Research 14, part 9. Santa Fe.
1959 *Florentine Codex. Book 9: The merchants*. Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, eds. and trans. Monographs of the School of American Research 14, part 10. Santa Fe.
- SMITH, M. G.
1957 The African heritage in the Caribbean. In *Caribbean Studies: A Symposium*, Vera Rubin, ed., p. 34-46. Inst. of Soc. and Econ. Res., University College of the West Indies, Jamaica. B.W.I.
- SPICER, EDWAR H.
1958 Social structure and cultural process in Yaqui religious acculturation. *American Anthropologist* 60:433-441.
- TAX, SOL
1937 The municipios of the midwestern highlands of Guatemala. *American Anthropologist* 39:423-444.
- TEZOZÓMOC, HERNANDO ALVARADO
1878 *Crónica Mexicana*. México, Ireneo Paz.
1949 *Crónica Mexicáyotl*. Adrián León, trans. México, Imprenta Universitaria.
- TORQUEMADA, JUAN DE
1943 *Monarquía indiana*. 3 v. México, Salvador Chávez Hayhoe.
- TOUSSAINT, MANUEL, FEDERICO GÓMEZ DE OROZCO Y JUSTINO FERNÁNDEZ
1938 *Planos de la ciudad de México, siglos XVI y XVII; estudio histórico, urbanístico y bibliográfico*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

- WEBER, MAX
1942 *Historia económica general*. México, Fondo de Cultura Económica.
- WEITLANER, R. J. Y CARLO ANTONIO CASTRO G.
1954 *Papeles de la Chinantla: Mayultianguis y Tlacoatzintepc*. Museo Nacional de Antropología. Serie Científica 3. México.
- WEITLANER, R. J. Y C. HOOGSHAGEN
1960 Grados de edad en Oaxaca. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 16:183-209.
- WOLF, ERIC R.
1957 Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and central Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13:1-18.
- ZAVALA, SILVIO Y JOSÉ MIRANDA
1954 Instituciones indígenas en la Colonia. En *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Alfonso Caso et al. Memorias del Instituto Nacional Indigenista 6. México.
- ZURITA, ALONSO DE
1941 Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España . . . En *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, p. 65-205. México, Salvador Chávez Hayhoe.

El tributo en el imperio azteca fue un elemento, integral y altamente estructurado, de un complejo sistema económico. La documentación acerca del sistema tributario, tal como era en la época de la conquista española, se encuentra en documentos administrativos del imperio, en las relaciones de los conquistadores españoles, misioneros, historiadores y administradores, y en muchos textos y códices poco conocidos y sin publicar.

Con todo, el panorama de este sistema de tributo aparecido en la literatura reciente, es en cierto modo incompleto y tiende a simplificar demasiado un sistema eminentemente desarrollado y complejo.

Hay varias razones que explican esta perspectiva simplificada. Primero, la mayoría de los especialistas, al tratar del tributo entre los aztecas o mexicas, no tienen como objetivo primordial el análisis del sistema tributario. Barlow, por ejemplo, utiliza un estudio de tal sistema como un medio para trazar la configuración geográfica del imperio.¹ El tributo es también motivo de consideración de Borah y Cook, pero su enfoque se dirige al análisis demográfico, usando las informaciones sobre tributo como claves de las estadísticas de población.² Katz ha discutido muy hábilmente el papel del tributo en la amplia red social del imperio mexica, pero su atención la fija más en el sistema social en general, que en el sistema de tributo en particular.³

Otro factor que ha frenado el desarrollo de un cuadro completo de la estructura tributaria, es el hecho de que muchas fuentes modernas relacionadas fundamentalmente con el tributo, se ocupan únicamente de algún aspecto específico del sistema contributivo. Algunas tratan de los periodos de recaudación del tributo;⁴ otras se

* Traducción del inglés por J. García Quintana.

¹ *The extent of the Empire.*

² *The aboriginal population.*

³ *Situación social y económica; The ancient American civilizations.*

⁴ Long, "The payment . . ."; Barlow, "The periods of tribute collection . . ."

refieren a bienes específicos de tributo;⁵ a pesas y medidas;⁶ al tributo en relación con el comercio;⁷ a particulares provincias tributarias;⁸ o a determinadas fuentes primarias sobre tributo.⁹ Estos trabajos tienden a ser prioritariamente específicos y no intentan abordar el más amplio problema de la estructura de las relaciones tributarias.

Al lado de la falta de enfoque sobre el sistema de tributo como una totalidad, la concentración sobre únicamente unas cuantas fuentes documentales asequibles, ha ocasionado que mucha información no haya sido examinada. Ha existido intensa confianza en los dos principales documentos tributarios: la *Matricula de tributos* y el otro documento similar, la segunda parte del *Codex Mendoza*. Un tercer documento, muy usado por Borah y Cook,¹⁰ es la *Información de Velasco y Quesada*, escrita en 1554.¹¹

Estos tres documentos —los dos primeros pictóricos, el último escrito— representan el tributo detallado por provincia, que fue tasado por (o entregado a) los poderes de la Triple Alianza en el centro de México. Este tributo era pagadero en bienes específicos y en periodos regulares.

Esta particular forma de pago de tributo fue extremadamente importante en el imperio mexica; pero, como muestran otros documentos, no era la única forma de recaudación. El sistema redistributivo de este imperio no industrial parece haber sido más complicado de lo que anteriormente se ha pensado.

El propósito de este ensayo es elucidar la complejidad de esas relaciones, con énfasis especial en los diferentes tipos de recaudación tributaria, muy descuidados en las fuentes modernas. Se utiliza para ello una variedad de materiales de fuentes primarias con el fin de analizar estos tipos principales.

En los sistemas tributarios de los imperios no industriales, las relaciones clave son las que existen entre el estado militarmente dominante y las provincias o regiones sujetas. Estas relaciones se establecen a través de la fuerza y se mantienen en gran parte por medio de amenazas y represalias, aunque pueden ser instituidos otros métodos de integración (por ejemplo, elaboradas redes burocráticas, colonización, o conversión religiosa).

⁵ Anderson y Barlow, "The maize tribute . . ."; Bergman, "The distribution of cacao cultivation . . ."; Mendizábal, "Las artes textiles . . ."

⁶ Molins, *El Códice Mendocino* . . .; Castillo F., "Unidades nahuas de medida."

⁷ Chapman, "Port of trade enclaves . . ."

⁸ Litvak, *Cihuatlán y Tepecoacuilco*.

⁹ Prem, *Die Namenshieroglyphen*; Leander, *Códice de Otlazpan*; *Codex Mendoza*.

¹⁰ *The aboriginal population of Central Mexico*.

¹¹ Scholes y Adams, *Información sobre los tributos*.

Estas regiones sujetas són con frecuencia social, cultural y lingüísticamente distintas de la sociedad dominante. Desde el punto de vista del plebeyo provincial, la afluencia de bienes de tributo se inclina en una dirección única, hacia el centro, con pocas compensaciones en retorno al plebeyo sujeto. Las retribuciones, cuando éstas existen, se dan frecuentemente en términos de promesas generalizadas de protección contra los enemigos y de ayuda en tiempos de hambre.

La sociedad mexicana, en la época de la conquista española en 1521, puede ser caracterizada por: estratificación social, centralización del poder y especialización y sistemas económicos complejos. El mexica, con su ciudad capital en Tenochtitlan, formaba una exitosa alianza política y militar con los acolhuacanos de Tetzco y los tepanecas de Tlacopan, alianza que duró noventa años aproximadamente. No está fuera de lugar el uso del término "imperio" con referencia a esta Triple Alianza, como ciertamente estuvo caracterizada tanto por la expansión militar como por la exacción tributaria.¹²

El imperio estaba dividido en provincias (38 en el tiempo de la conquista española) con fines de administración y, especialmente, de recaudación de tributos.

Estuvo, en general, holgadamente organizado y con frecuencia los dirigentes locales, después de ser conquistados por los poderes de la Triple Alianza, eran mantenidos en sus anteriores posiciones. De cualquier forma, se enviaban a cada provincia ciertos oficiales administrativos, entre los que siempre se incluían recaudadores de tributo se refiere específicamente a los ingresos recaudados por el estado dominante en las regiones conquistadas. Existían también otros que incluían destacamentos de trabajo para las obras públicas, servicios domésticos en las casas de los nobles, impuestos sobre bienes vendidos en los mercados, etcétera.

El apoyo fiscal para la rápida expansión del imperio fue proporcionando primordialmente a través de la imposición de tributo en las recién conquistadas provincias. Como se anotó previamente, el tributo se refiere específicamente a los ingresos recaudados por el estado dominante en las regiones conquistadas. Existían también otras formas de impuesto que incluían destacamentos de trabajo para las obras públicas, servicios domésticos en las casas de los nobles, impuestos sobre bienes vendidos en los mercados, etcétera.

Históricamente la conquista de pueblos y la imposición de tributos en bienes y servicios, parece haber sido un antiguo patrón en el México central. Cuando los mexicas mismos llegaron a la región del lago de Tetzco, fueron obligados a pagar tributo a Azcapotzalco,

¹² Gibson, "Structure of the Aztec Empire".

la ciudad dominante en ese tiempo (siglo XIV). Después de arrebatarse el control a Azcapotzalco, hacia 1430, Tenochtitlan y Tetzaco –con la posterior adición de Tlacopan– emprendieron una carrera hacia la expansión militar por medio de la conquista y hacia la expansión económica a través del establecimiento de tributo efectivo y redes de comercio.

En la época de la conquista española los sistemas de tributo incluían, por supuesto, la forma clásica tal como se representa en la *Matrícula de Tributos* y en el *Codex Mendoza* y descrita por personas como Barlow, Borah y Cook. Sin embargo, había otras muy importantes y distintas exacciones tributarias: las de fiestas anuales particulares, las de eventos especiales del estado, y el tributo pagado por los *mayeque* (arrendatarios rurales) a ciertos miembros de la nobleza de la Triple Alianza.

En su más clásica forma, el tributo era recolectado sobre bases regulares (cada 80 días, semestral o anualmente) en las provincias conquistadas, y llevado a Tenochtitlan desde donde era distribuido.

Los bienes dados en tributo consistían tanto en bienes manufacturados como en materias primas. Las grandes cantidades de bienes manufacturados incluían, por ejemplo, ropa, indumentaria para guerreros, sargas y mosaicos de piedras preciosas, objetos de oro y vasijas. Las materias primas eran principalmente comestibles como maíz, frijol, chile, cacao; materiales de construcción, cal y maderos; y algunos bienes suntuarios como plumas y oro en polvo.

La imposición de este tributo en las provincias conquistadas variaba enormemente. En general, está registrado que al tiempo en que era sojuzgado un pueblo, se le exigía pagar tributo en bienes que fueran producidos allí mismo o fácilmente asequibles para ese pueblo. El tributario individual era más comúnmente el *mancehualli* o campesino. La unidad más pequeña –documentada– para la tasación recaudación es el *calpulli* o sección de un pueblo, aunque la tasación individual era tal vez hecha dentro de cada *calpulli* o unidad similar en las provincias. Los *macehualtin* podían obtener bienes para el pago del tributo en varias formas: del trabajo comunal en tierras estatales, de trueques de excedentes agrícolas en los mercados locales, y de transacciones con los mercaderes profesionales.¹³

La estructura de la recaudación tributaria era esencialmente uniforme en todo el imperio. A nivel local (o de *calpulli*) la supervisión del pago del tributo era asumida por el *tequitlato*. Este oficial era generalmente designado por una autoridad regional o provincial, por lo regular no originaria de la Triple Alianza. Los bienes eran

¹³ Berdan, "The structure of economic exchange in the Aztec Empire".

recaudados localmente por este oficial y llevados al centro regional; los bienes regionales eran transferidos a la capital provincial. Allí pasaban a ser responsabilidad del *calpixqui* (recaudador de tributos) designado por la Triple Alianza, el cual supervisaba personalmente su entrega en Tenochtitlan.

La partición de este tributo entre las capitales de la Triple Alianza ha sido registrada en varias formas. Zorita, que escribió en el siglo XVI, probablemente llega más cerca de la verdad cuando establece que algunos pueblos pagaban sólo a una ciudad, algunos a las tres por igual y otros más a las tres también, pero de acuerdo con una división de 2/5 respectivamente para Tenochtitlan y Tetz-coco y 1/5 para la más pequeña, Tlacopan. Es sabido que algunas comunidades, usualmente en estrecha proximidad geográfica con alguna de las tres capitales, daban servicios y bienes a las casas de los señores y templos de la correspondiente capital solamente, pero esto existía, aparentemente, además de sus responsabilidades dentro de la exacción tributaria regular.

El tributo provincial normal, sin embargo, era con más probabilidad de la incumbencia cabal de la Triple Alianza. Con todo, aun el altamente pro tetzcocano historiador Ixtlilxóchitl, informa que este tributo iba primero a Tenochtitlan y que después ciertas porciones eran entregadas en Tetz-coco (y presumiblemente en Tlacopan).¹⁴

Aunque los *macehualtin* de las provincias eran los contribuyentes predominantes de tales pagos de tributo, ellos recibían poco en compensación. Katz hace la distinción entre las provincias cercanas a los centros de la Triple Alianza —las cuales algo aprovechaban de las recaudaciones de tributo en los trabajos públicos— y las más distantes provincias que recibían poco a cambio (y que estaban en frecuente rebelión).¹⁵

El grueso de los bienes era redistribuido en los más altos niveles de la Triple Alianza para gastos administrativos. Grandes cantidades de bienes de tributo eran utilizadas para el sostenimiento de la extensa burocracia administrativa, para campañas militares y para el mantenimiento de las casas reales en las tres ciudades. Además, algunos comestibles están registrados como almacenados en prevención contra hambrunas u otras situaciones de emergencia similares; mientras que otros comestibles pueden haber sido distribuidos para la alimentación de las poblaciones urbanas plebeyas.¹⁶ Algunos bienes eran usados también con propósitos de comercio

¹⁴ Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca*, p. 198-199.

¹⁵ Katz, *The ancient American civilization*, p. 194-195.

¹⁶ Véase, especialmente, Calnek, "Settlement pattern . . ."

foráneo,¹⁷ y para recompensar a personas destacadas, especialmente guerreros.

Esta recaudación de tributo, sin embargo, no financiaba por ella misma todas estas actividades. Las casas reales, por ejemplo, obtenían contribuciones en el mercado¹⁸ y también los abastecimientos diarios de los bienes y servicios domésticos que los pueblos cercanos proveían en forma rotativa.¹⁹

Existían otras formas de tributo colaterales y en apoyo al sistema regular de tributo: primero, el tributo pagado en fiestas anuales específicas; segundo, el tributo pagado para patrocinar los eventos extraordinarios de la Triple Alianza. Éstos han sido descuidados en las fuentes modernas.

El tributo de festivales está bien documentado en la *Información* de Velasco y Quesada de 1554.²⁰ Están registradas cinco fiestas anuales y los bienes exigidos para cada una de ellas. Borah y Cook, al igual que otros que han estudiado este documento, toman estas fiestas como los periodos en los que eran pagadas las cuotas tributarias regulares.

No obstante, el tributo registrado para las fiestas difiere en dos aspectos principales del registrado para las provincias individuales. En primer lugar el tributo para festividades está consignado como si fuera el mismo para cada provincia, sin que sea el caso del tributo listado por provincia. En segundo término, es menos gravoso que el tributo listado de la otra manera y además están incluidos artículos que no se exigen para todas las provincias en sus listas individuales de tributo provincial.

Esta recaudación tributaria para festividades obviamente no es la misma que se asienta en la *Matrícula* o el *Codex Mendoza*, o en la mayor parte del documento de 1554, sino que constituye un pago enteramente distinto. Aunque las recaudaciones están listadas por provincia, indudablemente el origen de estos bienes estaba en los *macehualtin* provinciales. Los bienes, incluyendo vestimentas de lujo, ornamentos y esclavos, con seguridad fueron usados específicamente para estas festividades.²¹ Frecuentemente las recompensas para personas destacadas se daban ceremoniosamente en tales fiestas, y eran comúnmente distribuidos artículos de vestir (como regalo en esta recaudación de tributo).

¹⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, libro IX.

¹⁸ Durán, *Historia*, v. I, p. 180; AGN, *Tierras*, 1735, exp. 2; Torquemada, *Monarquía*, v. II, p. 560.

¹⁹ Torquemada, *Monarquía*, v. I, p. 167; Ixtlilxóchitl, *Historia*, p. 168-169.

²⁰ Scholes y Adams, *op. cit.*

²¹ *Ibidem.*, Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 306.

El tributo con propósito especial era un imprevisible, era una contribución irregular, ya que se daba en los mayores eventos estatales, por ejemplo en la construcción de un nuevo templo, o en el funeral o instalación de un nuevo dirigente. Señalando uno de tales eventos —la entronización de Moctezuma Xocoyotzin como señor de Tenochtitlan— un cronista del siglo xvi, Durán, asienta que cada día entraban a la ciudad mil indígenas (*macehualtin*) con cargamentos de animales, pájaros, chile, cacao, pescados y fruta, todos los cuales venían de más de 150 leguas a la redonda.²² Como en el anterior tipo de tributo, el origen de los bienes estaba en los *macehualtin*; y el fin, en la ocasión específica que exigía el tributo.

Puesto que el tributo pagado en las festividades mayores o eventos especiales era obtenido por medio de recaudaciones peculiares, probablemente el tributo regular contribuía poco o nada para estos fines. Igualmente ayudaba escasamente para el mantenimiento de la elaborada estructura religiosa.

Los templos de los *calpulli*, en las ciudades, eran mantenidos en gran parte por los jóvenes de los mismos; mientras que el sostenimiento de los grandes templos era responsabilidad de las comunidades cercanas. Motolinía, por ejemplo, nombra quince pueblos específicos que eran obligados a reparar y suministrar servicios (incluyendo leñas) en los templos de Tetzcoco.²³ Los templos tenían también tierras especiales cuyo producto era almacenado en aposentos especialmente designados para ello, dentro o junto a aquéllos. De acuerdo con Zorita, estos bienes eran utilizados para dos fines principales: la celebración de fiestas y ceremonias religiosas y el mantenimiento de la clase sacerdotal.²⁴ Torquemada añade que algunos bienes sobrantes se repartían entre los pobres y enfermos,²⁵ lo cual implica que los templos tenían más que suficiente para su autosustento, y así, tendrían poca necesidad de medrar del tributo de la Triple Alianza.

La contribución tributaria regular, entonces, puede haber sido usada íntegramente para fines administrativos seculares, mientras que las actividades y estructuras religiosas eran sostenidas a través de contribuciones diferentes.

Existía un tipo adicional de exacción tributaria en la Triple Alianza y daba por resultado una forma descentralizada de pago de tributo. Los puestos administrativos importantes estaban ocupados, dentro de la estructura imperial, por la nobleza distinguida. En sus

²² Durán, *op. cit.*, v. II, p. 415.

²³ Motolinía, *Memoriales*, p. 394.

²⁴ Zorita, *Breve y sumaria relación*, p. 194.

²⁵ Torquemada, *Los veinte i un libros rituales*, v. II, p. 165.

papeles como funcionarios de estado, y simplemente como terratenientes nobles, ellos obtenían derechos de ciertas tierras privadas, de manos del dirigente, y trabajo de los *mayeque*. Éstos estaban aparentemente incluidos en las concesiones de tierra.

Los *mayeque* eran campesinos como los *macehualtin*; sin embargo, servían como arrendatarios de las tierras de los nobles. En este contexto, eran requeridos para cultivar los campos de aquéllos, para proveer diariamente al servicio de sus casas y para darles ciertos bienes en calidad de tributo. El *Códice de Tecomaxtlahuaca* ilustra la naturaleza de este tributo en la época de la conquista española: varios artículos de ropa, cargas de leña, y hombres y mujeres de servicio. Hay anotaciones en el documento que indican que el servicio personal se daba diariamente y que sugieren que el otro tributo se pagaba anualmente. Además el *Códice* señala que estos *mayeque* no pagaban tributo a Moctezuma (Xocoyotzin), ni contribuían de ninguna manera al pago de tal tributo. Este punto final en cuanto a las obligaciones tributarias de los *mayeque* está sustentado por otras fuentes primarias, especialmente por Zorita.

Los *mayeque* pueden haber sido simplemente *macehualtin* desplazados por la guerra o por la política para trabajar las crecientes tierras privadas de la nobleza en expansión de la Triple Alianza. De ser así, y este parece ser el caso,²⁶ el tributo de una sustancial parte de la población rural conquistada nunca llegaba directamente a las capitales de la Triple Alianza. Más bien, los ciclos completos del tributo estaban instituidos a nivel local; con lo cual la nobleza cada vez más numerosa, en puestos administrativos, dominaba el tributo potencial de los cultivadores rurales específicos conquistados. Este tributo puede ser considerado como un medio indirecto de recompensar a los nobles por su servicio. El sistema funcionaba —para aliviar la presión administrativa sobre el régimen centralizado— en ambos sentidos: ingreso tributario y egresos de recompensas en redistribución.

El intento de este ensayo ha sido analizar los principales tipos de exacciones tributarias en el imperio de la Triple Alianza. Más específicamente, ha sido enfatizada la importancia de distinguir los diferentes tipos de tributo. Haciendo tales diferenciaciones, pueden ser apreciadas las relaciones más claras y más directas existentes entre diversas exacciones y ciertas condiciones y actividades sociales. Se ha sugerido que las exacciones tributarias regulares impuestas por el imperio (las que más frecuentemente se discuten en las fuentes modernas) sostenían las actividades administrativas secula-

²⁶ Véase Hicks, "Dependent labor . . ."

res, y que el mantenimiento de las extensas estructuras religiosas y de las fiestas, se lograba a través de exacciones distintas. Y, además, que las recompensas no se obtenían sólo del tributo regular, sino también por medio de concesiones de tierra y tributo de *mayerque*, lo cual daba como resultado un subsistema descentralizado.

OBRAS CITADAS

- ANDERSON, E. y R. H. BARLOW. "The Maize Tribute of Moctezuma's Empire", *Annales of the Missouri Botanical Garden*, St. Louis, 1943.
- BARLOW, R. H. "The Periods of Tribute Collection in Moctezuma's Empire", *Notes on Middle American Ethnology and Archaeology*, n. 23, Carnegie Institute of Washington, 1943.
- . *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Berkeley, University of California Press, 1949. (Ibero-Americana, n. 27.)
- BERDAN, F. F. "The Structure of Economic Exchange in the Aztec Empire", en R. H. Halperin and James Don, eds., *Studies in Peasant Livelihood*, en prensa.
- BERGMAN, J. F. "The Distribution of Cacao Cultivation in Pre-Columbian America", *Annales of the Association of American Geographers*, v. 59, n. 1, p. 85-96, 1969.
- BORAH, Woodrow y S. F. Cook. *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Conquest*, Berkeley, University of California Press, 1963. (Ibero-Americana, n. 45.)
- CALNEK, Edward E. "Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan", *American Antiquity*, v. 37 n. 1, 1972, p. 104-115.
- CASTILLO F., Víctor M. "Unidades nahuas de medida", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. x, 1972, p. 195-223.
- CHAPMAN, Anne. "Port of Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilization", en Polanyi et al. (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957, p. 114-153.
- Codex Mendoza*, ed. de James Cooper Clark, Londres, 1938.
- Códice de Comaxtlahuaca, Oaxaca*. Archivo General de la Nación (AGN), *Tierras*, v. 2692, exp. 16.
- DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- GIBSON, Charles. "Structure of the Aztec Empire", *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, 1971, p. 376-394.
- HICKS, Frederic. "Dependent Labor in Prehispanic México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xi, 1974, p. 243-266.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva. *Historia chichimeca*, México, Editora Nacional, 1965.
- KATZ, Friedrich. *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
- . *The Ancient American Civilizations*, New York, Praeger, 1972.
- LEANDER, Birgitta. *Codice de Otlazpan*, México, INAH, 1967.
- LITVAK, Jaime. *Cihuatlán y Tepecoacuilco: provincias tributarias de México en el siglo xvi*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1973. (Serie Antropológica: 12.)
- LONG, R. C. E. "The Payment of Tribute in the Codex Mendoza", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, n. 10, Carnegie Institute of Washington, 1942.
- Matrícula de tributos*. Biblioteca Nacional de Antropología, México.

- MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Las artes textiles indígenas y la industria textil mexicana", *Obras completas*, v. vi, 1947, p. 259-496.
- MOLINS FABREGA, N. *El Códice Mendocino y la economía de Tenochtitlan*, México, Biblioteca Mínima Mexicana, 1956.
- MOTOLINÍA (Toribio de Benavente). *Memoriales*, ed. de E. O'Gorman, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971.
- PREM, Hans J. *Die Namenshieroglyphen der Matricula von Huexotzinco*, Hamburgo, 1967.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Florentine Codex: General History of the things of New Spain*, A. J. O. Anderson and C. E. Dibble (trans.), University of Utah and School of American Research, Santa Fe, 1950-1969.
- SCHOLES, F. V. y E. B. ADAMS. *Información sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma, año de 1554*, Documentos para la Historia del México Colonial, v. 4, 1957.
- ZORITA, Alonso de. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963.



La magia y la religión en la ideología mesoamericana

El interés actual por el estudio de las influencias recíprocas de las esferas política y religiosa mesoamericanas es innegable. Muestras de este interés son los trabajos recientes y en proceso acerca de las relaciones entre organización política y cosmovisión, investigaciones hechas con distintos criterios y desde diversos puntos de vista, pero todas impulsadas por el deseo de descubrir estructuras que día a día se hacen más conspicuas o más sugerentes. Los trabajos de Carrasco o los de van Zantwijk son producto de esta inquietud. Hay que recordar aquí el vigoroso impulso que en esta pesquisa dio con sus investigaciones y en cátedra el gran mesoamericanista Paul Kirchhoff. Es incuestionable que el descubrimiento de las conexiones entre estructura y supraestructura y de los modelos rectores que establecían ligas entre lo sociopolítico y la cosmovisión nos dará una imagen más nítida y veraz de la vida y pensamiento de los pueblos mesoamericanos.

Entre los temas de ineludible estudio destaca el de la ideología mesoamericana. El término ideología dista mucho de ser unívoco. En este trabajo deberá entenderse en su sentido más restringido, como todo sistema de ideas, valores y actitudes que una capa o clase social dominante crea, frecuentemente por medio de sus miembros más destacados, e impone a la sociedad entera como un instrumento de cohesión que reproduce el contexto de explotación y justifica el poder de un grupo humano sobre el resto de los integrantes de la sociedad. En Mesoamérica la ideología tenía su apoyo más sólido en el complejo que integraban la cosmovisión, la religión y la magia. Quiero acentuar aquí la importancia de estos elementos, no la peculiaridad mesoamericana de su presencia en primer término, puesto que este tipo de fundamento ideológico es común a

* Ponencia presentada el día 5 de agosto de 1975 en el seminario "Organización social del México Antiguo", del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH).

los pueblos que se encuentran en semejante nivel de desarrollo político al de los mesoamericanos. Hay que reconocer que no todos los componentes del cuerpo ideológico eran estrictamente mágicos o religiosos. Tenía gran importancia la noción de un orden universal establecido por la combinación de las diversas profesiones o especialidades, éstas a su vez propias de particulares grupos humanos. También destacaba la idea de que todo pueblo que deseara desempeñar un papel digno en el mundo mesoamericano debía contar con un estamento dirigente que poseyera un conjunto de conocimientos específicos indispensables para la dirección política. Pero aun estos elementos se encontraban teñidos de magia, de religión, de cosmovisión, verdaderos pilares del sistema que justificaba la presencia del grupo dominante en el poder.

Abordar en tan breve espacio el tema de la ideología mesoamericana —o aun el más reducido de los fundamentos mágico-religiosos del poder— limita las posibilidades del exponente a ofrecer una visión demasiado general, a hacer un planteamiento metodológico o a presentar ejemplos. Hay que imaginar la extensión que requeriría tratar a fondo uno solo de los temas centrales referentes a la ideología mesoamericana, como el de una posible relación entre el sistema de roza —con la consecuente dispersión de la población— y el esoterismo, la complejidad y el pesimismo augural del calendario maya, características éstas que pudieran derivar de la necesidad de dominio sobre una sociedad compuesta por campesinos diseminados en un extenso territorio. La naturaleza de esta reunión me inclina por la segunda y la tercera de las posibilidades enunciadas, esto es, el señalamiento de algunos de los principales puntos metodológicos y el inicio de una investigación que rebasa, por su magnitud, las posibilidades de un investigador aislado. Si los asistentes a este curso son estudiantes en vías de especialización que se interesan por la organización social del México antiguo, creo más productivo abrir a debate lo que pudiera ser considerado base de proyecto de investigación conjunta, que dar a conocer simplemente los resultados a que personalmente haya llegado en una investigación. En el peor de los casos serviría el debate de punto de partida de un estudio que es necesario emprender, o al menos de invitación a iniciar correctamente ese estudio.

Los propósitos de esta ponencia son la descripción y la explicación de un fenómeno político en los casos que serán expuestos, y la obtención de una serie de preguntas que deberán quedar planteadas para futuras investigaciones. Los resultados de la descripción y la explicación son provisionales. No debe asustarnos el término provisional como si fuese sinónimo de endeble. Por el contrario,

debemos tener conciencia de la transitoriedad del valor de nuestras conclusiones y de la utilidad de éstas, pese a su transitoriedad. Pero no es el carácter provisional en abstracto al que me refiero; más adelante explicaré por qué los resultados que ahora expongo son particularmente provisionales. El fenómeno que ahora abordo está comprendido en el campo de la ideología, y es el fundamento mágico-religioso del poder en Mesoamérica, estudiado, como punto de arranque de una investigación extensa, en dos pueblos mesoamericanos. Quiénes podrán llevar al cabo esta investigación queda fuera de mi previsión; tal vez yo mismo me encargue en el futuro de algunas partes de ella. Si esta ponencia despierta el interés particular de algún asistente, habrá cumplido su objetivo.

Antes de iniciar la exposición es necesario fijar unos cuantos postulados:

1. Mesoamérica estuvo constituida por pueblos étnica, lingüística y culturalmente diferentes; pero estos pueblos poseían una relativa unidad cultural basada en orígenes culturales comunes y permanencia de relaciones.

2. Fue Mesoamérica una unidad económica, en cuanto "sistema espacial de intercambio normal, donde cada región componente, además de su dinámica interior, tuvo relaciones de este tipo con todas las demás regiones que la conformaron, que variaban en el tiempo y que presentaban entre sí estados de equilibrio siempre cambiantes".¹

3. Su naturaleza de sistema de intercambio produjo, si no una estructura política con poder centralizado, sí un complejo de zonas simbióticas, interrelacionadas por un juego político y económico también en estados de equilibrio siempre cambiantes.

4. Cada zona simbiótica estaba integrada por una área clave (localización espacial de un concentrado de poder) y varias áreas dependientes.² El grado de desarrollo político, social y económico de los distintos componentes de la zona simbiótica y aun de las diversas zonas simbióticas entre sí difería considerablemente.

5. Cuando menos en el postclásico la complejidad social oscilaba entre grupos humanos de organización gentilicia y sociedades muy complejas en las que coexistían núcleos de carácter gentilicio y una estructura estatal que descansaba en dichos núcleos.

6. El grado de complejidad en la estructura social, económica y política de cada pueblo variaba sensiblemente debido a las contingencias históricas, ya que el equilibrio siempre cambiante modifi-

¹ Litvak, 183.

² Ver Palerm, 263-264.

caba las relaciones entre pueblos dirigentes y dependientes y entre las diversas zonas.

7. Aunque los diversos grados de complejidad de estructuras que existían sincrónicamente pudieran tener alguna semejanza con aquellos por los que evolutivamente pasaron los pueblos mesoamericanos hasta constituir los estados de mayor desarrollo, deben considerarse diferentes. Hay que distinguir los niveles evolutivos de los niveles de desarrollo logrados dentro del marco complejo de zonas integradas por pueblos constituidos en forma heterogénea.

8. Una de las diferencias fundamentales entre una sociedad poco desarrollada que coexistía con sociedades más complejas dentro de la misma zona simbiótica y una que se encontraba a nivel de complejidad relativamente equivalente, pero aislada o en medio homogéneo, es precisamente la relación de dependencia de la primera.

9. Otra diferencia es la potencialidad de cambio. En coyuntura política favorable una sociedad poco desarrollada que se encontrara en relación de dependencia podía adquirir en unos cuantos años la complejidad de las sociedades más desarrolladas de su zona simbiótica.

10. La religión de los pueblos mesoamericanos adquirió matices de considerable importancia en cada cultura; pero, a pesar de una aparente diversidad, los elementos centrales de la cosmovisión eran los mismos en toda Mesoamérica. Más aún, buena parte de estos elementos eran compartidos por los bárbaros septentrionales. Debe pensarse en la religión como un complejo heterogéneo en el que sus componentes se ven afectados en distinto grado por las transformaciones sociales, desde aquellos que resienten de inmediato el efecto del cambio, hasta los que perduran por centurias —o aun milenios— enquistados en férreos dogmas, mitos o símbolos.

11. La población mesoamericana, sobre todo en el postclásico, se caracterizó por su movilidad. Las migraciones reafirmaron la homogeneidad de la ideología a través de dos vertientes: la influencia uniformadora de los pueblos dominantes sobre los dependientes, ya que tenían que mantener un mismo sistema de gobierno para sujetar a pueblos que frecuentemente eran heterogéneos, y los ajustes que los dominantes tenían que hacer como concesión a los extraños admitidos en su área de influencia. Estos ajustes reducían los puntos básicos de la ideología a las creencias comunes de los dominados, y sobre todo, dado su carácter funcional, las más idóneas para la reproducción del sistema.

Los postulados anteriores hacen ver la necesidad de estudiar Mesoamérica como unidad, como interrelación, como sistema

complejo. Sugieren, además, la existencia de fundamentos mágico-religiosos del poder que, pese a sus diferencias en distintas culturas, tienen en común sus elementos nucleares. La comprobación de esta comunidad de elementos nucleares puede ser uno de los propósitos de la investigación general; otro, el establecimiento de las diferencias que tienen estos elementos en cada cultura y la búsqueda de los factores determinantes de las diferencias. Entre los postulados fue mencionado el de la variación sensible que las contingencias históricas producían en la estructura social, económica y política. Pese a que con frecuencia las fuentes se refieren a lapsos relativamente breves, se puede observar en las crónicas de los pueblos mesoamericanos el cambio considerable de la complejidad política y sospechar el de la transformación ideológica que va acompañando a la variación de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Esto conduce a la necesidad de dividir por grados de complejidad la historia de estos pueblos, desde la supuesta migración originaria hasta la ubicación en la posición hegemónica. Un segundo paso sería relacionar en cada etapa la situación real de poder con la ideología de su momento, aspecto difícil de la investigación, puesto que la historia oficial era creación retrospectiva en la que un grupo en el poder explicaba las etapas que su pueblo había recorrido, pero narrado todo con la conciencia de su presente. La narración del pasado era así justificación de la posición presente; era la ideología del momento la que regía el relato. Un tercer paso sería la búsqueda de equivalencias entre etapas graduales de complejidad política de cada uno de los pueblos estudiados. Se trataría de encontrar una homotaxialidad de posición política de diversos grupos humanos en distintas zonas simbióticas. El establecimiento de las semejanzas y las diferencias entre dos o más pueblos que se encuentran, por dar un ejemplo, en la etapa de reinos tributarios, sería el primer logro, tanto para la fijación de un modelo mesoamericano como para el establecimiento de las bases en la búsqueda de los factores que produjeron las particularidades irreductibles al modelo.

La labor inquisitiva del historiador frente a la fuente supone la existencia de un cuestionario previo con el que se realizará el interrogatorio. Pero con el documento sucede lo que con el informante en el campo: los primeros contactos, las primeras respuestas, van a retroalimentar el cuestionario para abrir las perspectivas de búsqueda, para descubrir cauces más ricos y sugerentes que llevan, si se obra adecuadamente, a realizar convenientes ajustes en la estructura del proyecto de investigación. El primer cuestionario, sin duda producto de previas e intencionadas observaciones, deberá irse en-

riqueciendo a medida de que los resultados de las investigaciones sobre las distintas áreas de Mesoamérica sean dados a conocer.

Creo conveniente hacer un esquema del cuestionario previo. Cabe advertir desde ahora que la limitación de las fuentes no permitirá en muchos casos la respuesta a un elevado número de cuestiones. En general el cuestionario tiende a responder problemas relativos a las relaciones entre la estructura y la supraestructura en un proceso de flujo y reflujo continuo. La esquematización pudiera dar una idea muy simplista de la realidad; ambas corrientes, de estructura a supraestructura y de supraestructura a estructura son constantes. La primera de ellas, más que primaria en un sentido cronológico, debe ser considerada determinante.

1. Fuerzas productivas. Descripción básica.
2. Pueblo estudiado y zona simbiótica a la que pertenece.
 - 2.1. Evolución sociopolítica. Desarrollo interno.
 - 2.1.1. Paso de sociedad gentilicia a sociedad de clases.
 - 2.2. Evolución de las relaciones de equilibrio y de dominio. Desarrollo de la zona.
 - 2.3. Grado de homogeneidad económica y cultural entre el pueblo estudiado y los demás integrantes de la zona simbiótica.
 - 2.4. Grado de homogeneidad religiosa entre el pueblo estudiado y los demás integrantes de la zona simbiótica.
3. Modo de producción y cosmovisión. (La magnitud de este problema lo hace rebasar los límites del planteamiento del fundamento mágico-religioso del poder. Puede afirmarse que su solución está mucho más distante que la del tema que nos ocupa. De cualquier forma, todo avance en su estudio será de gran utilidad para los objetivos que ahora hemos fijado.)
4. Cosmovisión e ideología.
 - 4.1. Diferencias entre la religión de los grupos gentilicios y la estatal.
 - 4.1.1. Durante vida independiente (migraciones).
 - 4.1.2. En relación de dependencia (p.e. religión del *calpulli*).
 - 4.2. Tipología de las relaciones entre mito y realidad política. Ejemplos.
 - 4.2.1. Mito seleccionado como apoyo de una realidad política dada.
 - 4.2.2. Mito etiológico que justifica o simplemente explica la existencia de una realidad política dada.

- 4.2.3. Mito creado por proyección inconsciente de una realidad política dada. Puede o no ser justificante de esa realidad.
- 4.2.4. Realidad política que en su estructura sigue el modelo mítico.
- 4.2.5. Realidad política lograda históricamente por una consciente toma de modelo en el mito.
- 4.2.6. Realidad política provocada o afectada por acontecimientos históricos relacionados íntimamente con el mito.
- 4.3. Selecciones, ajustes o transformaciones de la cosmovisión de las sociedades gentilicias al pasar a la estructura general creada por sabios detentadores de la conciencia de la clase en el poder.
 - 4.3.1. Factores que originan dichas selecciones, ajustes y transformaciones.
- 5. Ideología, relaciones de producción y relaciones sociales.
 - 5.1. Propiedad de la tierra y fundamento religioso.
 - 5.1.1. La propiedad general de la tierra.
 - 5.1.1.1. ¿El gobernante máximo como propietario absoluto, como propietario originario o como dispensador, en nombre de la divinidad, del derecho a la tierra?
 - 5.1.2. El derecho del campesino a la posesión de la tierra por su simple pertenencia a la comunidad. Fundamento religioso.
 - 5.1.3. La propiedad estatal de la tierra para la satisfacción de intereses comunales, manutención del gobierno y las familias de los gobernantes, y recompensa de servicios a los distinguidos. Fundamentos religiosos.
 - 5.1.4. ¿Propiedad privada de la tierra? En su caso, sus fundamentos religiosos.
 - 5.2. Pueblo y dios tutelar.
 - 5.2.1. Variación de advocaciones, atribuciones y poderes de un dios tutelar, provocada por el cambio político y social de su pueblo.
 - 5.2.2. Modificación de relaciones entre un pueblo y su dios tutelar; conservación como dios tutelar máximo; reducción a posición de inferioridad al entrar en orden jerárquico con dioses tutelares de diversos grupos humanos que inte-

- gran una comunidad nueva; pérdida espontánea o forzada de dios tutelar por sumisión a grupo dominante que impone a su propio dios; recuperación del dios tutelar perdido por sumisión.
- 5.2.3. Variación en la relación mediada del dios tutelar y su pueblo debida a la transformación política y social; los intermediarios son guías, caudillos, hombres-dioses, reyes investidos de poder divino, etcétera.
- 5.3. La estructura del gobierno. Diversa evolución.
- 5.3.1. Relación entre estructura política y arquetipo mítico.
- 5.3.2. Fundamento ritual de existencia política legítima.
- 5.3.3. El derecho de conquista. Justificación religiosa. Derechos y obligaciones de conquistadores y conquistados.
- 5.4. El poder del gobernante.
- 5.4.1. Diversos tipos de gobernantes en el cambio político y social de un pueblo.
- 5.4.1.1. Conflictos de competencia. Soluciones; los argumentos religiosos hechos valer; su explicación por medio de leyendas.
- 5.4.2. Justificación mágico-religiosa del poder del gobernante.
- 5.4.2.1. Origen del poder.
- 5.4.2.1.1. Poder primitivo.
- 5.4.2.1.2. Poder derivado. Ritual.
- 5.4.2.1.3. Poder confirmado. Ritual.
- 5.4.2.2. Conservación y pérdida del poder.
- 5.4.2.3. Sucesión.
- 5.5. El poder de la clase gobernante.
- 5.5.1. Momento de surgimiento.
- 5.5.2. Identidad o diferencia de origen de la clase gobernante y los gobernados.
- 5.5.2.1. Sujeción forzada o voluntaria. Justificación religiosa.
- 5.5.3. Derechos y obligaciones. Su aspecto religioso.
- 5.5.4. Diferencias de origen mágico-religioso de los gobernantes. Rituales para adquirirlas, aumentarlas o conservarlas.

- 5.6. Existencia de una religión de los grupos gentilicios y una religión estatal que se complementan.
 - 5.6.1. La clase gobernante y el sacerdocio de la religión estatal. Justificación de sus respectivas actuaciones.
6. Transmisión, rectificación y conservación de la ideología.
 - 6.1. Aspectos generales.
 - 6.1.1. Sistemas de transmisión, rectificación y conservación de la ideología.
 - 6.1.1.1. Formación escolar.
 - 6.1.1.2. Fe religiosa.
 - 6.1.1.3. Fidelidad al estado.
 - 6.1.1.4. Escala de prestigio social.
 - 6.1.1.5. Escala de posición social oficial. Ascenso y descenso.
 - 6.1.1.6. Recompensas materiales y honoríficas.
 - 6.1.1.7. Desempeño de cargos públicos.
 - 6.1.1.8. Protección estatal de miembros del ejército inválidos y de los familiares de los muertos.
 - 6.1.2. Vías utilizadas.
 - 6.1.2.1. Escuela.
 - 6.1.2.2. Cantos históricos, bélicos, religiosos.
 - 6.1.2.3. Narrativa épica y religiosa.
 - 6.1.2.4. Actividades oficiales de participación popular. Discursos.
 - 6.1.2.5. Ritual religioso. Rogativas públicas.
 - 6.1.3. Contenido ideológico: valores, intereses, aspiraciones, etcétera.
 - 6.1.4. Sistemas de control y corrección ideológica.
 - 6.1.4.1. Dirección estatal de las escuelas.
 - 6.1.4.2. Censura de cantos y narraciones.
 - 6.1.4.3. Derecho penal.
 - 6.1.4.4. Procedimientos de desviación de ideologías contrarias al interés estatal.
 - 6.1.4.5. Procedimientos de absorción de individuos carismáticos.
 - 6.1.5. Grados de efectividad de sistemas, vías y contenidos ideológicos.
 - 6.1.6. Agentes.
 - 6.1.6.1. Directores ideológicos. Grados de

conciencia en la creación de la ideología en cuanto a su función.

6.1.6.2. Agentes pertenecientes al grupo dominante.

6.1.6.3. Agentes pertenecientes al grupo dominado.

6.1.6.3.1. Sistemas de enajenación.

6.2. Aspectos particulares en la reducción de pueblos a la esfera de dominio de conquistadores.

6.2.1. Ideología impuesta e ideología respetada. Objetivos de la imposición.

6.2.2. Sistemas de imposición.

6.2.3. Aprovechamiento de valores, ideas y actitudes existentes.

6.2.3.1. Adaptaciones y modificaciones.

6.2.4. Grados de efectividad de la imposición.

6.2.4.1. Diferentes lapsos de aceptación según los diversos sistemas, vías y contenidos ideológicos.

6.2.4.2. Sistemas de represión utilizados como apoyo a los ideológicos en tanto es aceptada la ideología.

7. Contradicciones. Lucha de las diversas ideologías.

Tras el planteamiento de este esquema de cuestionario debo referirme a la necesidad de retorno a las fuentes estudiadas. Es una recomendación saludable que considera la dificultad propia de la información que se maneja. El estudio de una segunda o una tercera fuente descubrirá, como quedó dicho, nuevas preguntas. Datos que en la primera fuente pasaron inadvertidos empiezan a adquirir significado en posteriores lecturas. Daré un ejemplo: en un himno sacro, el "Canto de los mimixcoa", se dice "De Chicomóztoc enhechizado sólo emprendí la marcha",³ y es bien sabido que Chicomóztoc se creía lugar de origen de los hombres. Chimalpahin habla de la locura transitoria o hechizo que padecieron los mexicanos al salir de Chicomóztoc y de Quinehuayan (también lugar de origen).⁴ Nada aquí es digno de atención; pero si leemos en la relación guatemalteca de don Francisco García Cael Yzumpan, del pueblo de Santa Catarina Istaguacan, que al salir del lugar de origen los peregrinantes "se atarantaron, y se pusieron como tontos,

³ Veinte himnos, 94.

⁴ Chimalpahin, 22r y v y 28r.

pasándose desta otra parte del agua”,⁵ nos damos cuenta que este inicio del relato, el momento primero de la migración, está regido por una pauta narrativa común en ambos extremos de Mesoamérica. El arquetipo mítico se inserta en la historia de los pueblos. Con el estudio comparativo de las fuentes adquirirán claro significado el nacimiento de los hombres en Tulán, el cruce del mar o del brazo del mar, el hambre que sintieron los peregrinantes en la primera parte del camino, el otorgamiento de poder que hace un personaje semimítico y otros muchos pasajes que pueden esclarecerse sólo por medio de un estudio comparativo de las fuentes. Todo esto hace que los resultados que ahora expongo sean particularmente provisionales.

Planteamiento de dos ejemplos

Lo expuesto demuestra la conveniencia de investigar el tema considerando Mesoamérica como universo. Pero un estudio de arranque global sería difícil, oscurecería las particularidades de cada cultura y alejaría la atención de los cambios sociopolíticos de cada pueblo en su zona simbiótica. Puede elegirse un camino intermedio: estudiar sucesivamente los diversos pueblos mesoamericanos, pero haciendo constantes comparaciones de los resultados y retornando cuando los nuevos problemas surgidos así lo ameriten. Esto explica que ofrezca ahora dos y no un solo ejemplo. Es el número mínimo para establecer comparaciones.

Los ejemplos son los chichimecas uacúsechas y los quichés. Las ventajas de comparar estos dos pueblos son las siguientes: se encuentran respectivamente en los extremos occidental y oriental de Mesoamérica; no hubo entre ellos contacto; son los uacúsechas un pueblo de recién llegados y los quichés uno de rancia tradición mesoamericana; los primeros pertenecían a la región mesoamericana que menos características comunes tenía con las demás, mientras que los segundos habitaron la que alcanzó un refinamiento cultural mayor y que más desarrolló los rasgos típicamente mesoamericanos.

En tan breve espacio no es posible tratar el tema completo con el esquema del cuestionario antes planteado. Es más, tendré que reducirme a una sola fuente para cada pueblo. En el caso de los uacúsechas es la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, y en el de los quichés

⁵ Fuentes y Guzmán, II, 287.

el *Título de los señores de Totonicapán*. Ambas tienen gran valor por ser traducciones al español de relaciones hechas por los indígenas mismos. Creo que precisamente este tipo de fuentes debe tener en nuestra investigación carácter prioritario. El estudio de fuentes en idioma indígena debe ser posterior al de estas versiones directas cuyo original no existe o se desconoce. En primer término, la claridad de éstas es más valiosa que la precisión de aquéllas cuando apenas se aborda el estudio de determinado pueblo. En segundo, los problemas surgidos en el análisis de este tipo de fuentes pueden encontrar una solución al acudir a las escritas en idioma indígena y penetrar en los particulares puntos cuestionados a través del análisis filológico. La percepción de los problemas es más fácil en estos documentos que se encuentran ya en español; la respuesta de muchos de ellos estará en los que se conservan en lenguas mesoamericanas. Es más, muchas de las conclusiones que provisionalmente se obtengan de los primeros estudios podrán ser comprobadas o disprobadas al afinar conceptos, obviar interpretaciones occidentales que hayan afectado la versión, obtener descripciones frecuentemente más detalladas y penetrar con el gran auxilio de la filología.

La *Relación de Michoacán* es un bello documento de tiempo muy próximo a la conquista, pues se calcula que fue escrito en 1541. Es una relación indígena, en tarasco y verbal originalmente, escrita en español por un anónimo fraile franciscano que escuchó la narración y vertió su contenido en forma muy directa, según él mismo lo manifiesta, al punto de que tuvo que explicar en algunos casos el sentido de las frases traducidas. Constó la *Relación* de tres partes, perdida desgraciadamente la primera, que tocaba lo relativo a la religión. Su segunda parte, la más importante de las dos que quedan, relata la historia de un pueblo chichimeca desde el momento de su aparición en el escenario hasta los tiempos de sus hegemonía. La tercera se refiere a la organización social y política de los tarascos y a la historia de la conquista española, muy interesante y reveladora aunque un tanto plana, ya que tiene en buena dosis un propósito descriptivo para ilustrar a las autoridades españolas. En cambio la segunda parte es una narración que oficialmente hacía en tiempos anteriores a la conquista española, en la fiesta de *equatácónsquaro*, el sacerdote mayor, para dar a conocer la historia de un pueblo que, habiendo llegado como cazador-recolector, se encumbró hasta llegar a la cúspide de un estado hegemónico que dominó la región de Pátzcuaro. Puede considerarse que en su parte histórica es la visión oficial de un pueblo conquistador, en el momento de máxima gloria, dada a conocer a todo el pueblo, o sea a nobles, plebeyos, conquistados, dominados y conquistadores, con el propó-

sito de alentar a la unidad de lucha por los intereses de la clase dominante, identificados con los del dios Cuaricaueri. La tercera parte es el recuerdo de un mundo ido, del que hablan los viejos que un día estuvieron en el poder, registrado para halagar a los nuevos dominadores.

El *Título de los señores de Totonicapán* fue escrito en lengua quiché al parecer en 1554, o sea también en fecha muy próxima a la conquista española. El manuscrito quiché fue entregado en 1834 al cura de Sacapulas, Dionisio José Chonay, para que lo tradujese, y en ese mismo año el sacerdote cumplimentó la petición. Es esta versión la que llega a nuestros días, pues el documento quiché se perdió. Su forma conserva el estilo indígena y su contenido es la historia del pueblo quiché desde su creación y aparición en el mundo hasta los tiempos del rey Qikab, gobernante de la segunda mitad del siglo xv. Es también la versión oficial, narrada por los descendientes de los antiguos señores y conservada aún como instrumento de cohesión social. Bello y valioso texto, es mucho más breve que la *Relación de Michoacán*. Su brevedad hace que algunas veces —y he procurado que sean las menos— recurra en mi exposición a otras fuentes que se refieren a la misma historia.

La *Relación de Michoacán* nos habla de un pueblo cazador-recolector que se autodenominaba chichimeca. Penetraron estos hombres por la parte noroccidental de la región del lago de Pátzcuaro, habitada entonces por agricultores y pescadores. Las armas de los recién llegados, el arco y la flecha, resultaron temibles frente a las lanzas de los grupos sedentarios. Éstos eran nahuas y antiguos chichimecas que habían abandonado sus costumbres de nómadas. Cultivaban campos de temporal y regadío y explotaban las riquezas del lago, al parecer en una relación de equilibrio que pusieron de inmediato en peligro los cazadores del caudillo Hireti-ticátame. No fue el propósito de los chichimecas sembrar el desorden; por el contrario, llegaron y reconocieron en los recientes cultivadores a sus parientes —hablantes de una misma lengua y protegidos de dioses allegados a los suyos— y establecieron relaciones de parentesco: no sólo con ellos, sino con los nahuas. Pero los conflictos no se hicieron esperar y, entre alianzas, matrimonios por conveniencia política, rupturas y combates, fueron penetrando hacia el siglo xiii hasta llegar en sus cacerías a la parte meridional del lago. Las cinco grandes divisiones de chichimecas se separaron y la que llegaría a ser dominante se estableció en Pátzcuaro. Desde ahí procuraron entrar en contacto con los isleños de Xarácuaro, y en sus intentos lograron la unión de un jefe chichimeca con la hija de un pescador, matrimonio que traería al mundo al personaje central de nuestra

historia, Tariácuri, en el siglo xiv. Ya para entonces los chichimecas habían dejado de serlo en realidad, pues se dedicaban a la agricultura. En un periodo de tensiones políticas, en el que los pueblos poderosos se disputaban la supremacía, Tariácuri preparaba en Pátzcuaro para el gobierno a dos de sus sobrinos, Hiripan y Tangáxoan, y a su hijo Hiquíngare. Con ellos inició una serie de conquistas que terminaron con el establecimiento de tres capitales: Cuyuacan Ihuatzio, gobernada por Hiripan; Michuacan Tzintzuntzan, por Tangáxoan, y Pátzcuaro, por Hiquíngare. La guerra desatada por Tariácuri culminó con un sojuzgamiento cuya extensión, al parecer, nadie había logrado antes en la zona, pues comprendía desde la tierra caliente, a ambos lados del Río de las Balsas, hasta lo que hoy es el sur del estado de Guanajuato, todo esto a principios del siglo xv. Ya Tariácuri no alcanzó a ver el fin de la guerra. Sus sobrinos y su hijo fincaron las bases de un sistema de dominio cuyos centros eran las tres capitales, y tanto los chichimecas como sus parientes isleños constituyeron con la nobleza todo el mecanismo de sujeción. Curicaueri, el dios tutelar de los chichimecas uacúsechas, había pasado a convertirse en la divinidad protectora de todo el dominio y establecía en tres poblaciones su poder. La alianza de los tres señoríos continuó formalmente hasta la conquista; sin embargo, uno de los gobernantes se impuso a los demás como representante supremo de Curicaueri, con el título de *cazonci*: Tzitzipandáquare, sucesor de Tangáxoan, concentró el poder en Michuacan Tzintzuntzan y en estas condiciones sorprendió la conquista española a su sucesor Tangáxoan II o Zincicha.

El *Título de los señores de Totonicapán* narra la historia de una de las parcialidades de los quichés. Según la fuente, los quichés (nombre genérico) se dividían en la parcialidad de los cavekib (nombre genérico), los tamub y los ilocab; los primeros, a su vez, se subdividían en las ramas de los cavekib (nombre específico), los nihayib y los quichés (nombre específico). Las tres parcialidades y las tres naciones de los vukumag salieron de Pa Tulán, Pa Civán, cruzaron el mar y, tras peregrinar algún tiempo guiados por sus milagrosos caudillos, se establecieron en Hacavitz-Chipal. En este sitio las parcialidades se separaron a petición de Balam-Qitzé, uno de los caudillos de los cavekib (genéricos), y sólo éstos quedaron en dicho sitio. Cabe aclarar aquí que eran cuatro los caudillos de los llamados genéricamente cavekib: Balam-Qitzé, de los cavekib específicos; Balam-Agab, de los nihayib; Mahucutah, de los quichés, e Iqi-Balam, el caudillo sin esposa y sin descendencia.

Las tres ramas prosperaron, se reprodujeron, lucharon contra los vukumag y los vencieron. Al sentirse poderosos consideraron

conveniente constituirse en nación gobernada por un *ahpop*, por lo que enviaron a un alto personaje al reino de Oriente, en donde debía suplicar al señor Nacxit que le concediera los títulos, los instrumentos y las instrucciones del poder. Nacxit acogió benévola-mente al amistoso emisario, que regresó con todos los cargos de gobierno. La fuente sigue contando que los tres dioses de las tres ramas de los cavekib ordenaron a sus respectivos caudillos los condujesen a tres distintos cerros, donde ocurrió el hecho portentoso del amanecer de los tres pueblos. Los caudillos desaparecieron milagrosamente y sus hijos tomaron sus nombres. Se inició una nueva peregrinación, en la que se les unió el penitente Qotuhá para sustituir a Iqi-Balam, el caudillo que no había tenido descendencia. Más adelante se incorporó a los peregrinos el pueblo de los agaab. Por fin se establecieron en Chi-Izmachí, sitio en el que todos los cargos entregados por Nacxit fueron repartidos y donde Qotuhá recibió el título primero de *ahpop*, mientras que un descendiente de Balam-Quitze, Conaché, quedó con el título de segundo gobernante, *ahpop-camhá*. Las tres ramas de los cavekib se establecieron en Chi-Izmachí, muy próximas entre ellas. Qotuhá contrajo nupcias con una doncella tzutuhil de Malah, y al poco tiempo, acordó, con el señor Iztayul, conceder títulos al pueblo aliado de donde procedía su mujer. Tras la entrega, se edificaron tres casas blancas en Chi-Izmachí. La historia, después de referirse a las intrigas que pusieron en peligro las relaciones de Qotuhá con Iztayul, habla de la muerte de aquél y del gobierno de su sucesor, Qikab. Recinos⁶ supone que existe una confusión en la fuente, y que la narración brinca del primer Qotuhá a su descendiente homónimo. Qikab—llamado Qika-Cavizimah en la fuente— hizo reunir a las otras dos parcialidades quichés en una gran fiesta, y en dicha ocasión fue herido y depuesto. Los jefes de las distintas casas tuvieron que abandonar Chi-Izmachí, para lo cual concedieron a muchos exilados conquistadores las dignidades necesarias a fin de que se extendiesen y se asentasen en diversos parajes. Los distintos grupos quichés se dispersaron así, en guerras de conquista, tras abandonar su capital en manos de los conjurados.

La historia quiché, como puede verse, no es muy clara en el *Título de los señores de Totonicapán*. Las largas relaciones de descendientes de los señores, casas gobernantes y posiciones específicas en el gobierno requieren para su inteligencia del auxilio de otras fuentes y de modernos y eruditos estudios. Recurrir ahora a medios más

⁶ Recinos, nota en Título, 243, nota 32.

DESARROLLO DEL PUEBLO UACÚSECHA SEGÚN LA RELACIÓN DE MICHOCÁN

<i>Economía</i>	<i>Complejidad y estabilidad del grupo</i>	<i>Relaciones con otros pueblos</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Dioses tutelares y organización sacerdotal</i>
Cazadores-recolectores	El grupo estudiado migra o se establece en compañía de otros grupos étnica y culturalmente iguales	Pueblos sedentarios pescadores y agricultores. Algunos son parientes de los nómadas. Relaciones alternas amistosas y de conflicto. Matrimonios entre distintos grupos	Según la fuente es uno solo el caudillo principal. Es el ascendiente de los gobernantes del grupo estudiado	Curicaueri es el dios de uno de los varios grupos tutelados. Cada dios protege a un grupo
	Separación de los diversos grupos		Gobernantes descendientes del caudillo. Unión de mujeres de pueblos extraños	Curicaueri como dios tutelador del pueblo estudiado
Agricultores	Asentamientos inestables por conflictos bélicos. El grupo estudiado ha formado poblaciones que obran independientemente unas de otras. Rápida aculturación	Relaciones alternas de conflicto o amistosas. Ruptura del equilibrio de los antiguos pobladores de la zona. Alianzas matrimoniales. Se integran al juego político de la lucha por el dominio de la zona	Varios gobernantes, descendientes del caudillo. Poca cohesión política. Actuación política independiente de las diversas poblaciones --- Búsqueda independiente del poder por individuos descendientes o no descendientes del caudillo, por medio de penitencia --- Conflictos de poder en la ciudad santuario entre padre e hijo, descendientes del caudillo	Fundación de ciudad santuario
	Afianzamiento		Un gobernante busca alianza con otros descendientes del caudillo original para unificar por conquista	Creación de santuario subordinado
Conquistadores	El grupo estudiado, poderoso, se lanza a la guerra, establecido en tres poblaciones principales	IncurSIONES de conquista --- Conquista generalizada --- Alianzas con extraños	Tres gobernantes descendientes del caudillo luchan bajo el mando del unificador	Curicaueri concebido como dios conquistador
	Consolidación de un grupo dominante sobre pueblo propio y extraños, en una	Dominio sobre todos los pueblos de la zona. Gobiernos impuestos por los con-	Tres gobernantes del mismo linaje, cada uno en su capital	Curicaueri, dios supremo sobre la tierra por voluntad de los demás dioses

Conquistadores	zona muy extensa	quistadores. Gobernadores extraídos de los pueblos conquistados o de los aliados	Formalmente son tres gobernantes, pero uno de ellos es el supremo. De hecho es casi el único	Curicaueri dios supremo sobre la tierra. Tiene tres "asientos" en la tierra, pero un solo representante, el cazonci
		La imagen de la diosa Xarátanga es vuelta a Michuacan, pero ya cuando la población es uacúsecha	Funcionarios comunes a los tres pueblos en cada una de las cuatro divisiones administrativas del territorio	Incorporación del santuario de Xarátanga. Gran complejidad de la organización sacerdotal y franca intervención del clero en materia política

DESARROLLO DEL PUEBLO QICHÉ SEGÚN EL TÍTULO DE LOS SEÑORES

<i>Economía</i>	<i>Complejidad y estabilidad del grupo</i>	<i>Relaciones con otros pueblos</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Dioses tutelares y organización sacerdotal</i>
Agricultores Recolectores sólo en situaciones difíciles	Unión de tres grandes parcialidades quichés en migración	Los acompañan pueblos no quichés	Un caudillo sobrenatural para cada rama de cada parcialidad. Uno de los cuatro caudillos de las ramas cavekib preside toda la parcialidad	
	----- (Posiblemente hasta el momento mismo de la separación de las tres parcialidades, incluyendo este suceso, el relato no sea estrictamente histórico) -----			
	Tres ramas de la misma parcialidad se establecen unidas	Conflictos bélicos con grupos extraños	Cuatro caudillos, uno por cada rama y uno sin pueblo propio. Sobrenaturales	Cada caudillo es representante de su dios Tres dioses tutelares, uno por cada rama cavekib
	Prosperidad	Petición de títulos de gobierno a un lejano y poderoso gobernante Los concede	Determinación de constituirse en gobierno de ahpop y otras dignidades	
	Se inicia peregrinación de las tres ramas unidas	Incorporación de grupos humanos que se subordinan No se funden ----- Incorporación de un extraño para sustituir a un caudillo	Caudillos desaparecidos milagrosamente Los sustituyen sus hijos ----- Ya que uno de los caudillos no deja descendencia, se sustituye por un penitente extraño al grupo	Los tres dioses son adorados en tres sitios diferentes Amanecer milagroso de los tres pueblos. Sustitución de los tres caudillos. Sustitución del cuarto caudillo con un penitente

	Establecimiento. Las tres ramas quedan próximas		Establecimiento de un gobierno presidido por ah- pop y otras dig- nidades concedi- das por el gober- nante lejano Establecimiento de las casas go- hernantes con descendientes de los caudillos. Al parecer cada casa tiene su función en el gobierno	Posible predomi- nio de Tohil, dios de los particu- larmente deno- minados cavekib
Agricultores		Matrimonio de gobernante con mujer de pueblo extraño		
		Incorporación de un pueblo no qui- ché con la posible categoría de componente de potencia tripar- tita. Se le otorgan los títulos neces- arios		Posible modali- dad del tipo an- terior de gobierno con la unión de tres capitales cu- yos señores se reúnen en las tres casas blancas de Chi-Izmachí
				Conflicto entre las tres potencias
----- (Posible hueco en la historia) -----				
				Al parecer, cen- tralización del poder en el ah- pop de Chi- Izmachí
	Rebelión de no- bles Destrucción de la unidad quiché Dispersión	Expansión en de- trimento de pue- blos extraños		Golpe de estado Deposición del ahpop Concesión de tí- tulos altos, incluso de ahpop, a los capitanes envia- dos a poblar y conquistar

explícitos aclararía los problemas; pero alejaría del propósito central de esta ponencia, que mucho tiene de ejercicio.

Poco antes quedó propuesta la elaboración de cuadros sinópticos referentes al desarrollo de los pueblos. De las dos fuentes estudiadas resulta una primera versión, misma que deberá ser adicionada con la información que se recabe de otras fuentes.

Las tablas anteriores tienen cuando menos dos carencias notables. La primera es que el *Título de los señores de Totonicapán* llega sólo hasta mediados del siglo xv, a la caída del rey Qikab y dispersión de los quichés. La segunda es la falta de una columna que se refiera de manera precisa al surgimiento de los grupos dominantes sobre la población campesina. Las fuentes no lo permiten. Debe-

mos recordar que están hechas con la visión del grupo dominante y que éste se considera descendiente de los caudillos "originales". Una de las características frecuentes de las fuentes de la historia de los pueblos mesoamericanos es que se refieren a "señores" o a "nobles" en situaciones en que es lógico suponer no existía la estratificación social. Su visión es intencionalmente muy plana, pues por lo regular desean hacer arrancar las diferencias sociales del origen mismo de los hombres.

Los uacúsechas según la Relación de Michoacán

Al penetrar al territorio en el que alcanzarían su máximo desarrollo, los uacúsechas no encontraron resistencia por motivos religiosos. Se ha sostenido que los cultos descritos en la *Relación* están más ligados a los de regiones septentrionales que a los de la lacustre, típicos aquéllos de pueblos cazadores-recolectores y éstos de cultivadores que pretendían obtener de sus dioses la seguridad de las lluvias y la fertilidad de la tierra.⁷ Esto es verdad; pero también lo es que ambos tipos de culto no eran irreductibles, y que contaban con una base común que permitía no sólo la tolerancia, sino la coparticipación. Sería acertado afirmar que los cazadores-recolectores y los agricultores tenían la misma religión, pero en etapas distintas, condicionada su posición por su grado de desarrollo económico, en un mundo en que era normal el contacto continuo de pueblos de distintos niveles económicos y culturales. Dos eran los grupos étnicos principales de la región lacustre: los que habían abandonado sus costumbres bárbaras en épocas muy recientes, parientes de los chichimecas uacúsechas, y los nahuas de más rancia tradición mesoamericanacana. Con los primeros se identificaron los chichimecas de inmediato. En su lengua encontraron la rudeza que atribuye al extraño quien habla el mismo idioma con variantes considerables. En sus dioses tutelares reconocieron a los parientes de los propios. Dijeron de los isleños que tenían "muchos vocablos corrutos y serranos"⁸ y, tras oír los nombres de las divinidades protectoras de los recientes agricultores, afirmaron: "Estos fueron nuestros agüelos cuando veníamos de camino; ya hemos hallado parientes. Pensábamos que no teníamos parientes, mas todos somos de una sangre y nascemos juntos."⁹ Eran todos estos dioses, descubrieron, hermanos de Curicaueri.¹⁰

⁷ Kirchhoff, xxv-xxvi.

⁸ Relación, 27.

⁹ Relación, 28.

¹⁰ Relación, 27.

Con los nahuas la situación fue similarmente tranquila en materia religiosa. Xarátanga, diosa de los agricultores y pescadores de Michuacan, tenía atributos de señora de los productos agrícolas y de ella dependía la multiplicación de los peces en el lago.¹¹ Con el tiempo se ofrecerían a Curicaueri, en vez de los productos de la caza, maíz y frijol cultivados en las antiguas tierras de Xarátanga.¹² El proceso de cambio económico no ocasionaba, al parecer, graves problemas en materia de culto.

En la religión chichimeca —cuando menos como la describen sus descendientes poco tiempo después de la conquista española— se percibe la misma estructura cósmica característica del pensamiento del resto de los mesoamericanos, con la particularidad de que parece tan esquemática que se antoja semejante a un meollo original que posteriormente se enriqueció con las aportaciones de la vida de los agricultores civilizados. No debe extrañar que sea frecuente en la *Relación* la mención de cultos compartidos.¹³ Es más, pese al distinto grado de complejidad de la religión, de la muy distinta visión del mundo que tenían los agricultores-pescadores y los cazadores-recolectores, bastaban la fama de poder de un dios o la conveniencia política y económica de emparentar con un pueblo para que se acudiese con ofrendas a las divinidades de los vecinos o se solicitase la incorporación de sacerdotes de un culto no practicado anteriormente. Esto llevaba implícito, naturalmente, que las nuevas ligas matrimoniales y religiosas despertasen recelos y resentimientos entre los pueblos que habían establecido desde tiempos anteriores un equilibrio económico; por ejemplo, decían que Hurendaquauécara, dios de los agricultores más recientes, se complacía en recibir el pescado de los isleños, correspondido con el maíz, los bledos, los frijoles y el chile que los cultivadores llevaban al dios Acuitze-catápeme de los de la isla; pero a juicio de los cultivadores, muy mal hacían los pescadores al entablar relaciones con los chichimecas, y que no era debido ofrendar a Acuitze-catápeme productos de la caza.¹⁴ Aquí el fondo es netamente político.

La gran posibilidad de armonía en materia religiosa no llegaba, sin embargo, a fundir el culto de los distintos pueblos en un solo conjunto de rituales ni a todo el sacerdocio en un cuerpo jerarquizado. La liga entre los hombres y las divinidades era a nivel de relación étnica y política. Según afirmaban, la proximidad étnica y lingüística no era sino consecuencia del parentesco de los dioses.

¹¹ *Relación*, 24.

¹² Kirchoff, xxx.

¹³ Por ejemplo, *Relación*, 67.

¹⁴ *Relación*, 33.

El estrecho vínculo entre un hombre y el dios tutelar de su pueblo se hace notorio en la negativa de participación en un ritual, misma que expresa el uacúsecha Tariacuri ante la petición de Zurumban. Nada obstaba para que el uacúsecha rindiera culto a la diosa del señor de Tariaran; pero no aceptó pintarse la piel de color amarillo, ya que, fiel a Curicaueri, sólo podía ponerse el negro afeite de este dios.¹⁵ Una cosa era cumplir con las obligaciones religiosas ante las divinidades de pueblos extraños o solicitarles favores en materias en que su competencia era reconocida, y otra era romper el vínculo con el propio dios y aceptar el tutelaje del que no era propio.

Esto tiene que ser entendido en relación a dos distintos tipos de culto. Por una parte está el complejo del cosmos y el panteón; por la otra el pueblo en particular y su dios protector. Todos los grupos étnicos, en mayor o en menor medida, participaban de una cosmovisión en la que cada dios tenía posición y atributos establecidos; el culto a cada uno de ellos no sólo era posible, sino obligatorio. Pero en particular cada pueblo estaba protegido por uno de aquellos dioses, y en cierto modo el lugar que sus hombres ocupaban sobre la tierra era el punto de contacto con el sitio cósmico de la divinidad tutelar. Culto a los dioses generales y culto al dios tutelar eran dos relaciones distintas.

Como consecuencia de lo anterior, el dios de un pueblo extraño era considerado fuente de poder adversa o favorable según las relaciones que con el vecino se tuviesen, y tan temible como belicosos fueran los protegidos. No es de extrañar que en momentos de peligro se recurriera al robo de una imagen hostil,¹⁶ pero tampoco lo es que el dios que en la relación hombre-cosmos podía conceder beneficios a todo ser humano, como particular protector de un pueblo enemigo causara diarrea, embriaguez, dolor de costado o pendencias entre los contrarios.¹⁷ Tan estrecha era la relación, tanto intervenía el numen en el destino de sus protegidos, le era tan propio el grupo humano, que toda la historia a él era atribuida.¹⁸

La protección era correspondida. Los dioses tenían necesidades que el hombre satisfacía con el culto. Claramente se dice que los dioses poseían estómagos que eran aplacados cuando se les daba de comer,¹⁹ y no se consideraba suficiente entonar cantares en su honor si no se les entregaba el calor de la leña de los templos.²⁰ Todo

¹⁵ Relación, 77.

¹⁶ Relación, 22.

¹⁷ Relación, 22 y 83.

¹⁸ Relación, 15.

¹⁹ Relación, 84.

²⁰ Relación, 244.

el pueblo estaba sujeto al cumplimiento de las obligaciones religiosas, y las faltas traían como consecuencia la ruptura de las leyes naturales, principalmente las que atañían a la reproducción. En esta base descansaba la cohesión de los grupos gentilicios, y las obligaciones religiosas, llevadas a la máxima exigencia de solidaridad, se transformaron en el ideal de Curicaueri, en la entrega a una lucha de conquista que se afirmaba era grata al dios.

En el texto estudiado el origen de la relación entre Curicaueri y el pueblo uacúsecha no es tan claro como en otras fuentes mesoamericanas que narran historias similares. Se menciona que el señorio del dios Curicaueri se inició al llegar al monte Uringuaranpecho, cerca del pueblo de Tzacapu-tacanendan, y que quien lo llevó ahí fue el caudillo Hireti-ticátame.²¹ También se dice que las tres parcialidades del linaje del dios eran los eneani, los tzacapu-ireti y los reyes llamados uanacaze. En la parquedad narrativa puede descubrirse, al menos, el indiscutible parentesco con otras tradiciones mesoamericanas que hablan del gran milagro. En el cerro sagrado el acontecimiento portentoso da legitimidad a un pueblo al establecer su relación con el numen tutelar. Ahí nace también la estrecha liga entre el dios y un personaje que participa de su poder como su representante, conductor y protector de su imagen, guía del pueblo y origen de la dinastía.

La pertenencia de un individuo al grupo es por stirpe. El matrimonio entre extraños no da a la mujer la protección del dios de su marido. Aun en los casos en que una doncella era entregada al caudillo o a uno de sus sucesores en calidad de servidora de Curicaueri y esposa del gobernante, no adquiriría, por ser extraña, la benéfica relación con el dios. Se dice, en el caso de la consorte de Ticátame, que tuvo que cargar junto a Curicaueri a su dios Uazoriquare para lograr el específico amparo a su persona.²²

¿Cuál era la suerte de los hijos de un matrimonio compuesto por cónyuges de distinto origen? El caso de Curátame puede servirnos de ejemplo: Tiene por dios a Curicaueri, por ser hijo del uacúsecha Taríacuri;²³ pero también pertenece a Urendequauécara, dios de Curíngaro, por ser ésta la tierra de su madre.²⁴ Ambas líneas, paterna y materna, ligaban con los dioses.

La liga significaba fuerza, legitimidad, pertenencia. Nobles, y específicamente gobernantes, son mencionados con frecuencia en las fuentes como poseedores de la liga. Es natural, cuando dichas

²¹ Relación, 14-15.

²² Relación, 20.

²³ Se habla de la posibilidad que tendrá el niño cuando nazca. Relación, 64-65.

²⁴ Relación, 92.

fuentes son creación del grupo dominante, que llegó a atribuir a los señores la concentración máxima del poder que daba la relación del hombre con el numen del pueblo. Sin embargo, en el caso de los habitantes de la región lacustre de Pátzcuaro hay noticias que permiten suponer que todos los hombres participaban de la fuerza de su protector. Cuando los uacúsechas merodeaban por las costas del lago sorprendieron a un pescador, al que solicitaron una hija con el propósito de casarla con un chichimeca. El diálogo y el posterior desarrollo de los acontecimientos dan a conocer que la intención de los chichimecas era ligar a un futuro gobernante con la divinidad de los isleños. Para tal efecto se valieron de la hija de un simple pescador, y aconsejaron a este personaje mantuviera en secreto el trato que con los extraños había establecido.²⁵ El futuro gobernante poseería así la fuerza de ambos dioses, y por ende la posibilidad de gobernar ambos pueblos.

Lo interesante del caso es que, según parece desprenderse de un argumento esgrimido contra los chichimecas,²⁶ no era recomendable la existencia de hijos de cónyuges originarios de diferentes pueblos. Se dice que los dioses mismos sufrían daño, tal vez porque la fuerza de cada uno tenía que competir con la del otro en los mestizos, debilitándose así la relación originaria de los dioses con los hombres. Esto hace suponer también que los hijos de padre y madre de distinto pueblo tuviesen ambas fuerzas, pero fraccionadas: media fuerza de cada protector. A pensar en relación tan física entre hombres y dioses conduce una agria discusión entre Taríacuri y su hijo Curátame, en la que ambos se reprochan ser hijos de extranjeras.²⁷

Problema que no resuelve la fuente es el de la pluralidad de dioses tutelares en un mismo pueblo. Parece ser un punto que generalmente se elude, tal vez porque se trataba de disminuir la importancia de la composición heterogénea de los grupos humanos, en beneficio de una instancia superior, totalizadora.

El hecho es que en la región de Pátzcuaro, como en todas partes de Mesoamérica, grupos heterogéneos se unían sin fundirse para componer unidades mayores, y cada subconjunto conservaba a su dios tutelar. Esto no era conveniente para la política de los dominantes, pues dividía fidelidades. La pluralidad de dioses protecto-

²⁵ Relación, 29-31.

²⁶ Relación, 32-33.

²⁷ Relación, 102. Este pasaje ha dado pie a que se piense en una descendencia unilateral, por vía materna. Quien se interese por el problema puede ver Aguirre Beltrán, 172 y van Zantwijk, 52 y 55. Creo que no existen informes que robustezcan esta inferencia, y sí muchos indicios que la contradicen.

res en un mismo pueblo es apenas mencionada en la fuente. En un pasaje, al relatar la forma en que varios grupos de una población isleña acudieron a someterse espontáneamente a los uacúsechas, se narra que llevaban a sus diversos númenes en las proas de sus embarcaciones.²⁸ Lo más probable es que en cada nivel de desarrollo el grupo dominante impusiera a su dios como supremo, tal como a muy grande escala lo hicieron los uacúsechas con Curicaueri al llegar a ser el pueblo hegemónico. Por otra parte, la sumisión voluntaria o forzada se manifestaba con la aceptación del dios del pueblo poderoso como propio. Se podía llegar a recibir una parte de la imagen para rendirle culto y luchar por su gloria. Una de las manifestaciones del poder era precisamente dirigir las fiestas religiosas de una comunidad. Los gobernantes menores que acudían oficialmente a esas fiestas reconocían la autoridad del organizador; en cambio, el hacer fiesta por sí era manifestación de independencia.²⁹ La preponderancia en el culto y la familiaridad con el dios suponía la dirección de los hombres. Se era libre en cuanto se tenía relación más inmediata con las fuerzas cósmicas.

He mencionado anteriormente que el lugar que ocupaba cada pueblo sobre la tierra era el sitio de contacto con el de la ubicación cósmica de su divinidad tutelar. Algunas poblaciones llegaban a tener tal prestigio como sitios de santuarios, que era reconocida su fama como verdaderamente invencibles, cargadas de la fuerza que les comunicaban los dioses venerados en ellas. Curínguaró, poderosa, confiaba en que nadie podría destruirla por ser población divina.³⁰ Todo centro que aspirara a convertirse en capital debía erigir el santuario, que era un punto de enlace con el cielo, el inframundo y los cuatro extremos de la tierra. Sólo podía aspirar a su edificación la población que pudiese sostener con dignidad el culto debido a los númenes cuya atención había llamado al levantar el templo.³¹ Esto significaba la capacidad de inmolar cautivos. Creían que en las grandes capitales moraban los dioses, y que la falta de culto podía ocasionar que estos señores, indignados, abandonaran el lugar y lo dejaran expuesto a la ruina.³² La fundación de una ciudad en la que se erigiría un santuario debía iniciarse por el descubrimiento del sitio. El dios del inframundo había elevado grandes peñas en el lugar elegido por los dioses para que sirvieran de asiento a los templos, y en todo el contorno estaban, semiocultas, las señales que deberían ser reconocidas por los fundadores:

²⁸ Relación, 118.

²⁹ Relación, 107 y 109.

³⁰ Relación, 139.

³¹ Relación, 126 y 127.

³² Relación, 241-242.

Andaban mirando las aguas que había en el dicho lugar, y como las vieron todas, dijeron: "Aquí es, sin duda, Pátzcuaro; vamos a ver los asientos que hemos hallado de los cúes." Y fueron aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catedral, y hallaron allí los dichos peñascos llamados *petátzequa*, que quiere decir asiento de cu. Y está allí un alto y subieron allí y llegaron aquel lugar, y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos, por labrar, y dijeron: "Ciertamente, aquí es: aquí dicen los dioses, que éstos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pátzcuaro donde está el asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Ziritacherengue, y ésta Uacúsecha, que es su hermano mayor, y ésta Tingárata y ésta Miequa-axena. Pues mirad que son cuatro estos dioses." Y fueron a otro lugar que decían sus dioses y dijeron: "Escombremos este lugar." Y así cortaron las encinas y árboles que estaban por allí, diciendo que habían hallado el lugar que sus dioses les habían señalado. Este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados en mucha veneración, y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaueri. Y decía el *cazonci* pasado, que en este lugar y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían los dioses.³³

La descripción hace pensar en otras regiones mesoamericanas donde existen figuras talladas que fueron más descubiertas en las formas naturales de las rocas que creadas por el escultor. Éste parece no haber sido sino el hombre arrobado, capaz de encontrar la realidad de las marcas colocadas por los dioses en volúmenes apenas perceptibles.

A lo largo de esta descripción ha aparecido frecuentemente la idea de fuerza divina. La poseían los pueblos, derivada de sus dioses tutelares, para gozar de la reproducción de plantas y animales y para luchar contra sus enemigos; los centros de población la concentraban al establecer un punto de contacto con el mundo de los dioses. Esta misma fuerza —y me atrevería a decir, este mismo fuego— era la justificación de que unos hombres se encontraran colocados en el sitio de mando:

Decía en su tiempo esta gente, que los que habían de ser señores que habían de tener consigo a Curicaueri, y que si no le tenían, que no podían ser señores. Y por eso le guardaban los señores, con mucho cuidado, y después sus hijos.³⁴

La alusión específica a Curicaueri, naturalmente, se hace cuando

³³ Relación, 34-35.

³⁴ Relación, 108.

los uacúsechas están en el pináculo de su gloria. Debe entenderse que en tiempos anteriores a la conquista de Tariacuri, Hiripan, Tangáxoan e Hiquingare, cada señor basaba su poder en la fuerza del dios tutelar propio.

El caudillo "original", Hireti-ticátame, aparece en la *Relación* íntimamente ligado a Curicaueri. Lo había llevado al monte Uringuaran-pxexo, como quedó dicho anteriormente, sin que se pueda saber si el sitio de partida había sido meramente alguna región septentrional o un punto cósmico morado por divinidades. La posición de Ticátame era de guía para los hombres, pero servidor del dios, su portador y su guardián. La mujer de Ticátame le había sido entregada más para servir a Curicaueri que para ser esposa del caudillo.³⁵

Del caudillo "original" al último *cazonci* se habla de la estrecha liga entre el gobernante y el dios tutelar, pues es aquél el representante de éste sobre la tierra. La relación no debe hacer pensar en la divinización de los gobernantes. Cuando menos en lo económico existía una delimitación manifiesta en la *Relación*: los bienes de Curicaueri estaban perfectamente diferenciados de los del señor.³⁶ Son los señores, más bien, recipientes de energía.

No había, pues, identificación absoluta, aunque sí la noción de fuerza que penetraba y enriquecía al gobernante. La idea de penetración de fuerza y de representación del dios se encuentra muy próxima a la de posesión. No fue extraño este concepto: cuando la diosa Cuerauáperi penetraba en el hombre elegido, le hacía marchar inconsciente hasta el sitio de su occisión ritual.³⁷

La función del gobernante era constituirse en intermediario de las divinidades, ya como ofrendante máximo del fuego de la leña que a los dioses era dirigido, ya para hablar con ellos por medio de la leña misma,³⁸ ya para colaborar, con la rectitud de su vida, a que el orden cósmico se mantuviera en su territorio.

Si como fuerza era concebida la razón primera de la relación entre divinidad y hombre, no era ilógico que llegase el momento en que la edad del gobernante hiciese poco efectiva su actuación: "Era costumbre en esta gente -nos dice la *Relación*- que en siendo muy viejo el señor del pueblo, elegían a su hijo, y hacíanle señor antes que muriese el padre, y él mandaba el pueblo."³⁹ Esto trae a la memoria la costumbre de los toltecas de no permitir que sus seño-

³⁵ *Relación*, 15-16.

³⁶ *Relación*, 61.

³⁷ *Relación*, 10.

³⁸ *Relación*, 224.

³⁹ *Relación*, 86-87.

res cumpliesen más de cincuenta y dos años en el mando.⁴⁰ Y una vez muertos los reyes uacúsechas –recipientes de poder como lo eran los gobernantes de otros muchos pueblos de Mesoamérica– eran enterrados al pie del templo de Curicaueri.⁴¹

Dos formas se mencionan en la *Relación* como fuentes para la adquisición de la fuerza divina: indirecta la primera, la normal, la transmisión del poder por stirpe; directa la segunda, no normal aunque sí frecuente, el establecimiento de un contacto directo entre el hombre y el dios a fin de obtener el mando.

Los descendientes de Hireti-ticátame eran reconocidos como señores y tratados con el máximo respeto, aun cuando la suerte los hubiese llevado a extremos de mendicidad.⁴² El deterioro de su naturaleza noble no residía tanto en los azares de la vida cuanto en la mezcla de los linajes. Existía un mito, desgraciadamente perdido con la primera parte de la *Relación* y apenas mencionado en la tercera, que justificaba que los nobles sólo pudiesen casarse entre ellos. Tras el supuesto mítico, la causa de la limitación parece estar íntimamente ligada a la necesidad de proteger un concentrado de fuerza que le era ajeno (cuantitativamente) al hombre común.

Anteriormente se ha mencionado que, si bien era posible tener derechos de pertenencia a dos dioses tutelares por ser hijo de matrimonio de cónyuges de diverso origen, dicha pertenencia era considerada físicamente como la unión de dos mitades. A esta posibilidad de unir un hombre dos fuerzas y dos fidelidades pudo deberse la frecuencia de las alianzas por medio de matrimonios entre los nobles de distintos pueblos. También produjo aversión o franca prohibición de exogamia cuando ésta era peligrosa. La cesión de hijas y hermanas era recurso político de importancia. No en vano los uacúsechas adquirieron el nombre de tarascos (yernos). Era un término dirigido con demasiada frecuencia a los españoles, y ellos correspondieron llamando así a los padres de las mujeres que les habían sido entregadas. El señor de Curínguaru, en un interesantísimo pasaje, ordenó a su hija casarse con el rey uacúsecha para, a través del nieto, arrebatarse al peligroso Curicaueri.⁴³ Si el plan no se cumplió fue debido a que la infiel hija encontró más divertido traicionar a su esposo por el camino del adulterio que por el de la política. Bello ejemplo, pese a que fue un fracaso, del uso de las relaciones conyugales para fines de estado.

La descendencia era bilateral. Por un lado tenemos como guber-

⁴⁰ López Austin, 158-159.

⁴¹ *Relación*, 23.

⁴² *Relación*, 97.

⁴³ *Relación*, 64-65.

nantes o padres de gobernantes a hombres que sólo por vía paterna son uacúsechas: Tariácuri, Zétaco, Aramen. Es más, el primer gobernante por herencia, el sucesor de Hireti-ticátame, Sicuirancha, era hijo de mujer extranjera. Existe también la mención de que el hijo pertenece al padre en un caso en que estuvo a punto de ocurrir una separación de cónyuges.⁴⁴ Por otro lado, ya quedó mencionado el pleito entre Tariácuri y su hijo Curátame, en el que se reprochan mutuamente la falta de legitimidad en el poder por tener madres extranjeras.⁴⁵ Este pleito ha sido fundamento para afirmar la unilateralidad de la descendencia;⁴⁶ pero en la querella se habla de la legitimidad de Tangáxoan e Hiripan, hijos de los ya citados Zétaco y Aramen, y éstos eran hijos de extranjeras. En la disputa tal vez haya sido más duro argumento del hijo contra el padre el que la madre de Tariácuri no hubiese sido noble, sino hija de un pescador. Al parecer los hombres del pueblo, y más los esclavos, no tenían la misma intensidad de fuerza divina que los nobles, como antes fue afirmado. En el caso de Chapa se dice claramente que era rey, pero que su pueblo no quería obedecerle por ser hijo de una esclava.⁴⁷ Tal vez por ser hijo de pescadora, Tariácuri debió reconocer que su hijo Curátame tenía más poder que él y que estaba el padre obligado a obedecer al hijo.⁴⁸

Pese a que todos los gobernantes uacúsechas fueron descendientes de Hireti-ticátame, francamente reconocen que no es el linaje la única forma de acceso al poder.⁴⁹ La relación establecida en forma directa con la divinidad podía llevar a los hombres al ejercicio del mando. De hecho, la adquisición de poder por este medio era común entre los gobernantes, que por penitencias, y principalmente por ofrecimiento de fuego a los dioses, lograban de ellos el aumento de sus facultades, sobre todo guerreras. Tariácuri, desde muy niño, fue preparado por los sacerdotes que deseaban que se convirtiera en gobernante, pues sus dos primos Zétaco y Aramen llevaban una vida disoluta. Hiquíngare, hijo de Tariácuri, no obstante que su padre se encontraba gobernando, fue enviado a hacer vida de penitente para que incrementara su fuerza.⁵⁰ No cumplió suficientemente su obligación religiosa; llegó a gobernante, pero su nombre y su poder fueron opacados por los de sus primos Hiripan y Tangáxoan, que sí hicieron la penitencia necesaria.

⁴⁴ Relación, 19.

⁴⁵ Relación, 102.

⁴⁶ Ver nota 26.

⁴⁷ Relación, 108.

⁴⁸ Relación, 101. Ver nota 14 de p. 100 de Tudela.

⁴⁹ Relación, 44.

⁵⁰ Relación, 123.

Ser conquistador, devoto, invencible, era sinónimo de ser conocido por los dioses, y para darse a conocer era necesario hacer occisiones rituales, quemar leña para los dioses, realizar actos de penitencia, emprender guerras.⁵¹ Dice la *Relación*:

¿Quién no te conoce a ti, señor Taríacuri, que has florecido en fama, en este monte llamado Hoatoro-pexo, y eres rey, y llegas ya al cielo por fama, donde están los dioses, y al infierno, y a las cuatro partes del mundo? ¿Quién te deja de conocer que te llamas Taríacuri?⁵²

Hay que distinguir entre el aumento de la fuerza ya existente y el nacimiento de una nueva relación. Para lo segundo es necesario el milagro, la aparición, el sueño, el acto de los dioses en persona al dar encargo de mando al que nunca lo ha tenido o, incluso, al que no pertenece a su pueblo. Parecen deleitarse los autores de la *Relación* al narrar los casos que han quedado registrados en hermosas páginas. Cauiyancha, sacerdote del templo de Xarátanga, fue hecho por milagro señor de Tacámbaro.⁵³ Zurumban, el esclavo extranjero, se vio recompensado con el gobierno de Taríaran por cortar leña para la misma diosa.⁵⁴ La historia del mendigo Carocomaco es extraordinaria: personaje terco, parece no tener más mérito que una constancia que llega a desesperar a los dioses. Afirman éstos no conocerlo, pero a fin de cuentas lo hacen rey.⁵⁵

Es natural que los autores, que son relatores oficiales de la historia de los uacúsechas, den tanta importancia a estos milagros. Y esto a pesar de que todos los gobernantes fueron del linaje de Ticátame. La causa es sencilla: Fue necesario hacer resaltar la forma en que se realizó el milagro en Hiripan y Tangáxoan antes de que se lanzaran a la guerra de conquista. El linaje del *cazonci* adquirió así mayor fuerza. Fue Tangáxoan y no Taríacuri el ascendiente de los que ostentaron el título de *cazonci*. Hiripan y Tangáxoan recibieron a los dioses en sueños milagrosos, tras la penitencia, y a su linaje agregaron con el prodigio el poder suficiente para erigir el tronco de los poderosísimos señores.⁵⁶ Taríacuri había mandado con Hiripan y Tangáxoan a su pequeño hijo Hiquíngare a fin de que lo iniciaran en la vida de penitencia. Los primos, compadecidos del

⁵¹ Relación, 109, 45, 145, 48.

⁵² Relación, 75-76.

⁵³ Relación, 115.

⁵⁴ Relación, 48.

⁵⁵ Relación, 112-114.

⁵⁶ Relación, 204-205.

pequeño —ésta es la versión oficial—, interrumpieron el ayuno de Hiquíngare, dándole maíz en lugar de las amargas hierbas que ellos comían.⁵⁷ El resultado fue que Hiquíngare, como su padre, no tuvo jamás un sueño milagroso.

Algunos pasajes hacen dudar que el simple milagro fuese suficiente para crear una dinastía. Taríacuri consideró que los hijos de Caiyancha no debían ser señores; pero la razón no aparece expresada.⁵⁸ También dijo que era posible conquistar Zacapu porque estaba gobernada por la viuda de Carocomaco. Dio tantas razones que se puede sospechar que no estaba firme en sus argumentos: que el dios Querenda Angápeti no había dado a Carocomaco específicamente el gobierno de Zacapu; que el dios no había querido que Carocomaco tuviese descendencia, y que era contra las leyes y la conveniencia que una mujer fuese gobernante.⁵⁹

A la existencia de fuerza debe agregarse la acción dirigida a conservarla. La embriaguez y la lujuria fueron causas hechas valer para privar del poder —y aun de la vida en algunos casos— a posibles herederos.⁶⁰ Esto puede indicar la relación de la ebriedad y la actividad sexual desordenada con la dispersión de la fuerza divina. Una vez adquirido el poder, algunos señores se dedicaban tranquilamente a los placeres;⁶¹ pero el magnicidio tuvo en la disipación de los licenciosos una buena justificación. Debemos imaginar a Taríacuri vociferando al exponer los vicios de Curátame, indignado contra su propio hijo, el habido de la adúltera señora de Curínguaru, el que lo había humillado en Pátzcuro al decirle que no tenía derecho de gobernar:

Emborráchese, emborráchese, y busque una gran taza con que lo beba, y si no se hartare, buscá otra mayor taza, y si no se hartare, que le alcen sus mujeres en alto, y le zapusen en una tinaja de vino, y que allí se hartará, y que busque más mujeres, y vosotros que sois sus criados, buscáselas y entrad de casa en casa, y llevadle las que tuvieren grandes muslos y grandes asientos, y hinchará su casa dellas, y si no cupieren todas en casa sálgase fuera al patio a dormir, y hincharse ha su casa de mujeres, y el patio, y téngalas con una mano, y con la otra la taza.⁶²

Linaje, milagro, virtud, fueron sin duda extremos tocados a través del tiempo por un péndulo de conveniencia política. El funda-

⁵⁷ Relación, 124-125.

⁵⁸ Relación, 115.

⁵⁹ Relación, 114.

⁶⁰ Relación, 44-45 y 202.

⁶¹ Relación, 47.

⁶² Relación, 123.

mento mágico-religioso debe ser demasiado dúctil para poder esgrimirse en el momento necesario. La perspectiva del juego ideológico en distintas épocas se pierde con la visión oficial. Ya muy cercano el tiempo de la conquista española, es el linaje la fuente de poder. Ni siquiera cualquier linaje: sólo el de los señores de Tzintzuntzan Michuacan. En efecto, la línea de Pátzcuaro había concluido con el asesinato de los hijos de Hiquíngare. Los nobles podían elegir entre el señor de Cuyuacan Ihuatzio y los hijos del *cazonci* anterior.⁶³ De hecho, siempre eligieron entre los de Tzintzuntzan. No tenían la posibilidad de reconocer simplemente a uno de los hijos, pues no existía derecho de primogenitura, y así, el mecanismo se hizo peligroso porque la elección descansaba en el juego de fuerzas. Ya en el poder Zinicha tuvo que matar a sus hermanos para conservar el puesto.⁶⁴

Del origen del poder de los gobernantes sobre sus propios pueblos debemos pasar al que tenían sobre los pueblos conquistados. Si nos atenemos a lo dicho por la fuente, veremos que Curicaueri es, desde su entrada a la región de Pátzcuaro, el dios cuyo destino es el predominio.⁶⁵ Lo mismo cuentan las historias mexicas de la voluntad conquistadora de Huitzilopochtli durante la peregrinación. Esto es vanidad de conquistadores, justificación de la acción realizada. Lo cierto es que no podía existir una guerra sin pretexto. Por tanto, para iniciar sus campañas, los uacúsechas manejaron tres tipos de argumentos: la realización sobre la tierra de la voluntad de los dioses, en una proyección de un supuesto arquetipo sobre la realidad; la adquisición de la responsabilidad de mantener el orden y, como complemento, la misión encomendada por una diosa a un gobernante.

El primero es el ya mencionado destino de Curicaueri. Los dioses del cielo, según decían, habían determinado que fuese Curicaueri quien conquistase todo el mundo y tuviese un representante sobre la tierra.⁶⁶ Es la adecuación de un mito solar al interés de conquista.

El segundo surge de la necesidad de una causa suficiente para entablar la guerra. Al parecer razones míticas impedían que Curicaueri iniciase las hostilidades sin haber sido previamente provocado.⁶⁷ Esto hacía que su pueblo no pudiese empezar una contienda sin razones de peso. En el momento de la gran campaña conquistadora se estimó que los uacúsechas debían vigilar el orden

⁶³ Relación, 236 y 246.

⁶⁴ Relación, 246.

⁶⁵ Relación, 15-16.

⁶⁶ Relación, 152, 173 y 194.

⁶⁷ Relación, 54.

universal, y se hicieron valer como causas que en las poblaciones codiciadas existiese alguna de las siguientes condiciones:

- a. Gobernante incapaz por impedimento físico.⁶⁸
- b. Gobernante no suficientemente obedecido por su pueblo.⁶⁹
- c. Gobernante femenino, lo que motivaba una oposición a las leyes divinas, entre otras razones porque una mujer no podía realizar las actividades propias del culto.⁷⁰
- d. Pueblo pecador e impío. Se menciona el caos que se produjo por la conducta indebida: ausencia de las leyes naturales, y en consecuencia fenómenos muy semejantes a los que narra la historia de Tula que acontecieron en la época de Meconetzin.⁷¹
- e. Gobernante borracho.⁷²
- f. Gobernante con hija impía y lujuriosa.⁷³
- g. Malos sucesores de gobernante fallecido.⁷⁴
- h. Gobernantes que quebrantan con sus guerras el orden universal.⁷⁵

Es necesario llamar la atención sobre la última de las justificaciones mencionadas. Tariacuri tomó a mal que dos pueblos se enzarzaran en un combate en el que los dioses bebían la sangre de los caídos. Es un verdadero absurdo tomar esto como justificación de guerra en el ámbito mesoamericano. Naturalmente los belicosos señores respondieron al uacúsecha que, si la guerra no era contra él, nada del asunto le importaba. Pero para él solamente era indispensable un punto de partida.

El tercer argumento fue necesario ante una población numerosa que veneraba a la diosa Xarátanga. Originariamente el santuario de la diosa había estado, entre nahuas, en Michuacan Tzintzuntzan. El pueblo cambió de sitio, hasta Tariaran, y allá llevó el santuario, que en la época de Tariacuri estaba gobernado por el extranjero, esclavo y borracho Zurumban. Cuando Tangáxoan recibió por su penitencia del monte el sueño milagroso, la diosa Xarátanga le dijo que no estaba conforme ni con su estancia en Tariaran ni con el

⁶⁸ Relación, 115.

⁶⁹ Relación, 107.

⁷⁰ Relación, 107.

⁷¹ Relación, 109-111.

⁷² Relación, 112.

⁷³ Relación, 115.

⁷⁴ Relación, 115.

⁷⁵ Relación, 115-116.

culto recibido, y que le pedía que rescatara su imagen para volverla a su original santuario.⁷⁶ La posesión de la imagen y del santuario garantizó la fidelidad de muchos pueblos; el mensaje de la diosa y la mala conducta de Zurumban validaron la acción.

La conquista, a su vez, justificaba el dominio. Los derrotados habían estado “en la boca” de los conquistadores, y éstos, en vez de ejercer su derecho de matarlos, les habían permitido vivir, a cambio simplemente de que se sometieran para servir al culto y a los intereses de Curicaueri. Si los vencidos se rebelaban a pesar de esto y de que sus gobernantes habían sido mantenidos en sus sitios de preeminencia, demostraban abiertamente su ingratitud.⁷⁷

Con todos estos fundamentos el gran reino uacúsecha fue establecido como la imagen de la superficie del mundo, y el ideal de su dios Curicaueri fue el obligado para todos los hombres. El territorio fue dividido en cuatro partes, como reflejo de los cuatro grandes segmentos del plano terrestre, y Curicaueri señaló tres cabecezas, siguiendo un modelo mítico que no ha podido ser identificado, pero que se observa en distintos lugares de Mesoamérica. Ante esta pretensión de dominio universal, ningún hombre del pueblo podía legítimamente evadirse del poder del *cazonci*. De él emanaban todos los cargos, todos los poderes; de él dependía la suerte de todos los humanos.

Los gobernantes de los pueblos conquistados hacían descansar sus facultades de mando en la delegación de un poder original que habían merecido con su penitencia como leñadores Hiripan y Tangáxoan.⁷⁸ Ligados o no étnicamente con el pueblo que gobernaban, estos segundos debían su posición –y con ella su fidelidad– al señor supremo. A la muerte de un “cacique” –es el término usado por la fuente– llevaban ante el *cazonci* cinco o seis parientes del difunto, y el soberano elegía al más discreto, experimentado y, por supuesto, obediente.⁷⁹ El cargo le era dado con la entrega de las joyas que eran insignias de mando.⁸⁰

Así quedó fundado el inmenso poder del *cazonci*. Llegó a ser tanto que se dice que bajo el efecto de las bebidas embriagantes ordenaba arbitrariamente el matrimonio o la ejecución de los mismos nobles.⁸¹ El paso del mando de las tres capitales a Tzintzuntzan no hizo necesaria una justificación mágica o religiosa, por más que

⁷⁶ Relación, 136-137.

⁷⁷ Relación, 155-157.

⁷⁸ Relación, 204-205.

⁷⁹ Relación, 203.

⁸⁰ Relación, 233.

⁸¹ Relación, 202.

se constituyó la población en doble santuario de Curicaueri y Xará-tanga; la brutalidad de los asesinatos políticos, apenas sostenidos con el pretexto de ebriedad o impiedad de las víctimas, fue suficiente.

Los quichés según el Título de los señores de Totonicapán

Si de los tarascos nos quedó la duda de haber sabido su historia desde su parto, la de los quichés se inicia, de seguro, desde la concepción. Los caudillos "originales" no sólo tienen características sobrehumanas, sino que son los progenitores de sus propios pueblos. El *Popol Vuh* nos dice que no fueron engendrados por padre y madre, sino por prodigio de los dioses creadores;⁸² originariamente eran tan sabios como los dioses; pero éstos no creyeron conveniente la igualdad y destruyeron su sabiduría.⁸³

Tras contemplar todo lo que está bajo los cielos, consideraron que era conveniente salir de la Pa Tulán, Pa Civán gobernada por Nacxit, cruzar el mar y lanzarse al mundo. No es el gobernante mencionado, simplemente, el Nacxit introductor de la violencia y el pecado sexual en el norte de la Península de Yucatán. Es, según la descripción, el Nacxit verdadero, el dios, y su Tulán la verdadera, aquella en la que se forman los pueblos que serán paridos para poblar la tierra. De este Nacxit volverá a hablar la fuente:

Dijeron quemando el incienso cuyo humo subió primero recto en prueba de que fue agradable al Dios grande, y luego se inclinó hacia el Sol en prueba de que aquellas ofrendas y aquellos votos, nacidos del oculto corazón, habían llegado a la presencia de nuestro padre Nacxit.⁸⁴

De Tulán salen con el maravilloso regalo de Nacxit, el bulto sagrado; cruzan el brazo de mar que los separa del mundo de los hombres, y empiezan a recorrer el difícil camino de la vida con hambre y sufrimientos. La historia de los cakchiqueles, más explícita, habla de una guerra sostenida contra los de *Zuyvá* (la Pa Civán), tras la cual, derrotados, varios pueblos, entre los que estaban los quichés, recibieron a sus dioses protectores.⁸⁵ El *Popol Vuh* también se refiere a una primera etapa en la que los quichés no tenían dioses, y dice que fueron los cuatro caudillos a recibirlos a la ciudad de Tulán-Zuivá, Vucub-Pec, Vucub-Ziván.⁸⁶

⁸² *Popol Vuh*, 177.

⁸³ *Popol Vuh*, 179.

⁸⁴ Título, 225.

⁸⁵ Memorial, 61-63.

⁸⁶ *Popol Vuh*, 183-184.

Son en realidad estas narraciones, tan parecidas, mitos de los que arranca la historia de los pueblos.

El *Título* narra la historia de las tres ramas de la primera parcialidad de los quichés. Sus caudillos, a los que también llama padres y abuelos, son cuatro, tal vez al obedecer el número a patrones míticos. El guía más importante, electo por unanimidad y a quien Nacxit en persona dio el regalo, fue Balam-Qitzé, caudillo de los cavekib.⁸⁷ Los dioses tutelares, en cambio, son tres, uno por cada pueblo, y aunque se refiere a ellos la fuente relacionándolos con cada uno de los caudillos, dice que uno de los guías no tiene dios porque no tiene consorte y, por tanto, carece de descendencia:

El nahual o dios de Balam-Qitzé se nombraba Tohil; el de Balam-Agab, Avilix; el de Mahucutah, Hacavitz. Iqi-Balam murió soltero.⁸⁸

En el primer asentamiento, en Hacavitz-Chipal, los quichés fueron atacados por sus enemigos. Sus dioses –tal como Curicaueri lo había hecho con los pueblos que hostilizaron a los chichimecas uacúsechas– provocaron un daño a los atacantes, en este caso un sueño que permitió que fuesen sorprendidos por los quichés.⁸⁹ También, como los chichimecas en la región de Pátzcuaro, los tres grupos se separaron con cada uno de sus dioses. Recibieron tras la separación, en tres sitios sagrados distintos, el milagro del amanecer, con el que se puede creer legitimaron su existencia.⁹⁰ A diferencia de los chichimecas, las tres ramas continuarían unidas en el resto de la relación.

Si resumimos las categorías de personajes mencionados hasta aquí, tenemos:

- a. Un dios que rige el lugar de creación de los hombres. Entrega a los caudillos, cuando éstos salen del mundo, un objeto sagrado que los ayudará contra sus enemigos, el envoltorio de la piedra del poder, el *girón-gagal*.
- b. Cuatro caudillos de los que proceden los tres pueblos, guías en los primeros tiempos de existencia; intérpretes de la voluntad de los dioses, con los que dialogan; fundadores de las casas que gobernarán a los quichés hasta el fin de la historia.
- c. Tres dioses tutelares, uno por cada pueblo, custodiados por los caudillos.
- d. El pueblo migrante.

⁸⁷ Título, 216.

⁸⁸ Título, 218.

⁸⁹ Título, 219.

⁹⁰ Título, 225.

Estos personajes bastarán para explicar la primera parte de las formas de adquisición de poder: el fuego del linaje.

Descender de Balam-Qitzé, Balam-Agab o Mahucutah no es lo mismo que descender de Hireti-ticátame. Cuando menos no del Hireti-ticátame tan humano que conocemos a través de la *Relación de Michoacán*. Los caudillos quichés son, aunque mortales, seres sobrenaturales. Milagrosos, saben producir con encantos nubes, truenos, relámpagos, granizo y temblores para derrotar a sus enemigos.⁹¹ Pero aparte de estas facultades recibieron en la Pa Tulán de la creación una delegación de poder del señor Nacxit, el bulto mágico *girón-gagal* que podía ser utilizado para hacerse respetar de los enemigos. Este instrumento fue paralelo a la fuerza mágica transmitida por el linaje, pues heredaron los caudillos a sus hijos el envoltorio que contenía la piedra preciosa de Nacxit.

Fuerza mágica de linaje y *girón-gagal* se vieron robustecidos por la protección de los tres dioses. Son ellos los que dirigen a los quichés a través de sus portavoces, pues en los momentos más difíciles no sólo intervienen con sus poderes sobrenaturales, sino que dan las instrucciones sabias que guían al pueblo.⁹²

Ya con esto aparece una particularidad de importancia. La liga entre caudillos y dioses protectores de los pueblos no es la que impone a los primeros su condición de gobernantes; los caudillos previamente recibieron el poder en Pa Tulán, Pa Civán, y el soberano del lugar de origen les concedió al salir un instrumento adicional de fuerza. Existe, desde el momento mismo del nacimiento de los hombres, una instancia superior que graciosamente otorga el mando. Esto, evidentemente, no tiene importancia sólo a nivel de mito, primero porque el mito ha sido reflejo de una realidad, y segundo porque está condicionado la realidad política en su calidad de arquetipo justificante.

El poder transmitido por linaje —tanto el de herencia biológica como el del envoltorio y el de la liga con los dioses tutelares— constituye la virtud de la estirpe de las familias gobernantes de los quichés. El primer paso de los poderes opera milagrosamente, cuando los caudillos sobrenaturales desaparecen para dejar en su lugar con los mismos nombres a tres de sus hijos.⁹³ En las palabras de despedida se mencionan específicamente “fuego y majestad de que nos dotó nuestro padre Nacxit”.⁹⁴ Es el mismo fuego del que sus enemigos quisieron privar a los caudillos, pretendiendo que tres her-

⁹¹ Título, 220.

⁹² Título, 219 y 225.

⁹³ Título, 225-226.

⁹⁴ Título, 226.

mosas doncellas los incitaran y les hicieran perder tanto la energía como la protección de sus dioses tutelares, que los aborrecerían por su incontinencia.⁹⁵ Cuando se piensa en este fuego como fuente de poder, y en la fuente como justificación de dominio, puede explicarse el celo con que la nobleza protegía su linaje a través de la endogamia. De los nobles de Utatlán se dice que aquel que se unía a plebeya quedaba en la categoría y con el apellido de la mujer, sujeto a trabajos y tributos, con riesgo de ser hecho esclavo y sin los bienes materiales que en su calidad de noble poseía.⁹⁶

Pese a que la fuente del poder del linaje se eleva hasta la sobrenaturalidad de los antepasados, no queda excluida entre los quichés la actividad individual de búsqueda de unión con los dioses para obtener el poder por medio de una vida de penitencia y virtud. Como la transmisión del fuego se hacía en los hijos, biológicamente, sólo tres de los caudillos habían quedado representados después de su desaparición. Iqi-Balam, el soltero, había desaparecido también, y era necesario que alguien ocupase su lugar. Los quichés encontraron sustituto en un penitente que hallaron cazando codornices. La historia dice que se sorprendió con la llegada de los peregrinos y creyó que lo matarían; pero éstos le dijeron: "De hoy en adelante seréis nuestro hermano y compañero, obtendréis el lugar y todos los honores y preeminencias de Iqi-Balam, muerto en estas peregrinaciones, y seréis el compañero de Mahucutah."⁹⁷ Qotuhá demostraría posteriormente que la vida de penitencia lo había hecho adquirir fuego de poder: fue conocido con el nombre de Gucumatzel, esto es, el que tiene poder para convertirse en serpiente emplumada.⁹⁸

La tercera fuente de poder es la donación del soberano de Oriente. Cuando los quichés han derrotado a sus enemigos y se sienten seguros de sus fuerzas, deciden solicitar del señor Nacxit de Tulán los títulos e instrucciones que les permitan vivir invencibles y majestuosos.⁹⁹ Son electos emisarios Qocaib y Qocavib, ambos hijos de Balam-Qitzé, y se lanzan en busca de Nacxit, uno hacia el oriente y otro hacia el occidente. Es Qocaib quien encuentra al señor, le rinde homenaje, le plantea la petición y vuelve con los títulos, las insignias de poder y las instrucciones necesarias para su uso. Los objetos son palios, joyas, uñas de águilas y tigres, pieles, objetos de piedra y madera . . . y el *Popol Vuh* agrega un instrumento más: "las

⁹⁵ Título, 220.

⁹⁶ Fuentes y Guzmán, 11, 313.

⁹⁷ Título, 227.

⁹⁸ Recinos, Título, 231, n. 22.

⁹⁹ Título, 222.

pinturas, como le llamaban a aquello que ponían en sus historia",¹⁰⁰ objetos sagrados que legitiman a los pueblos.

¿Quién es este Nacxit? ¿Dónde está esta Tulán? No se sabe, y por lo pronto deben quedar planteadas las posibles soluciones a la incógnita:

1. Que Nacxit el mencionado al relatar el inicio de la vida de los quichés y Nacxit el que concede los títulos sean un mismo e imaginario personaje. El viaje sería en este caso un ritual justificante de la instauración de un nuevo tipo de gobierno.

2. Que el primero y el segundo Nacxit sean reales. Es perfectamente posible su realidad y su no identidad, pues Nacxit no es sino Kukulcán, Quetzalcóatl, y es sabido que esta denominación corresponde más a un título que al nombre de un personaje único. En tal caso la guerra de que hablaron los cakchiqueles pudo haber sido el origen de una conquista que obligó a los pueblos a reconocer como superior al conquistador y a solicitar la delegación de su poder para capacitarse mágicamente en el gobierno. El mito sería en este caso la cobertura de un hecho histórico, la adaptación de la relación sagrada del origen del pueblo a un incidente que marcó profundamente la vida de los quichés.

3. Que el primer Nacxit sea meramente mítico, y real el segundo, representante éste de aquél sobre la tierra. En este caso una situación de hecho, la existencia de un pueblo poderoso, estaría fuertemente respaldada por el mito de creación.

4. Que sea real el primero, independientemente de que su título y poder deriven de un arquetipo mítico, y meramente imaginario el segundo, verdadero recuerdo del que realizó el hecho histórico. Reflejaría esto la existencia de un ritual que evocara una antigua conquista.

Contra la realidad de Nacxit puede argumentarse que no hay en la fuente noticia de entrega de tributo ni de otro tipo de dependencia en beneficio de una potencia dominante. También en contra está la afirmación que los dos hijos de Balam-Qtz'é salieron en busca de Nacxit por rumbos diferentes, hacia oriente y hacia occidente. Es aceptable que el rumbo de occidente pudiera ser la dirección de la Laguna de Términos, como afirma Recinos; pero no tanto que el oriente sea Chichén Itzá o Mayapán.¹⁰¹ En su favor, el registro mencionado de los cakchiqueles de una guerra y una conquista, relación omitida en la fuente quiché. En favor de la existencia del segundo Nacxit, y con él la de una Tulán emanante de

¹⁰⁰ Popol Vuh, 222.

¹⁰¹ Recinos, Memorial, 67 nota 84 y Recinos, Título, 222 nota 10.

poder, recordemos que de las confirmaciones de señoríos no sólo hablan los cakchiqueles, sino pueblos de la Mesoamérica no maya. Incluso la perforación del tabique nasal que mencionan los cakchiqueles como procedimiento usado por Nacxit para otorgar las dignidades ¹⁰² es un ritual que con ese fin se practicaba en la otra parte de Mesoamérica. Por si fuera poco, las ciudades en que se confirmaba a los gobernantes parecen haber tenido el nombre genérico de Tollan. Lo mismo puede decirse en relación al gobernante: Nacxit-Xuchit, o Hunac Ceel Ah Nacxit Kukulcán, o Topiltzin Quetzalcóatl, son nombres de personajes reales que se consideraban relacionados de algún modo con el dios que había procreado a los hombres.

Queda por lo pronto el tema más interesante de la historia política quiché sin solución. Es ésta, para el cuestionario que ha de ser enriquecido con el análisis de las fuentes, una pregunta en verdad inquietante.

Una vez obtenidos los títulos del señor Nacxit y establecidos los quichés en la población de Chi-Izmachí, fueron distribuidas las dignidades e instaurado el gobierno, al frente del cual quedó el *ahpop*. Qotuhá fue electo soberano con este título,¹⁰³ el más alto de los concedidos en Oriente.

Tras su establecimiento en Chi-Izmachí, los quichés se convirtieron en un pueblo poderoso. De ellos emanarían nuevos títulos y dignidades, sin que se mencione la necesidad de confirmación en Pa Tulán. Con un pueblo no quiché, Malah, constituyeron un gobierno triple, para lo cual otorgaron a sus señores, entre otras, las dos más altas dignidades: *ahpop* y *ahpop-camhá*.¹⁰⁴ Con poca claridad la fuente habla de discordias recién fundada esta alianza de las tres grandes casas. Posteriormente existieron veinticuatro casas,¹⁰⁵ de las que el *Título* da los siguientes orígenes: nueve de Qocaib, nueve de los nihayib, cuatro de Mahucutah y dos de Qotuhá.¹⁰⁶ En el *Popol Vuh* la lista de casas hace suponer especialidades de funciones de gobierno, de las que los cavekib poseían las más importantes.¹⁰⁷

Nuevos problemas políticos hicieron caer otro gobierno, el de Qikab.¹⁰⁸ Los quichés se dispersaron, y en la dispersión los conquis-

¹⁰² Memorial, 67-68.

¹⁰³ Título, 229.

¹⁰⁴ Título, 232-233.

¹⁰⁵ Popol Vuh, 225.

¹⁰⁶ Título, 235.

¹⁰⁷ Popol Vuh, 230-231.

¹⁰⁸ La fuente le da el nombre de Qiká-Cavazimah, uniendo su nombre con el del *ahpop-camhá*. Recinos, Título, 234, nota 32.

tadores de nuevos territorios crearon los títulos de *ahpop* y *agalel* que fueron siendo necesarios.¹⁰⁹

Nuestra fuente se refiere a los dos tipos de sujeción de pueblos extraños: la espontánea y la de conquista. En el camino inicial mismo se acercaron a los quichés hombres que buscaron su protección, diciendo a Balam-Qitzé, Balam-Agab y Qotuhá: “‘Vosotros sois nuestros abuelos, nuestros padres y nuestros jefes’. Adoraron a los nahuales, les ofrecieron pajarillos y se unieron.”¹¹⁰ En cuanto a la conquista, parece no haber más justificación que la felicidad que produce el dominio a los conquistadores. Cuando se lanzaron a tomar posesión de la tierra, los señores quichés, tras la caída de Qikab, oyeron el discurso: “Mostrad valor y firmeza en todos los peligros; acordaos que de vosotros pende la felicidad de tantos pueblos; id, pues, a reconocer y tomar posesión de los montes y valles que os parezcan.”¹¹¹ Y la conquista, al parecer, justificaba la sumisión en los mismos términos en que se refiere a ella la *Relación de Michoacán*. Dice el *Popol Vuh*: “Humilláronse los pueblos ante Balam-Qitzé, Balam-Acab y Mahucutah. –Tened piedad de nosotros, no nos matéis, exclamaron. –Muy bien. Aunque sois dignos de morir, os volveréis nuestros vasallos por toda la vida, les dijeron.”¹¹²

Comparación y resultado

Como primera advertencia es necesario señalar la pobreza de descripción de las condiciones socioeconómicas de ambos pueblos. La naturaleza de las fuentes produce un enfoque en el que la atención sobre la superestructura se magnifica.

La descripción de los fundamentos mágico-religiosos del poder en estos dos pueblos tan lejanos muestra con claridad el parentesco. Lo hay hasta en detalles que pudieran ser considerados muy particulares, como es la delegación de poder por medio de insignias que el poderoso regala al subordinado. Entre las similitudes conviene mencionar las siguientes:

- a. Los pueblos necesitan legitimarse por medio del enlace milagroso con una divinidad protectora en un cerro sagrado.
- b. El poder emana de una fuerza que se obtiene de los dioses, ya por medio de la herencia que viene del caudillo “original” que

¹⁰⁹ Título, 236-237.

¹¹⁰ Título, 229.

¹¹¹ Título, 237.

¹¹² Popol Vuh, 216.

estableció la relación con el numen, ya por el esfuerzo personal de penitencia, virtud y ejecución de actos propiciatorios.

c. La fuerza debe conservarse con una vida virtuosa. En particular las transgresiones sexuales provocan la pérdida de la energía del poder.

d. Los nobles justifican su posición por una mayor concentración de poder. La endogamia es un medio de protección.

Las diferencias también son notables. Conviene tratar de explicarlas, aludiendo a sus posibles causas:

a. Las costumbres e instituciones descritas en la *Relación* tienen una claridad muy superior a las del *Título*. Entre los rudos uacúsechas, tan próximos todavía a su vida bárbara, todo parece más humano que en los quichés. La razón puede estribar en que la lucha por el dominio se da como cosa nueva. En la zona simbiótica no se menciona una hegemonía anterior semejante. No se han anquilosado las instituciones. El modelo pudo haber existido, si no en la zona, en el exterior, como unión de tres poderosos para establecer un dominio hegemónico; pero la adaptación es nueva y en los momentos iniciales la conquista rezuma justificaciones, excusas, pretextos, con una abundancia de razones que muestra, precisamente, que no hay tanta seguridad de tener la razón. En cambio los quichés se desenvuelven en un medio en que todo parece ser viejo, firme, institucionalizado. Dominados, enemigos y súbditos son seres borrosos. La conquista no necesita ser justificada; sólo importa la felicidad de los dominadores.

b. Entre los uacúsechas el milagro de origen no tiene necesidad de ser descrito. Hireti-ticátame lleva simplemente a Curicaueri al cerro. En cambio la historia quiché, como la cakchiquel, se inicia en el momento culminante para ir descendiendo a lo profano. Todavía el mito uacúsecha es igual al de cualquier otro pueblo de los contornos. El de los quichés se ha perfeccionado como reflejo de jerarquías inamovibles en las que ellos ocupan un sitio intermedio entre un lejano señor supremo y muy próximos pueblos sojuzgados.

c. Hireti-ticátame es un hombre. Los caudillos quichés son seres sobrehumanos y milagrosos. La estratificación social quiché debió de haber sido pétreo. Los nobles descendientes de aquellos personajes no paridos eran de distinta naturaleza que los campesinos sujetos.

d. El rey quiché Qotuhá tiene poderes de transformación en serpiente emplumada. El gran Taríacuri no puede siquiera tener un sueño milagroso a pesar de que dedicó toda su vida al acarreo de leña para los dioses. Es de creerse que la posibilidad de aceptar

los milagros de un soberano está en razón directa a la distancia que éste mantiene con el pueblo. A quien se ve comer, amar y dormir no se le conceden facultades sobrenaturales.

e. Entre los habitantes de la región lacustre de Pátzcuaro la obtención del poder por voluntad propia es algo frecuente y casi normal. Entre los quichés hay un solo caso, y el penitente teme que los señores lo maten. Sólo ocupa el poder por la gracia de los tres caudillos. La proliferación de beneficiados por los dioses no es sino reflejo de una inestabilidad política, de un verdadero caos de poderes locales envueltos en pleitos de sucesión, golpes de estado, triunfo de audaces. Era el ambiente previo al gran cambio que fue la sujeción general de la zona por los uacúsechas.

f. Paradójicamente, los plebeyos de la región de Pátzcuaro que quieren alcanzar el poder usan el camino que marca la ideología. Los nobles hijos de Qikab, por el contrario, usan la fuerza para destronar a su padre. No se conoce en detalle este suceso. Tal vez los recursos de la ideología fuesen demasiados elaborados ya, a fin de evitar golpes de estado. Una vida política de gran antigüedad pudo cerrar todos los intersticios ideológicos por donde pudiera colarse el peligro, y el resultado fue el estallido.

g. Entre los uacúsechas el poder deriva de los dioses tutelares. Entre los quichés, de los propios caudillos como seres sobrenaturales, de Nacxit el del *girón-gagal*, de los dioses tutelares y de Nacxit el concedente de títulos y dignidades. Los uacúsechas están aún muy ligados a la relación gentilicia que tiene como núcleo la dependencia de un dios tutelar. Los quichés son hombres de viejas relaciones estatales.

Semejanzas, diferencias e intentos de explicación pudieran continuar. Es necesario cerrar esta ponencia con lo que puede abrir futuras investigaciones, más preguntas que deben ser resueltas:

a. Conviene investigar por qué los pueblos tienen que legitimar su existencia con el milagro de origen. Sobre todo si cupiera la sospecha de alguna relación con el derecho a la posesión de tierras.

b. Los conceptos mágico-religiosos, como el de fuerza divina, que aún son vagos, deben irse precisando para que adquieran notas ciertas y nomenclatura adecuada. La imagen es aún muy borrosa.

c. Todo quedó pendiente de las relaciones entre cosmovisión y constitución estatal. Los números 24, 9, 13, 4, 3, 3 que se complementa con 1 para tener ambivalencia de 4 y de 3, aparecidos frecuentemente en ambos documentos, no tienen por ahora explicación.

d. Nacxit y Pa Tulán son las incógnitas más inquietantes.

e. La relación entre el gobernante y su fuerza tiene muchas inte-

rrogantes. ¿Se va extinguiendo la fuerza con los años? ¿Existe relación entre fuerza, potencia sexual y estado de embriaguez? ¿El culto a los gobernantes muertos tiene valor de conservación de objetos mágicos poderosos?

Al final de esta ponencia que toda ha sido ejemplos, sólo queda una palabra: etcétera.

OBRAS CITADAS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria, 1953, 224 p., ils.
- GHIMALPAHIN, Domingo. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, en *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias*, en *Corpus Codicum Americanorum Mediæ Aevi*, edidit Ernst Mengin, Havniae, Sumptibus Einar Muksgaard, 1949, v. III, xl-142 p.
- FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO ANTONIO. *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, en *Obras históricas*, estudio introductorio de Carmelo Sáenz de Santamaría, 3 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1969-1972, (Biblioteca de autores españoles, v. CCXXX, CCLI, CCLIX).
- KIRCHHOFF, Paul. "La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas", en *Relación... de Michoacán*, p. xix-xxxiv.
- LITVAK KING, Jaime. "En torno al problema de la definición de Mesoamérica", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XII, 1975, p. 171-196.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 214 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15.)
- Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, trad., introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 306 p., publicado con *Título de los señores de Totonicapán* (Biblioteca Americana, Serie de literatura indígena, 11.)
- PAJERM, Ángel. *Introducción a la teoría etnológica*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto de Ciencias Sociales, 1967, 388 p. (Colección del estudiante de ciencias sociales, 1.)
- Popol-Vuh. Las antiguas historias del quiché*, trad., introd. y notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 290 p. (Serie de literatura indígena.)
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán. (1541)*, transcripción, prólogo, introducción y notas por José Tudela, revisión de las voces tarascas por José Corona Núñez, estudio preliminar por Paul Kirchhoff, Madrid, Aguilar, 1956, xxxiv-278 p., ed. facs.
- Título de los señores de Totonicapán*, trad. de Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 306 p., p. 209-242, publicado con *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles* (Biblioteca Americana, Serie de Literatura indígena, 11.)
- Veinte himnos sacros de los nahuas*, recogidos por fray Bernardino de Sahagún, publicados con versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K., México, UNAM, Instituto de Historia, 1958, 280 p. (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Informantes de Sahagún, 2.)
- ZANTWIJK, R. A. M. *Servants of the Saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Assen, Van Gorcum, 1967, xiv-304 p.

I. LA GUERRA ENTRE LOS AZTECAS A PARTIR DE SU ASENTAMIENTO
EN EL VALLE DE MÉXICO

A partir de más o menos 1325, o sea con la fundación de lo que con el tiempo llegaría a ser la imponente ciudad de México-Tenochtitlan, que se señalaría por la erección de un modesto templo dedicado a Huitzilopochtli, continuará la carrera militar de los aztecas; trayectoria accidentada y no exenta de reveses.

Aun como tributarios de los tepanecas, aunque contando ya con señores propios, seguirán por el sendero que a la postre los conduciría a obtener, con auxilio de sus amigos de la "triple alianza", la supremacía, principalmente política, sobre un extenso territorio. Tres serán los *tlatoque* mexicas que en estas circunstancias de tributarios de los tepanecas efectuarán conquistas para los de Azcapotzalco: Acamapichtli (1376-1396), Huitzilíhuitl (1396-1417) y Chimalpopoca (1417-1427). El primero combatirá principalmente contra Xochimilco, Cuitláhuac, Mízquic y Cuauhnáhuac. Su hijo y sucesor lo hará sobre todo contra Tetzcoco, Xaltocan y Cuauhtitlan. Chimalpopoca, debido a la muerte de su abuelo Tezozómoc y sobre todo a la crisis política que ésta trajo consigo, no tendrá mucha oportunidad de mostrar sus dotes guerreras y, debido a un frustrado intento de independencia de los tepanecas (del dominio del usurpador Maxtla), morirá en forma trágica.²

Será posteriormente a Itzcóatl (1428-1440) al que toque desembarazarse del yugo de Azcapotzalco gracias a la ayuda de Tetzcoco, la indiferencia de Tlacopan y la indecisión de Coyoacan. Posteriormente derrotaría a los tepanecas de Coyoacan, sentaría las bases de la "triple alianza" e iniciaría, para provecho propio, la reconquista de los territorios que sus antepasados habían sojuzgado para los tepanecas. Después de someter a muchas de las ciudades ribe-

¹ Este trabajo no pretende ser exhaustivo. Únicamente intenta organizar la información contenida al respecto en las fuentes citadas.

² Martínez Marín, "El desarrollo histórico", 2-4.

reñas logró extenderse por el norte hasta Metzitlan (hoy estado de Hidalgo) y, rumbo al sur, llegaría hasta Tlachco (el actual Taxco, Guerrero).³

Moctezuma I (1440-1469), sobrino del anterior, por medio de la guerra, de una u otra forma de conquista, extendió considerablemente los dominios mexicas, por el norte hasta Xilotépec y, en sentido opuesto a algunas partes de lo que hoy es el estado de Guerrero; también incursionaría por el rumbo de Puebla y continuaría hasta Oaxaca.⁴

Axayácatl (1469-1481), sexto de los *tlatoque* mexicas, también haría la guerra, en muchas partes con buena fortuna. Penetraría al valle de Toluca y dominaría a los tlatelolcas; sin embargo sufriría una gran derrota frente a los tarascos, obstáculo jamás superado por los aztecas.⁵

Tízoc (1481-1486), hermano mayor de Axayácatl, será más mesurado y únicamente emprenderá algunas campañas, por ejemplo la de Toluca y la de Yanhuitlan. Se inclinaría más bien por otras actividades y parece ser que esto, unido a otros desaciertos, le ocasionaría la muerte.⁶

Ahuítzotl (1486-1502), en contraposición a su antecesor y hermano, será un gran conquistador. Por el sur llegará hasta Tehuantepec y Soconusco, hasta Ayutla. El crecimiento de la ciudad de México-Tenochtitlan y la necesidad de satisfacer los requerimientos urbanos que ello implicaba, lo harían dirigir su política a la satisfacción de los mismos. Factores imprevistos provocaron un accidente que le costó la vida.⁷

Su sobrino Moctezuma II (1502-1520) será el noveno *tlatoani* y último gran guerrero-conquistador de los aztecas. Sus actividades, además de tener un carácter expansionista, estarán dedicadas a la consolidación de las conquistas y al sofocamiento de las rebeliones; podemos mencionar sobre todo sus campañas de Oaxaca: Coaixtlahuaca y Tzotzolan.⁸

El objeto de esta breve y muy sintética reseña es resaltar la importancia de la actividad bélica entre los aztecas, que puede ser considerada como primordial —amén de su significado religioso— en los aspectos político económico. Generaba poderío y, mediante el tributo, la apropiación de los excedentes producidos por los pueblos conquistados.

³ Martínez Marín, *op. cit.*, 5-9.

⁴ Martínez Marín, *op. cit.*, 9-11.

⁵ Martínez Marín, *op. cit.*, 11-14.

⁶ Martínez Marín, *op. cit.*, 14-15.

⁷ Martínez Marín, *op. cit.*, 15-16.

⁸ Martínez Marín, *op. cit.*, 16-17.

II. ORGANIZACIÓN MILITAR

1. *Formación*

Se divide en educación formal y adiestramiento práctico. La primera se llevaba a cabo principalmente en los establecimientos educativos llamados *telpochcalli* y *calmécac*. La entrada a estas instituciones parece haber estado ligada con la posición social, aunque Sahagún nos dice que era por ofrecimiento.⁹

En la primera de ellas los jóvenes aprendían a ser valientes y a servir a los dioses de la Tierra y del Sol (Tlaltecutli y Tonatiuh), así como a desempeñarse en la guerra, en este caso sirviendo a Tezcatlipoca a quien estaba dedicado dicho colegio.¹⁰ Con respecto al *calmécac*, institución consagrada a Quetzalcóatl, y su relación con la enseñanza militar no encontramos muchos datos. Sin embargo, Sahagún, al referirse a ella, la designa como casa de penitencia y como casa de los oficios militares.¹¹

El segundo y seguramente más importante aspecto de la educación militar: el adiestramiento práctico, se desarrollaba de la siguiente forma. Durante su estancia en el *telpochcalli* y cuando tenían entre 15 y 20 años, por medio de pruebas que consistían en llevar grandes pesos a cuestras se decidía si un muchacho estaba listo para la guerra; parece ser que también intervenía en cierta medida la decisión personal. En caso afirmativo se ponía bajo la tutela de los guerreros experimentados. Su misión principal consistía en cargar los pertrechos durante los desplazamientos. Ya en el combate propiamente dicho eran colocados en medio de los guerreros más experimentados en el ejercicio de las armas, quienes, en forma eminentemente práctica, les enseñarían a pelear y a ampararse de sus enemigos. El novato aprendía así las técnicas tanto ofensivas como defensivas y, quizás lo más importante, la manera de hacer cautivos. Algunas veces sucedía que los aprendices de guerrero iban a la guerra abrumados por el peso de las armas y pertrechos de los demás y regresaban siendo la admiración de sus antiguos instructores.¹²

2. *Unidades de combate y escalafón*

Un compañero de Cortés nos dice que los mexicas eran gente bien dispuesta, más bien altos, de color trigüeño y facciones agra-

⁹ Sahagún, *Historia general*, I, 299; II, 211-215.

¹⁰ Sahagún, *op. cit.*, I, 299.

¹¹ Sahagún, *op. cit.*, II, 211-215.

¹² Acosta, *Historia natural*, 316. Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 29. Durán, *Historia de las Indias*, I, 298. Sahagún, *op. cit.*, I, 300-301; II, 328-329.

dables, diestros, robustos, infatigables, muy belicosos y sin temor a la muerte.¹³ Imagen muy descriptiva que, a pesar de la idealización que pueda contener, contribuye a crearnos una idea del guerrero azteca. Con respecto a las unidades de combate contamos, por ahora, únicamente con el testimonio del ya mencionado camarada de Cortés, el Conquistador Anónimo, quien nos dice que existían unas formaciones semejantes a las compañías españolas de aquel tiempo, seguramente el tercio español, que se distinguían entre sí por el uso de plumas de diversos colores: unas las usaban blancas y encarnadas, otras azules y amarillas, etcétera. Nuestro informante nos dice además que existían diversas unidades compuestas de 200 o de 400 hombres cada una, al frente de las cuales se encontraba un alférez; llevaba la insignia atada de tal forma a la espalda que sólo haciéndolo pedazos le podía ser quitada.¹⁴ El anónimo compañero de Cortés textualmente nos dice: "...es una de las cosas más bellas del mundo verlos en la guerra con sus escuadrones [ataviados con sus armas e insignias] ... porque van con maravilloso orden y muy galanes ..." ¹⁵

Respecto al escalafón que guardaban los antiguos mexicanos en su organización militar se presentan algunos problemas de interpretación. Sin embargo es claro que existían ciertas normas, sobre todo respecto al número y calidad de los prisioneros para la obtención de los diferentes rangos. Aquí únicamente consignaremos los datos que consideramos más claros; remitimos a los interesados al trabajo de Virve Piho: "Tlacatecutli, tlacochtecutli ..." ¹⁶

Sahagún, al hablarnos de los "varones fuertes" menciona cuatro caracterizaciones que están directamente conectadas con el ejercicio de las armas. Al hablar en general de los guerreros Sahagún nos dice: "... las propiedades de los hombres fuertes son, que son amigos de guerras, son de buenas fuerzas y de gran ánimo y fuerte corazón. El varón que de verdad es fuerte, es esforzado, colérico, muy determinado y pelea varonilmente; es determinado para acometer, y desbaratar y matar a los enemigos sin temor a nadie y sin volver la cara a nadie ..." ¹⁷

Al particularizar Sahagún establece las siguientes categorías:

a) *Hombre valiente, tiacauh*, "... es invencible, robusto, recio y fuerte ... nunca vuelve atrás, no tiene en nada a las fieras ... con

¹³ Conquistador Anónimo, *Relación*, 21-22.

¹⁴ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, 22-23.

¹⁵ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, 24.

¹⁶ Piho, "Tlacatecutli, tlacochtecutli", *ECN*, v. x, 315-328.

¹⁷ Sahagún, *op. cit.*, III, 111.

ánimo pelea, vence, cautiva, al fin asuela a los pueblos de modo que parece que los va barriendo . . .”¹⁸

b) *Hombre valiente, quáchic*, “. . .es amparo y muralla de los suyos, furioso y rabioso contra sus enemigos, valentazo por ser membrudo . . . es dispuesto y hábil para la guerra y socorre a los suyos sin temer la muerte . . .”¹⁹

c) *Maestre de campo o capitán*, siempre trae sus armas consigo, es diestro y experimentado, suele inventar ardides y se distingue de los demás guerreros por traer una coleta de caballos que le cuelga hacia atrás; con respecto a sus atribuciones quedamos bastante a oscuras.²⁰

d) *Capitán general*, es el que se ocupa de dirigir la batalla, disponer los escuadrones, inventar ardides para vencer al enemigo y también es el encargado de velar porque sus hombres cuenten con los abastecimientos necesarios, tiene a su cargo la distribución de las guardias, etcétera.²¹

En otro lugar, al referirse al escalafón que se seguía hasta llegar a *tequillatoani*, señala Sahagún los diferentes pasos que incluimos a continuación en forma resumida:

a) De pequeños se rasuraban la cabeza.²²

b) A los diez años usaban cabellos en el cogote, por lo que se les nombraba *mocuexpaltia*.²³

c) A los quince años, en caso de que no hubieran hecho aún nada notable en la guerra, seguían usando el mismo cabello, aunque más largo; si cautivaban solos o con auxilio a un enemigo se les cortaba la guedeja infamante.²⁴

d) Si iba varias veces a la guerra y no lograba cautivar a ninguno, se le nombraba *cuexpalchicacpol* (“bellaco que tiene vedija en el cogote”); no podía usar ropa de algodón, sino únicamente de *ixtli* y sin labrar.²⁵

e) A los que cautivaban a algún enemigo en su primera guerra se les nombraba *telpochtli yaqui tlamani* (“mancebo guerrero cautivador”), se podían vestir de amarillo, usar ropa de algodón labrada, etcétera.²⁶

¹⁸ Sahagún, *op. cit.*, III, 111.

¹⁹ Sahagún, *op. cit.*, III, 112.

²⁰ Sahagún, *op. cit.*, III, 112.

²¹ Sahagún, *op. cit.*, III, 112-113.

²² Sahagún, *op. cit.*, II, 330.

²³ Sahagún, *op. cit.*, II, 330.

²⁴ Sahagún, *op. cit.*, II, 330.

²⁵ Sahagún, *op. cit.*, II, 331.

²⁶ Sahagún, *op. cit.*, II, 331.

f) Si los cautivos eran dos o tres, además de lo expresado se les daba mando y podían ser instructores en el *telpochcalli*.²⁷

g) Al que tenía en su haber cuatro prisioneros se le cortaban los cabellos como capitán y lo llamaban capitán *mèxicatl* o capitán *tolnauácatl*; entre sus privilegios se contaba el poder sentarse en petates e icpalis en los salones de reunión de los grandes capitanes.²⁸

h) En caso de que capturaran de seis a diez enemigos cuextecas o tenimes únicamente se les nombraba capitanes.²⁹

i) Los que capturaban cinco prisioneros de Atlixco, Huexotzinco o Tliluiquitépec eran ascendidos al lugar de los más valientes y honrados capitanes llamados *quauhyacame* (águilas que guían); en términos generales se distinguían por usar los adornos y mantas más ricas.³⁰

Con respecto a los nombres en náhuatl de los oficiales o soldados, además de los mencionados, Tezozómoc da los siguientes:

a) *Cihuacóatl* (capitán general).³¹

b) *Tlacatécatl*

Tlacochealcácatl

Cuauhnochtili

Tlilancalqui

} todos ellos corresponden a capitán.³²

c) *Achcautli* (mayordomo o maestro de armas).³³

d) También menciona a los *otómiltl*, *cuáchic* y *tequihua*.³⁴

Sobre todo en lo referente a los grados más altos es posible establecer una relación. Sin embargo otros puntos importantes, por ejemplo el origen de los que los ocupaban, quedan aún muy oscuros. Como elementos de diferenciación exterior entre las diversas jerarquías del ejército mexica resaltan como indudables los adornos —mismos que posiblemente jugaban el papel de insignias—, el tipo de ropa usada, la forma del peinado, etcétera. Más adelante veremos también cuáles eran sus diferencias en otros aspectos.

3. Órdenes militares

Durán, al hablarnos de los aposentos de palacio, también nos brinda información sobre las órdenes militares, no muy clara, pero que nos permite, en términos generales, diferenciar las siguientes:

²⁷ Sahagún, *op. cit.*, II, 331.

²⁸ Sahagún, *op. cit.*, II, 332.

²⁹ Sahagún, *op. cit.*, II, 332.

³⁰ Sahagún, *op. cit.*, II, 332.

³¹ Tezozómoc, *op. cit.*, 16.

³² Tezozómoc, *op. cit.*, 29.

³³ Tezozómoc, *op. cit.*, 29.

³⁴ Tezozómoc, *op. cit.*, 30.

a) *La de los guerreros águilas o tigres*. Estaba formada por los hijos de los nobles y se dice que sus componentes eran guerreros de gran valor que profesaban la milicia y eran llamados águilas o tigres y también *tequihuaque* (hombres valientes). Su opinión no sólo era tomada en cuenta, sino que era imprescindible en cosas de la guerra. Por otro nombre se les conocía como "caballeros del Sol". Era la orden más apreciada por los *tlatoque* y sus miembros gozaban de los mayores privilegios. Exteriormente se distinguían por llevar los cabellos atados con una cinta roja en una especie de trenza de la cual colgaban plumas verdes, azules y coloradas y se encontraba rematada con unas borlas blancas que servían para señalar el número de sus hazañas.³⁵ De acuerdo con Acosta, a esta orden pertenecían los mismos *tlatoque*, como Moctezuma, como lo probaba la escultura que se encontraba en una de las rocas de Chapultepec; para dicho autor después de dicha orden seguían las de águilas, leones y tigres.³⁶

b) *La de los guerreros quaquachtin (rapados)*. Surgían de entre los *tequihuaque* que se destacaban en la guerra. Para pertenecer a este escalón se debía contar por lo menos con veinte hechos valerosos. Eran los más aventajados, durante las batallas permanecían en la retaguardia, ya que, debido a su osadía y valor, eran capaces de hacer retroceder a ejércitos enteros. Se distinguían de los demás porque iban rapados, con excepción de un mechón que se dejaban crecer sobre la oreja izquierda, el cual ataban con una cinta colorada; se pintaban la mitad de la cabeza de color azul y la otra de rojo o amarillo.³⁷

c) *La de los guerreros cuauhpilli (noble águila)*. Entre los cronistas se asigna el equivalente a los caballeros pardos de la España de la época, seguramente haciendo referencia a su origen social. Procedían del pueblo y "...por su ánimo y balentía y buena maña benían a merecer de ser del número de las águilas y a llamarse conquistadores ques lo propio que *tequihua*..."³⁸ Se distinguían porque tenían la coleta cortada por encima de las orejas, "...poníanle unas orejeras y un beçote: dáuánle una rodela blanca con cinco pegujones de plumas: dáuánle privilegios de poder bestirse de algodón y traer çapatos en palacio comer carne de hombres y beber vino... podían tener dos y tres mançebas eran libres de tributos y alcabalas y pechos: dáuánles tierras y heredades y licencia para comer en

³⁵ Durán, *op. cit.*, II, 155-156 y 162.

³⁶ Acosta, *op. cit.*, 314.

³⁷ Durán, *op. cit.*, II, 163-164.

³⁸ Durán, *op. cit.*, II, 164.

palacio . . . en fin empeçaua su linaje en ellos goçando sus hijos de sus priuilegios . . .”³⁹

Como una de las diferencias entre los guerreros de linaje y los “pardos”, Durán señala que los primeros podían usar plumas en sus vestimentas y armas, en tanto que los segundos usaban únicamente cueros de diferentes animales; su mayor privilegio consistía en usar vestidos de algodón.⁴⁰

En realidad, aunque aquí hemos hecho una separación, parece ser que había una sola orden que comprendía varias categorías de guerreros. La existencia de las órdenes militares, al igual que muchos otros rasgos culturales de los aztecas, era, de acuerdo con las informaciones que poseemos, una antigua costumbre de algunos pueblos mesoamericanos.

d) *Ceremonia de iniciación*. A pesar de que los datos que nos proporcionan las fuentes consultadas acerca de esta ceremonia se refieren a Tlaxcala, pensamos que, con las debidas reservas, pueden ser aplicables a los aztecas. La ceremonia de iniciación se efectuaba de la siguiente manera: desde dos o tres años antes, de acuerdo con parientes e instructores, se fijaba la fecha en que había de celebrarse la iniciación; se buscaba que cayera en un día no aciago; el lugar donde se efectuaba era el templo de Camaxtle (seguramente para los aztecas se escogería el de otra deidad). Como primer acto el sacerdote mayor agujeraba al iniciado la ternilla de la nariz con un hueso de tigre y una uña de águila, y en el orificio le introducía una pequeña piedra negra. A continuación el iniciado era desnudado e injuriado tanto de palabra como de obra. El siguiente paso consistía en pasarlo a una sala donde tenía que velar algunos días con sus noches; se le daban un petate y algunas mantas burdas; casi no dormía y si lo hacía era sentado; su ocupación principal era hacer grandes devociones. Para ofrendar al dios de la guerra se le proveía de espinas para sacrificarse, incienso para quemar en honor de los ídolos y de tinta para tiznarse. Tres soldados viejos lo acompañaban y lo instruían en cosas de la guerra y también, si llegaba a dormirse, lo despertaban pinchándolo con espinas. Cuando completaba este ritual en un templo se iba a otro para repetirlo. Durante el año que duraba su periodo de iniciación no podía tener relaciones sexuales. Una vez superada esta etapa se escogía un día fausto para la celebración; en ella se le lavaba y limpiaba y, con gran regocijo, lo llevaban a un templo grande. Le quitaban los vestidos viles, le ataban los cabellos por encima de la cabeza con un cuero colorado, en

³⁹ Durán, *op. cit.*, II, 164.

⁴⁰ Durán, *op. cit.*, II, 164-165.

el atado también se usaban plumas. Lo vestían con mantas muy ricas y le ponían un arco en la mano izquierda y en la derecha una flecha. Por último se le exhortaba a servir a su religión y a ser tan valiente como un tigre y un águila. La fiesta terminaba con bailes, comida y regalos para los invitados.⁴¹

4. Dioses y ceremonias ligadas con la guerra

a) *El sentido de predestinación divina de la guerra.* Los hombres han sido enviados a la tierra por Tezcatlipoca con el fin de hacer la guerra; "...para que con su carne y su sangre den de comer al Sol y a la Tierra..."⁴² Los guerreros, a pesar de sus cualidades personales, de los deseos de sus padres y parientes, no harán más que cumplir su destino, ya determinado por los dioses tanto del cielo como del inframundo, quienes "...ya están a la mira... para ver quiénes son los que han de vencer y quiénes son los que han de ser vencidos, quiénes son los que han de matar y quiénes son los que han de ser muertos, cuya sangre ha de ser bebida y cuya carne ha de ser comida."⁴³

b) *En qué signo y fiesta se hacía cierto tipo de guerra.* Los que eran elegidos en la fiesta de Xiuhtecutli, en un día *ce itzcuintli*, después de la dedicación de sus señores, mandaban pregonar la guerra entre sus enemigos, para lo cual escogían a los más valientes y fuertes de sus guerreros. Ellos "...llegábanse al señor a porfía, porque cada uno deseaba que le eligiesen para aquel negocio, por tener ocasión de mostrarse y ganar de comer, y honra..."⁴⁴ Aunque no está muy claro, parece ser que aquí se trata de un tipo especial de guerra cuya finalidad era tomar prisioneros para las fiestas de consagración del *tlatoni*.

c) *Fiesta de quecholli*, "...era cuando se ordenaba la guerra, y en cuatro días se apartaban de sus mujeres y no olían *súchil*, ni se hacía sahumero; y el que llegaba en estos cuatro días a su mujer, decían que luego había de morir, y en todos cuatro días no se entendía sino en hacer fiestas y aderezar las flechas, y después se pintaban y cada uno bailaba con las flechas que había hecho y otro día iban a cantar"⁴⁵.

⁴¹ Motolinía, *Memoriales*, 339-342. Las Casas, *Los Indios*, 42-43. Gómara, *Historia general*, II, 391-393.

⁴² Sahagún, *op. cit.*, II, 62-63.

⁴³ Sahagún, *op. cit.*, II, 63.

⁴⁴ Sahagún, *op. cit.*, II, 62-63.

⁴⁵ Motolinía, *op. cit.*, 53 y 69.

Sahagún nos informa además que esta fiesta estaba dedicada a Huitzilopochtli y que en su desarrollo se efectuaban algunos auto-sacrificios. Las flechas, además de servir como objetos ceremoniales, también eran aprovechadas para ejercitarse. Otro tipo de flechas eran quemadas en las sepulturas de los que habían muerto en las guerras anteriores. Lo que es sumamente interesante es hacer notar que esta fiesta también estaba íntimamente relacionada con la caza, aunque en esta etapa se dedicaba también a Mixcóatl (dios de los otomíes).⁴⁶

d) *Fiesta de panquetzaliztli*. Se efectuaba en el mes del mismo nombre y estaba dedicada a Huitzilopochtli dios de la guerra. Tomaban parte los alumnos del *calmécac*, los del *telpochcalli* y también los comerciantes. Había simulacros de combates, sacrificios de esclavos y cautivos, bailes, comidas y regalos.⁴⁷

e) *Peticiones que se hacían a Tezcatlipoca*. Como vimos en uno de los párrafos anteriores, el destino de los guerreros se encontraba determinado por los dioses. A pesar de ello el hombre buscaría ciertas ventajas. Como es lógico, para los comandantes *tlacatécatl* o *tlacochcácatl* se pide que les dé habilidades para dirigir a la gente de guerra; que se les adjudiquen atribuciones para sentenciar a muerte a los enemigos y poder distribuir oficios, armas, atavíos, adornos, etcétera. Lo que está perfectamente de acuerdo con las atribuciones que les señala a estos capitanes un texto contenido en el *Códice Matritense* que ha sido traducido por León-Portilla.⁴⁸ Un problema importante, como señalamos arriba, es llegar a establecer la procedencia de dichos comandantes. Estudios recientes⁴⁹ suponen la existencia de oficiales de alto rango, tanto nobles como plebeyos; sin embargo, cabría preguntarse hasta qué punto los que se supone eran representantes de los macehuales procedían realmente del pueblo. Volviendo a las súplicas a Tezcatlipoca, el grueso del ejército no era olvidado: para la tropa se suplicaba "algún

⁴⁶ Sahagún, *op. cit.*, 1, 201-204.

⁴⁷ Sahagún, *op. cit.*, 1, 127-128 y 206-213.

⁴⁸ El *tlacatécatl*: comandante de hombres / el *tlacochcácatl*: señor de la casa de las flechas, / jefe de águilas, / que habla su lengua. / Su oficio es la guerra que hace cautivos, / gran águila y gran tigre. / Águila de amarillas garras / y poderosas alas, / rapaz, / operario de la muerte. / El genuino *tlacatécatl* / el *tlacochcácatl*: señor de la casa de las flechas, / instruido, hábil, / de ojos vigilantes, dispone las cosas, / hace planes, ejercita la guerra sagrada. / Entrega las armas, las rige, / dispone y ordena las provisiones, / señala el camino, inquiere acerca de él, / sigue sus pasos al enemigo. / Dispone las chozas de guerra, / sus casas de madera, / el mercado de guerra. / Busca a los que guardarán los cautivos, / escoge los mejores. / Ordena a los que aprisionarán a los hombres, / disciplinados, conscientes de sí mismos. / Da órdenes a su gente, / les muestra / por dónde saldrá nuestro enemigo. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, 99.

⁴⁹ Piho, *op. cit.*

abrigo y buena posada en este mundo"; y también que Tezcatlipoca los hiciera tan valientes y esforzados que llegaran a desear la muerte. Todo lo anterior se pide diciéndole a Tezcatlipoca que él es quien ordena y que ellos saben que cuando él quiera y decida morirán y se los llevará a la casa del Sol. De paso también le piden, dado que es omnipotente, que enceguezca a sus enemigos para que de esta manera sus soldados no tengan mucho trabajo y por medio de sus servicios puedan expandir el poderío del *tlatocáyotl*.⁵⁰

5. Armas⁵¹

a) *Ofensivas*. Honda (*temátlatl*),⁵² lanzador (*átlatl*), lanzón (*tepuztopyilli*), dardo de tres puntas (*tlatzontectli*), lanza corta para el átlatl (*tlacochtli*), espadón (*macuáhuítl* o *macana*), espada ancha (*macuahuitzoctli*), porra de madera (*cuauhololli*), varas o figas y piedras, también emplearon el arco (*tlahuitolli*) y la flecha (*mitl*).

b) *Defensivas*. Rodelas o escudos redondos u ovalados (*chimalli*), grebas de cuero (*cozéhuaatl*), corazas o jubones estofados (*ichcahuipilli*), una especie de túnica que se usaba encima del *ichcahuipilli* (*éhuatl*), vestidos de pieles de animales, calzas—seguramente de algodón acolchado— y cascos.

c) *Materiales empleados en la construcción de sus armas*: madera, navajas de obsidiana o pedernal, huesos de animales o espinas de pescado (para puntas de flechas), tiras de cuero, tendones o tripas de animales (por ejemplo para los arcos o los escudos), piedras de distintas formas y tamaños, tela, cuerdas, el algodón muy compacto y grueso para determinados vestidos que hacían las veces de armaduras y para parte de las rodelas; en éstas se usaban también cañas entretejidas, seguramente con el fin de darles mayor consistencia; conchas de animales y parece ser que el excremento de las tortugas les servía como pegamento. El cuero de diferentes animales lo utilizaban tanto para sus vestidos como para el recubrimiento de cascos y escudos. Un elemento muy importante fueron las plumas. Se nos dice que en algunos casos recurrían también al oro y la plata, tanto

⁵⁰ Sahagún, *op. cit.*, II, 64-65.

⁵¹ Acosta, *op. cit.*, 314. Aguilar, *Historia*, 40-41. Las Casas, *op. cit.*, 39-40. Conquistador Anónimo, *op. cit.*, 23-24. Díaz del Castillo, *Historia*, I, 56 y 246; II, 215. Durán, *op. cit.*, I, 259-260, 262 y 299; II, 190. Mendieta, *Historia*, I, 142-143. Sullivan, "The arms . . .", 155-161, 173-175 y 189. Torquemada, *Monarquía*, II, 538-539.

⁵² La mayoría de los nombres en náhuatl que citamos, los tomamos del trabajo de T. Sullivan ya citado, que apareció en *ECN*, X, 155-193. Sin embargo debemos aclarar que no estamos de acuerdo con algunas de las opiniones expresadas en su introducción.

para el adorno de sus escudos y cascos, como para la confección de una especie de cota de malla que usaban los señores.

Es claro que existía una relación natural entre las armas ofensivas y las defensivas, o sea que ambas cumplían con eficacia el fin para el que fueron diseñadas.

6. Servicios

a) *Abastecimiento*. Tenemos noticias de que era coordinado por los *calpixque* tanto centrales como locales; éstos debían vigilar, entre otras cosas, que los bastimentos necesarios se encontraran en el lugar deseado. En caso de que la campaña fuera lejana, dichos *calpixque se organizaban de tal manera que los del centro mandaban avisar a los de otros pueblos para que éstos tuvieran todo aparejado*. Parece ser que, además de alojamiento y comida, los soldados recibían de la gente de los lugares por donde iban pasando mantas, cueros adobados y otros objetos o provisiones.⁵³

b) *Espionaje*. Del "servicio de inteligencia" sabemos que contaban con cierto personal especializado para realizarlo, aunque hay que hacer notar que los comerciantes regulares (*pochtecas*) también desempeñaban este tipo de trabajo. Los especialistas eran un grupo de gente que conocía los idiomas y costumbres de diferentes regiones, se les llamaba "ratones". Una vez que se tenía la idea de hacer la guerra a una provincia determinada, los mandaban a ella con la misión de "reconocer el terreno", esto es, ver las posibles entradas y salidas, el grado de apercibimiento de los enemigos, sus efectivos militares y las armas con que contaban. La guerra era frecuente y no se podía estar muy seguro de los vecinos, por lo cual también existía un servicio de contraespionaje que consistía en tener elementos de planta disfrazados de mercaderes, con la misión de informar a los *tlatoque* de las intenciones y movimientos de sus enemigos potenciales. Mendieta nos dice que cuando los "ratones" cumplían bien su misión, recibían tierras como recompensa. Algunas veces era gente de su mismo bando la que daba al enemigo información sobre la inminencia de un ataque. Si no los descubrían recibían muchos regalos; pero si se llegaba a saber, su suerte no era muy envidiable: los despedazaban poco a poco, comenzando por la boca, después les quitaban la nariz, las orejas, las manos. Los pedazos eran arrojados por todas partes para hacer público el delito; además todos sus parientes eran convertidos en esclavos.⁵⁴

⁵³ Tezozómoc, *op. cit.*, 28-29. Durán, *op. cit.*, I, 147-148; II, 165.

⁵⁴ Mendieta, *op. cit.*, I, 142. Motolinía, *op. cit.*, 346-347. Torquemada, *op. cit.*, II, 538.

c) *Comunicaciones*. Sabemos que existía un grupo de gente encargada de la trasmisión de las noticias. Desgraciadamente en este aspecto únicamente tenemos informes de lo que podría ser el rango más elevado; nos referimos a los embajadores. Sobre ellos se nos dice que, tanto para asuntos civiles como militares, tenían que ser "... personas de autoridad y estimación, diligentes y avisados ..." ⁵⁵ que pudieran realizar sus misiones de acuerdo con los mandatos de su *tlatoani*; tenían que ser muy valientes para, en caso necesario, morir en el cumplimiento de su deber. Usaban las mismas insignias y eran tratados por quienes recibían el mensaje como los mismos *tlatoque*. Se les tenían muchas consideraciones y si alguno era muerto u ofendido era causa suficiente para declarar la guerra. ⁵⁶

d) *Sanidad*. Durante la batalla propiamente dicha existía personal, al parecer no combatiente, especializado en recoger a los heridos, los cuales eran transportados a un sitio determinado donde se encontraban los médicos que los atendían. ⁵⁷

e) *Guarniciones*. Aunque hasta ahora no hemos encontrado muchos datos al respecto, es evidente que tenían un servicio permanente de colonias-guarniciones localizadas en puntos estratégicos, ya por ser fronteras, ya en provincias sojuzgadas y no muy pacíficas. Bernal nos dice "... parece ser que, como el gran Moctezuma tenía muchas guarniciones y capitanes de gente de guerra en todas las provincias que siempre estaban junto a la raya dellos; porque una tenía en lo de Soconusco por guarda de Guatemala y Chiapa, y otra tenía en lo de Guazacualco, y otra capitania en lo de Mechoacán, y otra a la raya de Pánuco ..." ⁵⁸

III. GUERRA

1. Tipos de guerra

De acuerdo con las fuentes consultadas nos parece posible diferenciar varios tipos de guerra entre los aztecas:

a) *Cercana*. La que se daba entre señoríos más o menos próximos, no se necesitaban grandes preparativos y, al parecer, se decidían en una única batalla. Como ejemplos podemos citar las de Coyoacán y Xochimilco. ⁵⁹

⁵⁵ Torquemada, *op. cit.*, II, 532.

⁵⁶ Torquemada, *op. cit.*, II, 532-535.

⁵⁷ Mendieta, *op. cit.*, I, 143. Motolinía, *op. cit.*, 348. Torquemada, *op. cit.*, II, 539.

⁵⁸ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, 55.

⁵⁹ Durán, *op. cit.*, I, 76-77, 91-93 y 110-111.

b) *Prolongada*. En este caso contaban con campamentos más o menos estables, fabricados con "tiendas pajiças y de estera que parecían un pueblo bien formado".⁶⁰ El ejemplo podría representarlo la guerra contra Chalco librada en tiempos de Moctezuma I.

c) *A larga distancia*. Por ejemplo la de Oaxaca. Es interesante hacer notar que, dado que la provincia fue asolada, Moctezuma I la mandó repoblar con gente de Tetzoco, Tlacopan, Xochimilco, Chalco y otras parcialidades; el *tlatoani* mexica nombró directamente al nuevo gobernante, Atlázol. La nueva ciudad debió constituirse con barrios de tepanecas, tetzcocanos, xochimilcas o los que correspondieron a los grupos enviados, cada uno de ellos con su señor y sus mandoncillos.⁶¹

d) *Perpetua*. Es la comúnmente llamada guerra sagrada o florida, que se realizaba con fines de ejercicio y obtención de prisioneros. Este tipo de guerra, aunque ya conocida en los valles centrales, alcanzó nivel institucional en Tenochtitlan, por consejo de Tlaacá-lel, en época de Moctezuma I (1440-1469). Estaba dirigida contra las provincias de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Atlixco y Tliluhquitépec que también necesitaban prisioneros. Su finalidad era que, de tiempo en tiempo, "...como quien va al mercado, se acudiese a comprar honra y gloria humana con su sangre y vidas, para que los hijos de los grandes no estuvieran ociosos y el ejercicio militar no se perdiese..."⁶² Estaba dedicada a Huitzilopochtli. Daban a los que se distinguían en ella grandes recompensas y aquél que no se hubiese señalado no podría ser honrado, así fuera hijo del mismo *tlatoani*. Se les daba igualdad de condiciones a los hijos naturales, los cuales podían llegar a ser más estimados que los legítimos en caso de destacar en esta guerra. De acuerdo con Durán, a partir del momento de institucionalización en Tenochtitlan, se instauró que "...no se herede por vía de nacimiento de grandes, sino que por vía de guerra y de valentía... y a éstos les den insignias de valientes una y muchas veces, y se reparta con ellos del oro y de la plata... y éstos usen dellos para siempre y no otros..."⁶³ Política que al crecer el estamento dominante perdería fuerza y el origen volvería por sus fueros.

⁶⁰ Durán, *op. cit.*, 1, 148.

⁶¹ Durán, *op. cit.*, 1, 243-244.

⁶² Durán, *op. cit.*, 1, 240.

⁶³ Durán, *op. cit.*, 1, 240-242.

2. Causas para declarar la guerra ⁶⁴

Torquemada nos dice que "Una de las condiciones, que en la guerra se piden, y la principal, es que sea movida con causa justa, determinada por razón, y justicia, sin la qual no se puede llamar buena ni razonable, sino mala, y mui mala . . ." ⁶⁵ Las causas que pudimos detectar fueron las siguientes:

a) *Rebelión de una provincia.* En este caso investigaban si existía división de opiniones entre el pueblo y su nobleza, si veían que el levantamiento no era general, sino que únicamente el señor y su grupo se querían rebelar, mandaban a ciertos jueces y capitanes a prenderlos; todos eran ejecutados. Si era todo el pueblo, se le requería varias veces para que cesara en su intento; en caso de no hacerlo se declaraba la guerra; si la intimidación lograba su efecto, el pueblo era perdonado.

b) *Muerte de mercaderes en una provincia no sujeta a México.*

c) *Muerte u ofensas a embajadores.*

d) *No reconocimiento de la superioridad de los dioses aztecas.*

e) *No aceptación de pago del tributo correspondiente.*

f) *Se nos habla además de otras causas "suficientes", aunque no se especifica cuáles eran éstas.*

De hecho lo que más se menciona son las causas formales como la defensa de la religión y de la superioridad aztecas. Sin embargo el fondo del asunto, las causas reales, eran mantener la supremacía político-militar tenochca y apropiarse del tributo que ésta significaba.

3. ¿Cómo se le informaba al pueblo acerca de la guerra y cómo reaccionaba éste?

Una vez que el tlatoani y su consejo consideraban que existía una causa suficiente para declarar la guerra a alguna provincia, reunían al pueblo en general, y en particular a los viejos, tanto hombres como mujeres, y a los guerreros (*cuacuauhtin-ocelome*). La presencia de las ancianas se debía a " . . . que, como vivían más que los hombres, se acordaban de cómo se habían hecho las guerras pasadas . . ." ⁶⁶ Una vez reunidos se les hacía saber el porqué se intentaba la guerra. Si ésta era a causa de la muerte de un mercader o embajador, se aceptaba de inmediato, " . . . queriendo sentir que la

⁶⁴ Las Casas, *op. cit.*, 39. Durán, *op. cit.*, 1, 188-193. Gómara, *op. cit.*, 11, 411. Mendieta, *op. cit.*, 1, 141. Motolinía, *op. cit.*, 11, 537. Torquemada, *op. cit.*, 11, 383.

⁶⁵ Torquemada, *op. cit.*, 11, 382.

⁶⁶ Gómara, *op. cit.*, 11, 410-411.

mercadería y contratación es ley natural y lo mismo el hospedaje y buen tratamiento a los pasajeros . . .”⁶⁷ Pero si se trataba de la muerte de algún mensajero que hubiera ido para que en una provincia determinada aceptaran, sin más, el ser tributarios de los aztecas, o si se trataba de alguna otra causa semejante, por principio el pueblo se negaba y trataba de disuadir al señor de hacerla; sin embargo, si éste porfiaba, le decían que ellos ya habían dado su opinión, pero que él, como su señor, podía hacer lo que quisiera.⁶⁸

4. *Manera de declarar la guerra*

De acuerdo con las informaciones de los “ratones” y al sentirse con fuerzas suficientes, procedían a hacer una declaración formal de guerra. Con un embajador le enviaban al *tlatoani* enemigo ciertas mantas y rodelas como señal de guerra y le expresaban los motivos por los que se le haría la guerra, a fin de que no pudiera decir que lo tomaban a traición.⁶⁹

5. *Formas de reaccionar del pueblo al que se le declaraba la guerra*

Fundamentalmente existían dos: si se consideraban suficientemente fuertes, se preparaban a resistir; en caso contrario juntaban cierto tributo en oro y joyas y aceptaban ser tributarios, aunque en este caso lo hacían como “amigos”.⁷⁰

IV. BATALLA

1. *Lugar en que se daba*

En este caso la información de que disponemos parece referirse sobre todo a la guerra local, o sea la cercana. Una vez que los ejércitos se encontraban apercebidos, la batalla tenía lugar en un terreno intermedio denominado *quiauhtlalli* o *yaotlalli*, mismo que era considerado sagrado. Torquemada agrega que los propietarios de la tierra, o sea los agredidos, salían a esperar a los enemigos.⁷¹

⁶⁷ Mendieta, *op. cit.*, I, 141.

⁶⁸ Las Casas, *op. cit.*, 39. Motolinía, *op. cit.*, 345. Torquemada, *op. cit.*, II, 537.

⁶⁹ Las Casas, *op. cit.*, 41-42. Gómara, *op. cit.*, II, 411. Mendieta, *op. cit.*, I, 141-142. Motolinía, *op. cit.*, 346. Torquemada, *op. cit.*, II, 537-538.

⁷⁰ Las Casas, *op. cit.*, 40-41. Gómara, *op. cit.*, II, 141. Mendieta, *op. cit.*, I, 142. Motolinía, *op. cit.*, 347. Torquemada, *op. cit.*, II, 538.

⁷¹ Aguilar, *op. cit.*, 41. Las Casas, *op. cit.*, 40-41. Gómara, *op. cit.*, II, 411. Mendieta, *op. cit.*, 347. Torquemada, *op. cit.*, II, 538-539.

2. *Parafernalia guerrera*

Acostumbraban pintarse y vestirse con ciertas armaduras que semejaban animales. Antes de iniciar la batalla daban una grito espantosa, hacían ruidos tremendos con caracoles, atabalejos y por medio de silbidos, todo lo cual servía por un lado para darse valor y por el otro para amedrentar al enemigo. Torquemada nos dice que "...parecía que allí lloraban los muertos y heridos que luego habían de suceder..."⁷²

3. *Táctica*⁷³

Aunque no tenían lo que podríamos llamar formaciones de combate, al llegar al campo de batalla lo hacían por "escuadrones". La señal de ataque era dada con un caracol o con un atabalejo por el capitán general, el cual también hacía las veces de guión o portaestandarte. De acuerdo con Torquemada, a los capitanes generales, antes de partir para la guerra, les daban a beber un líquido que era extraído de un ídolo hecho de toda clase de semillas y amasado con sangre de niños.⁷⁴ El capitán general jugaba un papel muy importante, pues si llegaba a ser derribado ante sus soldados, éstos huían.

Antes de entrar a ver las fases de la batalla, es importante insistir en el hecho de que, en la mayor parte de los casos, para los mexicas la guerra tenía un carácter muy especial: más que aniquilar al enemigo buscaban obtener víctimas para sus sacrificios. Volviendo a nuestro tema, en el desarrollo de la batalla pudimos distinguir las siguientes fases:

a) Aquélla en que se empleaban armas arrojadas y que posiblemente se desarrollaba entre 40 a 50 metros de distancia; se lanzaban piedras con hondas y a mano, dardos propulsados con lanzador, lanzas y flechas.

b) La segunda y más importante era en la que se entablaba el combate cuerpo a cuerpo. Entonces usaban espadas, mazas y rodellas. Contaban también con el apoyo de flecheros protegidos igualmente con rodellas. Después de un primer momento, en el cual los flecheros gastaban su munición, iniciaban una especie de pega y

⁷² Torquemada, *op. cit.*, II, 583. Para referencia general ver nota 70.

⁷³ Acosta, *op. cit.*, 314. Aguilar, *op. cit.*, 41. Las Casas, *op. cit.*, 40-41. Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, 213. Gómara, *op. cit.*, II, 411. Mendieta, *op. cit.*, I, 142-144. Motolinía, *op. cit.*, 347-349. Torquemada, *op. cit.*, II, 538-540.

⁷⁴ Torquemada, *op. cit.*, II, 83.

corre, esto es, hacían pequeñas escaramuzas durante un rato y, cuando se cansaban, simulaban retirarse, algunas veces para volverse repentinamente contra el enemigo y otras para dejar el paso libre a las tropas de refresco; cuando luchaban salían armados con lanzones y espadas con navajas de obsidiana, las que llevaban sujetas por medio de una cinta de cuero para evitar que se perdieran.

c) Esta tercera etapa consistía en el seguimiento de los vencidos. Una vez que la batalla se había decidido en favor de alguno de los bandos, los vencedores perseguían a los contrarios hasta que éstos lograban ponerse a salvo o podían hacerse fuertes en algún punto. Los perseguidores iban incendiando y saqueando lo que encontraban a su paso. En caso de que se tuviera que negociar la paz, los vencidos instaban a su señor a que se rindiera; si éste no accedía, se llegaba incluso a matarlo para así poder acordar con sus enemigos el cese de hostilidades. También podía suceder que los perseguidores se contentaran con llegar al límite de los poblados, o sea a las primeras casas ocupadas por los guardianes, las cuales eran incendiadas; en este último caso se conformaban con lo que buenamente habían podido tomar.

d) Las emboscadas, preferentemente nocturnas, eran muy acostumbradas por los aztecas, diestros en la preparación de celadas. Hacían hoyos en el suelo, mismos que eran cubiertos con paja y tierra; a los lados de la trampa se colocaban los guerreros. Mandaban por delante un pequeño grupo o destacamento, con la misión de provocar y conducir a los enemigos al lugar deseado, fingiendo una huida. Una vez logrado esto, salían los emboscados y, según se sabe, eran pocos los que lograban escapar.

V. PRISIONEROS ⁷⁵

La obtención de prisioneros tenía una significación muy especial entre los aztecas. Directamente representaba una posibilidad de ascenso social y militar y, de acuerdo con lo que hemos visto, era el objetivo principal de la batalla. Su importancia era señalada tanto para los señores como para los más humildes macehuales. En forma general se puede decir que los mexicas nunca rescataban o intercambiaban a sus prisioneros, ni los regalaban ni vendían. En caso de que existiera alguna duda sobre quién era el cautivador, por medio de unos jueces se recurría al mismo prisionero para que

⁷⁵ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, 25-26. Durán, *op. cit.*, II, 150-151. Mendieta, *op. cit.*, I, 142-146. Motolinía, *op. cit.*, 348-350. Torquemada, *op. cit.*, II, 539-542.

éste, bajo juramento, dijera quién lo había capturado. La principal diferencia entre la calidad de los prisioneros parece haber estado relacionada por un lado con la categoría del cautivador y por el otro con el rango y lugar de procedencia de los mismos prisioneros. Si se trataba de su primer prisionero, un soldado común, además de la posibilidad que tenía de obtener determinados grados, recibía alguna recompensa, y si el cautivo era un señor o principal el premio era mayor.

Por lo que respecta a los prisioneros hechos por los señores, sobre todo el primero, era gran motivo de regocijo no únicamente para él, sino también para su pueblo, pues la valentía de un gobernante era muy apreciada y se consideraba que un *tlatoani* no podía gobernar realmente hasta haberla demostrado. Esta misma regla era aplicable a los parientes masculinos del señor y a los otros nobles. Cuando un *tlatoani* capturaba a su primer prisionero, el hecho era celebrado con gran pompa. Se enviaban emisarios para anunciarlo al pueblo; los enviados regresaban cargados con vestidos y adornos reales, con los que se vestía y componía al prisionero, el cual, hasta el día de su sacrificio, era tratado como el propio señor, "aunque no tan deveras".⁷⁶ A la fiesta del sacrificio de tan honrado prisionero acudían parientes y amigos del gobernante; se hacían grandes festejos y se daban regalos. El día de su sacrificio el prisionero era ataviado con los atributos del Sol.

Por otra parte sabemos que los señores tomados prisioneros eran dedicados al llamado "sacrificio gladiatorio", conectado con la fiesta de *tlacaxipehualiztli*. Eran conducidos a una plaza, al interior de un templo, en donde eran atados del tobillo a una piedra agujerada; se les proveía de una rodela y una espada sin navajas y se les ponía a pelear con guerreros principales perfectamente armados. Lo más común era que fueran vencidos y sacrificados, aunque, en caso de derrotar a los guerreros que se les enfrentaban, cinco por lo regular, tenían derecho a la libertad. El no cumplir con este postulado era considerado como una gran infamia.

Una vez de regreso a su poblado, los que traían prisioneros los arrojaban en una jaula que estaba al cuidado de un vigilante. Si algún prisionero se llegaba a escapar, el barrio al que se había encomendado el cautivo, por haber nombrado a un inútil como guardián, tenía que recompensar al dueño con una esclava joven, un escudo y una carga de ciertas mantas especiales.

Si un prisionero llegaba a escapar y regresaba a su lugar de origen, su suerte dependía de su condición social. Si era del pueblo

⁷⁶ Motolinía, *op. cit.*, 350.

lo recibían muy bien y era recompensado por sus señores, "... porque se había libertado, y vuelto a su casa, donde había de servirle, y tributarle..."⁷⁷ Pero si el que regresaba era principal, no corría mejor suerte que la que le hubiera tocado entre sus cautivadores. Recibía la muerte, pues se consideraba una afrenta el que hubiese regresado y se le decía que: "... si... en la guerra no había sido hombre para prender a otro, ni para se defender, que muriera allá como preso en guerra, que muriendo así, moría con más honra que vivir volviendo fugitivo."⁷⁸

VI. JUSTICIA MILITAR⁷⁹

En general ésta era muy expedita, excepto en el caso de escapatória de prisioneros; la pena más común, por no decir única, era la de muerte. Se nos dice que para los asuntos de la guerra contaban con cinco jueces-capitanes y que uno de ellos, quien se informaba de los delitos, los pintaba y se los entregaba al señor; éste, después de haberlos visto, comisionaba a otros cinco jueces para que ejecutaran su sentencia. Con referencia a los delitos propiamente dichos, los hemos dividido, de acuerdo con su naturaleza, en tres grupos principales:

- a) *Contra la disciplina.* Todos los que los cometían sufrían la pena de muerte:
 - Los mensajeros que eran enviados por un capitán y mentían.
 - Los que dañaban a los enemigos sin permiso del capitán.
 - Los que acometían antes de tiempo.
 - Los que se apartaban de sus banderas.
 - El que se echaba con sus cautivas.
 - El que quitaba su prisionero a otro.
 - El que daba su prisionero a otro.
- b) *Por robo o mal uso de insignias y atavíos.*
 - Pena de muerte y pérdida de bienes al señor o principal que en bailes o batallas sacara las insignias o divisas —o alguna que se les pareciera— de los señores de México, Tetzoco y Tacuba.
 - Pena de muerte para el que robaba los atavíos de los señores o parte de ellos.
- c) *Traición.* Muerte lenta por despedazamiento, pérdida de bie-

⁷⁷ Torquemada, *op. cit.*, II, 540.

⁷⁸ Mendieta, *op. cit.*, I, 144-145.

⁷⁹ Las Casas, *op. cit.*, 141. Garibay, *Teogonía e historia*, 73-74. Gómara, *op. cit.*, II, 412. "Historia de los mexicanos" en *Relaciones de Texcoco*, 283 y 285. Motolinía, *op. cit.*, 349. Torquemada, *op. cit.*, II, 384-385 y 540.

nes y esclavitud de todos sus parientes al que cometía traición y daba aviso al enemigo.

Es de pensarse que con tales penas los delitos serían raros; sin embargo el que éstas existieran nos hace pensar que eran necesarias.

VII. HONRAS FÚNEBRES

Cuando alguien moría en la guerra se consideraba que: "...la muerte que ... recibieron, no les sucedió porque debieran nada, ni por robar, ni por mentir, ni por ninguna vileza, sino por valor y honra de nuestra patria y nación ... y gloria de nuestro dios y señor Huitzilopochtli ..."⁸⁰ Las honras que se les hacían eran conformes a sus merecimientos y valor. Se hacían unos bultos que representaban al muerto. Las Casas nos dice que los cuerpos que se encontraban eran incinerados en el campo de batalla y que se tomaba una flecha del muerto, que servía como base para formar el bulto funerario.⁸¹ Durante cuatro días había cantos tristes y bailes acompañados de grandes llantos y lamentaciones. Después se quemaba el bulto y sus cenizas eran arrojadas sobre los deudos. A continuación las esposas y parientes de los muertos ayunaban durante 80 días, al cabo de los cuales se enterraban las cenizas de los muertos, que permanecían enterrados durante otros 80 días; finalizados los segundos 80 días se desenterraban las cenizas y eran depositadas por los parientes viejos del muerto en el cerro de Yahualihcan. A continuación los deudos recibían regalos del *tlatoani* y, después de cinco días, se hacía una fiesta en nombre de los muertos durante la cual se quemaban todas las ropas de los difuntos, se comía, se bebía despidiéndose de ellos de la siguiente manera: "Desde las cavernas, por llanos y poblados y montes os llamamos, que no estáis vosotros en tinieblas ni nublados, pues el sol resplandece por vosotros, y con esto os dejamos; gozad de esa gloria bienaventurada, adonde estáis con alegría, junto a los dioses."⁸² De esta manera terminaban las ceremonias en honor de los nuestros en la guerra.⁸³

En general todos los muertos en la guerra iban a la casa del Sol, aunque aquí también se hace visible la dicotomía nobleza-pueblo. Los primeros "... con todos los demás valientes y famosos hombres

⁸⁰ Tezozómoc, *op. cit.*, 17.

⁸¹ Las Casas, *op. cit.*, 185.

⁸² Tezozómoc, *op. cit.*, 19-20.

⁸³ Ver también Durán, *op. cit.*, I, 294-298.

que han muerto en las guerras . . . están haciendo regocijo y aplauso a nuestro señor el Sol, con el cual se gozan, y están ricos de perpetuo gozo y riqueza y que nunca se les acabará, y siempre andan chupando el dulzor de todas las flores dulces y suaves de gustar . . . las flores que chupan nunca se marchitan y son de gran suavidad; con deseo de las cuales se esforzaron a morir los hombres de buena casta.”⁸⁴ Con respecto a los macehuales, dado que éstos no pueden aspirar a tantos deleites, se pide cuando menos que: “. . . si acá en el mundo no han de medrar, señaladlos para servidores y oficiales del Sol, para que administren comida y bebida a los [dioses] del infierno y a los del cielo”.⁸⁵

VIII. RECOMPENSAS Y HONORES ALCANZADOS EN LA GUERRA: SIGNIFICACIÓN SOCIAL DE LA MISMA

Por principio y tomando en cuenta lo que Acosta nos dice al respecto, la guerra era la actividad más importante, por medio de la cual se alcanzaba más honra y la que permitía el ascenso social. Los que se distinguían en la guerra podían alcanzar privilegios que ningún otro tenía.⁸⁶ Las recompensas posibles de alcanzar comenzaban desde el exterior. Una vez terminada la guerra de Chalco, Moctezuma I ordenó que a todos aquellos que se hubieran distinguido se les agujeraran los tabiques de las narices para que, en el orificio resultante les fueran colocadas plumas y joyas “a manera de bigotes”;⁸⁷ además recibían el derecho de usar otros signos, como determinada forma de peinado, ciertas cintas para atar el pelo y borlas para significar el número de sus hazañas. Por otras informaciones sabemos que: “. . . los reyes en esta tierra tuvieron [grandísimo cuidado] desde la fundación della, de galardonar e premiar con grandes preeminencias y estados, dádivas y generosas mercedes acompañadas de grandes privilegios y libertades y esenciones a los súbditos y basallos y personas privadas de sus reynos haciéndoles tanta honra y buenas y amplias mercedes quanto a su modo pedían y usança, y aunque su modo es bajo no eran las mercedes tan de baja estima que no eran pueblos, villas, aldeas y posesiones, oro y plata joias . . . que les dauan en recompensa de los hechos balerosos que hacían y no sólo a los hombres de linaje empero también a los de muy baja suerte que se señalasen . . .”⁸⁸ Las Casas,

⁸⁴ Sahagún, *op. cit.*, II, 64.

⁸⁵ Sahagún, *op. cit.*, II, 64.

⁸⁶ Acosta, *op. cit.*, 314.

⁸⁷ Durán, *op. cit.*, I, 152.

⁸⁸ Durán, *op. cit.*, II, 160.

además de informarnos sobre el tipo de vestimentas que podían llevar los que se significaban en la guerra, nos da el curioso dato, que consignamos con las debidas reservas, de que cuando los guerreros realizaban algún hecho significativo en la guerra contra otra provincia, podían hacer sus casas de acuerdo con el estilo usado en esa provincia enemiga. Lo anterior era considerado un gran privilegio, permitido sólo a los más esforzados y valientes.⁸⁹ Por otra parte Tezozómoc nos dice que los privilegios que podían ganarse en la guerra incluían "... entrar armados y vestidos a palacio y ... tener parte en las rentas de Motecuzoma ..."⁹⁰

Para terminar podemos decir, de acuerdo con lo expuesto, que la guerra permitía cierta igualdad social o cuando menos dejaba abiertas las puertas para alcanzarla. Sin embargo, el asunto no era tan sencillo, pues incluso aquí se establecía, como era de esperarse, una diferenciación entre los nobles y el pueblo. Si bien todas las recompensas señaladas aparentemente las recibían tanto los "hombres de linaje" como los macehuales de "muy baja suerte", las deferencias destinadas a éstos últimos no eran las mismas, incluso ni para los más distinguidos de entre ellos, lo cual claramente los diferenciaba de los "nacidos de principales". Los macehuales que se distinguían en la guerra ingresaban a lo que podríamos llamar "nobleza por hechos meritorios en campaña", pero su grupo se encontraba encajonado en el escalón más bajo de las órdenes militares; a lo más que podían aspirar era a usar ropa de algodón y joyas no muy finas; sus cabellos podían ser atados después de que hubieran capturado cuando menos a cuatro prisioneros y los penachos que usaban no podían ser muy ricos, pues parece que les estaba prohibido el uso de ciertas plumas.⁹¹

⁸⁹ Las Casas, *op. cit.*, 39.

⁹⁰ Tezozómoc, *op. cit.*, 28.

⁹¹ Acosta, *op. cit.*, 314. Conquistador Anónimo, *op. cit.*, 22. Durán, *op. cit.*, II, 160-161. Mendieta, *op. cit.*, I, 145. Motolinía, *op. cit.*, 350-351. Torquemada, *op. cit.*, II, 542.

OBRAS CONSULTADAS

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*, estudio preliminar de Edumundo O'Gorman, México, FCE, 1962, 444 p.
- AGUILAR, Fray Francisco de. *Historia de la Nueva España*, edición de Alfonso Teja Zabre, México, Botas, 1938, 100 p.
- ALVARADO TEZOSÓMOC, Hernando. *Crónica mexicana*, selección y prólogo de Mario Mariscal, México, UNAM, 1943, 203 p. (Biblioteca del estudiante universitario, 41.)
- BENAVENTE, fray Toribio de (Motolinía). *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edumundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, 591 p.
- CASAS, Fray Bartolomé de las. *Los indios de México y Nueva España*, selección y prólogo de Edumundo O'Gorman, México, Porrúa, 1966, 255 p. (Colección "Sepan cuantos . . .", 57.)
- CONQUISTADOR ANÓNIMO. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temistitlán México. Escrita por un compañero de Hernan Cortés*, prólogo de León Díaz, México, América, 1941, 55 p.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, 4 v. México, Herrerías, 1938.
- DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, edición de José Fernando Ramírez, 2 v. México, Nacional, 1967.
- GARIBAY K., Ángel María. *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1963, 159 p.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961, 198 p.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia general de las Indias*, prólogo de Emiliano M. Aguilera, 2 v. España, Iberia, 1965.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos. "El desarrollo histórico de los mexica", México, MNA, 1965, 23 p. (*Los aztecas su vida y su obra*, 2.)
- MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, 4 v. México, Chávez Hayhoe, 1945.
- PIHO, Virve. "Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlatatécatl y tlacochcácatl", *ECN*, x, México, UNAM, 1972, 315-328.
- POMAR-ZURITA. *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, prólogo de Joaquín García Icazbalceta, México, Chávez Hayhoe, 1941, 289 p.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay K., 4 v., México, Porrúa, 1956.
- SULLIVAN, Thelma. "The arms and insignia of the Mexica", *ECN*, x, México, UNAM, 1972, 155-193.
- TORQUEMADA, Fray Juan de. *Monarquía indiana*, 3 v., introducción de M. León-Portilla, México, Porrúa, 1969.

Hasta el presente hemos abordado a Chimalpahin bajo un ángulo sobre todo etnohistórico y religioso, limitándonos a unos temas de reflexión muy precisos. No obstante que el estudio comparativo de las diversas *Relaciones* de nuestro autor nos ha permitido elaborar tablas cronológicas de los acontecimientos y los reinados de los diversos señoríos del Valle de México, nos ha parecido necesario en adelante, proceder a un examen a la vez concreto y teórico del sistema mismo de fechamiento.

Dentro de los límites de esta breve ponencia nos contentaremos con presentar sólo algunos de los datos más característicos y varios aspectos de las reflexiones y conclusiones que de ello se pueden ya obtener. Es posible e incluso probable que la comparación más amplia que hemos emprendido entre Chimalpahin y otras fuentes anteriores o contemporáneas, entrañe el riesgo de realzar un punto de vista que todavía consideramos como provisional.

Nos proponemos, en primer lugar, analizar el sistema de fechamiento de nuestro autor desde un punto de vista interno; después, en una segunda parte, examinar la concordancia establecida por el mismo Chimalpahin entre el calendario azteca y el calendario juliano.

Conviene, en fin, precisar que el presente estudio no se refiere más que a los aztecas y se apoya, para lo esencial, en la comparación de la tercera y séptima *Relaciones*, particularmente prolijas en lo que concierne a este pueblo.¹

* Traducción del francés por Josefina García Quintana.

Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas

¹ Ediciones de las *Relaciones* de Chimalpahin que pueden consultarse: *Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, und weitere ausgewählte Teile aus des "Diferentes historias originales" Ms. mex. n. 74, París, traducción y comentario de Walter Lehmann y Gerdt Kutscher. Quellen werke zur alten Geschichte Amerikas in den Sprache des Eingeboren. Herausgegeben von der Ibero-Amerikanischen Bibliothek zu Berlin, Stuttgart, 1958. (Señalado aquí como *Memorial breve*.)

Diferentes historias originales de los Reynos de Culhuacán y México y de otras provincias, traducción y comentario de Ernst Mengin, Mitteilungen aus dem Museum für Völ-

I. ANÁLISIS INTERNO

Aunque el carácter concordante y completivo casi permanente de las dos *Relaciones* citadas aparece evidente desde la primera lectura, no es acerca de sus "cualidades" sobre lo que deseamos insistir, sino más bien sobre las divergencias que allí deben aparecer también. Éstas, como resultará —esperamos— de nuestro análisis, son en efecto más significativas y reveladoras de las preocupaciones de nuestro autor y de sus esfuerzos, algunas veces desafortunados o insuficientes, por avenir datos y fuentes contradictorias.

Una clasificación rápida de las divergencias halladas permite distribuir las en dos grandes categorías:

1. Divergencias que se refieren a los acontecimientos o a los hechos.

2. Divergencias que conciernen a la duración de los reinados.

Antes de entrar en el meollo del tema señalaremos, a título de información, un caso de error corregido implícitamente por el mismo Chimalpahin casi al principio de la *Tercera relación*. Se trata de la captura y muerte de Huehue Huitzilíhuítl, señor de los aztecas, por parte de los xaltocamecas.

Chimalpahin menciona este hecho en el año 6 caña, 1119,² pero en realidad el episodio se sitúa en el año 1 conejo, 1298,³ o en 2 caña, 1299, según el *Memorial breve* y la *Quinta relación*.⁴

1. Divergencias que se refieren a los acontecimientos o a los hechos

Según la *Tercera relación* los mexicanos instituyeron como señor a Huehue Huitzilíhuítl y se establecieron en Culhuacan en el año 1

kerkunde in Hamburg, xxii. Kommissionsverlag, Hambourg, 1950. (Señalado aquí como *Quinta relación*.)

Anales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuāniztín, 6ème et 7ème Relations traduites par Rémi Siméon, Paris, Maisonneuve and Leclerc, 1889. Nelle ed. Kraus Reprint, Nendeln, Liechtenstein, 1968. (Indicado aquí como *Séptima relación*.)

Die Relatione Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's. Teil I: die Zeit bis zur Conquista 1521. Paleografía y presentación de Günter Zimmermann. Universität Hamburg. Abhandlugen aus dem Gebiet der Auslandeskunde. Band 68. Reihe H. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Band 38. Hamburg, Gram, de Gruyter and Co., 1963. Teil II: Chimalpahin nach der Conquista (1522-1615). Hamburg, 1965. (Particularmente la p. 168.)

Troisième relation de Chimalpahin. Traducción y comentario de Jacqueline de Durand-Forest, manuscrito mecanográfico. (Indicado aquí como III.)

² III, p. 22.

³ *Ibidem.*, p. 54.

⁴ *Memorial breve*, p. 119 y *Quinta relación*, p. 33.

pedernal 1272.⁵ En tanto, la *Quinta relación* los sitúa en Contitlan para la misma fecha, cerca de Chapultepec.⁶

En el año 1 conejo, 1298, dice la *Tercera relación*, los mexicanos llevaban diecinueve años de estancia en Chapultepec;⁷ el *Memorial breve* da a la misma residencia una duración de veinte años.⁸

En el año 2 caña tuvo lugar "como dicen algunos" (expresión muy utilizada por nuestro autor), la quinta atadura de años; tal es la presentación de los hechos en la tercera y quinta *Relaciones*.⁹ El *Memorial breve*, por su parte, declara que aquélla no se efectuó por causa de la guerra.¹⁰

La duración de la guerra florida no es apreciada de la misma manera en las diversas *Relaciones*. De acuerdo con la *Tercera relación* en 1 pedernal, 1376, dicha guerra que asoló a Chalco Atenco, duraba ya ocho años, es decir, había comenzado en 1368.¹¹ La misma *Relación* da el año 1 caña, 1415, como fecha del término de la guerra, pero después de una duración de cuarenta años, lo cual nos remite a 1375 (una primera indicación de noventa y dos años de persistencia fue tachada por el autor en el manuscrito). La ligera diferencia entre las dos fechas sería desdeñable si ignoráramos que en 1376 la guerra llevaba ya ocho años. Entre tanto, la *Séptima relación*, apoyándose en la tradición tlacochealca chalca, otorga a la guerra florida una duración de treinta y cinco años, con la misma fecha -1415- como término de la misma.¹²

2. Divergencias que conciernen a la duración de los reinados

Dentro de la segunda categoría de divergencias, la que se refiere a la duración de los reinados, se encuentran principalmente los casos siguientes:

Ténoch, *cuauhtlato*, jefe militar de Tenochtitlan, muere en 1 caña, 1363, después de treinta y nueve años de mando militar y sesenta y cinco de mando total, según la *Séptima relación*.¹³ Mas, de acuerdo con la *Tercera relación*, él muere en 6 pedernal, 1368, luego de cuarenta y cuatro años de gobierno militar.¹⁴ Ambas *Relaciones* ha-

⁵ III, p. 50.

⁶ *Quinta relación*, p. 13.

⁷ III, p. 54.

⁸ *Memorial breve*, p. 118.

⁹ III, p. 55 y *Quinta relación*, p. 33.

¹⁰ *Memorial breve*, p. 119.

¹¹ III, p. 99.

¹² *Séptima relación*, p. 91.

¹³ *Ibidem.*, p. 67.

¹⁴ III, p. 94.

cen pues comenzar el mando militar de Ténoch en la misma fecha: 1324. La diferencia apreciada de cinco años, a propósito de la fecha de su muerte, podría explicarse en parte, si se toma en cuenta otra indicación de la *Séptima relación* según la cual Tenochtitlan había quedado sin guía durante tres años.

En cuanto a Acamapichtli, la *Tercera relación* establece sucesivamente como fecha de su instalación, 4 conejo, 1366, "como dicen algunos", y 7 casa, 1369, sin referencia a las fuentes;¹⁵ mientras que la *Séptima relación* da 5 caña, 1367.¹⁶ La misma divergencia de dos años para su muerte: 1 conejo, 1389, después de veintiún años de reinado,¹⁷ y 12 caña, 1387, igualmente luego de veintiún años de gobierno.¹⁸

Advirtamos de paso, por una parte, la coherencia interna de cada *Relación*; y, por otra, que esta diferencia de dos años, como aquélla de cinco en el caso precedente, puede ser sensiblemente reducida según el punto de partida que se fije al año, problema que estudiaremos ampliamente en la segunda parte de este trabajo.

Notemos, en fin, que Rémi Siméon ya había señalado que Chimalpahin incluía, en general —en la duración del reinado— el año del advenimiento y el de la muerte del soberano.¹⁹

Los casos de Itzcohuatzin y de Ahuítzotl son aún más favorables, podríamos decir, tanto para nuestro cronista como para nuestra tesis, puesto que no se advierte a propósito de aquéllos más que una diferencia de un año entre una relación y otra.²⁰

Chimalpahin no ha dejado, por lo demás, de ser sensible a estos ligeros desacuerdos cronológicos, como puede inferirse de su cuidado por señalar las diversas tradiciones y por anotar su texto con indicaciones personales, tales como: "*ypan in yn cequintin huehuetque quimachiyotia . . .*", como lo aseguran algunos ancianos . . .; "*nican ypan in y momiquillico melauac . . .*", este es el verdadero momento en que se dignó morir . . .

Frente a la multiplicidad de fuentes y la mayor o menor imprecisión en cuanto a las fechas, nuestro cronista ha tratado de paliar estas lagunas o estas dificultades.

Así, a falta del mes y del día de la entronización o de la muerte de un soberano, nos ofrece al menos, aparte de los años del advenimiento y el deceso, un cálculo de la duración del reinado. Todos los

¹⁵ *Ibidem.*, p. 94 y 95.

¹⁶ *Séptima relación*, p. 69.

¹⁷ III, p. 100.

¹⁸ *Séptima relación*, p. 74.

¹⁹ *Ibidem.*, introd., p. xxii.

²⁰ Respectivamente; III, p. 146-147 y 175 y *Séptima relación*, p. 109 y 128-129; III, p. 205-206 y 245 y *Séptima relación*, p. 156 y 173.

esfuerzos, todas las tentativas de nuestro autor no le han permitido, sin embargo, obtener una concordancia absoluta en todos los casos.

Hemos ya hecho hincapié en la posibilidad de reducir, de tratar de borrar estas diferencias cronológicas. Debemos ahora recurrir a un análisis más detallado que constituirá un paso obligado hacia la segunda parte de esta ponencia.

Varios calendarios estaban vigentes a través de México, como lo han demostrado W. Jiménez Moreno y P. Kirchhoff. Las variantes locales de estos calendarios se referían al mes inicial del año y al número de años que era necesario añadir al cómputo azteca para obtener el mismo portador anual que el del año al cual se hiciera referencia en el calendario azteca. De esta manera, el calendario tetzcocano comenzaba en el mes títitl; su correlación con el calendario necesitaba, para reencontrar 4 pedernal, un reajuste de veinte años adicionales dentro del cómputo azteca. De la misma manera el calendario mixteco que comenzaba en el mes atemoztli, arrastraba una adición de cuarenta años a dicho cómputo, para obtener 10 pedernal como portador anual.²¹

Los cronistas, sobre todo los tardíos, no sabían probablemente de cuál calendario procedían las fuentes a las que ellos acudían. De la misma manera debe recordarse que la reforma gregoriana de 1582 obligaba a los autores del siglo xvii a un doble reajuste del sistema europeo —calendario gregoriano, calendario juliano— con el sistema azteca abandonado desde la Conquista.

Se puede decir, sin riesgo de caer en el panegírico, que en relación a la cantidad de informaciones dadas, las divergencias dentro de la obra de Chimalpahin son raras y conciernen sobre todo a las dinastías. Aún más, es necesario destacar que de los diecisiete jefes militares y soberanos que se sucedieron desde la partida de Aztlan hasta la conquista española, únicamente las fechas del reinado de seis de ellos, presentan variantes.

Es probable que, dada la materia y la multiplicidad de las informaciones más bien históricas que Chimalpahin nos da, éste no haya buscado uniformar todas sus *Relaciones*, sino solamente presentar las unas después de las otras reproduciendo fielmente sus fuentes, aunque señalándolas a veces con tímidas apreciaciones.

Desde un punto de vista interno, es decir, desde el punto de vista de la historia indígena misma, el sistema de fechamiento de Chimalpahin es por completo coherente. Nos permite, en efecto, se-

²¹ Johanna Broda de Casas, "The Mexican Calendar as compared to other Mesoamerican systems", *Acta Ethnologica et Linguistica*, n. 15, series Americana 4, Wien, 1969, p. 39-40.

guir la historia de los aztecas desde su migración hasta la llegada de los españoles. Gracias a él podemos elaborar un cuadro cronológico ininterrumpido de los hechos históricos y de las dinastías.

II. CONCORDANCIA ENTRE EL CALENDARIO AZTECA Y EL CALENDARIO JULIANO

Nos proponemos ahora estudiar la concordancia que nuestro autor procuró establecer entre el calendario azteca y el calendario juliano.

Como se ha mostrado en los ejemplos precedentes, Chimalpahin acompaña cada fecha indígena con el año correspondiente del calendario juliano. No da, generalmente, ninguna indicación de mes y de día, excepto en algunos casos que vamos a analizar en seguida.

En el año 2 caña, 1507, en un día 4 caña, fue encendido el fuego nuevo, constituyendo esto la cuarta ligatura de años desde la fundación de Tenochtitlan y la novena desde la partida de Aztlan.²² Esta indicación, aparentemente muy precisa, plantea, sin embargo, una dificultad. De Jonghe se ha preguntado, en efecto, si de ello debería concluirse que el año 2 caña comenzaba en un día 4 caña, o si la gran fiesta cíclica no se celebraba al comienzo del año. Este mismo autor hace notar que si se toma atcaualo como primer mes del año y 2 caña como signo inicial, entonces 4 caña viene a ser el primer día del mes tóxcatl. De su reflexión concluye que, sin duda, Chimalpahin encontró en sus fuentes pictográficas no la indicación del día 4 caña, sino más bien la del mes tóxcatl, y que la transcribió dentro del sistema que le era familiar, a saber, el sistema atcaualo. De Jonghe ve aquí la prueba de la existencia de un sistema de cómputo que hacía comenzar el año en el mes tóxcatl.²³

Efectivamente es bien sabido que las opiniones difieren en relación al mes inicial del año. La tradición aportada por Sahagún, vigente en el Valle de México, hacía comenzar el año en el mes atcaualo o cuauitleua; en tanto que la proporcionada por Motolinía, que se extendía más allá del Valle de México, lo hacía empezar en el mes tlacaxipeualiztli.²⁴ Varios autores, en fin, han querido ver en tres documentos la prueba de que el año azteca comenzaba en tóxcatl, es decir, que el primer día de este mes era el portador del

²² *Séptima relación*, p. 177.

²³ Edouard de Jonghe, "Le calendrier mexicain, essai de synthese et de coordination", *Journal de la Société des Américanistes*, Nelle Serie, t. III, n. 2, Paris, 1906, p. 209.

²⁴ Broda de Casas, *op. cit.*, p. 37.

año. Estos tres documentos son: un pasaje del *Codex de Florencia*, el *Codex Humboldt* y el *Codex Borbonicus*.²⁵

Para Nowotny, ciertamente, existía una concepción ritual según la cual la sucesión de las fiestas mensuales no se iniciaba con el portador del año. Con éste comenzaba el año calendárico mas no el ritual que empezaba en otro momento; en izcalli, por ejemplo, en el *Codex Borbonicus*, en un día I conejo y que llevaba el mismo nombre que el portador del año. Éste correspondía al primer día del quinto mes: *tóxcatl*, el cual estaba dividido en 13 x 20 días. Así se haría la conjunción entre el *tonalpohualli* y el *xihmolpilli*. El *tonalpohualli* era, a los ojos de los mexicanos, una realidad incontestable y no debían desviarse de él por temor a transtornar el orden cósmico.²⁶ Este calendario ritual era la armazón fija de la cuenta y de la denominación de los años; determinaba la sucesión de los portadores anuales y los rumbos que les eran correspondientes.

Cuando desapareció el *tonalpohualli* y con él las fiestas anuales (cuya presentación histórica no se da sin suscitar algunas dudas) el portador del año perdió su razón de ser. El año "laico" se mantenía, entre tanto, como institución civil y como pauta para los documentos de tipo histórico. Los cronistas, que no estaban al corriente de este estado de cosas, cometieron el error de identificar la primera de las dieciocho fiestas con el principio del año, y de confundir el primer día de cada una de ellas con el vigésimo día de la fiesta, propiamente dicha; todo esto, sin hablar del problema de la intercalación, para ellos muchas veces desconocido.

El origen del sistema atcaualo puede, pues, explicarse por el hecho de que ante las dos clases de informaciones, la cultural de las dieciocho fiestas que comenzaba en izcalli o en atcaualo y la del año calendárico que comenzaba con el portador del año —primer día del mes *tóxcatl*—, los cronistas efectuaron una elección. Siendo un hecho que la sucesión de los meses era más significativa para ellos que el portador del año, al cual nada correspondía en el calendario euro-

²⁵ *Florentine Codex, General History of the things of New Spain*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles Dibble and Arthur Anderson, 11 v., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963, Book XII, cap. 3, p. 9.

Codex Humboldt, cf. "Die Mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldt's", en Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., Graz, Akademische Druck- u-Verlagsanstalt, 1960, v. 1, p. 176 ss.

Codex Borbonicus, comentario de Karl Anton Nowotny, Graz, Akademische Druck- u-Verlagsanstalt, 1974. (Ver también la referencia siguiente.)

²⁶ Karl Anton Nowotny, "Die Ahau equation 584283", *Miscellanea Paul Rivet. Octogenario dicata*, 2 v., México, UNAM, 1958, v. 1, p. 611-612, 625 ss.

"Die Konkordanz der Mesoamerikanischen Chronologie", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 76, H., 2, Braunschweig 1955, p. 240-245. Cf. en especial, p. 241.

peo, simplemente hicieron comenzar el año y la serie de las fiestas 4 x 20, o sea, ochenta días antes que el portador del año.²⁷ Más tarde, antes que admitir que habían interpretado mal el sistema y aplicado inexactamente el modelo juliano, prefirieron afirmar que el informante se había equivocado. De esta manera el comienzo del año y el comienzo del *tonalpohualli* fueron confundidos y el año mexicano conciliado con el año juliano.²⁸

Comoquiera que sea, la fecha del fuego nuevo dada por Chimalpahin, muestra que él fue un sustentante del sistema atlcuaualo.

En el caso que analizaremos ahora, Chimalpahin no sólo proporciona el año y el día sino también el mes. Es, junto con Cristóbal del Castillo, los informantes de Sahagún, el *Anónimo de Tlatelolco*, los *Anales de Tula* y *Unos anales históricos de la nación mexicana*, uno de los raros autores que nos han dejado varias de las más precisas indicaciones cronológicas que permiten la concordancia de día y de mes entre el calendario azteca y el calendario juliano.

Estas indicaciones se refieren a la llegada de Cortés a México, a la aprehensión de Cuauhtémoc y a "La noche triste".

a) La llegada de Cortés a México Tenochtitlan tuvo lugar en el año 1 caña, 1519, día 1 viento, situado 10 días antes del fin de quecholli (décimo cuarto mes siguiendo el sistema atcaualo), según la tercera *Relación*; y en un día 8 viento, noveno de quecholli, de acuerdo con la *Séptima relación*.²⁹ Los informantes de Sahagún dan igualmente la fecha 1 viento, mientras que Cristóbal del Castillo da 1 caña. Pero, como lo señala Víctor M. Castillo, se trata de un error manifiesto, puesto que este cronista, más adelante, llama al día siguiente como 2 casa.³⁰ El día 8 viento de la *Séptima relación* aparece también en los *Anales de Tlatelolco* y el *Codex Aubin*.³¹ Ahora bien, se sabe por Bernal Díaz del Castillo que el día de la entrada de los españoles en la capital azteca fue el 8 de noviembre de 1519.³²

²⁷ Hay que señalar que el cuadro global de los sistemas vigentes muestra que los días iniciales se encuentran distantes los unos de los otros 40 días o un múltiplo de 40. (Nowotny, "Die Ahau . . .", p. 612.)

²⁸ Broda de Casas, *op. cit.*, p. 43; Nowotny, "Die Ahau . . .", p. 616 y 620.

²⁹ III, p. 248 y *Séptima relación*, p. 188-189. Cfr. también *Primera relación*, p. 168.

³⁰ Víctor M. Castillo, "El bisiestro náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. IX, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 75-104, cf. p. 94.

³¹ *Codex Aubin* o *Códice de 1576* o *Historia de la nación mexicana*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963 p. 53. (Colección Chimalistac n. 16.)

Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco, versión y comentarios de Heinrich Berlin y Robert Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948. También la edición y versión de Ángel Ma. Garibay de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., México, Porrúa, 1956, v. IV, p. 169.

³² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Madrid, 1947, cap. LXXXVIII, p. 84. (Historiadores Primitivos de Indias.)

Se puede, pues, establecer la concordancia siguiente: 8 viento, noveno día de quecholli = 8 de noviembre de 1519.

Por otra parte, Sahagún dice que de los doscientos treinta y cinco días que los españoles pasaron en México, fueron amigos de los mexicanos durante ciento noventa y cinco y sus enemigos durante cuarenta.³³ Seler hace notar que si se cuentan doscientos treinta y cinco días a partir del noveno día de quecholli, fecha de la llegada de los españoles a México, se cae en el décimo nono y no en el vigésimo día del mes tecuilhuitl (séptimo mes, si se sigue el sistema atcaualo); es decir, la víspera de la fiesta propiamente dicha. Fue, ciertamente, la noche precedente de la fiesta cuando los españoles dejaron la ciudad hostil; y, del 8 de noviembre de 1519 al 30 de junio de 1520, habían transcurrido efectivamente doscientos treinta y cinco días, puesto que se trataba de un año bisiesto.³⁴ Puede advertirse en esto una concordancia casi perfecta entre la cronología europea y la de los cronistas indígenas.

b) Respecto al inicio del combate de los españoles contra los mexicanos y la fecha de la captura de Cuauhtémoc, el primero tuvo lugar, según la *Séptima relación*, en un año 3 casa, 1521, en el día 1 aura del mes tóxcatl.³⁵ De acuerdo con la misma *Relación*, fue en el propio año 3 casa, 1521, día 1 serpiente del mes tlaxochimaco (noveno mes dentro del sistema atcaualo), o sea, el jueves 13 de agosto, día de San Hipólito, cuando aconteció la aprehensión de Cuauhtémoc y se puso fin a la lucha entre españoles y mexicanos.³⁶

De Jonghe hace hincapié de nuevo en que esta indicación, sin duda, no ha sido tomada por Chimalpahin de sus fuentes, sino establecida a partir de un cálculo personal del autor, y partiendo de un sistema de calendario análogo al que se ha encontrado en los códices *Magliabecchi* y *Vaticano A* y en Ixtlilxóchitl.

Así, Chimalpahin ha asentado, en principio, que el primer día del mes tlacaxipeualiztli (segundo en el sistema atcaualo) debía colocarse hacia el 20 de marzo; y que el 13 de agosto no podía caer más que en el mes tlaxochimaco. Como Cristóbal del Castillo que había distinguido el día en cuestión de su homónimo, indicando el señor de la noche que lo regía, así Chimalpahin complementa la indicación de signo diurno 1 serpiente, con el del mes. De Jonghe quiere ver en esto una prueba suplementaria de que el año 3 casa comenzaba en el día 3 casa, es decir, el primero del mes tóxcatl.³⁷

³³ Sahagún, *op. cit.*, v. III, libro XII, cap. 27, p. 56. *Florentine Codex*, v. XII, libro XII, cap. 27, p. 76.

³⁴ Seler, *Gesammelte Abhandlungen* ... v. I, p. 179 y ss.

³⁵ *Séptima relación*, p. 193.

³⁶ *Ibidem.*, p. 194.

³⁷ De Jonghe, *op. cit.*, p. 221-222.

El análisis de estas mismas fechas conduce a Seler a hacer la observación de que del 8 de noviembre de 1519 al 13 de agosto de 1521, han transcurrido seiscientos cuarenta y cuatro días, y, que si se cuentan esos seiscientos cuarenta y cuatro días a partir del noveno día de quecholli, se llega al tercer día del mes xocothuetzi (octavo en el sistema atcaualo), lo cual no concuerda con la indicación de Chimalpahin. Seler, entre tanto, piensa que hay un error cuando se coloca la prisión de Cuauhtémoc tres días después de la fiesta de tlaxochimaco. En contrapartida, este autor avala la fecha de Chimalpahin referente al inicio del combate que bien podría situarse, según él, en tócatl. Empero, piensa que se trata no de un día 1 aura, sino 3 aura, situado noventa días antes que el día de la captura de Cuauhtémoc.

Este día 13 de agosto de 1521, tomado como el tercero de xocothuetzi, debía ser el día 1 serpiente; tomado como el primer día del mismo mes, sería 12 casa; el primer día del año fue, pues, 1 casa. Todas estas fechas obtenidas esencialmente de Chimalpahin, incitaron a Seler a concluir:

- 1) que los años mexicanos comenzaban en caña, pedernal, casa y conejo, y no en los signos generalmente admitidos hasta entonces, o sea, lagarto, muerte, mono y aura;
- 2) que 1521 fue un año 3 casa;
- 3) que el año mexicano no era nombrado siguiendo el día inicial del mes atcaualo, sino el del quinto mes, tócatl;
- 4) que, en fin, en los años de la Conquista, el comienzo del mes atcaualo no caía el 2 de febrero, como se estableció, después de muchas discusiones en el curso de la conferencia indiana de Tlatelolco, sino en el 12 de febrero.

En ello se encuentra igualmente la prueba de que durante los cuarenta años transcurridos entre la Conquista y el momento en que Sahagún compuso su manuscrito, el comienzo del año mexicano había sido retrasado diez días. Este número corresponde exactamente al total de días intercalares que caen dentro de este lapso. Aún, más, según Seler, también se debe ver en ello la prueba de que los mexicanos no conocían la intercalación. (Se verá más adelante que estos mismo textos y otros han dado lugar a una interpretación contraria). Es preciso inferir que el día de la llegada de los españoles no ha podido ser ni 8 viento ni 1 viento, sino 7 lagarto o 13 lagarto, es decir el día precedente. Si se cuenta a la inversa á partir de 1 serpiente, día de la aprehensión de Cuauhtémoc, hasta el sexcentésimo cuadragésimo cuarto día en el calendario indígena, caemos no en 1 lagarto sino en 7 lagarto.

Seler deduce de esto que las indicaciones de Chimalpahin son

exactas por casi un día, mientras que los informantes de Sahagún difieren en veinte días. Este error resulta, de acuerdo con Seler, bien por una confusión de la tradición entre el día y su víspera, bien por el hecho de que fueron contados seiscientos cuarenta y tres días en lugar de seiscientos cuarenta y cuatro, sin tomar en consideración el día suplementario del año bisiesto. Si se mantenía, por otra parte, que el noveno día de quecholli era 1 viento, entonces tigre, lluvia, lagarto y agua vendrían a ser los portadores de los años; ahora bien, el *Manuscrito Humboldt*, de origen precolombino, muestra a las claras que los portadores eran caña, pedernal, casa y conejo, y que el año 1521 era un año 3 casa.³⁸

Retomando los mismos datos, Alfonso Caso ha creído demostrar por su cuenta que entre el 8 de noviembre de 1519 y el 13 de agosto de 1521 han transcurrido seiscientos cuarenta y cinco días y que si se cuenta a la inversa a partir de 1 serpiente, se llega a 7 lagarto, fecha que no está indicada por ningún cronista. Pero que si se trata del día siguiente, el 9 de noviembre, éste coincide entonces con 8 viento, noveno día de quecholli, fecha de la entrada de los españoles dada por Chimalpahin y confirmada por *Unos anales históricos*. ¿Por qué, en efecto, 8 viento y no 7 lagarto? O porque ha habido un error en la cuenta o porque los mexicanos contaban no de la medianoche a la medianoche, sino del mediodía al mediodía como lo confirma el *Telleriano-Remensis*: "ellos cuentan el día, desde mediodía hasta otro mediodía", de suerte que el día en cuestión podía llamarse, desde una perspectiva ya hispanizada, tanto 7 lagarto como 8 viento. Si el día 8 viento fue el noveno de quecholli, el primer día de este mes fue 13 tigre, lo cual demuestra que los años no comenzaban por el día de su nombre. Por otra parte, si se cuentan seiscientos cuarenta y cinco días a partir del noveno de quecholli, se llega al segundo día de xocotlhuetzi, lo cual concuerda con el comentador del *Telleriano-Remensis*. Si este día se llamaba 1 serpiente, resulta que el primer día del mes era 13 lagarto y que con ese mismo signo comenzaron todos los meses de ese año y también el año mismo.³⁹

Entre tanto, si hay que tomar en cuenta un pasaje del *Codex de Florencia*, concerniente al baño ritual del recién nacido que precisa que "si nacían exactamente al hendirse la noche le atribuían el signo de ambos [días],"⁴⁰ se puede entonces admitir la interpreta-

³⁸ Seler, *op. cit.*, p. 180 y ss.

³⁹ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 51-57.

⁴⁰ Josefina García Quintana, "El baño ritual entre los nahuas según el *Códice Florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 189-213. Nowotny, "Die Ahau . . ." p. 613.

ción que da Víctor M. Castillo a otro pasaje del mismo manuscrito relativo a la fiesta de izcalli: *auh quin ic nauhxihuitl in mohueichihua*, "y después en el cuarto año [la fiesta] se hace grande". Apoyándose en este texto y en otros, Víctor M. Castillo demuestra, en efecto, que cada cuatro años la duración de esta fiesta era de cuarenta y ocho horas y no de veinticuatro. Entonces el aparente error de las fuentes que fechan la llegada de Cortés en 8 viento, o sea seiscientos cuarenta y cuatro días antes de la Conquista en lugar de seiscientos cuarenta y cinco, sólo se explicaría por la duración excepcional de este último día de la fiesta de izcalli. En otras palabras, según el cálculo de Víctor M. Castillo resulta que en el año 3 casa, 1521, hay una diferencia de un día entre el calendario mexicano, que cuenta seiscientos cuarenta y cuatro días, y el calendario juliano, que cuenta seiscientos cuarenta y cinco días, esto es, el vigésimo día de izcalli que corresponde al 6 y 7 de febrero de 1521. Constituye esto una prueba de la existencia de la intercalación entre los mexicanos.⁴¹

Igualmente, en base a tres indicaciones dadas por Chimalpahin, Caso demuestra que los años no comenzaban por el día de su nombre.

Se refiere a un pasaje de la *Séptima relación* donde se consignan en el mismo año tres acontecimientos de los cuales se da la fecha azteca y el año juliano correspondiente.

Se trata de la aprehensión de los embajadores de Tlatelolco llevada a cabo por los mexicanos, de su ahorcamiento y del banquete antropofágico que siguió y al cual fue convidado Moquihuixtli, señor de Tlatelolco. El texto dice en substancia que en el año 3 casa, 1469, en un día 7 tigre, los llevaron de Chalco, los condujeron ante el soberano Axayácatl . . . ; los colgaron en presencia del mismo el día 1 lagarto . . . ; fueron a convidar al señor Moquihuix . . . en un día 1 movimiento.⁴²

Según el sistema establecido por Caso, el día 7 tigre cae, bien en el undécimo día del mes ueytozotli (5º siguiendo su sistema), o bien en el undécimo día del mes títitl (18º según su sistema) —lo cual queda descartado—. El día 1 lagarto es el primer día del mes teotleco (13º de acuerdo con el mismo sistema) mientras que el día 1 movimiento es el décimo cuarto día del mes tozotontli (4º de su sistema) —también desechado— o del mes atemoztli (17º según el sistema de Caso).

Tal como nos son presentados, los tres acontecimientos se verifi-

⁴¹ Castillo Farreras, *op. cit.*, p. 84. *Florentine Codex*, libro II, p. 150.

⁴² *Séptima relación*, p. 131.

can en el curso del 5º, 13º y 17º meses respectivamente, del mismo año. Si el año 3 casa hubiera comenzado por el día de su nombre, la primera fecha, 7 tigre, hubiera caído en el 13º mes y las otras dos, 1 lagarto y 1 movimiento, caerían en consecuencia en otro año. Este solo hecho basta, parecer ser, para demostrar que Chimalpahin no hacía comenzar los años por el día de su nombre. Si el día anual 3 casa cae de acuerdo con Caso, en el último día del último mes, el fechamiento de Chimalpahin es correcto, puesto que las tres fechas caen en el mismo año.⁴³

En resumen, las fechas precisas de mes y de día del calendario azteca y su concordancia en el calendario juliano han permitido demostrar que:

1) Chimalpahin ha seguido el sistema atcaualo, independientemente de que diversas indicaciones testifiquen "según algunos", la existencia del sistema tóxcatl.

2) En consecuencia, el nombre del año era, de acuerdo con los que sostienen el sistema tóxcatl (a saber: De Jonghe, Seler y Nowotny), el del 5º mes tóxcatl; pero que, según Caso, correspondía al último día del año. Las indicaciones de Chimalpahin permiten también, en este supuesto, saber cuál era el nombre del primer día del año.

3) Chimalpahin ha permitido establecer, y aquí el consenso es general, que los portadores de los años eran caña, pedernal, casa y conejo.

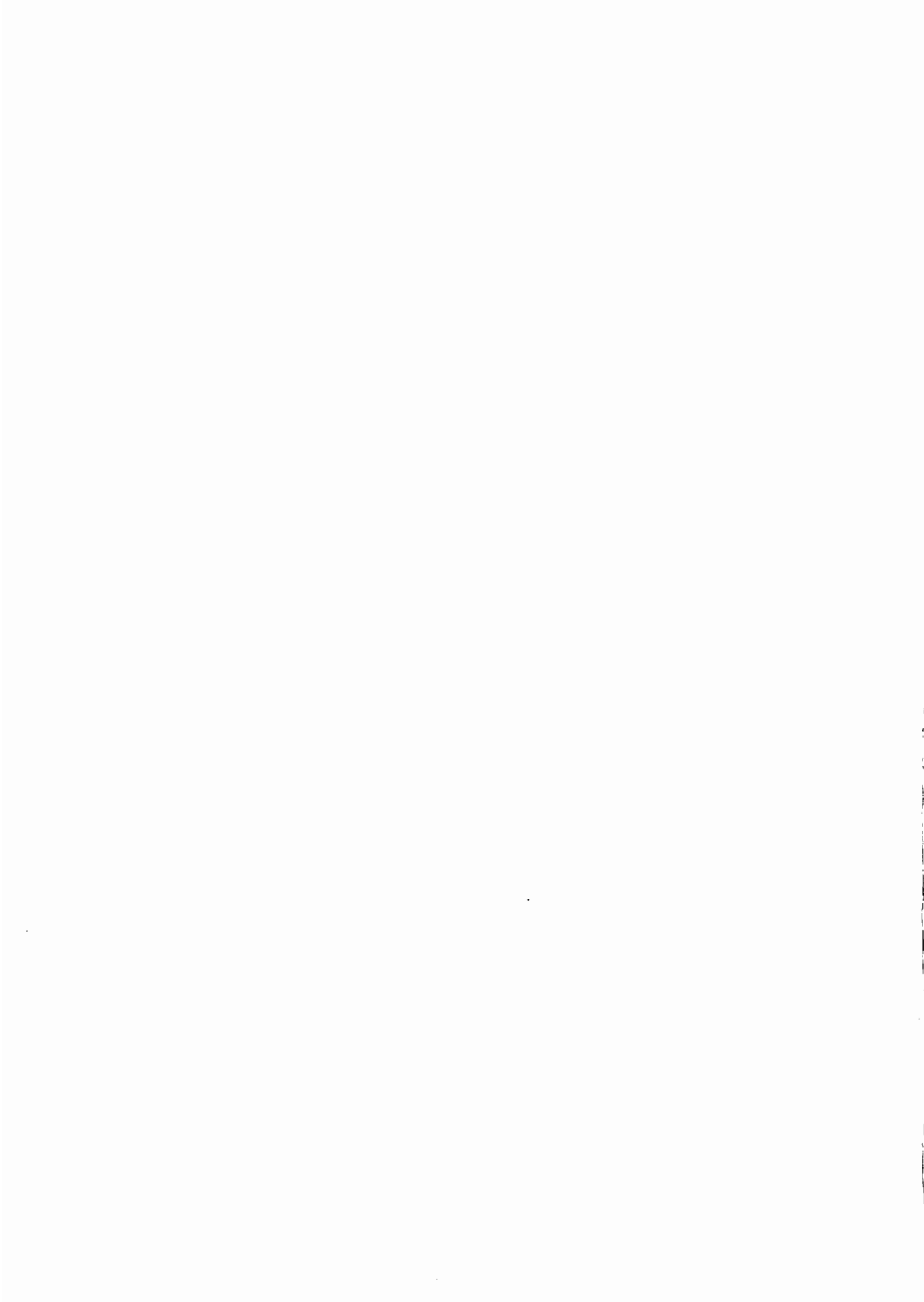
4) El principio del mes atcaualo coincidió con el 12 de febrero en los años próximos a la conquista.

5) El año 1521 fue un año 3 casa.

Estas fechas diversas y la concordante 1 serpiente (tlaxochimaco) = jueves 13 de agosto, festividad de San Hipólito, aceptada por Thompson, Caso y otros especialistas, han sido establecidas en base al sistema de concordancia dispuesto por Caso para un periodo que va de 1116 a 1687, generalmente admitido.

En conclusión podemos decir que tanto desde el punto de vista interno como desde el externo (concordancia entre el calendario indígena y el calendario juliano), el sistema de fechamiento presentado por Chimalpahin es serio y digno de fe ya que ha permitido, a pesar de sus lagunas y oscuridades, el progreso de los estudio mexicanos y no podrá dejar de ser tomado en cuenta en el avance posterior de los mismos.

⁴³ Caso, *op. cit.*, p. 71.



René Acuña **CALENDARIOS ANTIGUOS DEL ALTIPLANO
DE MÉXICO Y SU CORRELACIÓN
CON LOS CALENDARIOS MAYAS**

Que, en general, la correspondencia entre los nombres de los días mayas y mexicanos es tal, que muchas veces designan el mismo objeto o idea en sus lenguas correspondientes, es un hecho incontrovertible y ya observado desde hace tiempo, no obstante que hay varios de ellos cuyo significado y etimología continúan dudosos. Así, nadie se atrevería a objetar que el signo *tecpatl* se corresponde con el *edz'nab* yucateco, o *mazatl* con *manik*, o *cipactli* con *imix*, etcétera, a pesar de que todavía se desconocen las raíces etimológicas y el último significado de dichas palabras mayas. Nadie, tampoco, pondría en duda que el mencionado *imix* debe corresponderse con el *imox* quiché, no obstante su divergencia visible y que en un análisis que acudiera exclusivamente a las raíces conocidas de cada uno de los dialectos se podría llegar también a significados divergentes. Por fin, ningún etimólogo nahuatlato se arriesgaría a poner en duda que la palabra *cipactli*, de ignota etimología ya que también designa a una deidad quiché, Zipacná, y al material *-zibak-* con que dicha mitología dice que fue formado el cuerpo de la mujer, se refiere al signo que representa el dentado perfil de un monstruo que parece lagarto.

Pero, aunque fueran más de media docena los nombres de los días cuyo significado ignoráramos, una vez que poseyéramos listas de fidedigna secuencia y una vez que pudiéramos establecer el significado correlativo de un par de nombres, eso nos bastaría para poder reconstruir la correspondencia entera. Quiero decir que, si poseemos dos secuencias hipotéticas de 20 nombres cada una, la primera de las cuales se desarrolla A, B, C, etcétera, y la segunda—sin emplear más que los 20 primeros números—, 6, 7, 8, etcétera, nos bastaría determinar la identidad de 3 con C, o de 2 con B, para reconstruir toda la correspondencia.

Afortunadamente, la correlación de los signos diarios mayas y mexicanos no ofrece mayor problema. El problema está en la correlación de los meses. Pero la dificultad no consiste en determinar qué meses mexicanos se corresponden con cuáles mayas cronológi-

camente, porque, para aclarar ese punto, basta cotejar los datos que proporciona Landa con aquellos que nos dejó Sahagún. Por medio de este expediente, sin ser un perito en la materia, cualquiera puede observar que, si *atlcahualo* empezaba alrededor de los primeros días de febrero, con *zac* —el mes yucateco— sucedía exactamente lo mismo. La dificultad estriba en que la sincronía de estas dos listas o secuencias de meses nos deja frente a conceptos rituales y religiosos que no tienen ninguna correspondencia.

Por eso, el criterio que emplea la simultaneidad para establecer la correlación nos parece, en este caso, inadecuado. Y, sin embargo, es el criterio con que han venido operando la mayoría de los comparatistas. Caso,¹ para citar un ejemplo ilustre, al cotejar los meses de Meztitlán con los yucatecos, correlaciona *huey tozotli*, que empezaba en los primeros días de abril, con *kan kin*, el mes yucateco cronológicamente correlativo. Y Thompson, al comentar el mes *pop* y su correlativo tzotzil *nichil kin*, observa:

Schulz (1942, p. 13) makes the very interesting suggestion that this [Nichil kin] may correspond to the Aztec month Tlaxochimaco with the meaning "flowers are given." Evidence that Schulz's identification may well be correct is to be found in the fact that at the time of the Spanish conquest the first month of the Maya year and Tlaxochimaco were concurrent, both starting late in July...²

Uno está autorizando a preguntarse hasta qué punto esa correlación sugerida se halla en el fondo de todas las referencias a la mitología y ceremonial mexicanos, que Thompson hace a propósito de los meses y glifos mayas. Para reconstruir las ceremonias y ritos en ambas áreas, para interpretar muchos símbolos, y para articular los datos que se conservan en las fuentes etnohistóricas coloniales con aquellos recogidos modernamente, es necesario partir de una correlación de los meses mayas y mexicanos que sea más coherente, y que tenga bases más sólidas que aquellas de la mera simultaneidad.

Aspirando a ese fin, en el presente trabajo proponemos una correlación que habíamos ya apuntado someramente en otra ocasión.³ Ahora, sin embargo, reunimos todo el material etnohistórico y filológico que hemos podido tener a mano. Sin perder de vista que el primordial objeto de este modesto estudio era determinar la correspondencia entre los meses mexicanos y yucatecos, introduji-

¹ Caso, "Calendario matlatzinca".

² Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 107.

³ Acuña, "El *hunab cakchiquel*".

Sahagún ¹	Durán ²	Otomí ³	Veytia ⁴	Landa ⁵	Thompson ⁶	Termer ⁷	Tzeltal ⁸	Tzotzil ⁹	Cakchiquel ¹⁰	Quiché ¹¹
1. <i>Atlacahualo</i> o <i>Quautlehua</i>	2. <i>Atlmotzacuaya</i> o <i>Xilomaniztli</i>	<i>Ambuorientaxi</i>	4. <i>Xilomanuztli</i>	13. <i>Mac</i>	13. <i>Chantemat</i>	5. <i>Chantemac</i>	16. <i>Mak</i>	2. <i>Mok</i>	18. <i>Paty ri che</i>	14. <i>Cher</i>
2. <i>Flacaxipehualiztli</i>	3. <i>Tlacaxipehualiztli</i>	<i>Anttzayoh</i>	5. <i>Cohuailhuill</i>	14. <i>Kan kin</i>	14. <i>Unnu</i>	6. <i>Unnu</i>	17. <i>Olalti</i>	3. <i>Olalt</i>	1. <i>Tacaxepual</i>	15. <i>Tequexepual</i>
3. <i>Tozoztonthi</i> (<i>Tozthi</i>)	4. <i>Tozoztonthi</i>	<i>Atzhotho</i>	6. <i>Tozoztonthi</i>	15. <i>Muan</i>	15. <i>Muhan</i>	7. <i>Muuan</i>	18. <i>Julol</i>	4. <i>Ulol</i>	9. <i>Nabey toku</i>	18. <i>Chab</i>
4. <i>Huey tozozthi</i>	5. <i>Huey tozozthi</i>	<i>Antatzhonu</i>	7. <i>Huey tozozthi</i>	16. <i>Pax</i>	16. <i>Ah ki ku</i>	8. <i>Tam*</i>	1. <i>Jo kin ahau</i>	5. <i>O kin ajuat</i>	10. <i>Ru cam toku</i>	11. <i>Nabé sih*</i>
5. <i>Toxcatl</i> (<i>Tozcattl</i>)	6. <i>Toxcattl</i>	<i>Atzihphu</i>	8. <i>Toxcattl</i>	17. <i>Kayab</i>	17. <i>Kanaz</i>	14. <i>Kanasi</i>	2. <i>Alauch</i>	7. <i>Elech</i>	8. <i>Lakin ka</i>	3. <i>Liqn ca*</i>
6. <i>Etzalcualiztli</i>	7. <i>Etzalcualiztli</i>	<i>Aneguorni</i>	9. <i>Exolqualiztli</i>	18. <i>Cumhu</i> o <i>Cumku</i>	18. <i>Olli</i>	10. <i>Oj o Ohl</i>	9. <i>Pom*</i>	13. <i>Pom*</i>	4. <i>Cibxic*</i>	4. <i>U cab liqum ca*</i>
7. <i>Tecuilhuitontli</i>	8. <i>Tecuilhuitontli</i>	<i>Antzen gohmuh</i>	10. <i>Tecuilhuitontli</i>	1. <i>Pop</i>	1. . . .	12. <i>Makux</i>	3. <i>Mukuch</i>	6. <i>Uch</i>	6. <i>Nabey man</i>	1. <i>Nabe mam</i>
8. <i>Huey tecuilhuatl</i>	9. <i>Huey tecuilhuatl</i>	<i>Antan gohmuh</i>	11. <i>Huey tecuilhuatl</i>	2. <i>Uo</i>	2. <i>Ik cat</i>	18. <i>Tij tcejk</i>	4. <i>Juc binquil</i>	8. <i>Nichu kin</i>	7. <i>Ru cab mam</i>	2. <i>U cab mam</i>
9. <i>Flaxochimaco</i>	10. <i>Micailhuatontli</i>	<i>Antzen gotu</i>	12. <i>Micailhuatontli</i>	3. <i>Zip</i>	3. <i>Chac cat</i>	4. <i>Txip</i>	5. <i>Guac binquil</i>	9. <i>Sba binquil</i>	15. <i>Ibotan</i>	10. <i>Botam</i>
10. <i>Xocotl huertz</i>	11. <i>Huey micailhuatl</i>	<i>Antan gotu</i>	13. <i>Huey micailhuatl</i>	4. <i>Zotz</i> o <i>Zor</i>	4. . . .	3. <i>Tzi*</i>	6. <i>Jo binquil</i>	10. <i>Shibal binquil</i>	14. <i>Cakam</i>	9. <i>Cakam</i>
11. <i>Ochpanuztli</i>	12. <i>Ochpanuztli</i>	<i>Ambaxi</i>	14. <i>Hurpanuztli</i>	5. <i>Tzee</i>	5. <i>Cazeu</i>	13. <i>Kaseu</i>	7. <i>Chan binquil</i>	11. <i>Yoshibal binquil</i>	16. <i>Katid*</i>	12. <i>U cab sih*</i>
12. <i>Teotleco</i>	13. <i>Pachtontli</i>	<i>Antzen boxegui</i>	15. <i>Pachtontli</i>	6. <i>Xul</i>	6. <i>Chichim</i>	16. <i>Tziqum kij*</i>	8. <i>Ox binquil</i>	12. <i>Shambal binquil</i>	11. <i>Nabey pach</i>	5. <i>Nabe pach</i>
13. <i>Tepeilhuitl</i>	14. <i>Huey pachthi</i>	<i>Antan boxegui</i>	16. <i>Huey pachthi</i>	7. <i>Yax kin</i>	7. <i>Janguca</i>	15. <i>Kanajal*</i>	10. <i>Yash kin</i>	14. <i>Yash kin</i>	12. <i>Ru cam pach</i>	6. <i>U cab pach</i>
14. <i>Quecholl</i>	15. <i>Quecholl</i>	<i>Antzhoni</i>	17. <i>Quecholl</i>	8. <i>Mol</i>	8. <i>Mol</i>	17. <i>Mox kij</i>	11. <i>Mush</i>	15. <i>Mush</i>	13. <i>Tziqum kuh*</i>	8. <i>Tziqum qh*</i>
15. <i>Panquetzaliztli</i>	16. <i>Panquetzaliztli</i>	<i>Anthaxme</i>	18. <i>Panquetzaliztli</i>	9. <i>Chen</i>	9. <i>Zihara</i>	11. <i>Kanjalam*</i>	12. <i>Tsun</i>	16. <i>Tsun</i>	5. <i>U chum*</i>	7. <i>Tziqil lakam</i>
16. <i>Atemozthi</i>	17. <i>Atemozthi</i>	<i>Ancandehe</i>	1. <i>Atemozthi</i>	10. <i>Yax</i>	10. <i>Yax</i>	1. <i>Yax</i>	13. <i>Batsul</i>	17. <i>Batsul</i>	2. <i>Nabe tumuzuz</i>	16. <i>Tziba popp*</i>
17. <i>Titul</i>	18. <i>Titul</i>	<i>Ambue</i>	2. <i>Titul</i>	11. <i>Zac</i>	11. <i>Zac</i>	2. <i>Sac</i>	14. <i>Sakil ha</i>	18. <i>Si sak</i>	3. <i>Ru cab tumuzuz</i>	17. <i>Çac</i>
18. <i>Izcaltl</i>	1. <i>Izcaltl</i>	<i>Anthudorm</i>	3. <i>Izcaltl</i>	12. <i>Ceh</i>	12. <i>Chac</i>	9. <i>Sac kohk</i> o <i>Sac goik</i>	15. <i>Ajil chak</i>	1. <i>Mukta sak</i>	17. <i>Izal</i>	13. <i>R'ox sih*</i>

¹ Sahagún, *Historia general*, v 1 p. 109-132. Los nombres entre paréntesis son variantes no registradas en la fuente.

² Durán, *Historia de las Indias*, v 1 p. 239-292. El autor trae variantes no registradas en nuestra lista.

³ Según Caso, "Calendario matlatzinca." Cuadro II y. del mismo autor. *Los calendarios prehispánicos*, p. 223. Entre uno y otro trabajo, hay variantes en lo que respecta a los nombres de la lista de meses otomí. Y, así, en las etimologías.

⁴ Veytia, *Historia antigua*, p. 43-44.

⁵ Landa, *Relación*, p. 72-102. Las variantes proceden de los libros de *Chilam Balam*, Sánchez de Aguilar y Pérez.

⁶ Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 106. Se discute si la lista es chol. El texto que acompañaba la lista estaba en lengua kekchí.

⁷ Termer, *Etnología y etnografía de Guatemala*, p. 135-136. Se basa en una lista publicada por V. A. Narciso en el periódico *La república*, año XVI, 2a. época. Guatemala, 1906. La lista procede de San Cristóbal Cajcoj, Alta Verapaz.

⁸ Schulz, "Apuntes... relativos al calendario de los indígenas de Chiapas", p. 8-12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 106.

¹¹ *Calendario de los indios de Guatemala. Kiché*, 1722.

mos marginalmente otras listas para ilustrar nuestro objetivo central.

El método empleado en casi todos los casos fue, primero, discutir la etimología de los nombres de los meses y, después, articular su significado en el complejo conceptual y ceremonial. Mas, porque usar el término "etimología" puede originar confusiones, es preferible aclarar que hemos buscado, ante todo, reunir alrededor del nombre de cada mes todas las connotaciones semánticas asociadas y posibles, conducentes a ilustrar su significado. Esta labor, siempre difícil y nada airosa, tuvo y tendrá que seguir haciéndose a fin de que las palabras mayas y mexicanas de uso ritual nos entreguen su esencia. Cada una de ellas es una verdadera obra maestra de polisemia. Por eso, llamar etimológico al método empleado en estas páginas no resulta objetivo.

Al apuntar, por ejemplo, que la voz *moan*, "gavilán" o "nube" según los significados convencionales que se le asignan regionalmente, se puede descomponer en los elementos *moo*, "guacamaya",⁴ y *an* o *aan*, "maíz tierno",⁵ en modo alguno nos propusimos presentar una etimología; sino solamente un aspecto de su irradiación polisémica, que se encuadra en el complejo ritual. Asimismo, al señalar que el nombre *panquetzaliztli*, mes en cuyo discurso solía representarse una famosa farsa en honor de Quetzalcóatl, admite el significado de "representación" o "comedia," tampoco quisimos presentar una etimología. En este orden, la única interpretación que parece admisible es la vulgar de "levantamiento de banderas." Pero, si nosotros nos atrevimos a sugerir el significado de "farsa", es porque, además de los datos etnohistóricos que parecen justificarlo, encontramos que "representación" se decía en náhuatl *tepanquicāliztli*.⁶

La única novedad de nuestro trabajo consiste en proponer una correlación conceptual, y a veces simbólico-religiosa, entre los meses mexicanos y yucatecos. La correlación de los meses mexicanos entre sí ha sido ya hecha, en general, amplia y magistralmente, por Caso. Sobre la correlación de las listas mayas entre sí, salvo contadas excepciones, todavía se abrigan justificadamente bastantes dudas. Nosotros hemos intentado reordenar algunas de las que se reproducen en el cuadro que sirve de referencia para las páginas subsecuentes. los números marginales indican el orden impuesto por sus respectivos recolectores, y los asteriscos señalan aquellos meses cuya posición continuamos considerando incierta.

⁴ Pérez, *Diccionario de la lengua maya*, p. 223.

⁵ Wisdom, *Los chortís*, p. 249.

⁶ Molina, *Vocabulario*, v. c.

El autor agradece a sus colegas del CEM, Maricela Ayala Falcón, María Cristina Álvarez y Otto Schumann G., el interés y entusiasmo con que siguieron el progreso del presente trabajo, hecho en parte bajo los auspicios de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Asimismo, deseamos reconocer las valiosas observaciones que nos hicieron Víctor M. Castillo Farreras y Alfredo López Austin, miembros del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Aunque no nos haya sido posible señalar en cada caso sus respectivos aportes, todos ellos están presentes en estas páginas.

LOS NOMBRES DE LOS MESES

1. *Atlcahualo*, *atlmotzacuaya*, *mac*, *mak*, *chantemat*, *chantemac*, *quavitlehua*, *pa ri che*, *chee*, *xilomaniztli*, *ambuontaxi*.

Torquemada, que lee *atlcahualco*, traduce este nombre por "cuando faltan las aguas, o en el cesamiento y penuria de las aguas".⁷ Según Veytia, *atlcahualo* significa "dejar el agua" y, sin explicar la razón, añade que "era frase para explicar que cesaba la pesca".⁸ De hecho, el nombre, compuesto de *atl*, "agua," y de un verbal derivado de *caua*, "estancar", "cesar de hacer algo, o llevar alguna cosa a otra parte",⁹ admite por lo menos tres interpretaciones: "cesar las aguas", "llevar el agua a otra parte", y "estancar el agua". La nota de Veytia, relativa a la suspensión de la pesca, sólo podría obtenerse forzando la lectura de *atlcahualo* como *atlcacahualo*, "los marineros o pescadores suspenden actividades"; pero no parece justificarse etimológicamente.

Atlmotzacuaya, compuesto de *atl* y de un derivado verbal de *motzacqua*, "estancarse el agua que corría", "atapar cubriendo alguna cosa" como agujero o agua *-atzaqua-*,¹⁰ presenta un matiz muy interesante; porque expresa la idea de represar las aguas corrientes, o bien la de guardarlas en algún depósito cerrado por una tapa. Esto es muy significativo, porque, como veremos inmediatamente, *mac*, el nombre yucateco correlativo, conlleva la misma idea. Más curioso aún resulta que, entre los maya-chortís del oriente guatemalteco, durante el mes de febrero, se celebre una ceremonia ritual de año nuevo, en la que tiene un lugar central el acarreo del "agua virgen", en envases que el sacerdote "llena personalmente . . . y los

⁷ Torquemada, *Monarquía indiana*, v. II, p. 295.

⁸ Veytia, *Historia antigua*, v. I, p. 45.

⁹ Molina, *Vocabulario*, (EM) 60r (ME) 12v. Las abreviaturas (EM) y (ME) significan, respectivamente, español-mexicano, mexicano-español.

¹⁰ Molina, (EM) 60r, 10r; (ME) 9r, 61r.

tapa con sumo cuidado".¹¹ Toda la ceremonia, como señala Girard, tiene semejanzas notables con la descrita por Landa para el mes *mac*.

Mac ha sido, comúnmente, traducido por "tapadera [del año]",¹² ya que esta voz tiene en el *Motul* la acepción de "tapa de caja, atapador de vasija, etcétera" y *macah*, la de "cerrar atapando o encanxando, y atapar assi, etcétera". Pérez¹³ recoge, además, la voz *macan* a la que da la acepción de "enramada". Es posible que tanto uno como otro significado estuvieran presentes en el nombre de *mac*, cuyas ceremonias más importantes consistían en acarrear "sendos cántaros de agua", con los cuales los sacerdotes apagarían la hoguera en que ardía "un gran manajo de varillas secas, atadas y enhiestas".¹⁴

A ese rito de las "varillas . . . enhiestas" debe aludir, sin duda, el otro nombre que recibía este mes entre los mexicanos, así como los usados por cakchiqueles y quichés. *Quauitlehua*, dice Veytia:

... se interpreta "plantíos de estancas de árboles, o tiempo en que retoñan los árboles": mas yo no he podido averiguar de dónde deducen esta etimología. Otros escriben *quauitlehuac*, y lo interpretan "árbol alto": no sé tampoco de dónde lo deducen, ni lo que quisiesen significar. El verdadero significado de la voz *quauitlehuac* es "quemazón de los árboles o de los montes", porque es compuesto de la voz *quáhuill* que significa "árbol" y traslaticivamente "monte", y el verbo *tlehua* que significa "quemar o poner fuego a alguna cosa".¹⁵

Está claro, pues, que estos nombres rituales poseen una gran dosis de perspectivismo o, si se prefiere, de polisemia, debido a lo cual no se les puede dar una acepción unívoca.

Lo mismo ocurre con el mes cakchiquel *pa ri che* o, como lo lee Recinos, *pay ri che*.¹⁶ Etimológicamente derivable del radical *pa* o *pae*, "estar de pie", *ri* o *rii*, "él, o a él", y *che*, "árbol, madera, monte",¹⁷ puede interpretarse "estar de pie el árbol, o los palos", o bien "pararlo, o parar los árboles". Sin embargo, también está asociado a la idea de quemar árboles o montes, por cuanto *upay* es el nombre que recibían los palos para hacer fuego, y *pay-tok* significa

¹¹ Girard, *Los mayas*, p. 7 ss.

¹² Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 113.

¹³ *Diccionario de la lengua maya*, p. 211.

¹⁴ Landa, *Relación*, p. 78.

¹⁵ Veytia, *Historia antigua*, v. 1, p. 45.

¹⁶ Recinos, *Memorial de Sololá*, p. 34. Sigue en esto a Varea, *Calepino cakchiquel*, f. 242.

¹⁷ Varea, *Calepino*, f. 74, 235; Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 84, 301.

"rozar".¹⁸ El nombre del mes quiché, *chee*, "árboles o maderos", parece estar mutilado.

Sin ir más lejos, creemos haber probado que todos los nombres anteriores están ligados, ya por su significado común, ya por su objeto religioso de referencia. La lámina con que Durán ilustra el "primero mes del año" representa a un sujeto, sentado en un banquillo que parece de mimbre, arrancando aparentemente unas matas. Por su parte, el glifo *mac* de Copán¹⁹ muestra una cabeza antropomórfica de frente extrañamente configurada, sacando ostensiblemente la lengua. La corona el afijo "Th. 74", al que Landa leía *ma*.²⁰ Como "lengua", en yucateco, se dice *ak* homófono de *ac*, "una yerba con que cubren las casas y hacen troxes",²¹ y obviamente correlativo del quiché *aq*, "chia, hierba medicinal, lengua, relámpago o rayo, tortuga",²² nos atrevemos a sugerir que el glifo debe leerse *ma ac*.²³

Pero, el glifo *mac* presenta algunas variantes significativas, teniendo a veces como principal elemento una cabeza pisciforme que parece asociada a la idea de "cuenta"; otras un signo muy parecido al del día *imix* y, otras, unas marcas relacionadas con la llamada "serpiente".²⁴ En estos casos, el glifo indica posiblemente el final de una cuenta, o la suspensión de la pesca, o la escasez de alimentos y falta de lluvia. En los nombres chol y pokonchí, *chantemat-chantemac*, aparecen evidentemente los elementos *chan*, "culebra, cuatro, cielo", *te*, "árbol", y *mac*, "tapadera". En cualquier caso, todo sugiere que este mes señalaba un cambio de dieta. Eso, tal vez, explique por qué, entre los tetzcocanos y otomís, el mes recibiera el nombre de *xilomaniztli* y *ambuoentaxi*, que significan, respectivamente, "ofrenda de elotes" y "tiempo de jilotes".²⁵

2. *Tlacaxipehualiztli, tacaxepual, tequexepual, uniu, cohuailhuitl, han kin, olalti, anthzayah.*

Los nombres cakchiquel y quiché son, obviamente, corrupciones del mexicano *tlacaxipehualiztli*, cuyo significado es "desollamiento

¹⁸ Girard, *Los mayas*, p. 53, n. 5; Solís Alcalá, *Diccionario español-maya*, p. 509.

¹⁹ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 18. 15.

²⁰ Cf. Thompson, *A catalogue of Maya hieroglyphs*; Landa, *Relación*. 106; Tozzer, *Landa's Relación*, p. 170.

²¹ *Diccionario de Motul*.

²² Brasseur, *Grammaire de la langue Quiché*, p. 167-168.

²³ Estas interpretaciones del glifo *Mac* —nos sentimos compelidos a aclararlo— son enteramente especulativas, y en nada afectan a la etimología de la palabra.

²⁴ Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 113.

²⁵ Vid. Veytia, *Historia antigua*, p. 44; Caso, *Calendario matlatzinca*, p. 106-107; Los

de hombres". Singular evidencia de cómo se celebraba esta fiesta entre los indios de Guatemala son la descripción del *ox tun* o *lotz tun* hecha por el beneficiado Resinos Cabrera,²⁶ y el propio texto del *xahoh tun*, que se ha dado en llamar *Rabinal achí*.²⁷

El otro nombre que recibía este mes, *cohuilhuittl*, significa "fiesta de la culebra". Es también ése el significado del mes yucateco *kan kin*, aunque los más connotados intérpretes lo han traducido como "sol amarillo",²⁸ también posible. La interpretación de los glifos yucatecos, y mayas en general, ofrece no pocas dificultades. Por lo común, parece aludir a la madurez o sazón de los frutos, debido a lo cual es posible que se deba leer *kan* o *kanaan*, indicativos de "abundancia". Una de las variantes del *kan kin*²⁹ muestra claramente la cabeza de un *zotz*, "murciélago". Cuando discutamos el nombre del cuarto mes yucateco, *zotz'*, veremos que está asociado a la madurez de los frutos. Otros glifos, en cambio,³⁰ parecen representar la germinación de una semilla. Como este fenómeno no puede ocurrir sin que el germen se desprenda de su corteza de un modo muy semejante a aquél con que las culebras dejan la piel, de allí que este símbolo pictográfico pueda representar ambas cosas. En nuestra opinión, este glifo representa —agrícólamente— la época en que los granos comenzaban a germinar. El nombre que, entre los choles, recibía este mes parece indicar, en cambio, que ellos sí practicaban el rito del desollamiento de hombres para promover, por mimetismo mágico, la germinación de los granos. *U'niu*, hasta donde hemos podido determinar, parece asociado al radical *ni* o *nin*, "heder como mugre, heder, y suciedad del cuerpo",³¹ tal vez expresivo del hedor despedido por los pellejos humanos o animales, y de aquél que dejaban sobre el cuerpo de quien los vestía.³²

Finalmente, Thompson señala que la variante principal del glifo *Kan kin* "... which is somewhat rare, represents the head of an animal. The canine teeth are prominent, and so are the rather oddly

calendarios prehispánicos, cuadro XI y p. 223. Durán (*Historia*, v. I, p. 291) parece inclinado a fundir en uno los meses *izcalli* y *xilomaniztli*, traduciendo el segundo como "estar las mazorcas en leche..."

²⁶ Vid. Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, p. 287-291; *La danza del sacrificio*, p. 9-19.

²⁷ Vid. Brasseur, *Grammaire*; Monterde, *Teatro indígena*; Cardoza y Aragón, *Rabinal Achí*.

²⁸ Vid., por ejemplo, Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 114; Caso, *Calendario mallatzinca*, p. 106-107.

²⁹ Thompson *Maya hieroglyphic*, fig. 18, 25.

³⁰ *Ibid.*, fig. 18, 21-23, 26-27.

³¹ Brasseur, *Grammaire*, p. 197, 198.

³² Sahagún (*Historia general*, v. I, p. 112) dice que los que vestían esos pellejos "iban hediendo como perros muertos".

shaped ears . . . The symbolic form of Kankin appears in the codices in combination with an apparent death sign as the glyph of the dog . . .”³³

Curiosamente, los otomís llaman a este mes *anthzayah*, nombre que se interpreta “perro”.³⁴ Es posible que *olalti*, para el que no tenemos interpretación alguna satisfactoria, tenga un significado afín.

3. *Tozoztontli, tozçotzintli, toztli, nabey tokic, chab, julol, ulol, moan, muhan, muuan, atzhotho.*

El primer nombre se interpreta, generalmente, “vigilia pequeña,” derivándolo de *toçoliztli*, “vela, y el acto de velar o de no dormir”,³⁵ más el sufijo diminutivo. Veytia, fundado a saber en cuáles razones, interpreta, en cambio, *tozçotzintli* y la variante *totzotzontli* (*sic*) como “ayuno pequeño”. Y añade, a continuación, que algunos indios llamaban *toztli* a este mes, lo que interpretaban “picadura de venas o sangría pequeña”.³⁶

Independientemente de que esta interpretación que reproduce Veytia pueda justificarse etimológicamente, lo que parece claro es que tanto *tozoztontli* como *toztli* —debido tal vez a la presencia del elemento *zo* o *ço*, “sangrarse”, de donde *çoço* “ensartar cuentas, axí, flores, o cosas semejantes” —para algunos significaban “sangría”. Pero *toztli*, además, designaba a un papagayo de “plumas muy amarillas y resplandecientes”, el cual, conforme iba “creciendo en años . . . tanto más va amarilleciéndose, y por esto [lo] llaman *toztli*, que quiere decir cosa muy amarilla”.³⁷ Otra vez, en este caso, tampoco parece justificable etimológicamente la relación del color amarillo con el nombre del papagayo, y a uno sólo le queda el recurso de preguntarse si el ave recibiría ese nombre debido al hecho de que mordía o “picaba”. Si tal fuera la explicación, quedaría aclarado el nexo asociativo entre el nombre del ave y el de un mes cuya connotación general está conectada con la acción de sangrarse.

Pero hay más; si lo que pasa entre los chortís admite generalizarse, el papagayo o *toztli*, además de asociarse con la sangría o punción, tenía que ver con el puntiagudo retoño de la mata emer-

³³ Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 113.

³⁴ Caso, *Calendario matlatzinca*, p. 106-107; *Los calendarios*, p. 223.

³⁵ Molina, v. c.

³⁶ Veytia, *Historia antigua*, p. 45.

³⁷ Sahagún, *Historia*, v. III, p. 237; *Florentine Codex*, lib. II, p. 23.

gente del maíz. Cuando el retoño se halla en el cuarto día, los chortís dicen que “amanece en clavito”. “En el quinto día, tiene ya su primera hojita y, en el octavo, cambia su apariencia al presentar dos hojitas y el pitón central [al] que llaman *guía*, *aguja* o *punzón*, nombrándose entonces *en alas de perico*, término usual en toda el área chortí”.³⁸ Tal vez, por esa razón, los mexicanos –según explica Durán– solían reverenciar en la fiesta correspondiente a este mes “... un pájaro galano, con un hueso atravesado; a la cual figura llamaban *tozotontli*, que quiere decir por este vocablo diminutivo ‘la punzadurilla pequeña’...”.³⁹

El mes cakchiquel *nabey tokic*, derivado del radical *tok*, “punzar... o dar con la punta de palo o cuchillo”,⁴⁰ significa, asimismo, “primera punzadura o sangría”, siendo afín su connotación a la de los nombres de los meses quiché, tzeltal y tzotzil: *chab*, “lanceta”, *julol* y *[j]ulol*, “flecha”.⁴¹ Nada podemos decir del mes otomí, ya que *atzhotho* sólo se ha traducido parcialmente.⁴²

Landa refiere que, en el mes *muan*, los que tenían cacaotales hacían fiesta a los dioses Ek Chuah, Chac y Hobnil, siendo una de las ceremonias sacrificar “un perro manchado por el color del cacao”.⁴³ El diccionario cakchiquel de Coto trae la entrada siguiente: “Almázigo haçer de semillas, cacao u otra legumbre: *tin muen ah*... *Muen* es el almázigo.” Curiosamente, la terminología indígena del cacao y de su cultivo está estrechamente relacionada con los nombres de su mes y de sus símbolos. *Chabal* es un cacao “menudo y vano”; el *pek*, que en algunas localidades mayas significa “perro”, es “otro genero de cacao”; *tin tok* es “coger las maçorcas del árbol” y, “quebrarlas”, es *tin paxih*.⁴⁴ El mes que sigue a continuación de *muan* es *pax*.

La voz *muan* o *moan* designaba antiguamente las nubes, como lo indica la supervivencia del término *moankin*, “día nublado y lluvioso”.⁴⁵ Y el vocabulario chol de Morán registra la voz *muhan* con el significado de “gavilán, buho”.⁴⁶ El glifo *muan*, tal como aparece

³⁸ Girard, *Los mayas*, p. 129-130.

³⁹ Durán, *Historia*, v. 1, p. 247.

⁴⁰ Coto, *Vocabulario de la lengua cakchiquel*. En las lenguas tzeltal y tzotzil, *tok* significa “nube”. Ver Kaufman, *El proto-tzeltal-tzotzil*, p. 119; García de León, *Los elementos del tzotzil colonial*, p. 70. García de León registra, además, el radical *tuk*, “reventar, florecer” (p. 71).

⁴¹ Brasseur, *Grammaire*, p. 175. *Jul-ob-al*, “lanzeta” (García de León, *Los elementos*, p. 50); *hul*, “flecha” (Solís Alcalá, *Diccionario español-maya*, p. 293.)

⁴² Ver Caso, *Calendario mallatzimca*, p. 106-107; *Los calendarios*, p. 223. En la segunda obra, Carrasco traduce “pequeño vuelo.”

⁴³ Landa, *Relación*, p. 81; Tozzer, *Landa's Relación*, p. 164.

⁴⁴ Coto, *Vocabulario*, v.c.

⁴⁵ Solís Alcalá, *Diccionario español-maya*, p. 417.

⁴⁶ *Cit. ap.* Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 114.

en Palenque, en Piedras Negras y en Copán,⁴⁷ representa claramente la cabeza de un ave que puede identificarse como la de un papagayo. Por la región que correspondería a la copa del cuello, le brota un ramo de vegetación. Nosotros sugerimos la lectura *moo*, "gavilán, perico o guacamaya", *an*, "maíz tierno",⁴⁸ esto es, *mooan*. La figura del glifo está, sin duda, relacionada con el dibujo que ilustra los comentarios de Durán, donde se representa el "tercero mes" con la figura sedente de un hombre que sostiene un pequeño ramo de vegetación entre las manos, mientras arriba, en la esquina derecha del cuadro, hay un pájaro de color amarillo, atravesado de parte a parte por una lanceta de hueso.

4. *Huey tozoztli, ru cab tokic, pax, tam, nabey sih, ah ki ku, jò ken ahau, o kin ajual, antatzhoni.*

Los dos primeros nombres —ya no parece necesario explicarlos— significan, respectivamente, "sangría grande" y "su segunda sangría". El primero, además, puede interpretarse como "vigilia grande" y "papagayo grande", aludiendo la última acepción al maíz crecido. Sahagún dice que en este mes los mexicanos honraban al dios del maíz Cintéotl, y que, poniendo espadañas a las puertas de las casas, "ensangrentábanlas con sangre de las orejas o de las espíllas".⁴⁹

En Yucatán, entretanto, la fiesta adquiriría un matiz guerrero, ocupando un prominente lugar la danza de los guerreros o *holkan okot*. Landa añade que, sin embargo, hacían "oraciones, ofrendas y sahumeros, como . . . en la fiesta de Cuculcán, en el mes de *xul* . . .", y que "los *chaces* sacrificaban un perro y sacábanle el corazón . . ." ⁵⁰ Pero, eliminando esa nota guerrera tan destacada y la presencia de Kukulcán, ambas de importación tolteca, todo parece indicar que el movimiento del año permanecía asociado al ciclo agrícola.

Como se ha visto en el comentario al mes precedente, tanto el nombre del mes, como el perro, están conectados con el cultivo del cacao. Por lo que toca a Cintéotl, patrón del mes mexicano, y al significado mismo del nombre del mes, sólo hay que señalar que

⁴⁷ Thompson, *op. cit.*, fig. 18, 36-39.

⁴⁸ *Moo*, "guacamayo, papagayo o loro grande y colorado" (Pérez, *Diccionario de la lengua maya*, p. 223); *mo*, "gavilán" (Brasseur, *Grammaire*, p. 193); *Mo'* "guacamaya" (Sedat, *Nuevo diccionario kekchí*, p. 107). *An*, *a'n*, "maíz de primavera" (Wisdom, *Los chortís*, p. 249, n. 266).

⁴⁹ Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 113.

⁵⁰ Landa, *Relación*, p. 83-84; Tozzer, *Landa's Relación*, p. 164-166.

paxil es para los mayas el lugar mítico del origen del maíz y que en algunas lenguas de Guatemala quedan aún evidencias de que el radical *pax* estaba asociado a la acción de punzar. Así, en pokonchí, *paxem* significa "picar carne" y, *paxeh*, "picadura de carne".⁵¹

El nombre del mes chol, así como los que recibe este mes entre los tzeltales y los tzotziles, *ah ki ku*, *ho ken ahau*, o *kin ahual*, respectivamente, resultan tan similares que bien pudieran ser corrupciones de un modelo común, tal vez *ah kan hal*, "el del maíz grande", tal vez *ah kan ahau*, "el señor del maíz".

El glifo correspondiente a este mes representa de manera uniforme un atambor o *tun*,⁵² *pax*, en lengua yucateca. Al mismo instrumento parece estar referido el nombre pokonchí *tam*, que podría significar "cosa honda o profunda".⁵³ Sobre *antatzhoni*, el mes otomí, no tenemos ninguna interpretación.⁵⁴ La posición que le damos al mes quiché *nabey zih*, "primera floración", "primeras ofrendas", es nada más tentativa. Podría significar, también, "primer tiempo seco", ya que *sihil*, en algunas partes, es la voz que designa el verano.

5. *Toxcatl*, *likin ha*, *nabey likin ca*, *kayab*, *kanazi*, *alauch*, *elech*, *atzibiphi*.

Si las que menciona Durán fueron las únicas razones que tuvo para interpretar *toxcatl* como "cosa seca", su etimología no merece tenerse en cuenta. Atribuyendo a "la oscuridad del vocablo" haberse pasado muchos años sin entenderlo, explica después el proceso lógico por medio del cual se le aclaró su significado:

... al fin vine a entender de él querer decir "cosa seca" y que influía sequedad. Y vínelo a entender por una palabra que un relator de éstos me dijo, [a saber] que siempre por este tiempo les faltaba el agua y que la deseaban y la pedían al dios [Tezcatlipoca] que en este día se solemnizaba, y como nosotros decimos "deseado como agua de mayo", así tenían ellos este refrán que decía *titotoxcauia*, que quiere decir "secarse de sed", y así *toxcatl* quiere decir "sequedad y falta de agua".⁵⁵

⁵¹ Fernández, *Diccionario de la lengua pokonchí*, p. 186.

⁵² Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 18, 46-52.

⁵³ García de León (*Elementos del tzotzil*, p. 71) recoge el término *tom-tom*, "cilíndrico y hueco". "Profundo, hondo," *tam* (Solís Alcalá, p. 473).

⁵⁴ Vid, Caso, *Calendario matlatzinca*, p. 106-107; aunque, en *Los calendarios*, p. 223, trae la interpretación de Carrasco, "gran vuelo".

⁵⁵ Durán, *Historia*, v. 1, p. 255.

El argumento de Durán no concluye, ni el refrán indígena invocado contribuye gran cosa a probar su punto. Garibay, anotador de la edición moderna, corrige la traducción de *titotoxcauia* y dice que, literalmente, debe traducirse por “nosotros nos secamos de sed”; pero se apresura a aclarar que “es etimología discutible”.

Torquemada, en su comentario a este mes, siguiendo a Durán, interpreta *toxcatl*, también, como “cosa seca”; pero luego, en el capítulo dedicado a etimologías, nos da la acepción de “deslizadero, o resvaladero”. y razona: “. . . porque en este tiempo están los panes, y todas las mieses, en leche, y solían helarse . . . y cuando no helaba, decían, ya resbaló, o se deslizó el tiempo, y por esto le llamaban *tóxcatl*, que quiere decir: resbaladero”.⁵⁶

Pero el argumento tampoco concluye, ni hay vocabulario náhuatl que corrobore esa etimología. En resumen, uno sólo puede sacar en claro que, tanto Durán como Torquemada, derivaron sus respectivas etimologías, probablemente, de nociones populares relacionadas con este mes.

Lo que sin embargo no deja de producir cierta perplejidad es que el vocabulario cakchiquel de Coto trae para “deslizadero, o resbaladero, o paso que está así resbaloso”, las acepciones *liʒan* y *liʒi*. Y, para “resbaladiza cosa”, *liʒ* o *liʒan*,⁵⁷ Como *ca* significa “tierra”, se puede concluir que la traducción que cita Recinos para el mes quiché *liquin ka*, “tierra labrada y resbalosa por las muchas aguas”,⁵⁸ es etimológicamente aceptable. El mes cakchiquel *nabey likin ka*, según esto, vendría a significar “primera tierra resbaladiza”.

Por su parte, el nombre del mes yucateco admite leerse *ka yab*, e interpretarse como variante del verbo *ka hab* al que el diccionario cakchiquel de Varea (s.xvii), da la acepción de “llover”,⁵⁹ y al que cabría traducir literalmente como “bajar las aguas”,⁶⁰ y “bajar o arrastrarse el año”.⁶¹ Thompson, a cuyo juicio la palabra no es yucateca, señala, empero, la presencia del radical *kai*, “cantar”; aunque añade que éste no facilita ninguna pista para su interpretación.⁶² No deja de ser curioso, sin embargo, que el enigmático

⁵⁶ Torquemada, *Monarquía*, v. II, p. 257 y 297.

⁵⁷ Coto, *Vocabulario*, Lig. “blando, resbaloso” (Brasseur, *Grammaire*, p. 189).

⁵⁸ Recinos, *Memorial de Sololá*, p. 34; Recinos, *Popol Vuh*, p. 114.

⁵⁹ Varea, *Calepino cakchiquel*; Barela, *Uocabulario cakchiquel*. Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 170.

⁶⁰ De *ka*, “decrecer, disminuir” (Sáenz de Santa María, p. 170), o de *ka*, “bajar” (Brasseur, p. 186), y de *yab*, “aguas o año”.

⁶¹ Pérez (*Diccionario*, p. 163) registra la frase *ka buc*, “la halda del vestido que se arrastra”. *Buc* es el “vestido”.

⁶² Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 117.

toxcatl, leído *tozcatl* en algunas fuentes,⁶³ tenga una significativa similitud con el término *tozquiltl*, cuya acepción en náhuatl es la de "voz del que canta". Otras formas afines son: *tuzquiltl*, "garganta" *tuzcatlan*, "en la olla de la garganta", y *totozcac*, "el paladar, o en el gaznate". "Garganta de monte", se dice *tlatozcatl* o *tepetozcatl*.⁶⁴

El glifo maya para representar este mes debe identificarse, probablemente, como la cabeza de una tortuga.⁶⁵ Wolfan Cordan, en una comunicación personal (1965), sugería que debe leerse *kayan*, "tortuga", en totonaco de la Sierra.⁶⁶ Ni para *alauch* ni para *elech* tenemos interpretación alguna satisfactoria. Lo único que podemos decir sobre *kanazi* o *canazi* es que pudiera interpretarse como "leña amarilla". El mes otomí, *atzibiphi*, se ha traducido por "humo".⁶⁷

6. *Etzalcualiztli, exolqualiztli, cumku, u cab likin ca, cibixic, pom, olh, ohl, anegu oeni.*

El primer nombre significa "comida de puches o de tamal con frijoles".⁶⁸ *Exolqualiztli*, "comida de ejotes".⁶⁹ *U cab likin ca*, "su segunda tierra resbaladiza". *Cibixic*, "humareda, o quemazón". Coto dice, al comentar la voz "ahumar": "Y, porque después de las humaredas y quemazones siembran sus millpas, al tiempo de la siembra dicen: *Mi-x cuke, çibixic avexabal 3ih* [Ya pasaron las humaredas y quemazones, ya es tiempo de sembrar]."⁷⁰ *Pom* es el nombre del copal o resina que quemaban en sus sahumeros. *Anegu oeni* se ha interpretado como "gallinero".⁷¹ En relación a *olh* y a *ohl*, únicamente podemos decir que, en pokonchí, *ohr* significa "pollada".⁷² Puede ser, sin embargo, que sean una variante del yuca-

⁶³ Vid, Caso, *Los calendarios*, (Cuadro x), listas 1, 20 y 32.

⁶⁴ Molina, *Vocabulario*, (ME) 151r y 65r.

⁶⁵ Vid, Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 116. Thurber, ("Algunos antiguos conceptos... componentes del glifo *kayab*," p. 205-215), opina, en cambio, que el glifo en cuestión representa la guacamaya solar.

⁶⁶ Vid, Aschmann, *Vocabulario totonaco*, p. 85.

⁶⁷ Vid, Caso, p. 223. Como mero asunto de curiosidad, señalamos la semejanza de *canazi* con el nombre de uno de los *bacabes* asociados a los años *muluc*, el *bacab* llamado por Landa *canzianal*. Vid, *Relación*, p. 65, 66; Tozzer, *Landa's Relación*, p. 138, 144, 145, 308; Roys, *The book of Chilam Balam*, p. 171.

⁶⁸ Vid, Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 116; Durán, *Historia* v. 1, p. 259; Torquemada, *Monarquía*, v. II, p. 266, 297; Veytia, *Historia*, v. 1, p. 47.

⁶⁹ Veytia, *Historia*, v. 1, p. 44, 47.

⁷⁰ Coto, *Vocabulario de la lengua cakchiquel*.

⁷¹ Vid, Caso, *Los calendarios*, p. 223, donde se interpreta "carne de pavo". "Gallinero", en Caso, *Calendario matlatzinca*, p. 106-107.

⁷² Vid, Fernández, *Diccionario pokonchí*, p. 196 (*uhr*).

teco *yol* u *ol*, que significan "tallos tiernos".⁷³ En el primer caso, podría asociarse con el mes otomí; en el segundo, con la "comida de *Cumku*", al que Landa lee *cumhu*, admite una primera acepción de "horno de alfarero".⁷⁴ Pero, si estos hornos eran como los que siguen en uso entre los indios de Chiapas y Guatemala, hay que aclarar que la idea de horno de alfarería no se corresponde con la que puede tener una mente europea. Los hornos de alfarería nativa son, en realidad, grandes hogueras al aire libre, cerca de las cuales se han colocado los objetos de cerámica que se van a cocer. En este sentido, *cumku* y *cibixic* pueden considerarse sinónimos.

La actividad ceramista se articula lógicamente dentro del ciclo agrícola, ya que, una vez que las lluvias han impregnado la tierra formando "resbaladeros", es más sencillo obtener el barro que habrá de usarse en la alfarería. Además, si se tiene en cuenta que *cumku* venía a ser el último mes del año yucateco, y que una de las formas de celebrar el siguiente, *pop*, habría de ser renovando los utensilios domésticos y del templo, parece razonable inferir que, en el curso de *cumku*, tenía que incrementarse la actividad ceramista. En el dibujo que ilustra el comentario que hace Durán a este mes, aparece un personaje de extraño atuendo —posiblemente una deidad— sosteniendo en la diestra lo que parecer ser una olla. Con la mano izquierda aprieta una caña de maíz ya granado, que, como los pies del dios, se hunde en el barro. El cuadro ilustra elocuentemente el "resbaladero", el progreso de la siembra, y la "olla divina", posiblemente otra de las acepciones de *cumku*.

7. *Tecuilhuitontli, tecuilhuitzintli, anttzen gomuh, nabey mam, pop, makux, mukuch, uch.*

Tecuilhuitontli y *anttzen gomuh* son perfectamente equivalentes, interpretándose "pequeña fiesta de los señores".⁷⁵ *Tecuilhuitzintli* significa, propiamente, "fiesta de los señores"; *nabey mam*, "primer viejo o abuelo", y *pop*, literalmente, "petate". Pero el petate era un emblema de señorío y, en algunos casos, significaba "señor". Como señala Thompson, el *Diccionario pokonchi de Cabcoh* registra la frase *im pop, im camha*, con la traducción de "yo soy el señor".⁷⁶ Durán, por la que debe haber sido una confusión, dice que los nativos

⁷³ Vid. Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 538.

⁷⁴ *Diccionario de Motul*; Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 326. *Cum* es "olla".

⁷⁵ Vid. Caso, *Los calendarios* p. 223. Los sufijos nahuas *-ontli* y *-zintli* sirven para formar diminutivos. Vid. Torroella, "Gramática náhuatl de Rémi Siméon," p. 143.

⁷⁶ *Cit. ap.* Thompson, *Maya Hieroglyphic*, p. 107.

"llamaban a esta fiesta, por otro nombre, *tlaxochimaco*..."⁷⁷ Este mes, sin embargo, en casi todas las fuentes, aparece ocupando la posición inmediatamente siguiente a *huey tecuilhuitl*. De todas maneras, la ilustración de este mes parece apoyar la afirmación de Durán.⁷⁸ Y a juzgar por los datos de Torquemada,⁷⁹ correspondía a las flores un papel importante en la celebración de este mes.

El *Telleriano-Remensis* califica a *tecuilhuitontli* de "fiesta menor", y observa que en ella "daban de comer y beber los señores a todo el pueblo".⁸⁰ Es posible que los nombres *pokomchí*, *tzotzil* y *tzeltal*, que admiten interpretarse como "comida grande" y "comida", aludan a esa costumbre.

8. *Huey tecuihuitl, antan gomuh, ru cab mam, uo, ik cat, tih txehk, juc binquil, nichí kin.*

Los primeros dos nombres significan "fiesta grande de los señores",⁸¹ *ru cab mam* o *u cab mam*, "segundo abuelo" o "segunda fiesta de los abuelos". El nombre *uo*, resulta francamente enigmático. En Yucatán se da este nombre a cierta variedad de ranas y en otros dialectos mayas puede significar "vidrio", "espejo" y "cinco";⁸² pero ninguna de estas acepciones ofrece trazas perceptibles de corresponder a este mes.

El dibujo con que Durán ilustra *huey tecuilhuitl* es relativamente complejo. El centro del cuadro lo ocupa la figura de un personaje sedente, que sostiene entre las manos lo que parece un ramo de flores. De izquierda a derecha, en la parte superior del dibujo, se ven un tocado para la cabeza, lo que podría ser una rodela adornada por cuatro borlas de pluma, y una mano extendida sobre una tortilla. Ninguno de estos elementos contribuye a aclarar el significado de *uo*.

Por lo que atañe al glifo, *uo* está compuesto del afijo "Th. 95", asociado al color negro, *ek* o *ik -ijk, k'e'k*, en algunas áreas,⁸³ y del elemento que se identifica como "barras cruzadas". Puesto que "cruzar cosas, o ponerlas atravesadas" es una acción que se expresa

⁷⁷ Durán, *Historia*, v. I, p. 263. Torquemada (v. II, p. 272) funde *tlaxochimaco* con *huey micailhuitl*.

⁷⁸ Nos pone frente a la figura de un personaje sedente que tiene entre las manos lo que parece un ramo de flores.

⁷⁹ *Monarquía*, v. II, p. 268.

⁸⁰ *Códice Telleriano-Remensis*, p. 152-153.

⁸¹ *Vid.*, Caso, *Los calendarios*, p. 223.

⁸² *Vid.*, Brasseur, *Grammaire*, p. 231.

⁸³ *Vid.*, Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 108.

en yucateco mediante el radical *kaat*, Thompson sugiere acertadamente que el nombre chol de este mes, *ik cat*, debe corresponder a una lectura directa del glifo.⁸⁴ *Cat* significa en chol, lo mismo que la palabra yucateca *kat*, "vaso o jarra de barro".⁸⁵ *Ik cat*, según esto, podría interpretarse, entonces, como "vaso negro de barro", y éste aludir al vaso del dios Kin(ich) Ahau Izamná en que los sacerdotes "desleían . . . un poco de su cardenillo, con agua virgen", para mundificar los libros.⁸⁶

Para el mes pokomchí *tih txehk*, cuya etimología nos parece dificultosa, señalamos únicamente el elemento *txehk*, indicativo probablemente del color negro. *Juc binquil* significa "siete veintenas". Es posible que deba interpretarse, más ajustadamente, "faltan siete veintenas para la fiesta de *mux*", ya que este último mes, correlativo de *mol*, vendría a caer 140 días después.⁸⁷ *Nichi kin* o *Nichil kin* significa "tiempo o fiesta de flores."

9. *Tlaxochimaco*, *micailhuitzintli*, *micailhuitontli*, *ibotam*, *botam*, *zip*, *txip*, *chac cat*, *guac binquil*, *sba binquil*.

El primer nombre, que algunos leen *nexochimaco*,⁸⁸ se interpreta generalmente "repartimiento de flores" o "darse flores unos a otros".⁸⁹ *Micailhuitzintli* y *micailhuitontli* se traducen, respectivamente, "fiesta de los difuntos nobles" y "pequeña fiesta de los difuntos" o "fiesta de los pequeños difuntos".⁹⁰ *Ibotam* y *botam*, derivados del radical *bot*, "enrollar algo",⁹¹ designan cualquier objeto enrollado. Debe aludir al bulto a que quedaban reducidos los muertos después de ser enrollados en las mantas mortuorias. El dibujo con que Durán ilustra su comentario a este mes muestra, en la esquina superior izquierda del cuadro, un bulto de éstos. El resto del cuadro lo constituye una escena en que se ve a varios sujetos en la acción de arrastrar un tronco. Debe tratarse del "grande y grueso madero" llamado *xocoll* que serviría para las fiestas del mes siguiente, al que

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 568.

⁸⁶ Landa, *Relación*, p. 92.

⁸⁷ *Mol* sería el punto de referencia, si las siete veintenas se contaban a partir del primer día del mes; si era al final, sería *chen*.

⁸⁸ *Vid.*, en Caso, *Los calendarios* (Cuadro x), la lista número 2.

⁸⁹ Caso, *Los calendarios*, p. 33.

⁹⁰ Los chortís, por influencia del cristianismo, celebran actualmente su fiesta del Día de los muertos entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre; pero la primera fecha se dedica "a los que murieron siendo niños y la segunda a los que murieron siendo adultos". Wisdom, *Los chortís*, p. 511.

⁹¹ *Vid.*, Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 66-67.

dice Durán "le hacían la misma reverencia y acatamiento que nosotros hacemos a la cruz".⁹²

Landa también menciona, entre las ceremonias correspondientes a *zip*, una en que "bendecían un palo alto y gordo y poníanlo enhiesto".⁹³ Detalle que no escapó al ojo observador de Tozzer, aunque él lo relacionaba con el mes *xocoll huetzi*.⁹⁴

Zip tiene varias acepciones. En primer lugar es el nombre que recibía el dios de la caza o de los venados, representado a veces por un arácnido al que se identifica como un alacrán. Curiosamente, el término más común en las lenguas mayas para decir "alacrán" es *zinah* y, en Yucatán, un "alacrán grande y negro" se llama *ekchuh*.⁹⁵ Pero Ek Chuah parece, más bien, asociado con el cacao, y con los viajeros y mercaderes.⁹⁶ *Zip*, en cambio, tiene la acepción general de "garrapata",⁹⁷ arácnido más de acuerdo con el carácter de la deidad venatoria, ya que suele prenderse como un parásito en la piel de los animales del campo. *Zip*, además, significa "ofrenda, regalo o dádiva", y está asociado a la acción de "regalar, dar algo gratis, repartir, convidar".⁹⁸ En este sentido, *zip* parece correlativo al nombre náhuatl *tlaxochimaco* o *nexochimaco*.

Su glifo⁹⁹ está compuesto del afijo "Th. 109", que aparece también en el glifo *ceh*, del afijo "Th. 103", y del signo "Th. 552", que aparece también en el mes precedente, *uo*. No parece tener relación alguna con el nombre de *zip*, sino con la posición del sol en el horizonte. El equinoccio de otoño viene a caer alrededor del 23 de septiembre. "Th. 109" y "Th. 552" podrían leerse *chac cat*, que es el nombre que recibe entre los choles este mes, e interpretarse "vaso rojo" o "atravesar el rojo".

Txip es, evidentemente, una variante de *zip*. *Guac binquil* puede interpretarse "faltan seis veintenenas para", y *sba binquil*, simplemente, "van dos veintenenas". El mes otomí, *anttzen gotu*, se ha interpretado como "pequeña fiesta de los muertos".¹⁰⁰ El glifo introduc-

⁹² Durán, *Historia*, v. 1. p. 270. Compárese la descripción de Durán relativa a las ceremonias del *xocoll* con la que hace Termer (*Etnología y etnografía de Guatemala*, p. 225) de las que preceden el baile del palo volador.

⁹³ Landa, *Relación*, p. 94.

⁹⁴ Tozzer, *Landa's Relación*, p. 156, n. 787.

⁹⁵ Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 26.

⁹⁶ *Vid.* Landa, *Relación*, p. 81; Tozzer, *Landa's Relación*, p. 107, n. 495.

⁹⁷ Brasseur, *Grammaire*, p. 243; Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 345; García de León, *Elementos del tzotzil*, p. 67; Fernández, *Diccionario pokonché*, p. 190; Sedat, *Nuevo diccionario kekché*, p. 140.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 16, 26, 28-31; Thompson, *A Catalogue*, p. 50-51, 165-168.

¹⁰⁰ Caso, *Los calendarios*, p. 223.

torio¹⁰¹ correspondiente a *zip* presenta características muy afines a las del glifo mexicano que se conoce como *cipactli*.

10. *Xocotl huetzi, zotz, tzi, huey micailhuil, ka cam, antan gotu, jo binquil, shibal binquil.*

Las interpretaciones más comunes de *xocotl huetzi* son “la caída del *xocotl*”, “cuando se cae o acaba la fruta”, “cae el *xocotl*” y “cae la fruta”.¹⁰² El significado del nombre, en este caso, responde ostensiblemente a las características más salientes de la ceremonia que tenía lugar durante este mes. Ya se dijo, al comentar el mes precedente, que los indios habían transportado un madero de los más altos y gruesos al que habían dado el nombre de *xocotl*. Durán dice que lo bendecían y santificaban, y le hablaban “como si fuera de razón y entendimiento”; que durante el mes *xocotl huetzi*,

... levantaban este madero del suelo los sacerdotes y ministros del templo antes que amaneciese, con toda la solemnidad posible y reverencia, y lo enhestaban en el patio del templo y ponían en la cumbre y punta de él un pájaro de masa... Al cual [palo], después de solemnizado, hacían la prueba de subir por él, a derribar el ídolo abajo, donde, después de derribado, derriban también el palo, que era *xocotl huetzi*, que quiere decir “la caída de *xocotl*”.¹⁰³

Pero en otro lugar, al describir en más pormenor la fiesta, Durán refiere que, antes de la caída del *xocotl*, se desarrollaba, “al son de un atambor” y “alrededor de aquel palo”, una solemne danza a la que “acudían todos los señores, muy galanos y aderezados”. Y lo que resulta más significativo, “llevaban por guía de su baile delante de todos un indio que iba vestido del mismo modo que este ídolo [de masa], vestido como pájaro o como murciélago...”¹⁰⁴

Zotz, el nombre del mes yucateco, significa precisamente “murciélago”, y la cabeza de este animal comedor de frutas es el *rebus* correspondiente a este mes.¹⁰⁵ Uno puede lamentar solamente que Landa haya sido tan poco explícito en la descripción de las ceremonias de *zotz*. Thompson confiesa su asombro ante la presencia de

¹⁰¹ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 22, 11-16.

¹⁰² Durán, *Historia*, v. I, p. 272; Torquemada, *Monarquía*, v. II, p. 273, 298; Caso, *Los calendarios*, p. 37. Veytia (*Historia*, p. 45-46) traduce “madurez de los frutos”.

¹⁰³ Durán, *Historia*, v. I, p. 270 y 272.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 121. Ver, también, Margain Araujo, “La fiesta azteca de la cosecha *Ochpaniztli*,” p. 172.

¹⁰⁵ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 16, 35-44.

este animal, y dice: "So far as I know, there is no season of the year when bats are abundant, and no reason in nature why a month should bear the name of the leaf-nosed bat . . ." Su única explicación es que el *zotz* sea un "rebus writing", elegido porque su nombre evocaba el de alguna actividad practicada durante este periodo. En su opinión, el *zotz* pudiera estar asociado a la estación invernal.¹⁰⁶ Sin excluir la posibilidad de que los razonamientos de Thompson tengan alguna base, nosotros quisiéramos recordar que el murciélago era un animal asociado a la muerte y, por lo tanto, tal vez al desprendimiento del árbol de la vida. Dentro del ciclo agrícola, no hay que olvidar que *zotz* sucedía inmediatamente a *zip*, una de cuyas acepciones —leído *zipp*— es la de "fruta próxima a madurar".¹⁰⁷

En cuanto dios de los muertos, *Zotz* es, por otra parte, el nombre más natural para un mes destinado a conmemorar los difuntos. *Huey micailhuil*, al que esta vez Torquemada hace coincidente con el problemático *tlaxochimaco*, y el mes otomí *antan gotu* significan "fiesta mayor de los muertos", o "fiesta de los muertos mayores". *Ka cam*, nombre que recibía este mes entre los cakchiqueles y los quichés, puede interpretarse, a su vez, como "nuestros muertos" o, si se lee *qakan*, "lo que no está maduro del todo".¹⁰⁸ Recinos, partiendo en cada ocasión de una fuente distinta, atribuye a este nombre las acepciones de "tiempo caliente" y "celajes rojos".¹⁰⁹ En cualquier caso, lo que se puede decir es que el nombre se halla asociado de alguna forma con la raíz *k'a'h*, "fuego". Pero esto no es nada extraño cuando sabemos que este mes servía también para darle culto al dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*.¹¹⁰

El dibujo con que Durán ilustra este mes reúne, por una parte, la escena del *xocotl huetzi* y, por otra, gracias al bulto mortuario que aparece en la esquina superior izquierda del cuadro, la referencia al mes de los muertos. Pérez registra, para el mes yucateco, la variante *zoc* que significa "fruta madura".¹¹¹ *Tzi*, el mes pokomché, puede interpretarse "leño".¹¹² *Jo binquil* y *shibal binquil* significan, respectivamente, "faltan cinco veintenas para" y "tercera veintena".

¹⁰⁶ Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 108-109.

¹⁰⁷ Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 299.

¹⁰⁸ *Vid.*, nota 65. Para *Antan gotu*, Caso, *Los calendarios* p. 223. Para *gam*, "morir", y *qakan*, Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 181-187.

¹⁰⁹ Recinos, *Memorial de Sololá*, p. 34; Recinos, *Popol Vuh*, p. 114. En realidad, *caham* puede interpretarse también como "cosa colorada" y, por ende, "madura".

¹¹⁰ *Vid.*, Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 120.

¹¹¹ Según Bowditch, *The numeration, calendar systems* p. 70-71. En pokomché (Fernández, *Diccionario*, p. 191), *sok* significa "maduro".

¹¹² *Vid.*, Fernández, *Diccionario*, p. 190.

11. *Ochpaniztli, huepaniztli, katic, ambaxi, tzec, cazeu, u cab sih, chan binquil, yoshibal binquil.*

En el significado del primer nombre todas las fuentes están más o menos de acuerdo. Derivado de *tlachpana*, "barrer algo", puede interpretarse "barredura" o "mes de las escobas".¹¹³ Veytia recoge la variante *huepaniztli*, que Caso lee *huechpaniztli*, y la interpreta "tiempo de barrer".¹¹⁴ Caso traduce "emplazamiento".¹¹⁵ Personalmente, confieso no haber hallado el verbo *huechpana*. "Emplazamiento" se dice, entre otras maneras, *tenauatiliztli*,¹¹⁶ variante con que aparece este mes en la *Relación de Teotitlán*.¹¹⁷ El radical *huepana* expresa la acción de "arrastrar madera", *huepanitli* designa una "viga grande desbastada y por labrar", y *huepanaliztli*, "el acto de arrastrar madera".¹¹⁸ Es muy posible, pues, que *huepaniztli* continúe asociado al famoso *xocotl* que era el objeto del culto en las dos veintenas pasadas, ya que Durán observa que, concluida la fiesta del *xocotl huetzi*, "... venían luego hacheros y derribaban el palo en el suelo y arremetía tanta gente sobre él, que en menos de hora, no quedaba cosa de él..."¹¹⁹

En la página correspondiente a este mes, el *Telleriano-Remensis* trae una imagen de Tlazoltéotl, a la que se llama "ntro precipio" y "ntra madre".¹²⁰ Puede ser que, en uno de esos juegos verbales de la lengua ritual, *katic*, entre otras connotaciones, aludiera a "nuestra abuela" (*k'atit*) y a "nuestro principio" (*ka tiq*), aunque tomado literalmente su acepción más común sería la de "quemadura o quemamiento", o bien la de "sentenciar, o sentencia".¹²¹

Una de las acepciones de *tzec* es "condena";¹²² pero hay evidencias de que también significaba "basura". El vocabulario tzotzil registra *tesec xan* y *ta tsequin* con las respectivas acepciones de "brosas de milpa" y "se embrosa la milpa".¹²³ En pokomchí, el radical *sejk* o *sek* está asociado a la labranza de la madera, a la acción de pelear, pegar,

¹¹³ Vid, Clavijero, *Historia antigua*, v. II, p. 154; Torquemada, *Monarquía*, v. II p. 298.

¹¹⁴ Veytia, *Historia*, v. 1, p. 44.

¹¹⁵ Caso, *Los calendarios*, p. 37.

¹¹⁶ Molina, v. c.

¹¹⁷ Caso, *Los calendarios*, p. 38, tabla II.

¹¹⁸ Molina, v. c.

¹¹⁹ Durán, *Historia*, v. 1, p. 123.

¹²⁰ *Telleriano-Remensis*, p. 160-161.

¹²¹ Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 196-197.

¹²² Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 148.

¹²³ Delgaty, *Vocabulario tzotzil*, p. 50. García de León (*Los elementos del tzotzil*, p. 72) recoge las voces *tsek*, "alacrán"; *tsek*, "falda, faja, embrozarse la milpa", y *tsak*, "pegar, agarrar ..., coito".

castigar, y a la idea de sequedad o sequía.¹²⁴ En lengua quiché, *tzec* o *tzek* designa, primariamente, una “escalera de mecates”, y expresa la acción de “seguir, ir uno tras otro”.¹²⁵ “Escalera”, en cakchiquel, “si es de palo, dicen *ʒam*”, y “cuando es de cordeles, una sogá colgada para trepar por ella, *tzek qam* [*qam* es, propiamente, mecate o cuerda] . . . De aquí, por metáfora usan decir, cuando uno está muy aficionado a una mujer, que no se halla sin verla cada día: *Qui tzek qaman chirih lae ixok*”.¹²⁶

La ilustración de Durán correspondiente a *ochpaniztli* pone frente a nosotros la escena de un hombre —cautivo o deidad— sentado en la cima de una escalera. Empuña en la mano lo que parece ser un manojo de ramas secas, y se protege aparentemente de los ataques de dos guerreros que están al pie de la escalera, con su rodela. Uno de los glifos *tzec*¹²⁷ consta del afijo “Th. 25”, al que Landa leía *ca*, acompañado del signo a que dicho autor daba la lectura de *ce*.¹²⁸ Parece entonces que la lectura del glifo debía ser *ze-c(a)*, como ha sugerido Kelley,¹²⁹ o, si se invierte el orden de los factores, *caze*. El nombre correspondiente a este mes en los calendarios chol y pokomchí es, respectivamente, *cazeu* y *kazeu*. Nosotros no tenemos interpretación alguna para estas voces.

El mes otomí, *ambaxi*, se ha interpretado “escoba”.¹³⁰ *U cab zih* significa “su segundo árbol de flores blancas”, “su segunda floración”, “su segunda ofrenda” y, quizás, “segundo verano”.¹³¹ *Chan binquil* se interpreta “faltan cuatro veintenas para” y, *yoshibal binquil*, “tercera veintena”.

12. *Teotleco, xul, chichim, pachtzintli, pachtontli, anttzen boxegui, nabey pach, tzikin kih, ox binquil, shanibal binquil*

“La fiesta más celebrada y más solemne de toda esta tierra” dice Durán que se efectuaba este mes, cuyo nombre se traduce generalmente “la llegada del dios o de los dioses”. Sahagún cuenta que

el postrero día de este mes era la gran fiesta porque dicen que todos los dioses llegaban entonces; la vigilia de este día, a la

¹²⁴ Fernández, *Diccionario pokonchi*, p. 190.

¹²⁵ Brasseur, *Grammaire*, p. 224-225.

¹²⁶ Coto, *Vocabulario cakchiquel*. *Qam*, “cordel, mecate”, *kam*, “puente, escalera de indígenas” (Sáenz de Santa María, *Diccionario*, p. 187).

¹²⁷ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 16, 52.

¹²⁸ Vid, Landa, *Relación*, p. 106.

¹²⁹ Kelley, “Fonetismo en la escritura maya,” p. 284-285.

¹³⁰ Caso, *Los calendarios*, p. 223; *Calendario matlatzinca*, p. 106-107.

¹³¹ Ver nuestro comentario al mes cuarto.

noche, hacían encima de un petate de harina de maíz un montoncillo muy tupido, de la forma de un queso. En este montoncillo imprimían los dioses la pisada de un pie en señal que había llegado . . . En viendo el sátrapa la señal de la pisada luego daba voces, diciendo: "Llegado ha nuestro señor . . ." ¹³²

Algo semejante ocurría durante los días finales de *xul* en la península yucateca, y más específicamente, en la ciudad de Maní, donde "se juntaban todos los señores y sacerdotes" y "con ellos gran gentío de los pueblos". Se reunían para celebrar al dios Kukulcán, pasándose "cinco días y cinco noches en oraciones y en algunos bailes devotos", al final de los cuales, refiere Landa, "decían y tenían muy creído que . . . bajaba Cuculcán del cielo y recibía los servicios, vigiliias y ofrendas. Llamaban a esta fiesta *chic kaban*". ¹³³

Xul admite varias acepciones: "fin", "animal", "pito, o chirimía", y "bajar". ¹³⁴ De hecho, el glifo que reproduce Landa podría perfectamente ser la figura de un pito zoomórfico. Los más frecuentes ¹³⁵ nos ponen frente a la cabeza de un animal, que podría ser un perro, *tzul*, o un conejo, *thul*, o tal vez un pizote, *chic*. El mes chol se llama *chichim* y, como dice Thompson, "it is barely possible that Chichin . . . may convey the idea of the dog since *chichi* is a nickname for the dog in many parts of Central America and México". ¹³⁶

En la ilustración de Durán no aparecen trazas de ningún animal. El lugar central lo ocupa la figura de un personaje de pie, con los brazos ligeramente extendidos. Suponemos que debe ser el dios que ha bajado a imprimir sus plantas. En la esquina superior izquierda, aparece un ramo de malhojo o *pachtli*, parásita que daba nombre, en algunas partes, a ésta y a la siguiente veintena. *Pachtzintli* y *pachtontli* significan por igual "pequeña fiesta del malhojo o del heno" y, sin duda, han influido en el nombre que los quichés y los cakchiqueles daban a este mes. Aunque *nabey pach* se ha interpretado como "primera echada o incubación", asociando *pach* con el verbo neutro *pache*, "empollar, estar sobre los huevos", lo más probable es que signifique "primera fiesta del *paxte* o del heno", acepción que tiene también el mes otomí *antzen boxegui*. ¹³⁷

La traducción literal del nombre del mes pokomchí sería "fiesta

¹³² Sahagún, *Historia*, I, p. 124.

¹³³ Landa, *Relación*, p. 98-99.

¹³⁴ Ver Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 292; Sedat, *Nuevo diccionario kekchí*, p. 167; Brasseur, *Grammaire*, p. 235; Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 432.

¹³⁵ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 16, 54-61.

¹³⁶ Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 110. *Chi chim*, sin embargo, podría interpretarse "en la paja o heno".

¹³⁷ Vid., Recinos, *Memorial de Sololá*, p. 34; Sáenz de Santa María, p. 301; Caso, *Los calendarios*, p. 223.

del pájaro”; pero encontramos muy discutible su presencia en este lugar.¹³⁸ *Ox binquil* y *shanibal binquil* pueden respectivamente traducirse por “faltan tres veintenas para” y “cuarta veintena”. No tenemos explicación para el hecho de que estas dos listas presenten progresiones inversas. En cualquier caso, la lista tzeltal, a partir de su correspondencia con *uó*, parece aludir a una fiesta que se aproxima y para la cual faltan siete veintenas. Antes propusimos que dicha fiesta podría ser la de *mol*; pero, debido a que en este mes se completarían las siete veintenas, nos parece ahora más razonable que el mes anunciado por la expectativa descendente de las veintenas tzeltales es el mes *chen*. Los tzotziles, en cambio, inician su septena de meses un periodo más tarde que los tzeltales porque su progresión es ascendente. Su cuenta empieza, hipotéticamente, en el mes *zip*, y se completa en el mes *chen*.

13. *Huey pachtli, ru o u cab pach, antan boxeguí, tepeilhuuít, yax kin, yash kin, kanahal, ianguca.*

Los tres primeros nombres se interpretan, respectivamente, “fiesta grande del malhojo o heno”, “segunda fiesta del *paxte*”, y “fiesta grande del heno”. Durán ilustra este mes con el ya descrito ramo de *pachtli*, que aparece en la parte central superior del cuadro, e inmediatamente debajo, la figura de una culebra cascabel en aparente actitud de ataque, formando una S. Puede ser que represente a la diosa del maíz Chicomecóatl, ya que era uno de los patrones de esta veintena, durante la cual “hacían . . . aquella ceremonia de derramar el maíz a las cuatro partes que su año tenía”.¹³⁹ Puede ser *un rebun para expresar el sobrenombre que recibía este mes*, llamado también *coailhuít*—derivado de *coahuatl*—, “fiesta de todos y en general”.

Pero “la fiesta principal”, aclara Durán, “se hacía al Volcán y Sierra Nevada, y a los demás principales cerros de la tierra, y así la llamaban *tepeilhuuít*, por otro nombre, [que] quiere decir ‘fiesta de cerros’.”¹⁴⁰ Entre los yucatecos, y en algunas otras localidades mayas, se le llamaba *yax kin* o *yash kin*, “fiesta del verde”, y dice Landa

¹³⁸ El lugar que parece corresponderle es el catorceavo de nuestras listas, correlativo a *quechollí* y a los *tziquin kih* cakchiquel y quiché. Lo dejamos aquí, sin embargo, porque de otra manera no sabríamos resolver el orden meramente provisional de esta lista.

¹³⁹ Durán, *Historia*, v. 1, p. 280.

¹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 279.

que en su discurso “comenzaban a aparejar . . . una fiesta general que hacían en *mol* . . . a todos los dioses”.¹⁴¹

El glifo de este mes¹⁴² suele estar compuesto de los afijos “Th. 17”, “Th. 116”, y el elemento “Th. 544”, cuya lectura pudiera ser *yaax nal kin*, “fiesta del maíz seco”. *Kanahal*, el mes pokomchí al que hemos creído que correspondía esta posición, significa “maíz grande” o sazón.¹⁴³ Para *ianguca*, el mes chol, no hemos hallado interpretación posible.

14. *Quechollí, antzhoni, tziquin qih, mol, mox kih, mush*

“Pájaro de pluma rica” dice Molina que significa *quechulli*; aunque Durán, aparentemente por confusión, afirma “que romançado este vocablo, quiere decir “flecha arrojadiza”.¹⁴⁴ *Antzhoni* se ha interpretado “vuelo” por Carrasco;¹⁴⁵ pero, aunque nosotros no podamos discutir dicha etimología, hemos notado que en esta lista *antzhoni* y *antatzhoni*, correlativo a *huey tozoztli*, tienen en común el elemento *zhoni*. Por lo tanto, es posible que les correspondiera estar en secuencia y, si aluden a un ave —como parece ser el caso—, tal vez debieran interpretarse, respectivamente, “pequeña” y “grande fiesta del pájaro”. Al discutir los nombres *tozozontli* y *huey tozoztli*, observamos que el *rebus* de estos meses era la figura de un ave con un hueso atravesado.

En nuestra reconstrucción de las listas cakchiquel y quiché, se corresponden con *quechollí* los nombres *tziquin qih*, que se interpretan “fiesta del pájaro”, o como se ha hecho más comúnmente, “estación de pájaros”.¹⁴⁶ La relación de las aves con este mes se pone de manifiesto en el hecho de que, incluso los mayas de Yucatán, cuyo ceremonial —según lo describe Landa— no ofrece similitud aparente con el del altiplano de México, se preparaban para esta fiesta con un rito en el que le correspondía a una vieja “vestida con hábito de plumas” el papel más saliente.¹⁴⁷

Esta vieja reunía a todas las niñas —sigue diciendo Landa—, “y por

¹⁴¹ Landa, *Relación*, p. 99.

¹⁴² Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 17; 1-13; Thompson, *Catalogue*, p. 40-41, 155-160, 447.

¹⁴³ Fernández, *Diccionario pokonchí*, p. 64. El enigmático *Ianguca* de los choles, sin que podamos evitarlo, nos recuerda el nombre de *Yax Coc Ah Mut*, identificado por Brinton con *Itzamná*. Ver Tozzer, *Landa's Relación*, p. 145, n. 695.

¹⁴⁴ Durán, *Historia*, v. 1, p. 281.

¹⁴⁵ Vid, Caso, *Los calendarios* p. 223.

¹⁴⁶ Recinos, *Memorial de Sololá*, p. 34.

¹⁴⁷ Landa, *Relación*, p. 100.

eso la llamaban *ixmol*, que quiere decir 'la allegadera', y les daba en las coyunturas de las manos, por la parte de afuera, unos golpecillos, "para que saliesen expertos oficiales en los oficios de sus padres y madres".

La ceremonia maya se corresponde con la que celebraban en México el sexto día de *quecholli*, cuando las *cihuatlamacazque*, sentadas "en el patio del *cu* del dios que llaman Mixcóatl" sobre un colchón de heno traído de las montañas, esperaban a "todas las mujeres que tenían hijos e hijas":

... éstas traían cada [una] cinco tamales dulces, y echábanlos sobre el petate delante de las viejas, y luego daba cada una su hijo a alguna de aquellas viejas, y la vieja que le tomaba brincábale en los brazos, y hecho esto dábanlos a sus madres e ibanse a sus casas.¹⁴⁸

Mol significa "viejo, anciano", en *tzotzil*; pero, en general, tiene las acepciones de "recoger, juntar, reunir, plegar, allegar".¹⁴⁹ *Mul* sirve en Yucatán para decir, en general, "cerro".¹⁵⁰ El glifo *mol* ofrece visible similitud con el del día *muluc*.¹⁵¹ Los nombres que recibe este mes entre los *pokomchís*, los *tzotziles* y los *tzeltales*, *mox*, *mush*, debe estar referido al radical *much* o *mucx*, una de cuyas acepciones es "amontonar". El *Diccionario de Motul* define *much* como "montón de cosas juntas" y "montón de granos y de cosas pequeñas"; Pérez¹⁵² dice que "sirve para contar montones pequeños de cosas reunidas". En lengua quiché, es sinónimo de *motz*, que sirve también para designar la constelación de las Siete Cabrillas,¹⁵³ llamadas, por otro nombre, *O much qaholab*, "los cuatrocientos muchachos".¹⁵⁴ Esta constelación —nos limitamos a señalarlo— está asociada de modo particular con Mixcóatl, patrón de este mes.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 203-204.

¹⁴⁹ Vid, Delgaty, *Vocabulario tzotzil*, p. 31; García de León, *Los elementos del tzotzil*, p. 60; Pérez, *Diccionario*, p. 222; Brasseur, *Grammaire*, p. 193; Sáenz de Santa María, *Diccionario*, p. 272; Fernández, *Diccionario pokonchí*, p. 69; Sedat, *Nuevo diccionario kekchí*, p. 107-108. Es posible que la acepción de "reunir, juntar", etcétera, se derive de que los viejos presidían las juntas. O a la inversa.

¹⁵⁰ Vid, Solís Alcalá, *Diccionario*, p. 129. Y lo mismo sucede en el *pokonchí*, quiché y *cakchiquel*.

¹⁵¹ Vid, Thompson, *Maya hieroglyphic*, p. 110; Thurber, "A comparative analysis of . . . *muluc* and *mol*", p. 221-235.

¹⁵² Pérez, *Diccionario*, p. 226.

¹⁵³ Brasseur, *Grammaire*, p. 194.

¹⁵⁴ Vid, Recinos, *Popol Vuh*, p. 104-107, y n. 69, 71.

¹⁵⁵ Vid, *Código Chimalpopoca*, p. 122 ss. El *Telleriano-Remensis* (p. 152-153), después de decir que en la fiesta de *tecuilhuitonli* "no reñían las cabrillas", añade: ". . . porque todo el año, iban riñiendo éstas . . ." Sobre las Cabrillas y su relación con *Huitzilopochtli*, ver Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 271-273.

15. *Panquetzaliztli, tzizil lakam, kan halam, anthaxme, che, tsun, u chum, zihora.*

El primer nombre se ha interpretado unánimemente como "levantamiento de banderas",¹⁵⁶ derivando la voz de *panitl*, "bandera", y de *quetzaliztli*, "la acción de levantar algo, o ponerlo en alto". El mes quiché, *tzizil lakam*, parece serle correspondiente. Para "bandera, estandarte, o pendón", Coto trae la voz *lakam*, y *qizel* o *tzizel* lo interpreta "la costura".¹⁵⁷ *Tzizil lakam*, por lo tanto, significa "costura de banderas".

En el comentario relativo a este mes, Landa no menciona nada que indique que en Yucatán se usaran banderas; pero, según su correlación del calendario yucateco con el cristiano, *chen* principiaba alrededor del 23 de diciembre. Más o menos hacia esta fecha, entre el 18 y 21 de diciembre, en el pueblo de Santo Tomás Chichicastenango, se celebra una de las fiestas más frecuentadas por los indígenas: la que se conoce por el nombre de *tzijolaj*, "caña ardiente".¹⁵⁸ En una forma que evoca la de ese ídolo descrito por Landa, metido en una petaquilla y "envuelto en un paño",

... la efigie del *tzijolaj* ... una antigua figura ecuestre de Santiago, toscamente tallada, con colgantes de antiguas monedas de plata ... sólo se muestra al público durante el tiempo de la fiesta. En todas las procesiones, hasta el 21 de diciembre, la llevan cubierta y la mueven de tal manera, que se oyen tintinear las monedas bajo el lienzo. El día de Santo Tomás apareció el *tzijolaj* descubierto, llevado otra vez por el mismo hombre [del lienzo rojo]. Este bailó con la efigie, teniendo esta vez el lienzo rojo enrollado en el antebrazo ... en un amplio círculo ... Después ... se tendió un cable desde el campanario hasta el palo volador, atándolo en el palo a una altura un poco mayor que la de un hombre. En este cable se sujetó de pie la figura ecuestre y se la subió por medio de un lazo hasta la torre de la iglesia. Momentos después se la volvió a bajar de la misma manera. Este juego se repitió varias veces; es considerado por los indígenas como el punto cumbre de la fiesta ...¹⁵⁹

Durán dice que la fiesta del ídolo que se honraba en *panquetzaliztli*

¹⁵⁶ Puede ser, sin embargo, que esté asociado a la voz *tepanquiçaliztli*, "representación" o farsa. Ver Molina, (EM) 104r.

¹⁵⁷ Coto, *Vocabulario cakchiquel*. Ver Sáenz de Santa María, *Diccionario cakchiquel*, p. 245, 389.

¹⁵⁸ De *tzih*, "encender, alumbrar", y *ah*, "caña". Ver Brasseur, *Grammaire*, p. 167, 225.

¹⁵⁹ Termer, *Etnología y etnografía de Guatemala*, p. 235-236.

era la "más celebrada y más solemne de toda esta tierra",¹⁶⁰ y que a éste (Huitzilopochtli) lo mantenían en una pieza pequeña "muy cubierta de mantas y de joyas y plumas . . . lo más galano y curioso que ellos sabían y podían aderezarlo", con una cortina siempre delante "para más reverencia y veneración".¹⁶¹

Para la fiesta, amasaban "con miel negra de los magueyes" una efigie del dios, hecha con harina de semillas de bledos y de maíz tostado, la cual paseaban en procesión rápida por varias partes del pueblo. Por fin, el día principal de la fiesta, al pie de las gradas del templo, ". . . ponían allí las andas y tomaban luego unas sogas gruesas y atábanlas a los asideros de las andas, y, con mucho tiento y reverencia, unos estirando de arriba, otros ayudando de abajo, subían las andas con el ídolo a la cumbre del templo . . ." ¹⁶²

La pintura con que Durán ilustra su comentario a este mes trae, en la parte de arriba, un personaje sedente que sostiene una bandera en las manos y, en la parte inferior, la escena de unos sujetos que están alrededor de lo que parece un comal, de donde el personaje central, cubierto por una capa, recoge una tortilla.

El mes otomí, *anthaxme*, se ha interpretado "tortilla blanca".¹⁶³ *Kan halam*, derivado aparentemente de *kan*, "maíz, cielo, culebra", y del radical *hal*, "mudarse, cambiar", se puede interpretar como "efigie, o imagen de maíz". *Jalam-uch*, en kekchí, significa "retrato, semejanza".¹⁶⁴ El nombre del mes chol, *zihora*, es evidentemente una variante del nombre de la fiesta de los quichés, por lo que proponemos que debe interpretarse también como "caña ardiente".

El glifo *chen*¹⁶⁵ presenta en cinco ocasiones el afijo "Th. 60", que tiene la forma de un pedazo de soga anudada. En el altiplano de Guatemala, "atar, anudar", se dice *xim*. En Yucatán, sin embargo, el radical *chen* está asociado a la idea de completarse o acabarse algo. Según el *Motul*, *chenbal* es "cosa que está a punto de cesar y acabarse".¹⁶⁶ Puede ser, por lo tanto, que *chen* señale el acabamiento de un ciclo y, al mismo tiempo, el principio de otro. *Xen*, *xenaah*, *xenabal*, significan respectivamente, derivados de *xe*, "las heces, el poso, la parte inferior, la raíz, la base o cimiento", "el principio", "princi-

¹⁶⁰ Durán, *Historia*, v. 1, p. 17.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶² *Ibid.*, p. 29.

¹⁶³ *Vid.* Caso, *Los calendarios* p. 223.

¹⁶⁴ Sedat, *Nuevo diccionario*, p. 83. Thompson (*Maya hieroglyphic*, p. 111), que aparentemente no tenía noticia de la fiesta quiché del *tziholah*, opinaba que el nombre chol, *zihorá*, "sounds Spanish and is certainly not Chol".

¹⁶⁵ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 17, 23-33; Thompson, *Catalogue*, 46, 446.

¹⁶⁶ *Diccionario de Motul*, MS.

piar o fundar”, y el “fundamento”.¹⁶⁷ Mas, cualquiera que sea la luz que arrojen todas estas aproximaciones, el último significado de *chen* nos sigue pareciendo dudoso. Así nos parecen, también, las etimologías de *tzun* y *u chum*, colocados aquí sobre la base hipotética de que constituyen una variante de *chen*.

16. *Atemoztli, ancandehe, nabey tumuzuz, yax, tziba pop, batsul*

El primer nombre se interpreta, en general, “bajada del agua”; aunque hay quienes lo explican “porque en este mes suelen comenzar los truenos y las primeras aguas allá en los montes”, otros porque “esta fiesta se encaminaba y dirigía para empezar a pedir agua para la primavera”, y otros porque “hacia relación a la estación del tiempo, en que por concurrir con nuestro mes de febrero les era ya más sensible y conocida la disminución de las aguas...”¹⁶⁸ En cualquier caso, a juzgar por el nombre yucateco, *yax*, asociado a los montes, y por los datos de Sahagún, que dice que “componían... imágenes de los montes”,¹⁶⁹ parece que en este mes nos enfrentamos a otra fiesta relacionada con los espíritus de los cerros.

La información de Landa es, como siempre, sucinta; pero nos deja inferir que el ceremonial giraba alrededor del *ocná* o “renovación del templo”, literalmente “entrar a la casa”.

“Dicha fiesta la hacían cada año y además de esto renovaban los ídolos de barro y sus braseros... y si era menester, hacían de nuevo la casa o la renovaban y ponían en la pared la memoria de estas cosas con sus caracteres”.¹⁷⁰ En otras palabras, el ceremonial yucateco correspondiente a este mes presenta una notable similitud con el que seguían los indios del altiplano de México.

Sahagún refiere que, después de haber preparado los *teteuítl* “con que habían de componer a las imágenes de los montes”, los sacerdotes “llevábanlos a las casas de los que habían votado”. Allí, luego, se componían otras imágenes “hechas de masa de bledos”, las que, después de ser objeto de culto, sufrían una muerte ritual.

Habiendo ya muerto... todas aquellas imágenes o estatuas, quitábanles los papeles... y todos juntos los quemaban en el patio de la casa, y con ellos quemaban también los cajetillos de la

¹⁶⁷ Vid, Sáenz de Santa María, *Diccionario cahchiquel*, p. 421-422; Brasseur, *Grammaire*, p. 233.

¹⁶⁸ Ver Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 128, 214; Torquemada, *Monarquía*, v. 11, p. 299; Durán, *Historia*, v. 1, p. 287; Veytia, *Historia antigua*, v. 1, p. 44.

¹⁶⁹ Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 215.

¹⁷⁰ Landa, *Relación*, p. 73.

comida y todos los petates de juncias verdes con que estaban adornadas aquellas imágenes . . . todo lo llevaban [después] a los oratorios que llaman *ayauhcalco*, que estaban edificados a la orilla del agua.¹⁷¹

El nombre del mes cakchiquel, aunque Varea lo explica como un “signo o mes de veinte días: vienen dos meses uno tras otro y hacen 40 días . . . Viene cuando empiezan los primeros aguaceros del invierno: Aparecen y andan volando unos gusanillos que llaman también *tumuzuz*”,¹⁷² tiene evidentes trazas de ser una corrupción del mes mexicano *atemoztli*. Por su parte, el mes otomí, *ancandehe*, se interpreta “baja el agua”.¹⁷³ *Batsul*, el nombre que recibe este mes entre los tzotziles y los tzeltales, debe ser una mala lectura o transcripción de *yaxul*. La lista recogida por Christian Gantenbein entre los chujes de Santa Eulalia trae, efectivamente, un mes llamado *yaxul*.¹⁷⁴ Colocado de modo tentativo por nosotros en este sitio, el mes quiché, *tziba pop*, significa “estera(s) pintada(s) o escrita(s)”.

A partir de *chen*, los glifos que se suceden hasta *ceh*, inclusive, traen uniformemente afijos de color:¹⁷⁵ *chen*, negro; *yax*, verde o azul; *zac*, blanco, y *ceh*, rojo. No cabe duda que se refieren a los cuatro puntos cardinales y, desde luego, a los cerros —reales o hipotéticos— que existían en cada uno de los extremos.

17. *Tititl, ambue, zac, sakil ha, si sak, ru cab tumuzuz*

El primer nombre se ha interpretado como “estirar”, “restiramiento”, “tiempo apretado”, “encogido o arrugado”.¹⁷⁶ Evidentemente, estas etimologías se han derivado del radical *titicana*, “estirar o estender lo encogido o arrugado”.¹⁷⁷ La etimología de *tititl* como “estiramiento” parece, en efecto, justificarse porque, como observa Durán, en la pintura que ilustra este mes, “ponían, o imaginaban en el cielo dos niños estirándose el uno al otro . . . Y así, en la fiesta y solemnidad de este día había bailes de mujeres y hombres, asidos unos con otros de las manos”.¹⁷⁸ Curiosamente, “asirse de las ma-

¹⁷¹ Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 215.

¹⁷² Varea, *Calepino cakchiquel*, MS.

¹⁷³ Caso, *Los calendarios* p. 223.

¹⁷⁴ Cit. por Termer, *Etnología*, p. 130.

¹⁷⁵ Cf. Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 17, 23-65.

¹⁷⁶ Vid. Durán, *Historia*, v. 1, p. 289; Torquemada, *Monarquía*, v. II, p. 300; Garibay (Glosario), en Sahagún, *Historia*, v. IV, p. 339; Clavijero, *Historia antigua*, v. II, p. 160; Caso, *Los calendarios*, p. 37.

¹⁷⁷ Molina, v. c.

¹⁷⁸ Durán, *Historia*, v. 1, p. 289.

nos o trabarse, los que andan danzando, o haciendo otra cosa”, se dice en náhuatl *titaana*.¹⁷⁹ Uno, entonces, se pregunta hasta qué punto realmente *tititl* significa “estiramiento” o, como otros han traducido, “cosa encogida, arrugada”.¹⁸⁰

Lo que está claro es que este mes se dedicaba a honrar a la diosa Iamatecuhtli, “la anciana señora”, por lo menos en Tenochtitlan. Sahagún refiere que a la esclava “que era su imagen, ataviábanla con unas naguas blancas y un *huipil* blanco”, y “las cotaras . . . eran blancas”, y llevaba “una rodela blanca”, y “los rapacejos de abajo eran blancos”.¹⁸¹

Zac, el mes yucateco, y casi uniformemente todos los meses correlativos del área maya, significa “blanco”. Landa dice que, “en un día de este mes . . ., hacían los cazadores otra fiesta como la del mes de *zip*”.¹⁸² En este sentido, los yucatecos del siglo xvi daban a este mes un tono ceremonial parecido al de Tetzoco, donde refiere Durán que también se conmemoraba al dios de la caza llamado Camaxtle y, por otro nombre, Yemaxtle, “el de los tres bragueros”.¹⁸³

El nombre que daban los otomís a este mes, *ambue*, se interpreta “crecimiento” por algunos, “viejo” por otros.¹⁸⁴ *Ru cab tumuzuz*, el mes cakchiquel, sugiere que estos indios guatemaltecos celebraban durante este periodo una “segunda bajada de agua”.

18. *Izcalli, izcal, ceh, chac, ajil chak, sac kohk, mukta sak, r'ox sih, anthudoeni.*

Entre las varias interpretaciones dadas a *izcalli*, las más salientes son: “viveza o habilidad”, “criarse”, “resurrección”, y “crecimiento, retoño”.¹⁸⁵ En Molina encontramos el verbo *yzcalia*, “resucitar a otro”, *yytzcallo yn quauitl*, “rama de árbol”, *izcaltia*, “crecer el hombre”, y su derivado *tlacazcaltia*, “criar niño”.

Algunas fuentes juntan *tititl* a *izcalli* y, en vez del segundo, registran el nombre *xochihuittl*, “fiesta de flores”.¹⁸⁶ Este hecho puede

¹⁷⁹ Molina, v.c.

¹⁸⁰ Como mero asunto de curiosidad, queríamos señalar que el *Vocabulario* de Molina—(ME) 113v, y (EM) 18v, 117v—, registra *titi* con la acepción de “el vientre y la barriga”, y, a la inversa, “barriga” y “vientre”, *ytitl* y *hititl*. Y “vientre de la muger”, *ciua ytitl*.

¹⁸¹ Sahagún, *Historia*, v. 1, p. 216-217.

¹⁸² Landa, *Relación*, p. 74.

¹⁸³ Durán, *Historia*, v. 1, p. 71, 289.

¹⁸⁴ Vid., Caso, *Los calendarios* p. 223.

¹⁸⁵ Vid., Telleriano-Remensis, p. 174-175; Durán, *Historia*, v. 1, p. 291; Torquemada, *Monarquía*, v. 11, p. 300; Veytia, *Historia antigua*, p. 44; Caso, *Los calendarios*, p. 37.

¹⁸⁶ Vid., en Caso, *Los calendarios*, cuadro X, las listas 23-25.

tener más significación de lo que parece a primera vista, porque la casa de la diosa Xochiquétzal se llamaba *xochicalli itzcalli*, "casa de flores y de navajas de obsidiana", identificada como la Casa del Sur.¹⁸⁷ Puede ser, por lo tanto, que *izcalli* tuviera la doble connotación de "crecimiento" y de "casa de la deidad de las flores".

El mes cakchiquel es una obvia corrupción del nombre mexicano, y el mes quiché, tentativamente colocado en este lugar, *r'ox sih*, significa "tercera estación de flores". *Anthudoeni*, el mes otomí, se ha interpretado "siembra de flores".¹⁸⁸

La inevitable acepción de *ceh*, el mes yucateco, es, desde luego, "venado"; pero esta palabra está impregnada de la connotación de "crecer", ya que, en kekchí, hallamos que "crecimiento" se dice *q'uihic*.¹⁸⁹ Este hecho ha sido también notado por Wisdom en su comentario a la voz chortí *tcix*, "venado", que en su opinión podría relacionarse con *t'cix* o *t'ci'x*, formas de *t'ci'*, "crecer, desarrollar, aumentar".¹⁹⁰

El glifo *ceh*,¹⁹¹ como los de los tres meses precedentes, trae un afijo de color, en este caso el rojo, *chac* en yucateco. Tal es el nombre que dan los choles a este mes, mientras los tzeltales le llaman *ajil chac*, "el del color rojo". Esto nos permite inferir que posiblemente el mes tzotzil esté mal transcrito, debiéndose tal vez leer *mukta chac*, "rojo mayor" o "gran rojo". Tal como nos lo ha transmitido Schulz significa "gran blanco" o "blanco mayor". Y el mismo podría ser el caso del mes pokomchí *sac kohk*, ya que en la lista difiere visiblemente este *sac*, del *zac* que designa al mes anterior. En cualquier caso, si leyéramos el nombre de este mes pokomchí *sac kohk*, nos daría el significado de "chilacayote blanco" y, como *kohk* y *kuhk* tienen respectivamente en chortí las acepciones de "guardián", "brote, vástago", probablemente también los significados de "guardián del blanco" y "vástagos o brotes blancos".¹⁹²

CONCLUSIONES

Viendo retrospectivamente estas notas sobre los calendarios antiguos del altiplano de México y su correlación con los calendarios del área maya, nos parece que hemos logrado el modesto y primor-

¹⁸⁷ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, v. II.

¹⁸⁸ Caso, *Los calendarios*, p. 223.

¹⁸⁹ Sedat, *Nuevo diccionario kekchí*, p. 126, 200.

¹⁹⁰ Wisdom, *Los chortís*, p. 444, n. 529.

¹⁹¹ Thompson, *Maya hieroglyphic*, fig. 17, 56-65.

¹⁹² Vid, Fernández, *Diccionario pokomchí*, p. 66; Wisdom, *Los chortís*, p. 455, n. 568; 458, n. 578.

dial objetivo que nos movió a redactarlas: establecer la correspondencia entre la lista tenochca y la lista de meses transmitida por Landa. La correspondencia con esta pareja básica de los meses pertenecientes a otras listas se propuso, en algunos casos, nada más como tentativa; aunque, en general, creemos haber contribuido a restablecer su primitiva secuencia. Con esto, empero, no queremos excluir la posibilidad de que, después de haber sufrido dislocaciones la posición de los meses, se usen listas desordenadas. Ya desde el siglo XVI y el inmediato siguiente, los que se preocuparon en recoger datos sobre las listas del altiplano de México se encontraron a veces con confusiones y, otras, las produjeron ellos involuntariamente. Tales pueden considerarse los casos de un Durán y de un Torquemada, para los cuales la posición de *tlaxochimaco*, por ejemplo, no resultaba clara. O el de las listas que llama Caso de Huichapan y de Del Castillo, donde *tititl* e *izcalli* se identifican o se eliminan.¹⁹³

Por lo que toca a la interpretación de los nombres de los meses, estamos lejos de sentirnos seguros de haber encontrado siempre la que correspondía. A este respecto resentimos profundamente la falta de vocabularios y las insalvables lagunas de los que existen; por eso, acudimos más veces de las que habríamos deseado, para aclarar el significado de un término, a vocabularios pertenecientes a un área dialectal diferente. Por fin, la falta de estudios etnográficos relativos a algunas de las regiones representadas en nuestras listas nos impidió tener a mano los datos con que habríamos estado en capacidad de ampliar o de desechar nuestras interpretaciones.

Lo que se desprende claramente de nuestras notas es que los calendarios examinados, a pesar de las variantes históricas y locales, todos giran alrededor de un idéntico y común eje conceptual. De allí, que la ceremonia del año nuevo chortí —para mencionar un ejemplo— arroje luz sobre el significado de nombres tan diferentes como *mac* y *atlmotzacuaya*.

Entretanto, la lista llamada chol, en la que observamos nombres de meses que se derivan al parecer de la lectura directa de los glifos, nos permite por un momento intuir la ciencia sagrada de los antiguos mayas, más preocupada por describir simbólicamente los fenómenos astronómicos que por marcar el curso del año agrícola.

La *Relación* de Landa, con ser tan valiosa, tiene inmensas lagunas. Contar con una correlación segura de los meses mayas y mexicanos pone a disposición de los estudiosos de la cultura maya el vasto arsenal de datos que reunieron en sus obras los cronistas de Mé-

¹⁹³ Vid, en Caso, *Los calendarios*, el cuadro X.

xico, así como aquellos acumulados en las últimas décadas. Nuestra esperanza y, al mismo tiempo, la única justificación de estas páginas está en que esto conduzca eventualmente a aclarar los problemas de los códices mayas y mexicanos.

AUTORES CITADOS

- ACUÑA, René. "El *hunab cakchiquel*", *La palabra y el hombre*, México, 1966, v. 39, p. 427-439.
- ASCHMANN, Herman P. *Vocabulario totonaco de la Sierra*, México, I.L.V., 1962, Serie de vocabularios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 7.
- BARELA, Fr. FRANCISCO. *Vocabulario kakchiquel*, Ms. del siglo XVIII, México, Depto. de Archivos Históricas y Bibliotecas del I.N.A.H.
- BOWDITCH, Charles P. *The numeration, calendar systems and astronomical knowledge of the Mayas*, Cambridge, 1910.
- BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles Etienne. *Grammaire de la langue Quiché... avec un vocabulaire...*, Paris, Arthus Bertrand, 1862.
- Calendario de los indios de Guatemala. Kiché 1722.*, Ms. copiado en la ciudad de Guatemala, abril 1877, por K. H. Berendt. *Ex libris* D. G. Brinton.
- CARDOZA Y ARAGÓN, Luis. *Rabinal Achí, el varón de Rabinal*, Versión española del texto francés de Georges Raynaud, México, Ed. Porrúa, 1972, "Sepan Cuantos..."
- CASO, Alfonso. "Calendario matlatzinca", *Revista mexicana de estudios antropológicos*, v. VIII, 1946, p. 95-107.
- , *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, 4 v., edición de Mariano Cuevas, México, Ed. Porrúa, 1958. (Col. de Escritores Mexicanos.)
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, México, versión del náhuatl al español por Primo Feliciano Velázquez, UNAM, Instituto de Historia, 1945.
- Códice Telleriano-Remensis*, en *Antigüedades de México*, v. 1, México, 1964.
- Códice Florentino. Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, v. XI, versión inglesa de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, New Mexico, 1964.
- COTO, Fr. Thomas. *Vocabulario de la lengua cakchiquel v guatemalteca*, Ms. en la American Philosophical Society de Filadelfia, 1650.
- CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala, Ed. del Ministerio de Educación Pública, Pub. del Inst. de Antr. e His. de Guatemala, 1953.
- , *La danza del sacrificio y otros estudios*, Guatemala, Centro Editorial "José de Pineda Ibarra," 1963.
- DELGATY, Colin C. *Vocabulario tzotzil de San Andrés*, México, I.L.V., 1964, Serie de vocabularios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 10.
- Diccionario de Motul*, Ms. del siglo XVI en la John Carter Brown Library, Providence. La obra se atribuye a fray Antonio de Ciudad Real. La copia que se conserva se considera del s. XVII.
- DURÁN, Fr. Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 v., ed. de Ángel Ma. Garibay K. México, Editorial Porrúa, 1967.
- FERNÁNDEZ, Jesús. "Diccionario de la lengua pokonchi", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, v. XIV, 1937, p. 47-70, 184-200.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Los elementos del tzotzil colonial y moderno*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1971. (Cuaderno 7.)
- GIRARD, Rafael. *Los mayas: su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*, México, Libro-Mex. Editores, 1966.
- KAUFMAN, Terrence. *El proto-tzeltal-tzotzil, fonología comparada y diccionario*

- reconstruido*, versión española de Daniel Cázés, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1972. (Cuaderno 5.)
- KELLEY, David H. "Fonetismo en la escritura maya", *Estudios de cultura maya*, v. II, 1962, p. 277-317.
- LANDA, Fr. Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1959. Ver Tozzer.
- MARGAIN ARAUJO, Carlos R. "La fiesta azteca de la cosecha *Ochpaniztli*," *Anales del INAH*, v. I (1939-40), 1945, p. 157-174.
- MOLINA, Fr. Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944. (Col. de Incunables Americanos, v. IV.)
- MONTERDE, FRANCISCO. *Teatro indígena prehispánico (Rabinal Achí)*, México, UNAM, 1955. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 71.)
- PÉREZ, Juan Pío. *Diccionario de la lengua maya*, Mérida, Yucatán, México, 1866-1867.
- RECINOS, Adrián. *Memorial de Sololá. Título de los Señores de Totonicapán*, México, FCE, 1950. (Biblioteca Americana.)
- . *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*, 2a. ed., México, FCE, 1953. (Biblioteca Americana.)
- ROYS, Ralph L. *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 2a. ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo. *Diccionario cakchiquel-español*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1940. Se basa en el *Calepino cakchiquel* de Varea. Ver Varea.
- SAHAGÚN, Fr. Bernardino de. *Historia de las cosas de Nueva España*, 4 v., ed. de Ángel Ma. Garibay K., México; Editorial Porrúa, 1956.
- SCHULZ, R. P. C. "Apuntes sobre cálculos relativos al calendario de los indígenas de Chiapas", *El México Antiguo*, v. VI, 1942, p. 6-14, 8-12.
- SEDAT, Guillermo S. *Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y española, en dos partes*, Chamelco, Alta Verapaz, Guatemala, 1955.
- SELER, Eduard. *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v. versión española de Mariana Frenk, México, FCE, 1963.
- SOLÍS ALCALÁ, Etmilo. *Diccionario español-maya*, Editorial Tikal Maya Than, 1950.
- TERMER, Franz. *Etnología y etnografía de Guatemala*, versión española de Ernesto Schaeffer y Alicia Mendoza H., Guatemala, Ed. del MEP, 1957. (Pub. no. 5 del Seminario de Integración Social Guatemalteca.)
- THOMPSON, J. Eric S. *Maya hieroglyphic writing, an introduction*, 2ª ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1962.
- . *A catalog of Maya hieroglyphs*, Norman, University of Oklahoma Press, 1962.
- THURBER, Floyd and Valery. "A comparative analysis of the Maya hieroglyphs *Muluc* and *Mol*", *Estudios de Cultura Maya*, v. I, 1961, p. 221-235.
- . "Algunos antiguos conceptos mítico-teológicos mayas expresados jeroglíficamente como componentes del glifo *Kayab*", versión española de Javier Guerrero. *Estudios de Cultura Maya*, v. VIII, 1970, p. 205-215.
- TORQUEMADA, Fr. Juan de. *Monarquía indiana*, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1969.
- TORROELLA, Enrique. "Gramática náhuatl de Rémi Siméon", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. III, 1962, p. 137-201.
- TOZZER, Alfred M. *Landa's Relación de las cosas de Yucatán, a translation*,

- Cambridge, Papers of the Peabody Museum of Am. Arch. and Ethn., Harvard University, 1941. (Pub. no. 18.)
- VAREA, Fr. Francisco. *Calepino en lengua cakchiquel*, Ms., c. 1620, en la American Philosophical Society de Filadelfia. Es copia hecha en 1699 por fray Francisco Cerón. El Depto. de Archivos Históricos y Bibliotecas del INAH posee una copia de un amanuense anónimo, que tuvo como modelo la copia de Cerón. Debió hacerla alguien que conocía la *Crónica de Vázquez*, editada hacia 1716, en la que por error se atribuye el lexicón a fray Francisco Barela.
- VEYTIA, Mariano. *Historia antigua de México*, 2 v., México, Editorial Leyenda, 1944.
- WISDOM, Charles. *Los chortís de Guatemala*, versión española de Joaquín Noval, Guatemala, Ed. del MEP, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1961.

The intimate connection of space and time has long been recognized as a distinctive feature of Aztec cosmology. The day-quadrant associations of the *tonalpohualli* provide perhaps the clearest example of what Miguel León-Portilla has called the "spatialization of time"¹ –the tendency to represent periods of time according to areas of space, and vice versa. León-Portilla, J. E. S. Thompson, Jacques Soustelle and others have documented the associations of the days, *trecenas*, years and thirteen year periods of the calendars with the quadrants of the universe and their colors, powers, sexual connotations and other qualities.² To the extent that the calendars related periods of time to extensions in space they were compasses and cosmographs, functioning not only to measure the lapse of time but also to provide an orientation for those who lived according to them in an orderly and harmonious cosmos.

Less attention has been given to the ways in which time and space were homologized at levels above that of the calendars. Near the beginning of the nineteenth century the brilliant naturalist Alexander von Humbolt found a similar identification of time with

¹ Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, trans. by Jack Emory Davis, Norman: University of Oklahoma Press, 1963, p. 54.

² Among the more important studies on this theme are: Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968), and especially Chapter IV, "El tiempo y el espacio", p. 65-93. In the same volume Alfonso Villa Rojas, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", p. 122-67, distinguishes, as does León-Portilla, between the values and structures of a "horizontal" and a "vertical" cosmology, a distinction which we will employ in a slightly different way below. See also: León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, p. 25-61; J. Eric S. Thompson, "Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", *Contributions to American Archaeology*, v. 10, August, 1934, p. 211-42; Jacques Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris, 1948, p. 495-503; Hermann Beyer, "El llamado 'Calendario Azteca': descripción e interpretación del *cuauxicalli* de la 'Casa de Águilas'," *El México Antiguo*, v. 10, 1965, p. 171-200; Walter Krickeberg, "Bauform und Weltbild im altern Mexiko", *Paideuma*, v. 4, 1950; Annie Dorsinfang-Smets, "Les quatre coins du monde azteque", *Eschatologie et Cosmologie*, v. III, 1969, p. 59-72.

space in the great myths which told of the origin and history of the universe through its several ages or "Suns".

According to von Humbolt, "this fiction, which connects the return of the great cycles with the renewal of matter, deemed indestructible, and *which attributes to space what belongs only to time*, goes back to the highest antiquity".³

Von Humbolt thus concludes that the identity of space and time occurs at the cosmic level, as well as at the level of the calendars. It would require a separate study to establish what we will here assume, namely, that in the broadest and most abstract terms, the structure of the Aztec universe—the cosmology—and the structure of the interrelationship of the ages of the world are identical. This parallelism is evident in the arrangement of the glyphs of the five Suns carved on the face of the "Aztec Calendar stone". The sequence of the ages of the world is organized spatially in such a way that the four previous ages form the quadrants of a circle and, taken together, the whole represents a stylized glyph of the contemporary age, *nahui ollin tonatiuh*, "Four Motion Sun". Spatially, the fifth Sun is both the synthesis and the "center" of the history of the world. There is the time of the quadrants and the time of the whole and of the "center". The present Sun is *ollin*, the Sun of the "center", signifying structured and orderly "Motion" or "Movement".

This arrangement implies that the fifth age is constituted by the recapitulation of the "earlier" ages. Somewhat analogously, a complete cycle of the two Aztec calendars, occurring at fifty two year intervals, is made up of the permutation of several cycles of four periods of time, each period being identified with one of the four quadrants or cardinal directions. The structure of the history of the world, as it is set out in the variants of the myth of the Suns, and the structure of the calendars, to this extent, are isomorphic.

Whatever be the verdict on Claude Lévi-Strauss' program for the "structural study of myth", it must be admitted that he has made a strong case for distinguishing between the sequence of events in a myth as the myth is told (that is, its chronological or "diachronic" dimension) and other levels of organization which operate simultaneously (its "synchronic" dimension).⁴ Although we do not here

³ Alexander von Humbolt, *Researches concerning the Institutions and Monuments of the Ancient Inhabitants of America, with Descriptions and Views of the Most Striking Scenes in the Cordilleras*, trans. by Helen Maria Williams, London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, [n. d.], v. II, p. 15, my italics.

⁴ Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of myth", *Structural Anthropology*, trans. and ed. by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Garden City, New York, Doubleday and Company, 1963, p. 205.

follow Lévi-Strauss' conclusion that all myths operate according to a principle of binary opposition and mediation, his insight illuminates the complexity of the Aztec myth of the Suns.

In one of the most detailed variants, that included in the *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,⁵ the chronology of the mythical events begins with the existence of a primordial and "uncreated" high god, and relates in sequence the birth of four sons, their alternate periods of dominance over the world, the sacrifice of all the gods at Teotihuacán, and the initiation of the fifth Sun. At the same time, the sequence of the birth, victories, defeats and sacrifice of the gods reveals another order. The myth begins at the "oldest" and "highest" point in the universe, with the existence of a dual diety, Tonacatecutli-Tonacacihuatl, "of whose beginning no one ever knew", "existing at the thirteenth or highest of the heavens", and proceeds as the events unfold, through the vertical tiers of the "heavens", to the establishment of the four horizontal quadrants as each of the sons has his turn as the sun, down through the synthesis of all space-times of the mythical eras into a complex and dynamic age, the fifth Sun.

No one has state this point with more insight than León-Portilla. He says:

In each of the four previous ages, one of the four elements had attained supremacy over the others. While each was in power, an age had existed, but the competition for supremacy had led to combat, the harmony of the ages had been destroyed, and the ages had passed, one after the other. Once again, say the myths, a certain harmony was established by the gods, who agreed to sacrifice themselves at Teotihuacán . . .

But to keep the sun in motion, constantly moving, a concession had been necessary. To each of the four fundamental gods, to each of the four directions, a specified period of time within the Fifth Age was allotted for domination and subordination. This division of time gave rise to the years of the East, of the North, of the West, and of the South.⁶

Structurally, the calendars repeat the order and pattern of the significant actions of the gods. Ritually, the ceremonial "Binding of

⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, ed. by Ángel María Garibay K., México Editorial Porrúa, 1965, p. 23-79. See also the other principal variants of this myth cited by Roberto Moreno de los Arcos, "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 185-87.

⁶ León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, p. 54.

the Years" ⁷ re-establishes the structures of the cosmology by re-enacting the divine sacrifices through which the fifth age began.

Time and space are homologized not only in what Soustelle has called the "moment-loci" of the calendars, but also at the abstract level of the structure of the world and the structure of its history. Cosmology becomes a model for telling of the history and destiny of the universe; conversely, the birth of the gods and the establishment of their proper realms provides a paradigm for organizing the world into vertical tiers and horizontal quadrants.

Among the various kinds of time and space, those which are associated with the "center" stand out as something of an anomaly. ⁸ Soustelle has thus formulated the characteristics of the "center": "The center is looked on as the synthesis of other spaces, sharing in their diverse qualities, and as the stable place". ⁹ But the "center" is still more than the synthesis and balance point of the powers and qualities of the world. It is, moreover, "the disquieting place of apparitions and omens, the point of encounter with foreign worlds". ¹⁰ Soustelle isolates four fundamental characteristics of the "center" which we intend to explore at greater length than he has chosen to do. Almost paradoxically, the "center" is at the same time: all horizontal spaces; the vertical continuum; a stable place; an unstable place.

The pivotal event in the history of the world is the collective sacrifices of the gods at Teotihuacán. ¹¹ Led by a poor, sick and humble figure, Nanahuatzin, these actions had the result of binding together a number of disparate powers into an orderly unity and a cosmos. As León-Portilla pointed out, in *nahui ollin tonatiuh* the separate forces revolve in a systematic pattern of alternative pe-

⁷ See the description of the ritual "Binding of the Years" in Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, 12 v., trans. with notes by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah, and Santa Fe, School of American Research, 1950, book 7, *The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years*, p. 25-32.

⁸ In our remarks on the characteristics of the "center" we are relying heavily on Mircea Eliade's studies of the religious symbolism of the "center". See especially the following works by Eliade: *Patterns in comparative Religion*, trans. by Willard H. Trask, Cleveland, World Publishing Company, 1966, p. 367-87; *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, New York, Sheed and Ward, 1961, p. 27-56; and *The sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harper and Row, 1959, p. 36-47.

⁹ Soustelle, *La pensée*, p. 67.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Variants of this episode in the myth of the Suns are found in six sources: the *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *Histoire du Mechique*, *Leyenda de los Soles*, *Anales de Cuauhtitlán*, Book 7 of Sahagún's *History*, and Muñoz Camargo's *Historia de Tlaxcala*. Diego Durán's *Historia de las Indias de Nueva España* (Vol. II in the Garibay K. edition; México, Ed. Porrúa, 1967) also contains a fragment.

riods of dominance and submission. The "center", in this sense, as we have said, is *ollin*, structured and orderly "Motion" or "Movement". Its spatial or cosmological focus is principally a horizontal one, constituting a synthesis of the quadrants and their powers and qualities.

Ollin, like the names of the previous Suns, describes the nature of the age, wherein a particular order and orientation within this order define the age. The gods are concerned with essentially two things following the sacrifices of Nanahuatzin and Tecuciztécatl at Teotihuacán. First they wish know in which direction the new sun will appear, providing a point of orientation in the new universe. In the variant recorded by Sahagún, the gods turned in all directions. "...As to no place were they agreed in their opinions and thoughts; they expected [that he might rise] in all directions."¹² The other concern is that the sun, having now risen in the east, would begin to "move" (*ollin*) and follow its proper course. *Ollin*, as one designation of the "center", refers to the orderly but "dynamic principle" which lies in the "hearts" (*yóllotl*) of the individual and at the center of the world.¹³

The descriptions in the native histories of the founding of Tenochtitlan recall much this same symbolism. The Aztec kingdom is described by one source as "the root, the navel and the heart of this whole earthly mechanism".¹⁴ At the "center" of the world the Aztecs constructed a temple of the tribal god Huitzilopochtli. The god commanded the priests to "divide the men, each with his relations, friends and relatives, into four principal wards [*barrios*], placing at the center the house which you have built for my rest".¹⁵ Huitzilopochtli's order, in effect, is to construct Tenochtitlan on the model of the horizontal cosmos of the four quadrants and the four directions, held together in harmony by the power and authority which issues from the "center".

Ollin, like the names of the earlier Suns, also points to the manner in which the present Sun will come to an end. The end will come in an earthquake or "earth-movement" (*tlalollin*), a chaotic warring of powers which will result in famine, perpetual darkness, and the descent of monsters from the skies who will devour men.¹⁶

¹² Sahagún, Book 7, *The Sun, Moon, and the Stars*, p. 6-7.

¹³ See the discussion in León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, p. 5, 56, 113-15.

¹⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, v. 11, p. 343.

¹⁵ *Ibid.*, p. 50. Cf. a similar passage in Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, trans. by Adrián León, México, Imprenta Universitaria, 1949, p. 74.

¹⁶ *Anales de Cuauhtitlán. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas Aufgezeichnet in den Sprachen der eingebornen. Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*, trans. with notes by Walter Lehmann, v. 1, 1938, p. 62

The "center" as *ollin* is thus the "synthesis of other spaces": it is the "center", as well as the end, of the history of the world.

The "center" in a different sense is *tlalli ixco* or *in tlalxicco*, the "navel of the earth", or the "place of the navel of the earth". The "navel of the earth" is the "stable place", the source of creation, renewal, power, purity and knowledge. The symbol of the "earth's navel" is a common one in the history of religions as a designation of the "center" of the world and of the place from which the cosmogony and subsequent creations take place.¹⁷ Such also is the case in Aztec religion where the "Earth God (dess)" Tlaltecuctli was split in half at the navel to form the earth and sky of the fifth Sun.¹⁸

All significant commands issue from the "navel of the earth", whether it is those of the gods or of the Aztec *tlatoani*. It is from the "navel of the earth" or from the "navel of fire" (*in tlexicco*) that the high god Ipalnemoani reigns in México-Tenochtitlan, and "revolves around the sacred fire, sending his commands in the four directions".¹⁹ The "navel of the earth" is also the place of the transforming fire and the purifying waters.

Sahagún recorded a prayer offered by the fire priests to the god Tezcatlipoca on behalf of a newly installed ruler. In it the "navel of the earth" is described:

Is it perhaps man's doing if he indulgeth himself in something, if he in something goeth astray, goeth amiss before thee in the realm there where people are washed, there where rest the dark blue, the yellow waters? There is being bathed thy progenitor, the mother of the gods, the father of the gods, Ueuetéotl, who is set in the navel of the earth, who lieth in the turquoise enclosure, who is [enclosed] with the waters of the lovely cotinga, enclosed with clouds.²⁰

Almost identical references to the "navel of the earth" as the abode of "the mother and father of the gods", the "Old God", and of the "blue and yellow waters", are included in a speech of warning delivered to children on reaching the age of discretion, and in

¹⁷ See the examples cited by Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 374-79.

¹⁸ *Histoire du Mechique*, ed. by Edouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, v. 2, 1905, p. 25. Slight variants are found on p. 28-29. Perhaps Gerónimo de Mendieta also had this motif in mind in referring to a primordial earth monster in his *Historia eclesiástica indiana*, ed. by Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, 1870, p. 81.

¹⁹ *Romances de los señores de la Nueva España*, *Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Texcoco, 1582*, ed. and trans. by Ángel María Garibay K., in his *Poesía náhuatl*, v. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. 105.

²⁰ Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 18-19.

a direct petition by the king to Tezcatlipoca for assistance in ruling the nation.²¹

Portions and fragments of the same stylized speech are found in other contexts as well. The "place of the blue, the yellow waters" is mentioned in the description of the ceremonial bathing of newly born infants, and in the ritual "confession of sins". In the latter ceremonial the "mother of the gods, the father of the gods, Ueue-téotl", are also invoked.²²

It is significant that each of these references to the "navel of the earth" occurs in a ritual setting in which an individual is purified, transformed and made fit for a position and status which he or she does not merit or deserve. "The blue water, the yellow water", says the midwife, "cleanseth out hearts, washeth away our filthiness".²³ The newly born child, after being ritually bathed, is purified and freed from "the evil burden of his father, his mother", and made fit to be given an earthly name. Even the most powerful individual of all, the king, is said to have spent his life in sin, excrement, and filth, with "blindness, paralysis, rottenness" as his only merit. By entering the "navel of the earth" he becomes fit to serve as the "image", "replacement", the "jaw", the "eyes" and the "ears" of Tloque Nahuaque, the "Lord of the Near and Far".²⁴

Entering the "navel of the earth" is equivalent to a new birth and to entering a new time. The newly bathed infant "liveth again, he is born again".²⁵ The penitent in the ritual "confession of sins" entered "the blue, yellow waters" after which he was assured: "Now once again thou art rejuvenated, thou emergest as a child. Once again thou becomest as a baby. Once again, newly dost thou sprout, thou art hatched, thou art born on earth."²⁶ The "center" as the "navel of the earth" is hence the place of rejuvenation, purification and rebirth.

The majority of the studies of the Aztec conception of "sin" and

²¹ *Ibid.*, p. 88-89 and 41. The "navel of the earth" may indicate also a place from which it is possible to attain immortality. The word *ayamictlan*, which Anderson and Dibble leave untranslated, and as *das Land der nebelloten*. Seler, *Codex Borgia*, v. 1, p. 119, cited in Sahagún, *Ibid.*, p. 88, n. 9. on this motif see Eliade, *Images and Symbols*, p. 45.

²² Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 176, 202-29, 30, 32; see also *Book 1, The Gods* p. 23-24.

²³ Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 202.

²⁴ *Ibid.*, p. 202, 41-42, 50.

²⁵ *Ibid.*, p. 202.

²⁶ *Ibid.*, p. 32. It is also of note that as penance for his sins, the penitent is enjoined to pass reeds through his penis, an act through which Quetzacoatl first created the human race. The ceremonial confession of sins thus not only utilizes the symbolism of the birth of individuals, but also that of the birth of the human race. See Sahagún, *Book 1, The Gods*, p. 26.

of the ceremonial "confession of sins" have uniformly and rightly emphasized the sexual nature of the sins which required confession.²⁷ Nevertheless, as Guenter Lanczkowski points out, "The Aztec term of 'Sin' . . . included ritual offenses as well as moral ones like falsehood, theft, adultery and drunkenness".²⁸ "Sin" also appears to have some bearing on system, order and cosmology. The fact that many sins were believed to result in "filth", "rotteness", "stench", "excrement" and "refuse" calls to mind the recent analysis of pollution beliefs made by Mary Douglas. Defining "dirt" as "matter out of place", she goes on to stress its relationship to system and order:

Where there is dirt there is system. Dirt is the byproduct of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements . . . In short, our pollution behavior is the reaction which condemns any object or idea likely to confuse or contradict cherished classifications.²⁹

This observation bears on the nature of the "navel of the earth". Individuals who were yet without any proper place, name or status, such as unnamed infants, were by that fact considered to be impure. Professions which were regarded as aimless and rootless, such as prostitution, were also impure. The prostitute walks: ". . .back and forth many times along the road; she walks circling, constantly. She nowhere finds lodging. She settles anywhere, she [wakes at] dawn anywhere. In any manner whatsoever night [and] day overtake her".³⁰

By way of contrast, the pure man, the wise man, the *tlatimini*,

²⁷ Among the more important studies of the Aztec notion of sin are the following; Raffaele Pettazzoni, "La confession dei peccati nelle antiche religioni americana", *Congresso Internazionale degli Americanisti*, v. 2, Rome, 1926, p. 277-88; Konrad Theodor Preuss, "Die Sünde in der mexikanischen Religion", *Globus*, v. 83, 1903, p. 253-57, 268-73; Georg Höltker, "Das Südenbewusstsein bei den Azteken im alten Mexiko", *Anthropos*, v. 31, 1936, p. 213-33; Alberto Estrada Quevedo, "Neyolmelahualiztli: acción de enderezar los corazones", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 11, 1960, p. 163-75; Yólou de Lesur, "The Concept of Pollution among the Aztecs", *Proceedings of the XIth Congress of the International Association for the History of Religions*, v. 11, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 39-43.

²⁸ Guenter Lanczkowski, "Redemption in Ancient Mexican Religion", in *Studies in the History of Religion, XVII: Types of Redemption*, ed. by R. J. Zwi Werblowsky and C. J. Bleeker, Leiden, E. J. Brill, 1969, p. 123.

²⁹ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Middlesex, Penguin Books, 1966, p. 48.

³⁰ Sahagún, *Book 10, The People*, p. 94. See also the description of sodomites, procurers, hermaphrodites, perverts and the like on p. 37, 55-57.

"bears responsibility, shows the way, makes arrangements, establishes order . . . he serves as a physician; he makes one whole".³¹

Any action by which man refuses to acknowledge his proper place in the world as created is impure. Among the gravest and most impure actions are those which are motivated by pride, "brazenness", "arrogance", and "independence". Vanity, presumption and pride, coming to look on the earth and the empire as one's own "property and possession", provokes the anger of the "Lord of the Near and the Nigh", and leads one into "filth", "excrement", "corruption" and "smut".³² The earth, the nation and the people are all property of the gods. "Thy mother is not thy mother; thy father is not thy father", say the informants of Sahagún. Rather, Tloque Nahuaque is "thy real mother, thy real father", and "the maker, the owner" of babies.³³ The earth, the fifth Sun, is given to man only "on loan" to be used in the service of the gods. The evil ruler violates his office by using "thy property, thy possessions" in the manner that he wisheth because of "impudence" and "presumptuousness".³⁴

Pride and the contravention of order lead inevitably to pollution. A mother of noble lineage cautions her daughter: "Although we are the parents, and although thou art born of goodly parents, thou art not to overesteem it; thou wilt offend our lord. For that he will pelt thee with dust, refuse, debauchery . . ." ³⁵

The conception of "sin" hence involves both a "cosmological" as well as a "moral" fault. Violations of the structures of the fifth Sun and of man's status as a *macehualli* lead to impurity. Pollution is cleansed by entering the "navel of the earth", the source and ground of system and order. From this point of the "center" people are purified, cleansed and made fit for "the sweeping, the cleaning, the ordering" of things that is the duty of men.³⁶

The "navel of the earth", finally, is the source of knowledge. As we might expect, this knowledge pertains especially to judgments about the worth and character of other individuals and to the pride and arrogance of persons who would make such judgments. The gods who reside at the "navel of the earth" are described as "the knower[s] of men, seer[s] into men's hearts and men's thoughts", and the ones who "knoweth, seeth, heareth the things within the

³¹ *Ibid.*, p. 29.

³² Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 25-26, 27, 33, 53, 9, 29, 31-33 and *passim*.

³³ *Ibid.*, p. 79, 190.

³⁴ *Ibid.*, p. 63, 25.

³⁵ *Ibid.*, p. 97.

³⁶ *Ibid.*, p. 33, 48, 53, 88, 214.

rocks, within the wood".³⁷ Apart from the gods, however, "no one is the navel of the earth". This native idiom was said to mean that: "We are to belittle no one; that is, to detest him. Although he may appear detestable he is perhaps prudent, perhaps discrete, perhaps able."³⁸

Coming to the "navel of the earth" does not alter man's status and condition as a *macehualli*, an "undeserving one". On the contrary, it renews his sense of finitude and insignificance and recalls his proper but minor place in the cosmic order.

The relation of the "center" to system, order and structure is further elaborated when the "center" is spoken of a *nepantla*, the "middle" or "in between". Fray Diego Durán noticed that many of the Indians, although nominal converts to Christianity, still persisted in the native custom of naming their children according to the day name on which they were born, but also gave them a second name taken from a parallel list of Christian saints. Aware that this use of the saints of the Church derived from the native use of the *tonalpohualli* dieties, Durán became concerned enough to inquire from an old man about this mixture of Christian and native customs. He was told that the Fathers should not be fearful because of it since the Indians were in *nepantla*, still "betwixt and betwen" (*en medio*), "neither fish nor fowl" (*neutros*), and in a situation of transition from one faith to another.³⁹

Nepantla signifies the "center" as the "disquieting place, of apparitions and omens", a place of danger, uncertainty, ambiguity and anomaly. A place, state, figure or situation is *nepantla* when it is unstable and in transition from one status or position to another. Any number of Aztec beliefs exhibit the characteristics of *nepantla*. Crossroads, standing "no-place", were feared as places haunted by Tezcatlipoca, the arch sorcerer, and as locations where strange events occurred, where unearthly beings appeared at "midnights" (*ioalnepantla*).⁴⁰ Unclassified and unstructured periods of time, such as the five unnamed days at the end of the year, the period known as *nemontemi*, a period of "no-time", were marked by fear and hedged by strict prohibitions. Eclipses of the sun and the period at the end of each fifty-two year cycle were "between times", between calendrical counts and homologous to the period of darkness between the fourth and fifth Sun. They were periods fraught

³⁷ Tezcatlipoca, for example, in *ibid.*, p. 17, 18, 25, 49, 70, 91, 111.

³⁸ *Ibid.*, p. 220.

³⁹ Durán, *Historia*, v. 1, p. 236-37.

⁴⁰ Sahagún, *Book 1, The Gods*, p. 19, and *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 197.

with danger, when the bat—or spiderwomen, the *tzitzimime*, or the divinized women who had died in childbirth, the *mocihuaquetzque*, descended to eat men.⁴¹

The “center” as *nepantla* is a marginal and ill-defined place or time, standing outside or between the normal and usual classes and categories. *Nepantla* stands in contrast to *ollin*, structured “Motion” or “Movement”. *Ollin* is structure; *nepantla* is anti-structure. *Ollin* is permanent “Movement” distinguished into an orderly succession of well-defined elements; *nepantla* is homogeneous, “betwixt and between”, always in transition. *Ollin* classes and categorizes; *nepantla* cuts across or falls between classes and categories. In so far as the fifth Sun is both *ollin* and *nepantla*, it is not only the age of the “center”, it is also the age in the “center”.

A mother cautions her daughter about the need for constant care and discretion in the contemporary age. “We travel along a mountain peak”, she says, “with an abyss on either side”, and “only in the middle [*nepantla*] doth one go, doth one live”.⁴² Life on earth is life “in the middle”, bounded by birth and death and by the creation and ultimate end of the fifth Sun. Life is defined by extremes. The earth is: “. . . The place of torment, the place of pain, where it is hot, where it is cold, where the wind bloweth, a place of thirst, a place of hunger. It is not true that it is a good place . . .”⁴³

This identical sentiment runs throughout the speeches recorded in the traditional “Speeches of the Elders”. The earth “. . . is a dangerous place, a revolting place, a boundless place, a place of no repose, and a painful and afflicting place”.⁴⁴

The fifth Sun itself, under the totality of the history of the world from its inception to its ultimate dissolution, is only an interim period and transitional time where “things slip, things slide”.⁴⁵

In spite of the dangers, the extremes of heat and cold and the inevitable sufferings, it is still necessary to live and act during this interim. Life in *tlalticpac*, “on the earth”, is harsh, but the gods have granted amelioration in the form of sleep, laughter and the sexual act. But, even were this not the case, even if it were true

. . . that man lives only to suffer, were this the way things are on the earth, must man, then, live always in fear? Must he drown

⁴¹ Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 37; Durán, *Historia*, v. 1, p. 226, 293; Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 25; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 98.

⁴² Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 101; cf. p. 53, 125.

⁴³ Sahagún, *Book 2, The Ceremonies*, p. 176-77.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁵ Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 63.

himself in tears? Man lives on this earth! Here, there are lords, there is power, there is nobility. Who goes about always moaning that thus it is on earth? Who tries to put an end to himself? ⁴⁶

In order to live "between times" it is necessary to strike a balance between the momentary but real pleasures of human accomplishment and the ultimate futility which is inherent in them. So long as "it is still our time", and "the club, the rock of the lord fall not yet", the ambiguity of an existence where joy is mixed with suffering, and purpose with futility, must continue. One is to live in a manner appropriate to and consistent with the time "in the center": to eat and drink "in moderation" (*nepantla*): to "speak in a medium voice" (*nepantla*); to "carry, emit thy spirit, moderately, middlingly" (*nepantla*); to "go deliberately" and "travel prudently".⁴⁷ Moderation and humility are the greatest virtues for living in the time "in the center".

At the heart of this concern with propriety, balance and moderation is the idea of man's "service" to the gods. "We mortals owe our life to sacrifice", says the *Leyenda de los Soles*, "because for us did the gods sacrifice".⁴⁸ This is echoed in a defense of the native faith made before the original twelve Franciscans three years after the fall of Tenochtitlan: "It was the doctrine of the elders that there is life because of the gods; with their sacrifice, they gave us life. In what manner? When? Where? When there was still darkness."⁴⁹

Just as the gods did in the time of *nepantla*, when they sacrificed themselves that the contemporary age might begin, so must man do now in *nepantla*. It is the duty of men to live "in the middle of the battlefields, the plains". It is the service of women to live "in the middle of the home, the hearth".⁵⁰ Warfare and childbirth, each being an action whereby a victim was seized for the nourishment of the sun, reciprocated for and re-enacted the divine sacrifices which created an age, the human race, and its sustenance.

In order to live properly in the time "in the middle" it is necessary to live and act such that all actions are seen as sacrifices per-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁷ Sahagún, *Book 2, The Ceremonies*, p. 96; *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 126, 101, 122.

⁴⁸ *Leyenda de los soles. Ms. 1558*, trans. and edited with notes by Walter Lehmann in *Quellenwerke zur alten geschichte Amerikas Aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborne. Die Geschichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexiko*, v. 1, Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut, 1938, p. 338.

⁴⁹ Cited in León-Portilla, *Aztec thought and Culture*, p. 64.

⁵⁰ Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 203-04, 172. See also p. 171-72 on the custom of burying the umbilical cords of infants "in the middle of the plains" and near the hearth.

formed in service to the gods. Thus the *macehualtin* conform to the purpose for which they were created. "He is thy possession", exclaims the midwife, lifting the infant towards the sun: "He is dedicated to thee. For this he was created, to provide thee drink, to provide thee food, to provide thee offerings. He belongth to the battle field there in the center [*nepantla*], in the middle of the plains." ⁵¹

The struggles among the gods, and their ultimate deaths in the creation of the fifth Sun, are perpetuated in the era "in the center" as forms of sacrifice to the gods.

The tenuousness of living in *nepantla* becomes even more acute when the entirety of the history of the world is viewed as a fragmentation and rupture of the primordial wholeness which existed prior to the birth of the universe and its powers. In some of the late texts this vision leads to a disavowal of the reality of the existence of the fifth Sun and of the human condition itself. It is still necessary to live "at the center", although the "center" here takes on a significance quite other than those we have so far described.

The "center" in the last of its aspects is *in topan in mictlan*, the "above and the below", the "point of encounter with foreign worlds". The "above and the below" signify the "center" as the vertical axis extending through the "navel of the earth" and connecting the three cosmic regions—the "above", *in topan*, the "surface of the earth", *in tlaticpac*, and the "below", *mictlan*.

The vertical axis of the "center" is the avenue of passage from one cosmic region to another, or from one "foreign world" to another, and functions to express fundamental, ontological changes in the human condition—passage from non-existence to existence, from mortality to immortality, from illusion to reality, and from suffering to happiness. The "center" as *in topan in mictlan* relates to the absolute origin and absolute dissolution of individuals and individuality, and of all form, particularity and differentiation. In the interim between life and death the individual lives "on the earth", within the horizontal cosmos and subject to the conditioning forces and powers which make up the universe of the fifth Sun, *nahui ollin*.

Time and space are closely linked in the vertical cosmology as well as in the periods and quadrants of the horizontal universe. A pregnant woman is exhorted: "Perhaps for this reason it was determined above us, in the land of the dead [*in topan in mictlan*], in

⁵¹ *Ibid.*, p. 203.

the beginning [*in iooaian*], that our lord wisheth to place life in thee"?⁵²

The "above and the below" are positions at the opposite ends of the vertical axis of the center, but they are also equivalent to *in iooaian*, "darkness", the "beginning". The "beginning", the "oldest time", and the "above and the below", the poles of vertical space, are identical.

Time is still linked with space, but it is a time which is an eternal stasis and a space without structure, qualities and attributions. The time and space of *in topan in mictlan* do not revolve as do the historical time and space of the quadrants of the fifth Sun. The poles of the vertical axis of the center are the points of stability and unity.

There are numerous instances in which this vertical axis is the zone along which the creation and absolute beginning of things takes place. The individual soul descends from *omeyocan* at the summit of the universe into the womb of the mother at the time of conception.⁵³ Tamoanchan, the "House of Descent", sometimes identified with *omeyocan*, is the birthplace of maize and of the maize deity Cintéotl; it is "the place where children are made", the original home of the gods and the place where the lore and traditions of the tribe were discovered.⁵⁴ Quetzacóatl or Xólotl descends to *mictlan* in search of the bones of the ancestors from which the present race of man was created.⁵⁵ Maize kernels are taken to Tamoanchan to be chewed in the mouths of the gods, prior to being given to man.⁵⁶ Nanahuatzin, Tecuciztécatl and Quetzalcóatl all ascend into the sky to be transformed into heavenly bodies.⁵⁷ Huitzilopochtli is miraculously conceived when a ball of feathers falls into his mother's bosom from the heavens, and a similar story tells of the miraculous conception of the Aztec emperor Moctezuma Ilhuicamina.⁵⁸

⁵² *Ibid.*, p. 141. On the "above and the below" see also: Ángel María Garibay K. "Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas hindú y náhuatl", *Cuadernos Americanos*, v. CII, 1959, p. 121; and, León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, p. 14-15, 124-33.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ On these motifs see: Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zu Amerikanischen Sprach- und Alterthumskund*, 5, Berlin, Ascher and Company, 1902-1923, v. II, p. 1065; Eduard Seler, *Codex Borgia. Eine altemexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, Berlin, 1904-09, v. I, p. 84, 233-34; Soustelle, *La pensée*, p. 13; Sahagún, *Book 2, The Ceremonies*, p. 212, and *Book 10, The People*, p. 190.

⁵⁵ *Leyenda de los soles*, p. 330-38; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 78.

⁵⁶ *Leyenda de los soles*, p. 338-40.

⁵⁷ *Anales de Cuauhtitlán*, p. 79, 90-92; Sahagún, *Book 7, The Sun, Moon, and the Stars*, p. 6-8.

⁵⁸ Sahagún, *Book 3, The Origin of the Gods*, p. 2-5; Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 90-95.

It is also at the poles of this vertical axis of the "center" that things reach their absolute end. *Mictlan* is the place where "the dead are completely destroyed", the "end of the journey", "where forever all things end", and "a place without a smokehole and without a chimney".⁵⁹ *Omeyocan*, "Two Place", lies at the top of the universe and is the "place where one truly lives", "from which there is no return", and is "the place of reality".⁶⁰

Passage along this axis is marked by events which are similar to the tests, trials and ordeals of "rites of passage"—forging rivers and crossing deserts, passing between clashing rocks, walking along narrow ridges, and journeying through obsidianbladed winds.⁶¹ Passage from "life on the earth" to another cosmic region is achieved at the "center". By the latter half of the fifteenth century, however, if not before, in some of the royal courts and among the state poets, the perspective on life which is implicit in the symbolism of the "above and the below" becomes even more dominant.

Life itself comes to be viewed as a "rite of passage", an interim and transitional period, a fleeting "dream" and "illusion", marked by this same pattern of tests and ordeals. The quest for salvation lay in transcending "life on the earth" to recover the fullness existing from the beginning of time at the summit of the world. One poet laments:

Oh that I would not have come into the world,
Oh that I would not have been born! ⁶²

And another:

In vain I am born,
In vain I descend from the house of the Lord
to the earth:
I am an orphan! ⁶³

Birth and the descent from *omeyocan*, whether of the individual or of the universe, comes now to be seen as an act of estrangement, separation and abandonment.

In two collections of poems, the *Romances de los señores de la Nueva España* and the *Cantares mexicanos*, and especially in the genre of

⁵⁹ Sahagún, *Book 3, The Origin of the Gods*, p. 39, 42.

⁶⁰ *Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*, trans. with notes by Ángel María Garibay K. in his *Poesía náhuatl*, v. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, p. 139, 41, and the *Romances*, p. 65.

⁶¹ Sahagún, *Book 3, The Origin of the Gods*, p. 41.

⁶² *Cantares mexicanos*, p. 126.

⁶³ *Romances*, p. 56. Cf. *Cantares mexicanos*, p. 126.

poems known as *icnocuicatl*, the "Songs of orphanhood" or "Songs of Desolation", an intense skepticism about the value and reality of historical existence emerges.⁶⁴ But it is also attested elsewhere. The native chronicler Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, writing some eighty years after the Conquest, said that king Nezahualcóyotl of Texcoco (1402-1472) "believed to be false all the gods that were worshipped on this earth", and that in truth "there was only one god, and that he was the creator of heaven and earth, existing above the nine heavens and never seen in human or in any other form on the earth".⁶⁵ In honor of the "true god" (*nel téotl*) Nezahualcóyotl ordered a temple to be constructed with nine levels, "signifying the nine heavens", and "with no statue or forms of his figure" in the sanctuary at the top of the temple.⁶⁶ The architectural prototype of the temple, as Ixtlilxóchitl explicitly states, was the upper, vertical axis of the world with its nine levels and the high god residing at its summit.

The emphasis on the transcendence of the god and the almost singular attention to the "center" as the "above and the below" had consequences more far-reaching than changes in templo architecture. In many of the poems from these two collections, the god, while still the source of all life and sustenance, no longer "carries the city in his arms".⁶⁷ Ometéotl has withdrawn from any active involvement in the affairs of the earth and of nations.

The will of the god is unfathomable. "He has hidden his glory and renown on the earth."⁶⁸ The relationship between god and man has broken and ruptured. One poet in the collection *Cantares mexicanos* says that "No one is a friend of the Giver of Life", and even more simply and forcefully, "No one matters at all to the Giver of Life".⁶⁹ The contrast between the absolute reality of the high god and the evanescence of "life on the earth" is such that all human achievements and even life itself have lost their value and "In vain I am born . . ."

Birth is an act of abandonment, estrangement and the beginning of orphanhood. The earth is only "the place of anguish and of grief [in which] we live", and "We are left as orphans on the earth". The interim between birth and death is only a "fleeting moment"

⁶⁴ For commentary see: Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, v. I, México, Editorial Porrúa, 1953, p. 189-207.

⁶⁵ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, 2v., ed. by Alfredo Chavero, México, 1891-92, v. 1, p. 243.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 227-28.

⁶⁷ *Cantares mexicanos*, p. 29.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 128; cf. p. 125.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 127.

through which "we pass without purpose". The earth "is not the place where we really exist" but is "only a dream we pursue", and "illusion" and a "trick".⁷⁰ Men stand before the god as "your spectacle and performance with which you amuse yourself".⁷¹ Things men take seriously serve as diversion and amusement for Ometéotl. In a powerful statement of the detachment and majesty of the high god, Sahagún's informants said that:

Our master, the Lord of the Near and Far, thinks and does what he wishes; He decides, He amuses Himself. As he desires, so it will be. In the palm of his hand he holds us; at his will he shifts us around. We shift around, like marbles we roll; He rolls us around endlessly. We are but toys to Him; He laughs at us.⁷²

Because the fame and the purposes of Ometéotl cannot be discerned by man, the ideal of human existence as service to the gods in birth and battle recedes. The remoteness of god, the hiddenness of his desires and the illusory nature of existence lead to a skepticism more humbling than does the simple admonition, "No one is the navel of the earth". Rather, "Does man possess *any* certainty? Is *anything* lasting and stable?"⁷³ This vision of the majesty of the god relegates the battles through which historical time and space turn to insignificance.

In this situation the counsel of the poets and wise men is twofold. Enjoy the "flowers and songs", the "nobility and friendship", the "springtime" and the momentary pleasures. For although these are ephemeral and fleeting, they are "the precious liquor which enshrouds and intoxicates man", sent from the interior or the sky to provide a temporary respite from the sorrows and anguish of "life on the earth".⁷⁴ But also, the poets advise, strive for immortality and escape the "dream" by attaining oneness with Ometéotl. Only by living near to Ometéotl can one endure on the earth, and only by ascending to *omeyocan* can one attain the realm "within the heavens [where] there is happiness [where], one lives and there is joy", and "from which there is no return".⁷⁵

Jus as the birth of individuals and the origin of the cosmos pro-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 129, 122, 102, 101, 83, 125, 133, 136.

⁷¹ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. by Miguel Acosta Saignes, 3 v., México, Editorial Nueva España, 1946, v.1, p. 461.

⁷² *Ibid.*, p. 494.

⁷³ *Cantares mexicanos*, p. 125, my italics. León-Portilla argues that *in topan in mic-tlan* refers to "what is beyond our knowledge, what is beyond our experience", a kind of knowledge which is "permanent, metaphysical, transcendental". See his discussion of "truth" (*neltiliztli*) in *Aztec Thought and Culture*, p. 7-8, 14, 178-79.

⁷⁴ *Cantares mexicanos*, p. 42.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 135, 41, and *Romances*, p. 12-13, 65.

ceeds from the highest point above the heavens, so the restoration of the unity lost in creation and the recovery of immortality can be gained by ascending to the top of the universe and to the undifferentiated time of absolute beginnings. This quest for salvation, in the words of Rudolf Otto, is a quest for "deliverance from existence" rather than for "deliverance from sin", which was the express purpose of the ceremonials held at the "navel of the earth".⁷⁶

It is undeniable that some of these poems are critical of blood sacrifices, and others of the empire forged by king Itzcóatl and the supportive martial ideology of Tlacaélel.⁷⁷ It is an oversimplification, nonetheless, to speak of such sentiments as moral protests against "human sacrifice" or "the political use of religion".⁷⁸ Rather than being moral homilies reaches "with only the light of reason" and "in spite of their religious beliefs",⁷⁹ they conform in their own way to the vision of the origin, history and structure of the cosmos which is set out in the myth of the Suns.

A part of the power of these poems is their presentation of a coherent perspective on the universe and its history; in so doing however, they utilize the structures of space and time in a way that is different from the calendars. The almost exclusive concern with the vertical dimension of the world leads to a rejection of the value of ritual sacrifices, warfare and conquest, and the cosmic mission of service to the gods. Still, this criticism is only one part of the vision which minimizes the significance of every human action and accomplishment.

All human actions from birth to death fall under the same judgment, not because they are seen to be "inmortal" or "barbaric", but because they are human. As Nezahualcóyotl put it:

...when you depart from this life to the next, oh King Yoyontzin, the time will come when your vassals will be broken and destroyed, and all your things will be engulfed by oblivion... For this is the inevitable outcome of all powers, empires and domains; transitory are they and unstable. The time of life is borrowed, in an instant it must be left behind.⁸⁰

"Someday my fame will be nothing", say the *Cantares mexicanos*,

⁷⁶ Rudolf Otto, *Die Gnadenreligion Indias und das Christentum; Vergleich und Unterscheidung*, Gotha, 1930, p. 71.

⁷⁷ Eg., *Romances*, p. 76, *Cantares mexicanos*, p. 85, 133.

⁷⁸ As does Laurette Séjourné, for example, throughout her *Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico*, New York, The Vanguard Press, 1956.

⁷⁹ León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 124; and, León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, p. 178.

⁸⁰ Cited by León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, p. 72.

"nothing of my fame will remain". "The jade will be broken, the gold will be crushed, the feathers will be torn."⁸¹

The consistent focus on the "center" as the "above and the below" in the traditional Nahua cosmology reveals a coherent vision of the value of space and time. It is as though the history of the world can be "read" either "horizontally" or "vertically". Depending on the direction one sees in history, or on the balance which is achieved between these two orientations, the conclusions will differ radically as to the reality of the world and existence within it. For the poets, the "center" continues to be the place of "salvation", not as *ollin*, the orderly sequence of periods, powers and directions, but rather as *in topan in mictlan*, the vertical axis along which one can ascend to recover the changeless time and space of *omeyocan*. Accordingly, the history of the universe with all its cosmic Suns, divine sacrifices and perpetual struggles has been only a "dream" and a "joke" and thus "nothing at all".

You are making a joke of us; we are nothing,
in nothing you keep us,
you hold us in oblivion, you are destroying us here.⁸²

It is unnecessary and even misleading to credit the authors of these "Songs of Orphanhood" with the "construction of a new concept of the world".⁸³ They do not begin *de novo*, but continue to utilize the traditional patterns of Azteca myth and cosmology. The contemporary age, *nahui ollin tonatiuh*, contains within itself all the possibilities in the history of the universe. Formally, this history is always recoverable through sacrifice, conquest, taxonomy and the calendars. The radical departure of the *icnocuicatl* lies in the singular attention they give to the absolutely primordial and *pre*-historical time and to the spatial symbolism of the summit of the world which is identified with it.

From this perspective, life "on the earth" and the life "of the earth" equally come to represent the inversion of all truth, value and honor: "...the humbling, the bowing, the inclining, the weeping, the tears, the sighing, the meekness—these same are the nobility, the estimable, the valued; these are the honor".⁸⁴

Carried to its conclusion, this insight means that earthly happi-

⁸¹ *Cantares mexicanos*, p. 101, 4.

⁸² *Ibid.*, p. 124.

⁸³ León-Portilla, "Mythology of Ancient Mexico", *Mythologies of the Ancient World*, ed. by Samuel Noah Kramer, Garden City, New York, Doubleday and Company, 1961, p. 467.

⁸⁴ Sahagún, *Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy*, p. 109.

ness is ultimately anguish, that achievement is futility, and, as the Indians themselves stated it, the "The hour of birth is called the hour of death."⁸⁵

This pattern of inversion and reversal is all the more striking in that it is a recurring one in other religious traditions and often seems to appear full-blown in times of cultural uprooting, crisis and extensive empire building.⁸⁶ It is also striking that the rebellion against the "horizontal" order of creation is commonly formulated in a way which identifies the "highest" point in the universe with the absolutely primordial time preceding the creative acts of the gods. Paul Mus, for example, found much the same symbolism underlying the Buddhist temple complex at Barabadur in Java. Summarizing Mus' remarks, Mircea Eliade cites a passage from the *Majjhima Nikaya* in which the Buddha at his birth took seven steps and shouted, "I am the highest in the world, I am the best in the world, I am the oldest in the world: This is my last birth; for me there will never be a new existence". According to Mus and Eliade:

The symbolism of these seven steps is quite transparent. The phrase "I am the highest in the world" signifies the spatial transcendence of the Buddha. For he attained to the "summit of the world" by transversing the seven cosmic stories, which, as we know, correspond to the seven planetary heavens. But in so doing he likewise transcends Time, for in the Indian cosmology, creation begins at the summit, which is therefore the "oldest" point.⁸⁷

We may suggest, in conclusion, that further attention to the symbolism of the "center" in Aztec religion can shed light not only on the mythical patterns which underly certain of their beliefs, practices and institutions, but may also refocus much of the atomistic comparisons which have been drawn between Mesoamerican, Asian, Greek and other religious traditions within a contest of religious and cosmological forms.

⁸⁵ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. 1, p. 599.

⁸⁶ See the treatment of the Gnostic symbolism of cosmic reversals by Jonathan Z. Smith, "Birth upside Down or Right Side up?", *History of Religions*, v. 9, May, 1970, p. 281-303; Henri-Charles Peuch, "Gnosis and Time", in *Man and Time*, ed. by Joseph Campbell, New York, Pantheon Books, 1957, p. 38-84; see also, Wayhe A. Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *History of Religions*, v.15, February, 1974, p. 165-208; Carl Hentze, "Cosmogonie du monde dresse debout et du monde renverse", in *Le symbolisme des monuments religieux*, Rome, 1957, p. 91-117. For a discussion of the homologies between patterns of inversion in primitive rituals and the expansion of this symbolism in other religions see Turner, *The Ritual Process*, p. 166-203.

⁸⁷ Mircea Eliade, "Time and Eternity in Indian Thought", *Man and Time*, ed. by Joseph Campbell, New York, Pantheon Books, 1957, p. 188.

The sixteenth century vocabularies of the native languages of New Spain are valuable mines of information that have rarely been exploited by the modern investigator.¹ In this short note, the authors wish to make more accessible the zoological data hidden in the Nahuatl to Spanish section of Alonso de Molina's *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*. It is not known where he collected his information. Since speakers of Nahuatl lived, during that time period, in a large portion of Central México, as well as elsewhere in Mesoamérica, there are many possible locations for the homelands of Molina's informants. The fact that some of Molina's animals did have spatially limited ranges may suggest the locations of his informant's homes. To do this one needs information on the sixteenth century ranges of Mexican fauna. Feldman has prepared a computerized listing of the distribution of culturally significant fauna for all of Central México, and together we are extending this listing to other adjacent areas. When complete it will serve as a framework for testing hypotheses on the origin of Molina's work.

For this paper animal names are sorted into groupings of related creatures and listed with their Molina provided definitions. A sample illustration for animals in each of these groupings has been taken from codices of the Borgia Group (the *Borgia*, *Vaticanus B*, *Féjévary-Mayer*, and the *Porfirio Díaz Reverso*).

We would like to note that this important and famous religious-divinatory codex group would be particularly susceptible to multivariate testing. Since it has pictorial representations of many animals, and an origin that while unknown has been narrowed down to one of four possible areas,² it presents a large faunal sample that can be statistically measured and compared with other data sources. Currently we are jointly engaged in this project and hope to be able to present significant results at a future date.

¹ *I.e.* as by Carrasco, *Los otomíes*.

² *Cf.* Nicholson, "The problem of the provenience . . ."

Of the animals in Molina no attempt is made to identify these terms with those currently in use by zoologists. However, one entry that may throw light on an old mystery, requires further explanations.

One author claims that the American Bison (*Bison bison*) was a member of Moctezuma's collection of wild animals.³ The claim has been attacked because no contemporary sources attest to either the existence of the animal in the collections of the ruler of Tenochtitlan or to its presence anywhere in Central México. Recent records of the bison in México are few and they only verify its presence from along the United States -México border to as far south as central Coahuila.⁴ Of greater interest is a sixteenth century source noting the prehispanic existence of "red and black cows" near Quacomán (today Coalcomán), Michoacán.⁵ The name of the town was said to be derived from the name of these animals. If one removes the locative suffix *-man* what is left, "Quaco"-, is not very far from Molina's "quaquaue" a "toro o animal que tiene cuernos". The implication of the information provided is that a large horned herbivore, other than the deer (identified with other terms in the documents), was known to the prehispanic inhabitants of Central México. These animals had vanished by the end of the sixteenth century, by which time the old term had acquired a new meaning, one indicating European domesticates. In short, it is not impossible that Moctezuma's zoo possessed specimens of the American Bison.

Several other listings of Nahua animal names are known from the sixteenth century. One of the most readily available is that give in Book 11 of the *Florentine Codex*.⁶ Table VI provides a correlation of the correspondences between the two listings. It is apparent that Molina's interests were quite distinct from those of Sahagún. Although Sahagún provides the more detailed and extensive listing, in no category does Molina share more than 80% of its terms with those of Sahagún. In one category (Crawling Insects) only 34% of the terms in the *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* are also found in the eleventh book of the *Florentine Codex*. Clearly Molina provides an original and distinct body of data that is of value for all student of Aztec zoology.

³ Solís, in Nicholson, "Moctezuma's Zoo", p. 8.

⁴ Leopold, *Wildlife of México*, p. 524.

⁵ The 1580 "Relación de quacomán", in Sauer, "Colima . . .", p. 71-72.

⁶ Sahagún, *Florentine Codex*.

Table I

Lacustrine Worms, Crustaceans, Molluscans and Coelenterata

- (1) izcautil: ciertos gusanillos de lagunas
- (2) tapachtli: coral
- (3) tecuicitli: cangrejo
- (4) achacalin: camarón grande
- (5) atecuicitli: cangrejo
- (6) chacalin: camarón grande
- (7) zoquichacali: camarón pequeño
- (8) amatzcalli: ostia del mar o almeja
- (9) ametzcalli: ostia del mar o almeja
- (10) atatapalcat: ostias del mar
- (11) atecuculli: caracol de agua
- (12) atzcalli: ostia del mar
- (13) cuechtli: cierto caracol largo
- (14) cilin: caracol chiquito
- (15) epyollotli: perla preciosa o aljófar
- (16) eptatapalcat: concha de perla
- (17) eptli: concha o ostia del mar
- (18) mazacoatl: gusano gordo con cuernos
- (19) ostia calli, ostia toptli: ostiario para ostias
- (20) quiquiztli: bozina de caracol o caracol que sirve de bozina o de trompeta
- (21) tapachtli: concha o venera
- (22) teccizmama: caracol
- (23) tecciztli: otro caracol grande
- (24) vitzizil epyullotli: perla

Table II

Part A: Insects (flying)

- (1) acachapulin: cierto género de langostas
- (2) axaxayacatl: cierto sauandija de agua como moxca
- (3) zayolin: moxca
- (4) chapulin: langosta
- (5) chiquilichtli: cigarra
- (6) cholipi: grillo que canta como cigarra
- (7) temolli: tábano
- (8) cuicuicani: grillo, especie de cigarra
- (9) miccazayulin: moxca grande
- (10) moyotl: moxquito
- (11) necuzaulin: aueja
- (12) papalotl: mariposa; papalotontli: mariposa pequeña
- (13) pipiyolin: aueja montesa; pipiolin: aveja montesa que haze miel
- (14) quauhneuczayoli: aveja de miel que cría en los árboles
- (15) tecugayolin: moxca grande
- (16) tetocani: abispa amarilla que persigue y pica reziamente
- (17) tlaletzatl: otra aueja de miel; tlaletzalli: aveja de miel parda
- (18) xicaltecon: mariposa grande
- (19) xicotli: abeja grande de miel que horada los árboles
- (20) xicaltecon: mariposa grande

Part B: Worms

- (1) auatecolotl: gusano lanudo
- (2) tzoncoatl: lombriz de perro; coatl: lombriz del estómago
- (3) zacaocuilin: gusano de yerua; meocuilin: gusano de maguei
- (4) cenocuilin: gusano de mayz; naca ocuilin: gusano de carne dañada
- (5) nextecuilin: gusano de muladar
- (6) ocuilin: gusano, generalmente, o ceuo para pescar
- (7) ocuilin quaquaue: gusano con cuernezillos
- (8) quauhocuilin: carcoma o gusano de madera
- (9) payatl: cierto gusanillo veloso
- (10) tlamocuilin: negujón, o gusano de dientes
- (11) tzumpayatl: cierto gusano
- (12) tzuntezcatl: cierto gusanillo

Part C: Insects (Crawling)

- (1) tapayaxin: cierta sauandija como salamaquesa
- (2) acelli: liendre
- (3) yolcatl: sauandija
- (4) atemitl: piojo
- (5) iztacatemitl, tecolotl, tetzauatemitl: piojo blanco del cuerpo
- (6) azcatl: hormiga
- (7) tlalacatl: escarabajo grande y bermejo
- (8) colotl; alacrán
- (9) mazaatemitl: garrapata
- (10) yacatotl: gorgojo
- (11) ocuilto: gorgojo que come el trigo o mayz
- (12) taten: los piojos de la cabeza
- (13) tecpin: pulga
- (14) tlazoltocatl, tilitctocatl: araña grande
- (15) tlilazcatl: hormiga negra y ponzoñosa
- (16) tocamaxaqualli: cierta araña
- (17) tzicatl: hormiga grande y ponzoñosa que pica
- (18) tzintlatlahqui: araña grande y ponzoñosa
- (19) tzuntluna: cierta sauandija como araña
- (20) tepuntli: chinche pequeña
- (21) texca: chinche grande

Table III

Fish, Amphibians, Reptiles

- (1) amilotl: pescado blanco, como albur
- (2) amilotetl: huevos de pescado blanco
- (3) coamichin: anguila
- (4) michin: pescado
- (5) tentzone michin; baruo pescado
- (6) tlacamichin: vagre o pescado grande
- (7) xouilin: pescado de a palmo que parece trucha
- (8) acacueyatl: cierta rana
- (9) acaculyatl: cierta rana
- (10) atempolocotli, atepocatl: ranaquajo
- (11) cueyatl: rana
- (12) milcalatl: cierta ranilla

- (13) tamazolin: sapo
- (14) xochcatl: ranilla verde que se cría entre las yeruas
- (15) acoatl: culebra de agua
- (16) ayotl: tortuga
- (17) cencoatl: culebra grande y muy pintada
- (18) coatl: culebra
- (19) mazacoatl: culebra grande que no haze mal
- (20) nauiacltl: serpiente o bíuora
- (21) tequancoatl: bíuora o serpiente ponzoñosa
- (22) ttilcoatl: bíuora negra
- (23) tzicatlynan: culebra de hormiguero
- (24) xochayotl: galápago
- (25) tetzauhcoatl: basilisco

Table IV

- (1) atapalcatl: ánade, o pato pequeño
- (2) atlalalacaconetl: ansarino
- (3) vilotl: paloma; viloconetl; palomino; oquichuilotl: palomo, macho
- (4) canauhtli: ánade o pato; canauhconetl: anadino
- (5) ciuatotolin: gallina; totolin: gallina
- (6) cocotli: tórtola; cocoto: tortolilla, o cuco
- (7) coxolitli: faisán
- (8) zolin; codorniz
- (9) tepezulin: perdiz
- (10) yacacentli: cierto pato o ánade
- (11) quanaca: gallo o gallina de Castilla
- (12) quauhcoxolitli: faisán
- (13) tocuilcoyotl; grulla, ave conocida
- (14) xumul: cierto pato
- (15) tlalalacatl: ánsaro o pato grande; tlalalacaconetl: ansarino
- (16) vexocanauhtli: cierta ánade o pato
- (17) vexolotl: gallo

Part B: Predatory Birds

- (1) chichtli: lechuza o pito que tañen los muchachos
- (2) chiquatli: lechuza
- (3) cuzcaquauhtli: águila de cabeza bermeja
- (4) iztac quauhtli; águila blanca
- (5) pouhquauhtli: águila negra
- (6) quauhtli: águila
- (7) moloncayotl: gavián
- (8) tecolotl: búho
- (9) tlotli: gauilán, halcón, o azor

Part C: Plumage and Other Birds

- (1) xotlapech: cierto páxaro
- (2) vacalquauhtototl: cierto páxaro
- (3) acxoyatototl: cierto páxaro
- (4) axoquen: cierto páxaro de pluma blanca
- (5) aztatepito: garceta o garza pequeño; aztatl: garza

- (6) vitzaztatl, tlacaaztatl; ciertas garzas
- (7) cacalli: cuervo; acacalotl: cuervo marino
- (8) zaquantototl: páxaro de pluma amarilla y rica
- (9) centzuntlatolle: páxaro que canta mucho
- (10) chachalatli: cierto páxaro
- (11) chichilitic alo: papagayo grande y colorado
- (12) chiltototl: páxaro de pluma colorada
- (13) cocho, cochtl: papagayo
- (14) xochitototl: páxaro amarillo
- (15) cuicuitzcaconetl: golondrino; cuicuitzcatl: golondrina
- (16) molotl: pardal o gorrión
- (17) pacxixitli: cierto páxaro
- (18) quachichil: pardal o gorrión
- (19) quachichilitic: otro páxaro de cabeza colorada
- (20) quauhalo: papagayo grande y verde
- (21) quechulli: páxaro de pluma rica
- (22) quetzaltototl: páxaro de plumas verdes muy ricas y estimadas
- (23) techictli: cierto páxaro
- (24) teoquechol; cierto páxaro de plumas ricas
- (25) tetzauhtototl; ave agorera
- (26) tototl: páxaro
- (27) vitzizilin: cierto páxaro
- (28) toznene: papagayo que habla mucho

Table v

Part A: Carnivores

- (1) chichi: perro, o perra; chichito: perrillo o guzquejo
- (2) ciuamiztli: leona
- (3) coyotl: adiué; coyotontli: adiué pequeño
- (4) cuetlachtl: lobo
- (5) epatl: cierto animalejo que hiede mucho
- (6) mazamani itzcuintli: alano o lebel
- (7) mizconetl, miztepiton; leoncillo
- (8) miztli: león; mizton: gato; miztontli: gatillo o leoncillo
- (9) ocelotl: tigre
- (10) ocotochtli: gato montés, o marta animal
- (11) pezotli: cierto animalejo
- (12) pozotli: raposo, animal conocido

Part B: Artiodactyla

- (1) cocoyame: puercos; coyametl: puerco
- (2) mazatl: venado
- (3) oquich quaquaue: toro, animal; quaquaue: toro o animal que tiene cuernos
- (4) pitzotl: puerco
- (5) quaquauitl; cuerno de animal o astas; quaquauhtentzenc; cabrón o cabra
- (6) quauhtlacoyametl: puerco montes
- (7) quaquaueconetl: ternera o becerro
- (8) quauhcoyametl: jaulín

Part C: Rodents, Hares and Rabbits

- (1) chachauatl: lirón, o cierto animal como rata
- (2) citli: liebre; citontli: lebrastilla o lebrastón
- (3) mototli: cierto animalejo como ardilla
- (4) quauhchalotl: harda o ardilla
- (5) quimichin: ratón; quimichpil: ratoncillo
- (6) techalotl: cierto animalejo como ardilla
- (7) tepapa: cierto ratón
- (8) tetzauhquimichin, tetzupan: sorze, ratón pequeño
- (9) tlaltechalotl; cierto animalejo como harda
- (10) tochin; tochtli; conejo; tohconetl: gazapo
- (11) xaltocan: cierta rata o ratón

Part D: Primates, Bats, Moles and Opossums

- (1) atuzan: cierto animalejo como rata
- (2) ozumatli: mico o ximia
- (3) oquichoatomatl: mono, animal conocido
- (4) quauhchimal: mono, animal conocido
- (5) quimichpatlan; murciélago
- (6) tlaquatl: cierto animalejo
- (7) tozan: topo, animal, rata
- (8) vzumatl: mico o ximia
- (9) tzinacan: murciélago que muerde

Table VI

Molina - Sahagún correspondences

Tables	No. of Items in Molina	Molina-Sahagún Shared %	Numbers Missing From Sahagún Book 11
I	24	58 (approx.)	4, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 19, 20, 22, 24
IIA	20	60 (approx.)	5, 6, 8, 11, 14, 15, 16, 17
IIB	12	58 (approx.)	6, 7, 10, 11, 12
IIC	21	34 (approx.)	2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20
III	25	76	9, 14, 20, 21, 23, 24
IVA	17	71 (approx.)	7, 9, 11, 12, 17
IVB	9	78 (approx.)	5, 7
IVC	28	54 (approx.)	1, 2, 3, 6, 10, 12, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25
VA	12	67 (approx.)	2, 6, 7, 12
VB	8	50	3, 5, 6, 7
VC	11	73 (approx.)	7, 8, 11
VD	9	67 (approx.)	3, 5, 9
	196	-total number of animals listed in Molina's	



Fig. 1. a) mollusks, *Vaticanus B 23*; b) conch, *Vaticanus B 21*; c) toothed worm, *Vaticanus B 44*; d) flying insect, *Féjervary-Mayer 5*; e) turkey, *Féjervary-Mayer 6*; f) scorpion, *Borgia 13*; g) intertwined serpents, *Féjervary-Mayer 28*; h) owl, *Borgia 18*; i) quetzal bird, *Porfirio Díaz Reverso D*; j) jaguar, *Borgia 44*; k) deer, *Borgia 52*; l) rabbit, *Borgia 55*; m) monkey, *Borgia 13*.

REFERENCES CITED

- CARRASCO, Pedro. *Los otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, México, 1950.
- LEOPOLD, A. Sarker. *Wildlife of Mexico, The Game Birds and Mammals*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1959.
- MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1944.
- NICHOLSON, H. B. "Montezuma's Zoo", *Pacific Discovery*, v. 8, n. 4, 1955, p. 3-11.
- . "The Problem of the Provenience of the Codex Borgia group. A Summary", *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weillaner*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1966.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, Book 11 - Earthly Things*, Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, translators, American School of Research and the University of Utah, Salt Lake City, Utah, 1963.
- SAUER, Carl. "Colima of New Spain in the Sixteenth Century". *Ibero-Americana*, v. 29, University of California, Berkeley and Los Angeles, 1948.



Este trabajo no puede considerarse de manera alguna un resumen completo del problema, pues sólo pretendo replantear este viejo tema un tanto olvidado por la arqueología, si bien en los últimos años especialistas en otras disciplinas se han vuelto a fijar en las relaciones que existían entre el área maya meridional y sus vecinos. En este ensayo utilizo exclusivamente datos arqueológicos, con el objeto de ofrecer una base material que permita entender cuáles fueron los elementos concretos que participaron en aquel intercambio.

Desde el punto de vista geográfico enmarco la región de acuerdo con la definición de Thompson: ¹ el altiplano y vertiente del Pacífico de Guatemala y partes adyacentes del El Salvador occidental, aunque en nuestra discusión agregamos los altos de Chiapas, de señalada ocupación por parte de grupos de filiación maya, y la depresión central y la costa de Chiapas donde se manifestaron influencias y hasta una ocupación parcial maya. En última instancia, a través de estas dos últimas regiones se infiltraron elementos culturales procedentes del centro de México durante la época que nos ocupa.

Las fases arqueológicas correspondientes son: *Tuxtla o Chiapa XII* para la Depresión Central de Chiapas, ² *Xinabahul* para Zaculeu, ³ *Yaqui* en Zacualpa, ⁴ *Medina* en el Valle de Almolonga, ⁵ *Chuitinamit* ⁶ en el lago de Atitlán, *Chipal 3* ⁷ para la cuenca del Chixoy, y *Chinaulta* ⁸ para el valle de Guatemala. Respecto a El Salvador es posible que algunos materiales que trataremos sean de la fase *Ahal*, ⁹ establecida

¹ Thompson, 1957: 23.

² Navarrete, 1966: 4.

³ Woodbury y Trik, 1953, v. I: 173 y 286.

⁴ Wauchope, 1948: 155.

⁵ Borhegyi, 1950: 3-22; 1965: 41-58.

⁶ Lothrop, 1933: 74-97.

⁷ Butler, 1940: 250-267.

⁸ Kidder, 1961: 569.

⁹ Sharer, 1974: 165-176.

para la región de Chalchuapa. De modo que la situación temporal de nuestra discusión cae entre los años 1200 y 1530 d. c., fecha ésta última en que culmina la conquista española.

El habernos reducido a este momento histórico obedece a la necesidad de buscar una relación precisa entre las dos áreas en un momento definido, olvidándonos por ahora de otros problemas semejantes más antiguos que, aunque pueden estar ligados con nuestro objetivo, merecen un tratamiento particular. Y es que en realidad se han confundido algunos aspectos de estas influencias originadas en el centro de México, pues suelen englobarse bajo el rubro de "mexicanos" aquellos elementos que pertenecen a la época tolteca y a veces hasta teotihuacana, mezclándoseles con la problemática de los pipiles y de otros pueblos emigrantes. Nos parece más funcional reducir el término "mexicano" al posclásico tardío, en el momento en que los mexicas o aztecas se imponen en su territorio básico, llegan a su máxima expansión territorial por medio de la conquista, y se deja sentir su influencia en otras latitudes a través del comercio. Época en que culmina el estilo, o estilos semejantes, conocidos como Mexica, Tlaxcala y Mixteco-Puebla.

Como fuentes primarias de información destacan aquellos textos coloniales que señalaron en Centro América la presencia de indígenas de habla similar a la de México, en regiones distantes de su asiento original; entre ellas señalamos a Gonzalo Fernández de Oviedo,¹⁰ Motolinía,¹¹ y Torquemada.¹² Autores modernos volvieron a tocar el tema, reinterpretando las fuentes anteriores y aportando nueva información, como Lehmann,¹³ Stone,¹⁴ Jiménez Moreno,¹⁵ Chapman,¹⁶ y dentro de la arqueología Lothrop,¹⁷ Strong,¹⁸ Borhegyi¹⁹ y Baudez.²⁰

Hay otros trabajos donde se trata directamente el asunto: Morley,²¹ quien preocupado por su clásica teoría del Viejo y Nuevo Imperios, centró su visión del posclásico a la península de Yucatán enfatizando la penetración de elementos toltecas; Richardson,²²

¹⁰ Fernández de Oviedo, 1945, t. XI: 81-82.

¹¹ Motolinía, 1903: 12.

¹² Torquemada, 1969, lib. III, cap. XL: 331-33.

¹³ Lehmann, 1920.

¹⁴ Stone, 1946: 121-131; 1957: 131-138; 1966: 209-233; 1972: 163-208.

¹⁵ Jiménez Moreno, 1959, v. II: 1019-1108.

¹⁶ Chapman, 1968.

¹⁷ Lothrop, 1926.

¹⁸ Strong, Kidder II y Drexel, 1938; Strong, 1948: 121-142.

¹⁹ Borhegyi, 1965.

²⁰ Baudez, 1970: 107-158.

²¹ Morley, 1946: 101-115.

²² Richardson, 1940: 395-416.

nos dio una primera lista de esculturas monumentales atípicas dentro del área maya, algunas de las cuales son de franco estilo septentrional pero que el autor solamente planteó en los términos "nahua-pipil". Ciertos rasgos señala Longyear III ²³ en El Salvador, pero también refiriéndose a todo el posclásico, sin distinguir entre temprano y tardío. A su vez, Glass ²⁴ se ve obligado, por la escasez de datos, a centrar su información para el posclásico tardío de Honduras a la cerámica de Naco. Ruz, ²⁵ quien ha elaborado el más completo catálogo de influencias mexicanas sobre los mayas, al tratarlas en el área meridional vuelve a reunir rasgos tempranos y tardíos cuando enlista elementos arquitectónicos, cerámicos, cremación, las deidades presentes en las esculturas de El Baúl, y el famoso chac-mol de Tazumal. También Miles, ²⁶ al hacer un sumario de la situación etnohistórica de los altos y costa del Pacífico de Chiapas y Guatemala, menciona algunos aspectos de las relaciones con México, concluyendo que las influencias finales pudieron deberse al incremento de las conquistas mexicas y al tránsito de los pochtecas. En una reciente síntesis sobre la arqueología de la periferia suroeste del área maya, Sharer ²⁷ define algunos elementos materiales pertenecientes al posclásico de El Salvador, pero nuevamente encontramos esa situación confusa respecto al momento exacto en que aparecen. Más adelante, al presentar las evidencias arqueológicas, discutiremos algunos de los ejemplos mencionados por este autor.

Tres trabajos etnohistóricos me parecen básicos para el replanteamiento del problema: el de León-Portilla, ²⁸ quien al estudiar la religión de los nicaraos mostró un cuerpo de tradiciones nahuas vigentes en Centro América durante los días de la conquista; el de Jorge A. Vivó, ²⁹ que es un intento de síntesis sobre el poblamiento nahua en El Salvador; y el de Carmack, ³⁰ gracias a cuyo estudio sobre las influencias toltecas en la historia cultural de los altos de Guatemala, ya podemos avanzar lo suficiente para separar el problema visto a partir de Tula y la época en que los aztecas se consolidan en el centro de México.

Pero es un trabajo de J. Eric S. Thompson ³¹ el que me ha mo-

²³ Longyear, 1966: 132-155.

²⁴ Glass, 1966: 157-179.

²⁵ Ruz, 1964, v. I: 225-243; 1971: 203-241.

²⁶ Miles, 1965: 276-287.

²⁷ Sharer, 1974: 172-173.

²⁸ León-Portilla, 1972.

²⁹ Vivó, 1970: 11-43.

³⁰ Carmack, 1970: 49-92.

³¹ Thompson, 1957: 54.

vido a intentar definir materialmente la infiltración mexicana en el área maya meridional. En dicho trabajo Thompson divide el posclásico en dos momentos: periodo mexicano y periodo de absorción mexicana. El primero corresponde a la época tolteca, sin que se haga una separación contundente entre los elementos propios de la dispersión de Tula y posteriores, de modo que se incorporan para este periodo ejemplos tomados de ciudades como Zaculeu, Uxatlán e Iximché, que fueron objeto de la conquista española. En cuanto al periodo de absorción mexicana dice Thompson:

Sabemos que política y sociológicamente hubo un periodo en el área meridional, lo mismo que en la septentrional, durante el cual las innovaciones mexicanas en los terrenos políticos, religioso y psicológico fueron adaptadas a las normas de comportamiento entre los mayas; pero en el área meridional, todavía se desconoce la arqueología que corresponde a dicho periodo.

Después de ofrecer algunas características que circunscriben al oro de Zacualpa, la cremación de los muertos, a ciertas formas de decoración de cerámica y a las tradiciones de la historia oral —*Popol Vuh* y *Anales de los cakchiqueles*—, donde esa absorción se manifiesta junto con la infiltración de nuevas ideas, concluye:

Luego brota una sociedad urbanizadora, al par de belicosa, cuyas raíces se encuentran en México. A continuación, el patrón de cultura maya tiende a reafirmarse y se modifican los conceptos y deidades de origen mexicano o se les abandona totalmente.

En otro trabajo,³² el mismo Thompson amplía estos conceptos:

Lo mismo que los chinos, los mayas parece que fueron eficientes en el fenómeno de la absorción y adaptación, en términos de su propia cultura, de las ideas y conceptos extraños. Y así como después han “mayizado” el cristianismo, combinando conceptos de éste con los suyos propios, del mismo modo supieron hacer mayas, por así decirlo, a sus conquistadores mexicanos y a la religión que éstos les habían llevado...

Hasta donde podemos afirmarlo, estos conquistadores mexicanos, o mexicanizados, poco a poco se fueron transformando en mayas de Yucatán, tanto en la lengua que hablaban como en su aspecto, reteniendo solamente aquel orgullo que se originaba en su descendencia de guerreros mexicanos. Lo propio ocurrió en los altos de Guatemala, ya que en la época de la conquista

³² Thompson, 1959: 125.

española las familias quichés y cakchiqueles que tenían el poder en sus manos eran, en realidad mayas, pero reclamaban la dignidad que les daba el hecho de que sus ancestros habían llegado de Tula.

La siguiente lista de elementos intenta demostrar que, por el contrario, en las últimas fases arqueológicas del área maya meridional se manifiestan una serie de rasgos materiales de cultura procedentes de México, que estaban modificando el gusto y la mentalidad de los mayas de acuerdo con la hipótesis que más adelante expondremos. Nuevamente quiero insistir en que los ejemplos que he tomado son únicamente los que la arqueología aporta, y que conscientemente me he abstenido de discutir aspectos lingüísticos y etnohistóricos, sobre los que otros investigadores están laborando paralelamente.

I. ARQUITECTURA

1. *Carácter defensivo de los centros ceremoniales.* Prefiero soslayar este aspecto mientras no se tengan mayores puntos de apoyo, pues puede tratarse de un rasgo general mesoamericano surgido por necesidades propias de una nueva etapa socioeconómica de desarrollo. Pero como algunos autores se inclinan a señalar el origen de los sitios fortificados en el centro de México, conviene ejemplificar con el dato de Smith,³³ quien de 67 sitios en los altos de Guatemala encontró 10 defensivos pertenecientes al posclásico temprano, 4 defensivos no fechados, 8 potencialmente defensivos con materiales del posclásico temprano y del tardío, al que el autor llama protohistórico, 3 sitios potencialmente defensivos del clásico tardío, y 4 potencialmente defensivos no fechados.

Independientemente de toda una serie de ejemplos arquitectónicos defensivos que no trataremos aquí, hay que mencionar que la principal característica de los sitios de esta época consiste en su asentamiento en alturas generalmente rodeadas de barrancas de difícil acceso, cuya capacidad defensiva es obvia. Véanse las figuras 1 y 2 con la reconstrucción de Cahyup, en la que aparece su terraza circundante y su disposición en distintos niveles, adaptados a una topografía quebrada.

2. *Doble templo sobre plataforma sencilla.* Según Smith,³⁴ quien ha caracterizado este elemento como originario de México, en los 67

³³ Smith, 1955.

³⁴ Smith, 1955.

sitios que describe del altiplano central de Guatemala encontró 4 con esta característica. Por su parte, Borhegyi³⁵ reporta 6.

La forma como este elemento aparece en nuestra área ofrece una serie de variantes, entre las que destacan dos: templos dobles sobre plataformas o basamentos piramidales gemelos, como en la estructura B-3 de Mixco Viejo³⁶ (fig. 3), en la que sobre una base común descansan dos pirámides cuyos templos han desaparecido; doble templo sobre una plataforma común, con 3 escalinatas al frente y escalinatas laterales como en Chuitinamit (fig. 4), y el ya mencionado Cahyup (figs. 1 y 2) con escalinatas por los cuatro lados de la plataforma común y en la de cada templo.

3. *Banqueta-altar*. No se ha reportado en ningún resumen arquitectónico. Su origen en México tiene claros antecedentes tempranos, puesto que en Tula aparece en forma de grandes banquetas adosadas a los muros que circundan columnatas y patios, como se ve en el llamado Palacio Quemado. En el área meridional estas banquetas son comunes en el interior de templos, y generalmente llevan en medio un altar saliente que semeja una pequeña pirámide, con su característica alfarda rematada en dado. Véase el ejemplo en los laterales de la Estructura 4 de Zaculeu³⁷ (fig. 5).

4. *Doble escalinata*. Smith reporta ejemplos en 20 sitios. Su relación con el centro de México no puede establecerse en forma mecánica, sin tomar en cuenta la manera como los mayas interpretan esta materialización arquitectónica del concepto religioso de la dualidad. Si la norma en las escalinatas mexicanas es la de estar flanqueadas por alfardas y separadas por una doble en el centro, como sucede en Teopanzolco o Tenayuca,³⁸ en los edificios mayas hay distintas versiones: la tradicional de 3 alfardas (figs. 6 y 7); con una sola alfarda corrida en medio (fig. 8); y combinando la doble escalinata con una sencilla en los cuerpos inferiores (fig. 9). En cuanto a una diferencia esencial recuérdese que en México la doble escalinata conduce por lo general a dos templos, lo cual no está precisado en nuestra región.

5. *Base en talud de los muros de las superestructuras*. Smith lo reporta en 6 sitios. Resulta difícil señalar este perfil presente en los templos como de exclusiva influencia tardía, puesto que en la propia zona maya se encuentra formando parte de los rasgos toltecas, como puede verse en El Castillo de Chichén Itzá.³⁹ Probablemente el

³⁵ Borhegyi, 1965.

³⁶ Lehmann, 1968: 29.

³⁷ Woodbury y Trik, 1953, v. 1: 35-46, fig. 9.

³⁸ Marquina, 1964: 164 y 220.

³⁹ Marquina, 1964: 848.

mejor ejemplo reciente lo tenemos en la Estructura 1 de Zaculeu (fig. 10).

6. *Juego de pelota cerrado*. Smith enlista 8 sitios, y agregaríamos el de Cihuatán en El Salvador⁴⁰ que reúne varias de las características que aquí discutimos. En la figura 11 puede verse el de Zaculeu, que es un magnífico ejemplo de lo que significa un juego de pelota de este tipo. Smith cita como uno de los mejores conservados al de Chutixtiox.

7. *Estructuras circulares*. Smith reporta 4 y Borhegyi los aumenta hasta 10.⁴¹ A nuestro parecer la construcción más parecida a los edificios semicirculares de Tula,⁴² Calixtlahuaca, Malinalco,⁴³ y de otros centros del posclásico superior de México, es la Estructura 4 de Zaculeu, por lo menos en su parte posterior (fig. 12). Ya que en el frente y en la planta del templo podrían encontrarse cualidades muy particulares del sitio.

8. *Alfardas con remate vertical o "dado"*. Smith señala 15 sitios donde es clara su presencia y 6 posibles. Agregamos San Pedro Buenavista en la depresión central de Chiapas, y Cihuatán y Tazumal (fig. 13) en El Salvador. También merece la pena señalar la forma en que este tipo de alfardas aparece y se combina: como alfarda central, dividiendo en dos una escalinata; en pequeños altares o *momoxtlis* con escalinatas por dos o cuarto lados; en escalinatas de plataformas alargadas o terrazas de acceso, donde se combinan hasta en número de diez con nueve secciones de gradas, como en el caso de Cahyup (figs. 1 y 2) y Chuitinamit (fig. 4), que en cierta medida se parecen a la plataforma norte del centro ceremonial de Tlatelolco, en la ciudad de México (fig. 14); en plataformas de dos cuerpos, con el acceso al primero por una sola escalinata y al segundo por medio de cuatro, flanqueadas por cinco alfardas, como en la Estructura C-2 de Mixco Viejo;⁴⁴ y en una escalinata doble con dos dados en la alfarda central —uno en el remate normal y el otro en medio— como sucede en Huil,⁴⁵ que nos recuerda las alfardas de la primera época de Teopanzolco.⁴⁶

Por supuesto que este elemento también ha sido reinterpretado localmente, como sucede en el Templo 2 de Iximché,⁴⁷ donde alfarda y cuerpo se entremezclan por la considerable anchura que se

⁴⁰ Stone, 1972: 190.

⁴¹ Borhegyi, 1965: 44.

⁴² Acosta, 1974: 27-50.

⁴³ Marquina, 1964: 204 y 223.

⁴⁴ Delón Zea, 1957: 13; Lehmann, 1968: 20-21.

⁴⁵ Smith, 1955: fig. 19.

⁴⁶ Marquina, foto 88.

⁴⁷ Guillemin, 1965: 18; 1967: 22.

le da a la primera; en dicho edificio puede apreciarse una planta en que persiste el antiguo elemento maya de la esquina remetida, y de hecho las alfardas se convierten en el cuerpo frontal del edificio.

Igualmente la forma del dado ofrece ligeros cambios. Mientras en el centro de México sobresale por lo general hacia el frente, en nuestra área resalta alrededor de toda la alfarda. Un buen ejemplo son los dados de la pirámide C-1 de Mixco Viejo (figs. 7 y 15).

9. *Bloque de sacrificios al frente de los templos.* Contamos únicamente con el ejemplo completo del Templo 2 de Iximché, donde está enfrente y en medio de la puerta central del recinto superior (fig. 16). Su descubridor dice al respecto:

La escalinata empinada asciende a la terraza superior; cerca de la orilla hay un altar provisto de un bloque para sacrificio de una altura de cuarenta centímetros, cuarenta y cinco centímetros de ancho y dieciocho centímetros de espesor, con la cimá ligeramente cóncava, todo hecho de piedra y estuco. Comparando con la arqueología mexicana queda bastante claro que dicho bloque servía para víctimas humanas "arrojadas en los brazos de Caxtoc", según el término empleado en el *Memorial de Sololá*.⁴⁸

Otro ejemplo podría ser la base de un bloque parecido al anterior, encontrado al frente y en medio de las columnas de acceso a la Estructura 17 de Zaculeu;⁴⁹ desgraciadamente está muy destruido para darnos cuenta de su forma original (fig. 11).

10. *Altar-plataforma.* Smith los encontró en 36 sitios. En su discusión final les da principalmente una función sacrificial, comparándolos con los *momoxtlis* mexicanos. Su característica radica en su pequeñez y que no presentan evidencias de haber sostenido ningún tipo de construcción; generalmente están situados enfrente de edificios mayores y en medio de espacios abiertos.

Una de las funciones que les atribuye Smith es la de haber servido para llevar a cabo el sacrificio gladiatorio, que es un ritual religioso característico del centro de México. Personalmente creo que son simples altares de plaza abierta, y recuerdo que el sacrificio gladiatorio mexicano implicaba el uso de una piedra circular (fig. 38-h) con una horadación en medio donde se amarraba a uno de los dos contendientes;⁵⁰ ningún ejemplo parecido ha sido encontrado en el área maya.

11. *Pintura mural.* Solamente ha sido descubierta en el Templo 2

⁴⁸ Guillemin, 1965: 28.

⁴⁹ Woodbury y Trik, 1953, v. 1: 62-65.

⁵⁰ Beyer y Nicholson, 1955: 85-134.

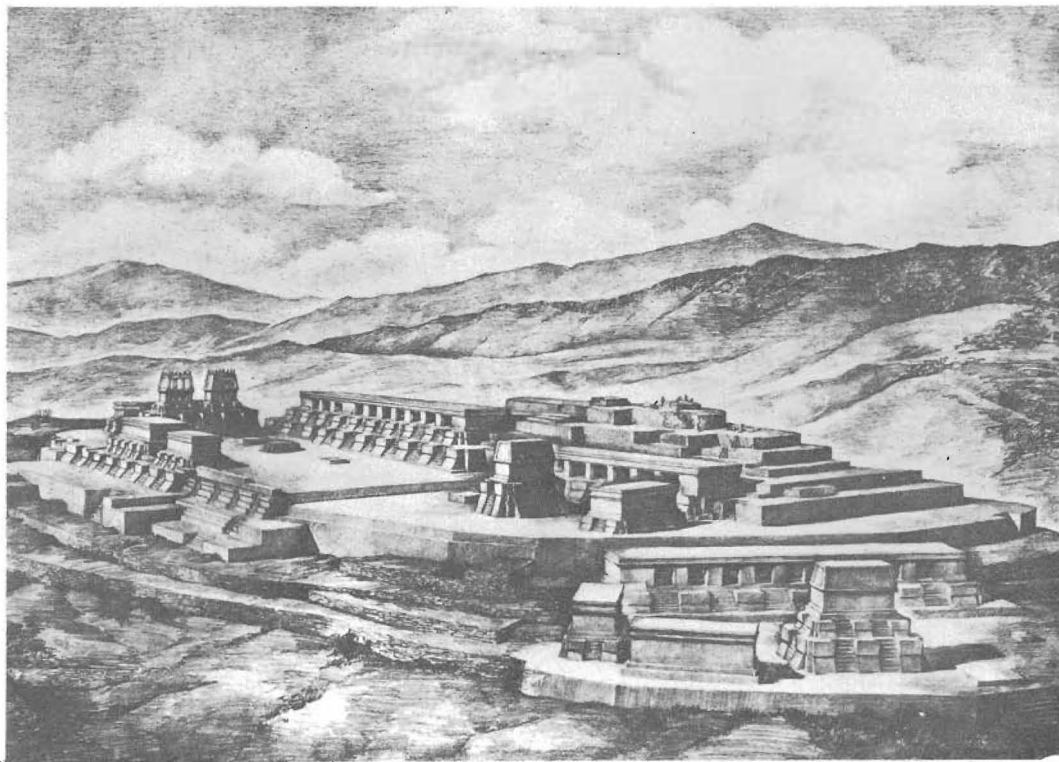


FIG. 1. Cahyup, Depto. de El Quiché, Guatemala. Reconstrucción de Tatiana Proskouriakoff.

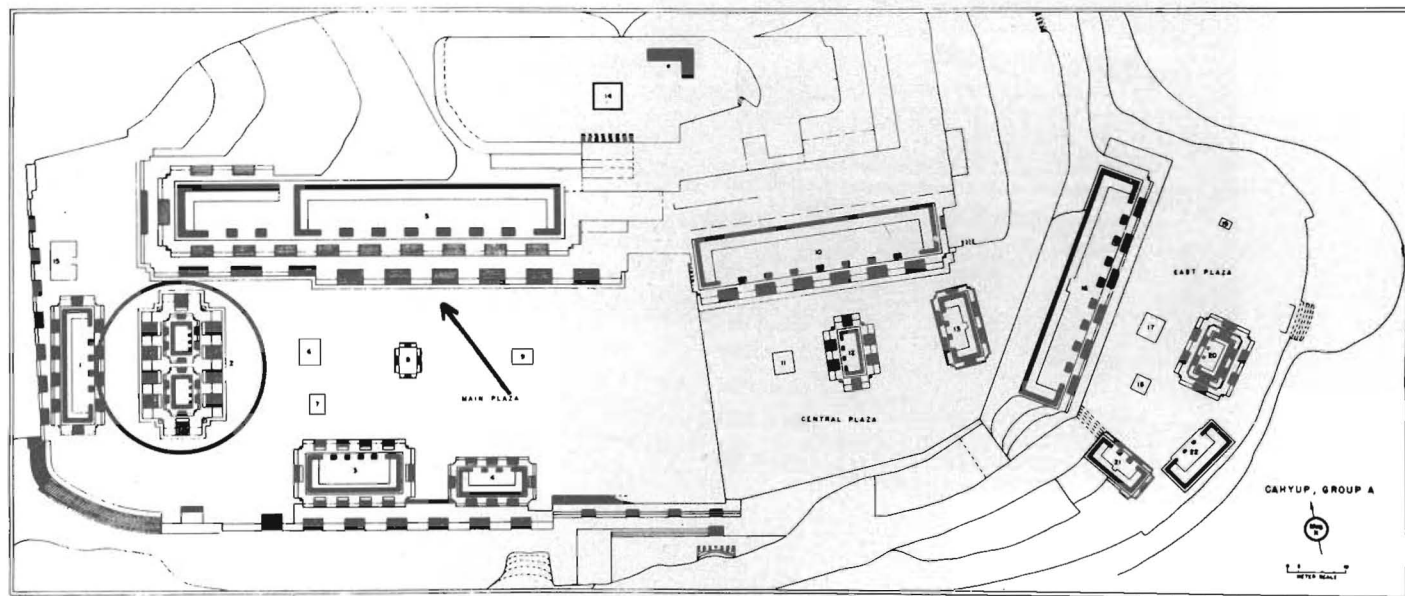


FIG. 2. Grupo A de Cahuy, según Smith. El círculo señala el doble templo y la flecha una escalinata múltiple.

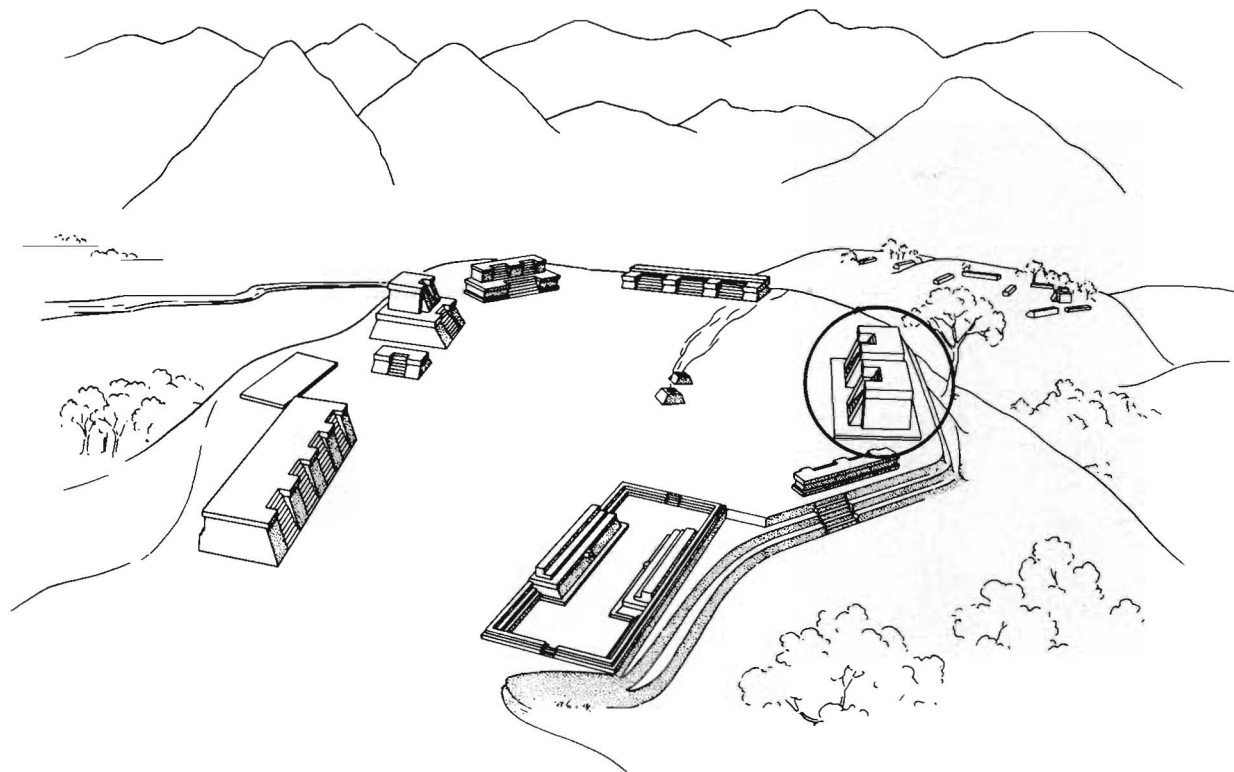


FIG. 3. Grupo B de Mixco Viejo, según Smith. El círculo señala el doble templo.

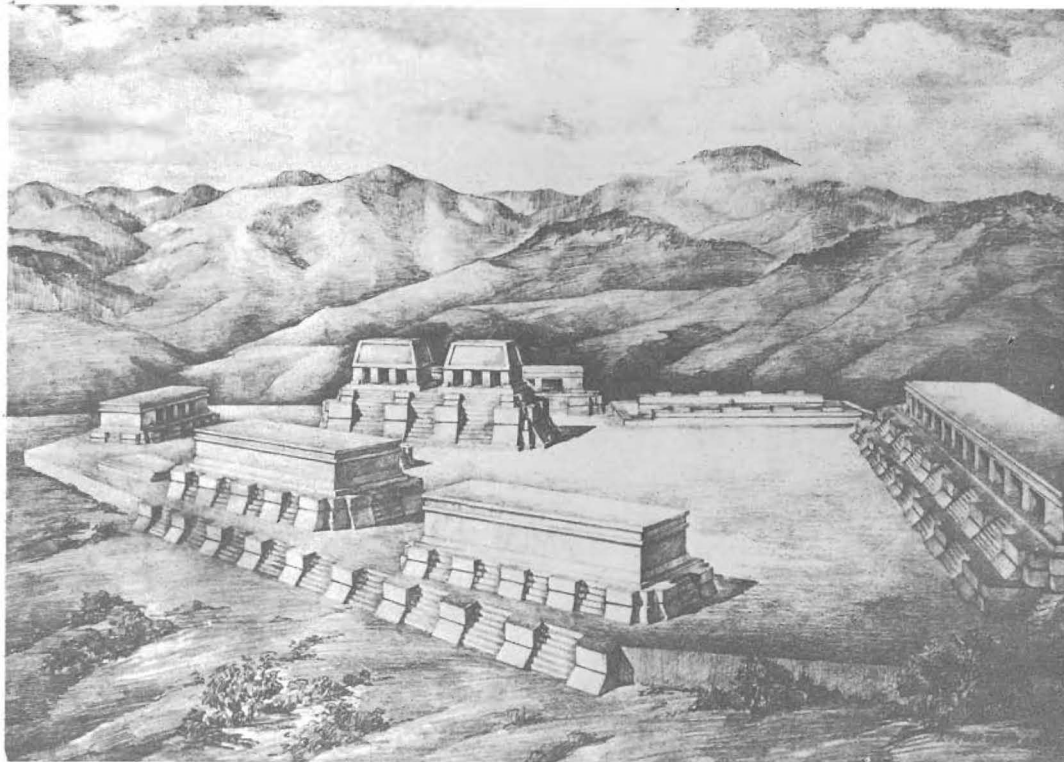


FIG. 4. Chuitinamit, Depto. de Baja Verapaz, Guatemala. Véase el doble templo y las plataformas con escalinata múltiple.

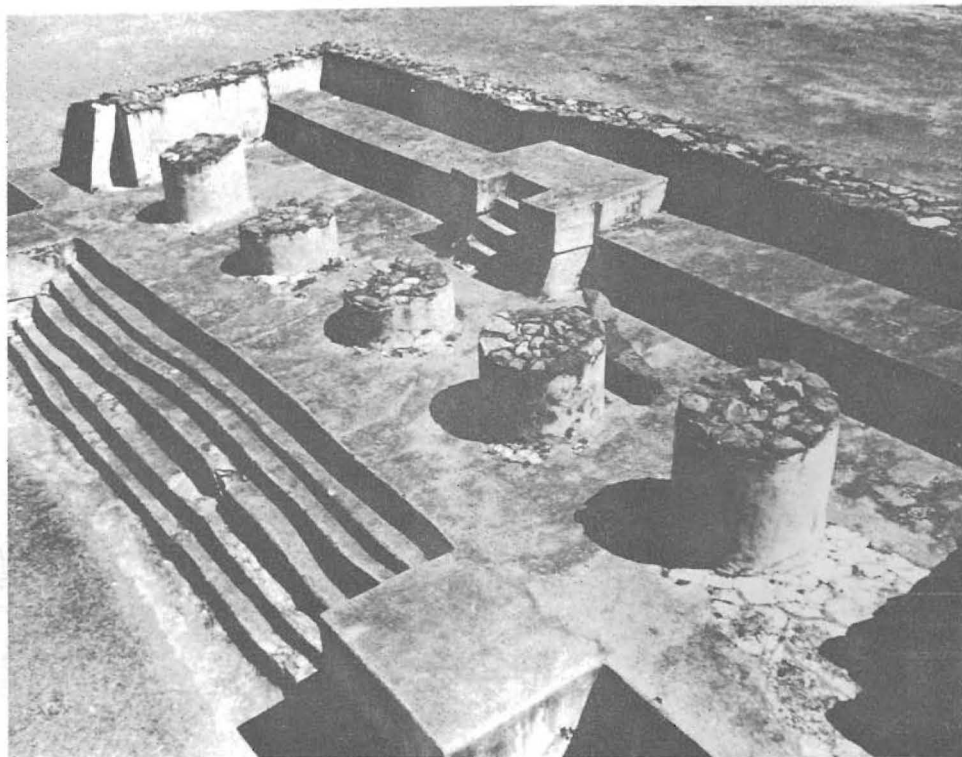


FIG. 5. Plataforma lateral de la Estructura 4 de Zaculeu, con la banqueta-altar al fondo.

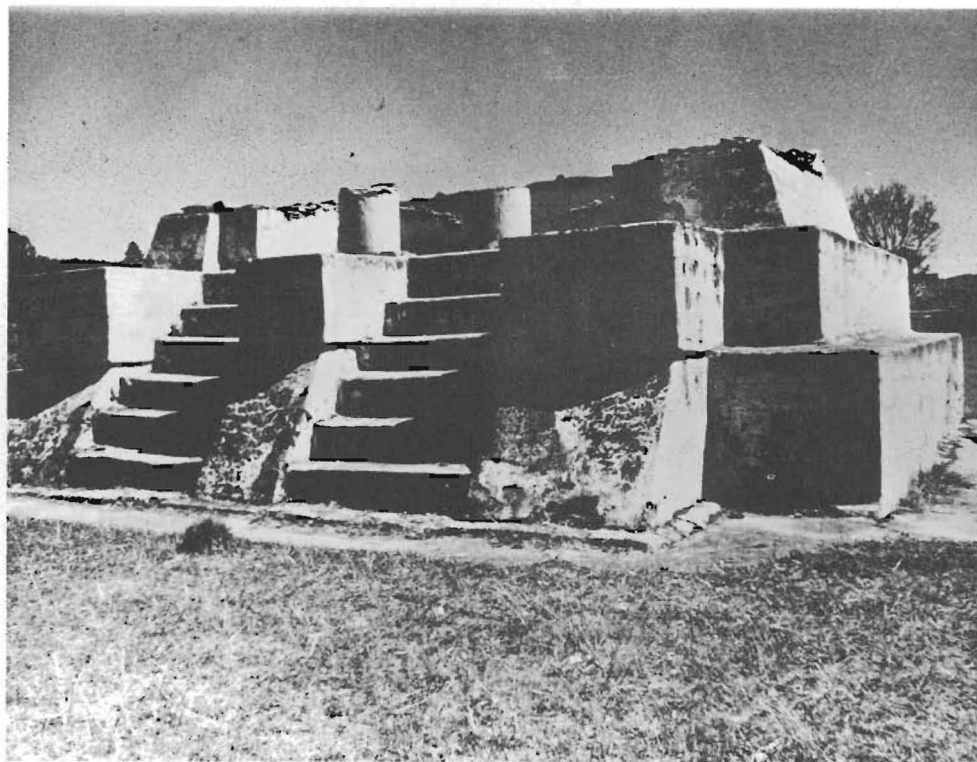


FIG. 6. Estructura 17 de Zaculeu, con doble escalinata y triple alfarda.



FIG. 7. Pirámide C-1 de Mixco Viejo. Véase en la subestructura la doble escalinata y la triple alfarda.

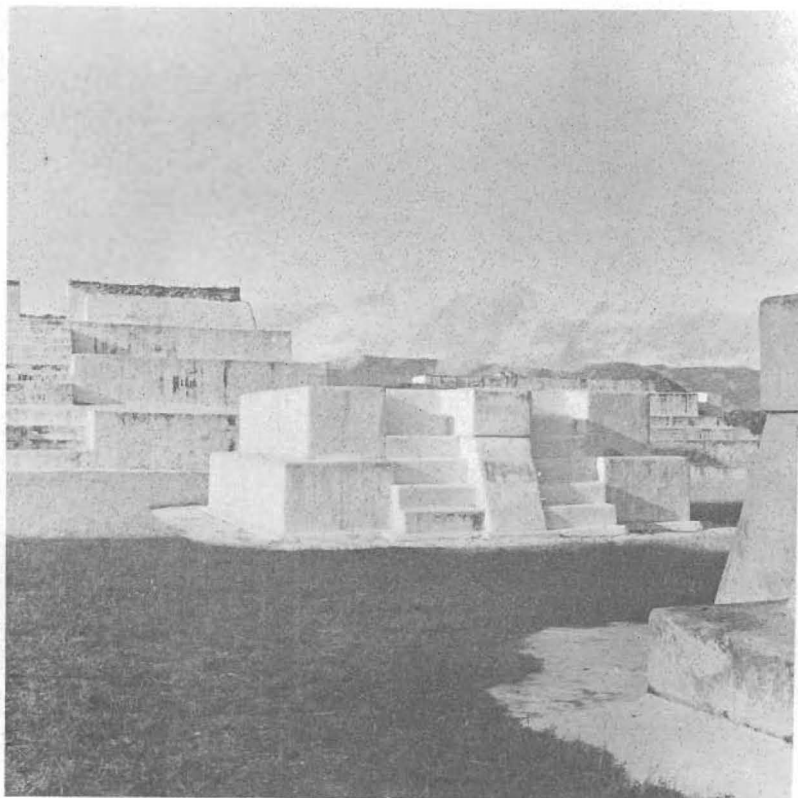


FIG. 8. Estructura 8 de Zaculeu, con la doble escalinata y una sola alfarda en medio

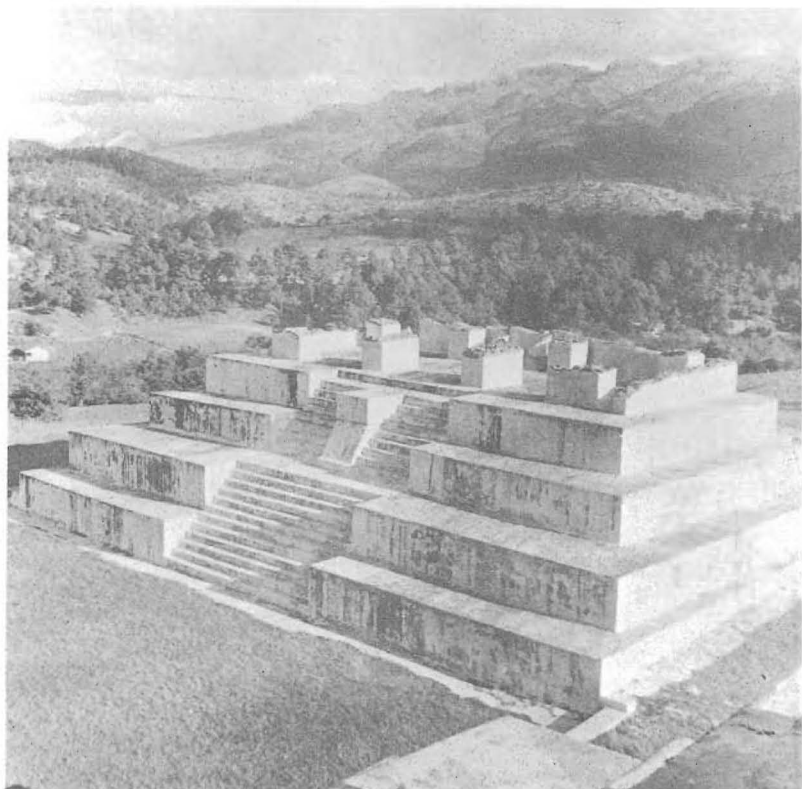


FIG. 9. Estructura 6 de Zaculeu. Combinación de una escalinata doble con una sola alfarda y otra escalinata sencilla.



FIG. 10. Estructura 1 de Zaculeu. El círculo muestra la base en talud del templo.

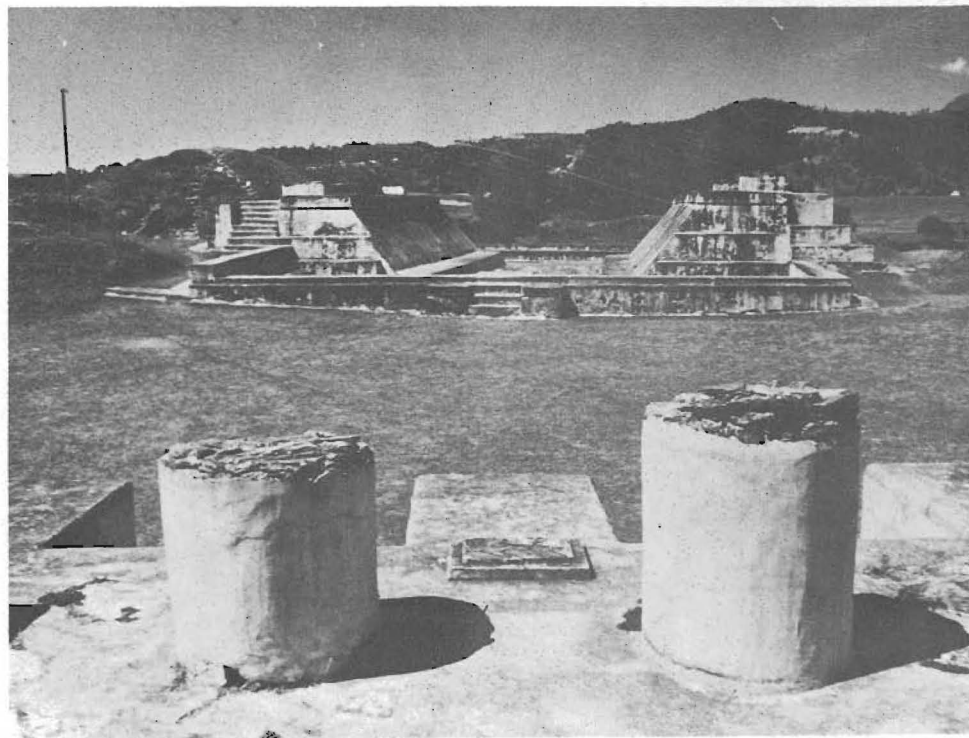


FIG. 11. En primer plano la base de un posible bloque sacrificatorio en la estructura 17 de Zaculeu; al fondo el juego de pelota cerrado.

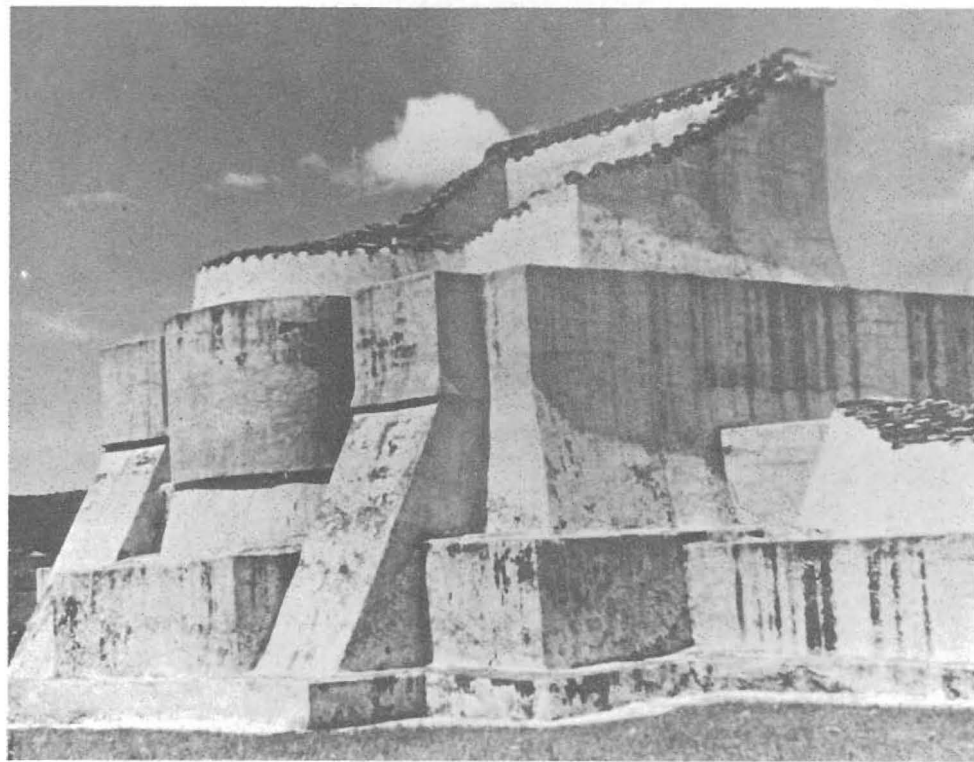


FIG. 12. Estructura 4 de Zaculeu. Vista de la parte semicircular.



FIG. 13. Estructura B-2 de Tazumal, El Salvador. Alfardas con remate vertical o "dado".

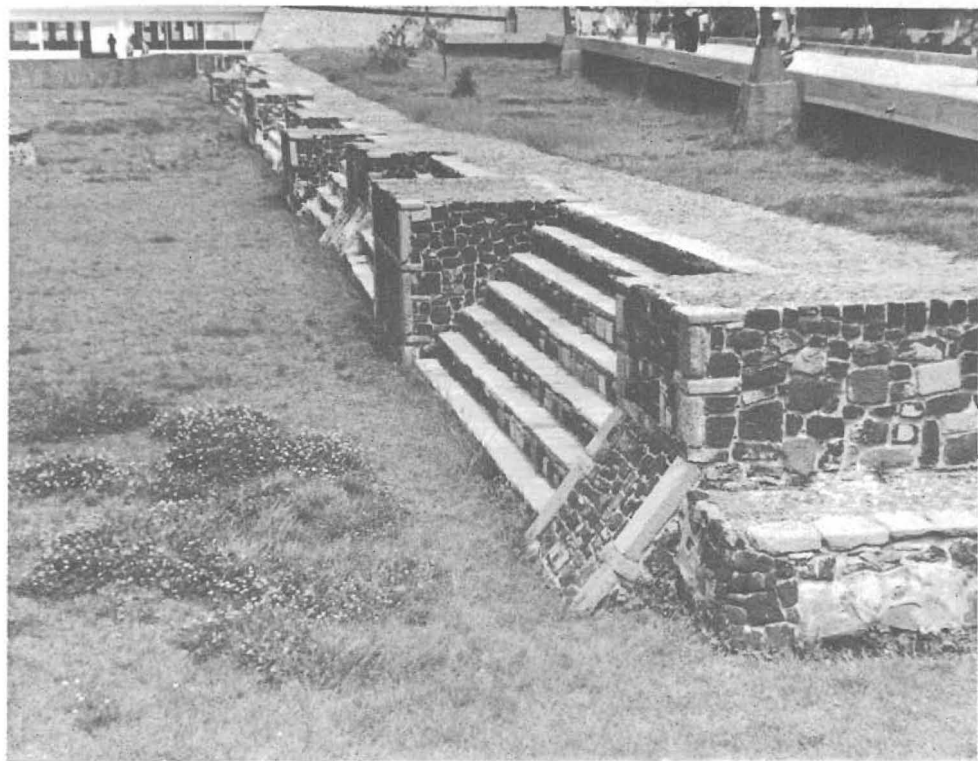


FIG. 14. Escalinata norte del centro ceremonial de Tlatelolco, México.

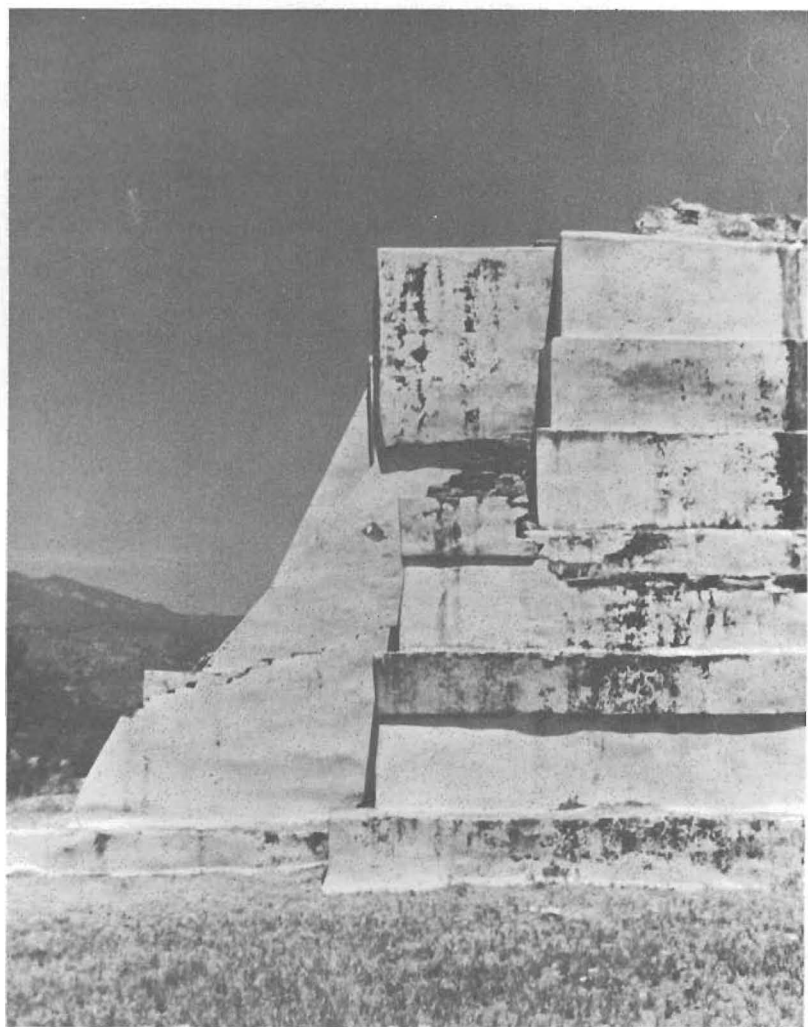


FIG. 15. Perfil de la alfarda de la Estructura C-1 de Mixco Viejo, Depto. de Chimaltenango, Guatemala.



FIG. 16. Bloque sacrificatorio al frente del templo 2 de Iximché, Depto. de Chimaltenango, Guatemala



FIG. 17. Contorno esgrafiado de las pinturas del Templo 2 de Iximché, capital de los cakchiqueles.



FIG. 18. Diseño esgrafiado en el interior del Templo 2 de Iximché.

de Iximché, en donde “las paredes y columnas de adobe que enmarcaban las tres puertas llevaban decoraciones pintadas: los dibujos habían sido esgrafiados con un instrumento punzante . . . luego habían sido aplicados los colores en *cloisonne*, habiéndose conservado trazas de rojo, amarillo y azul . . . hubo diez pinturas en la fachada y otras en la parte posterior”. Del personaje que Guillemín⁵¹ dice que se repite varias veces en actitudes diversas, siendo una de ellas el “sacrificio de la lengua”, el autor ilustra tres ejemplos (figs. 17, 18 y 19).

Estas pinturas nos llevan a considerar el problema de los diseños que tuvieron los códices indígenas guatemaltecos que sabemos existían para el momento de la conquista.⁵² Los murales de Iximché inducen a preguntarnos si las pictografías sobre corteza de árbol y piel de venado no estuvieron realizadas en un estilo semejante,

⁵¹ Guillemín, 1965: 16-17, 28; 1967: 30.

⁵² Recinos, 1947: 15-21.

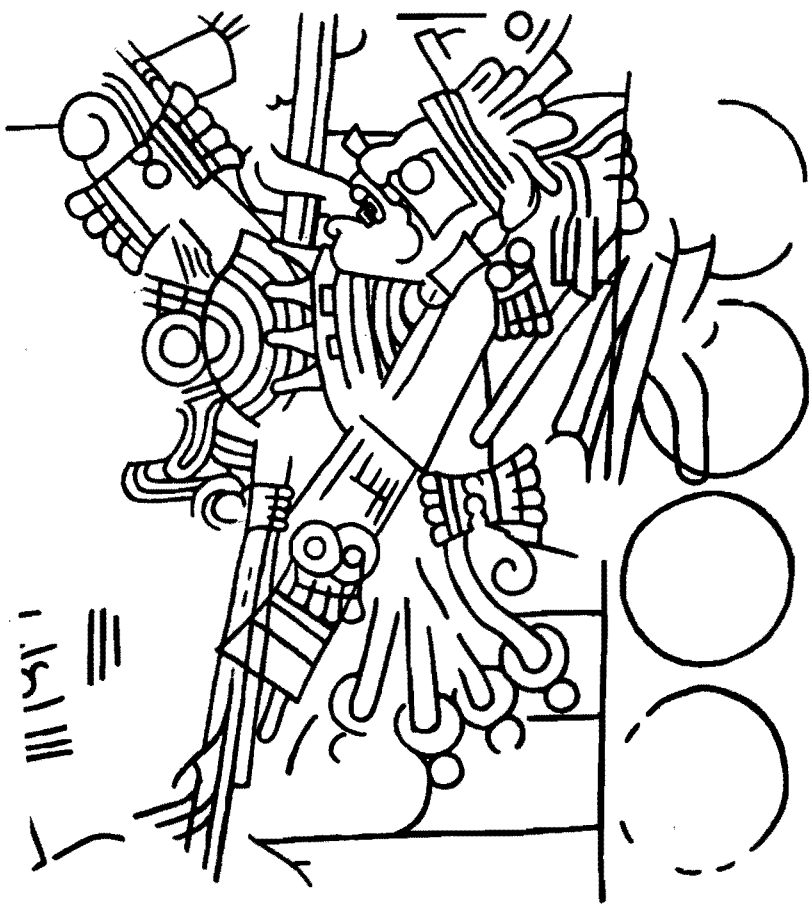


FIG. 19. Personaje practicando el autosacrificio que consiste en sangrarse la lengua.
Templo 2 de Iximché.



FIG. 20. Guerrero en una pictografía del cerro Naranjo, región de La Frailesca, centro de Chiapas.

como lo veremos en algunos dibujos hechos sobre materiales también perecederos pero que han sobrevivido.

II. PINTURA EN ABRIGOS O ROCAS

Los contados ejemplos que tenemos señalan su dispersión —a nivel de vecindad con nuestra área— a partir de Tehuantepec, donde se localiza la Peña del Encanto;⁵³ las pinturas del Cerro Naranjo en la Frailesca, Chiapas⁵⁴ (figs. 20 y 21-a), tienen representaciones de guerreros, semillas, agua, una calavera y un *cipactli*, este último muy parecido a los que aparecen en códices de los grupos mixteco y Borgia. Las más meridionales están situadas en una roca a orillas del lago de Ayarza en el oriente de Guatemala;⁵⁵ por la forma demasiado escueta como fueron publicadas y por su misma importancia merecerían un tratamiento más amplio.

III. ESCULTURA

1. *Figuras de brazos cruzados*. Es posible que en su momento más tardío de dispersión forme parte de nuestro problema la penetración de las llamadas “figuras de brazos cruzados”. En otra parte⁵⁶ hemos apuntado que sus principales características formales son su hieratismo y rigidez, producidos por la sujeción de los rasgos a la forma natural de la piedra. En su mayoría los ejemplos conocidos carecen de grandes logros artísticos pues su talla se redujo a las formas estrictamente necesarias. Las figuras humanas aparecen generalmente con los brazos cruzados reposando sobre el pecho; las extremidades les nacen desde la espalda, en forma casi independiente del cuerpo, a menudo desprovisto de ropa y adornos; los ojos están vaciados o rodeados por una especie de anillo que los hace aparecer como abotagados, o son sólidos y abultados; los labios se esculpieron en bulto o con un corte delgado y recto; la nariz es ancha y mal formada; hay ejemplares con notorio acento fálico; y es típica la continuación del cuerpo con la espiga que sostiene la escultura. Algunos ejemplares ofrecen motivos simbólicos asociados con la decapitación, como las que publicó Seler,⁵⁷ provenientes de Huehuetenango.

⁵³ Palacios, 1928: 9.

⁵⁴ Navarrete, 1960: 9; 1966: 44.

⁵⁵ Ricketson, 1936: 244-250.

⁵⁶ Navarrete, 1967: 7-19.

⁵⁷ Seler, 1901.

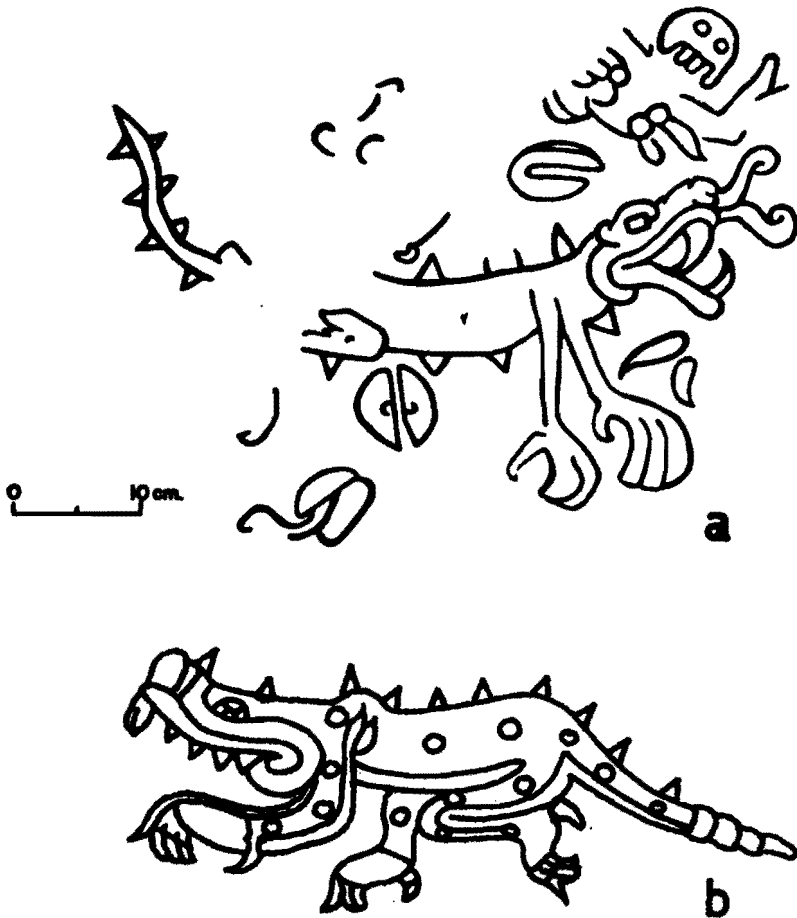


FIG. 21. a) *Cipactli* o lagarto, rodeado de semillas germinando y un esqueleto; pictografía del cerro Naranjo, Chis. b) *Cipactli* del *Códice Nuttall*.

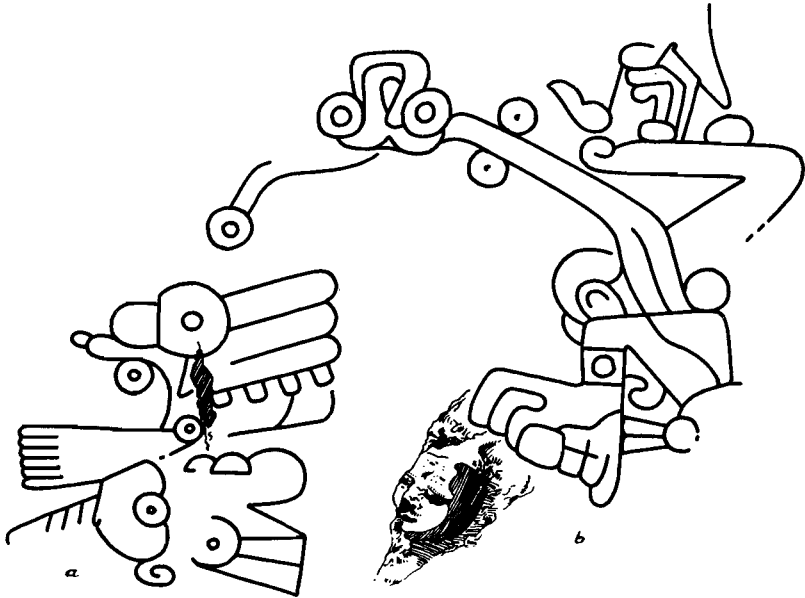


FIG. 22. Relieve sobre roca de Chuitinamit, Depto. de Sololá, Guatemala. Según Lothrop.

También se identifica este tipo de esculturas con una influencia mexicana temprana a la que, sin mayor discusión, se le denomina "pipil". Me parece correcta la posibilidad de esta relación y que debería estudiarse la distribución de este estilo en las distintas áreas ocupadas por los grupos de habla nahua, que a través de sus migraciones han de haber llevado consigo más de un estilo escultórico. Respecto a esto transcribo las palabras del doctor Thompson,⁵⁸ referidas a las esculturas que estudió en Santa Lucía Cotzumalguapa:

Generalmente se ha atribuido esta escuela de escultura a los pipiles, pero este término resulta demasiado amplio ya que la zona donde prevalece el estilo de Cotzumalguapa es sólo una fracción del área habitada por los pipiles. Por otra parte, el estilo de Cotzumalguapa ejerció notable influencia sobre las esculturas de Antigua, región que histórica y lingüísticamente no ofrece pruebas de haber sufrido una penetración mexicana.

De lo que sí podemos estar seguros, independientemente de su origen a fines del periodo clásico, es que para el posclásico tem-

⁵⁸ Thompson, 1957: 41.

prano su desarrollo llegó al máximo, como parecen comprobarlo las excavaciones de Dutton en Tajumulco,⁵⁹ donde floreció este estilo en momentos en que la cerámica Tohil Plumbate hacía su entrada a la arqueología mesoamericana. También debemos suponer que algunos elementos de este estilo escultórico perduraron hasta la Conquista.

Allí es donde se cruzan ambos problemas, el de la distribución general del tipo y el de las influencias verdaderamente mexicanas; por lo que deberá investigarse con qué estilo o subtipo se corresponde el último momento del posclásico, o dicho en otras palabras: cómo eran las figuras de brazos cruzados que vieron en función los conquistadores.

Mientras se hace un estudio adecuado de ello, únicamente me reduzco a plantear el problema.

2. *Relieves y grabados.* Con mucha cautela colocaría algunos diseños de una piedra de San Jerónimo, municipio de Unión Juárez, Chiapas, parecidos a los que representan una mariposa en el centro de México. Como ejemplo ofrezco un grabado de la misma región, encontrado en Mixcum, que también representa al dicho insecto (fig. 38-g).

Los diseños que sí parecen corresponder plenamente con nuestro momento son los relieves de Chuitinamit, a orillas del lago de Atitlán, Guatemala (figs. 22 y 23),⁶⁰ cuyo estilo nos recuerda los relieves de Santa Cruz Acalpíxcan,⁶¹ cerca de Xochimilco.

3. *Escultura en general.* Es seguro que algunas esculturas de Tajumulco, El Baúl y el oriente de Guatemala, pertenecen al posclásico, pero aún es difícil saber a cuál momento. Ni los dioses que identifica Thompson, ni tampoco algunas de las figuras de Dutton, pueden ser fechadas con seguridad. Tal vez lo sean ciertas cabezas de serpiente y otras piezas de la costa y el oriente de Guatemala; y aunque Parsons⁶² coloca la mayor parte en época más temprana, por el aspecto formal algunas podrían corresponder al posclásico tardío, como el cráneo-espiga de Palo Gordo (fig. 24) y la cabeza de serpiente de Pasaco, departamento de Jutiapa (fig. 25), cuyo bello superior volteado hacia arriba recuerda las *xihcōatl* o "serpientes de fuego" mexicas.

En cuanto a los dos chac-moles encontrados en El Salvador, reproduzco (fig. 26) el que ilustra Weber,⁶³ porque a pesar de llevar

⁵⁹ Dutton, 1943.

⁶⁰ Lothrop, 1933: figs. 49 y 50.

⁶¹ Noguera, 1972: 77-94.

⁶² Parsons, 1969, v. II; láms. 55-a y 56-j.

⁶³ Weber, 1932: 643.



FIG. 23. Relieves de Chuitinamit, Depto. de Sololá, Guatemala. Según Lothrop.

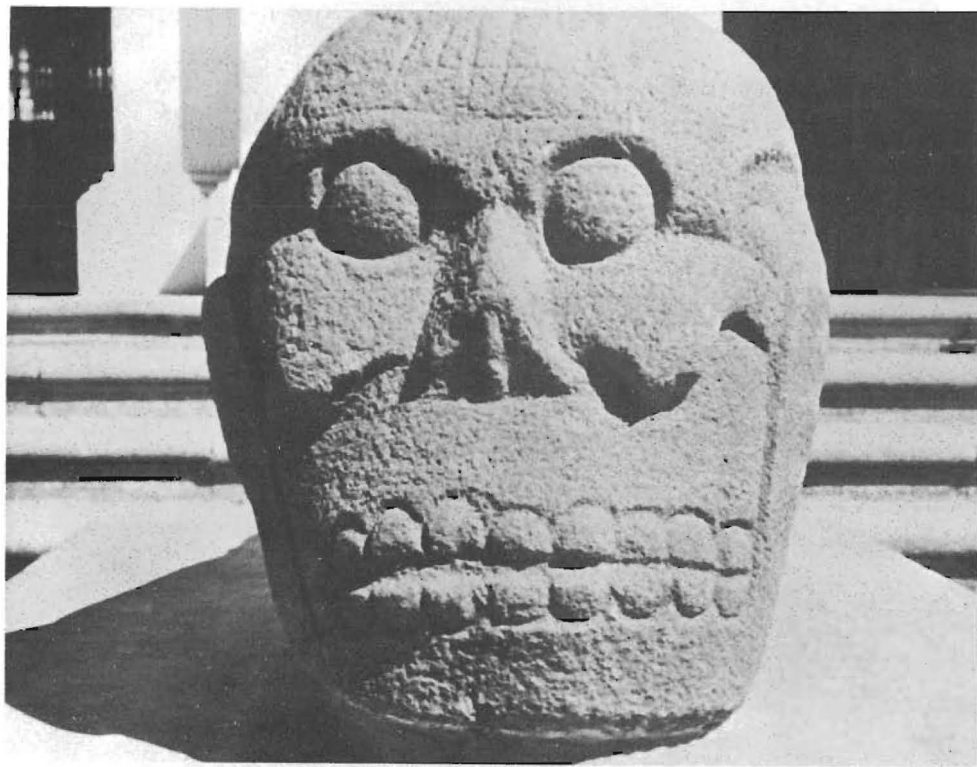


FIG. 24. Parte frontal de una cabeza-espiga de Palo Gordo, Depto. de Suchitepéquez, Guatemala.



FIG. 25. Cabeza de serpiente proveniente de Pazaco, Depto. de Jutiapa, Guatemala.

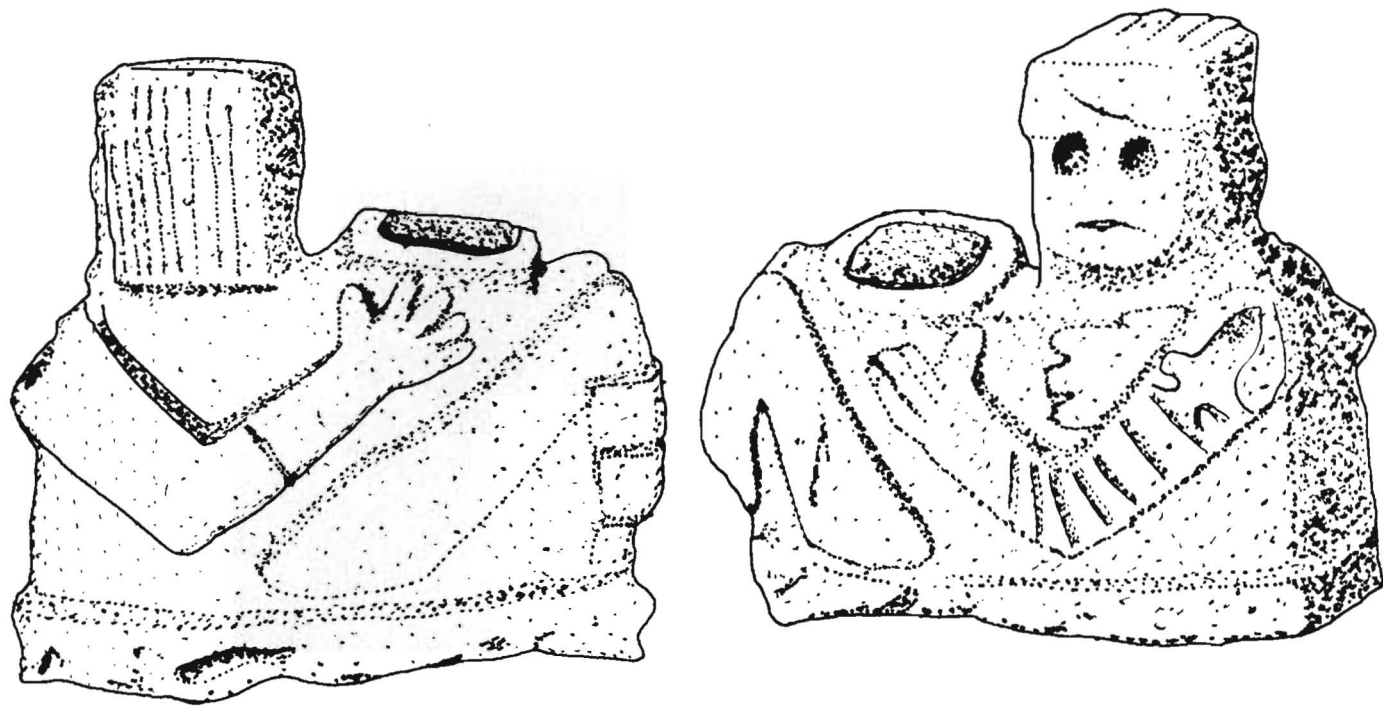


fig. 26. Chacmol de Tazumal, El Salvador, Según Weber.

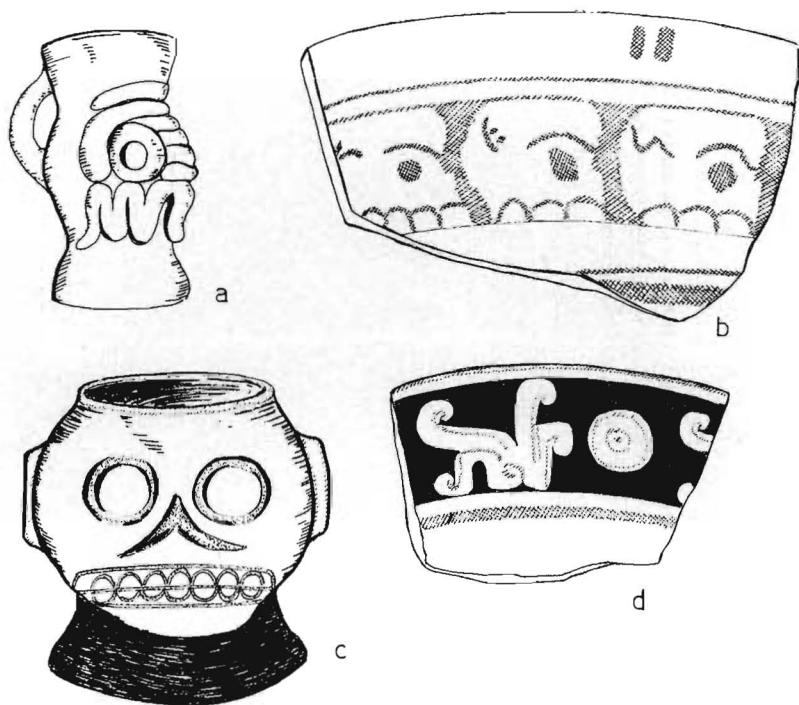


FIG. 27. *a)* Pequeño vaso Tláloc proveniente de una cueva junto al río Suchiate. *b)* Cerámica tipo Nucatili policroma de Chiapa de Corzo. *c)* Efigie-cráneo de Atiquipaque, Guatemala. Su base es negra, las orejas rojas y el resto de la vasija blanco. *d)* Cerámica mixteca de orillas del lago de Güija, El Salvador; colores negro, rojo y blanco.



FIG. 28. Copa del grupo cerámico Mixteca-Puebla. Ahuachapán, El Salvador. Según Stone.

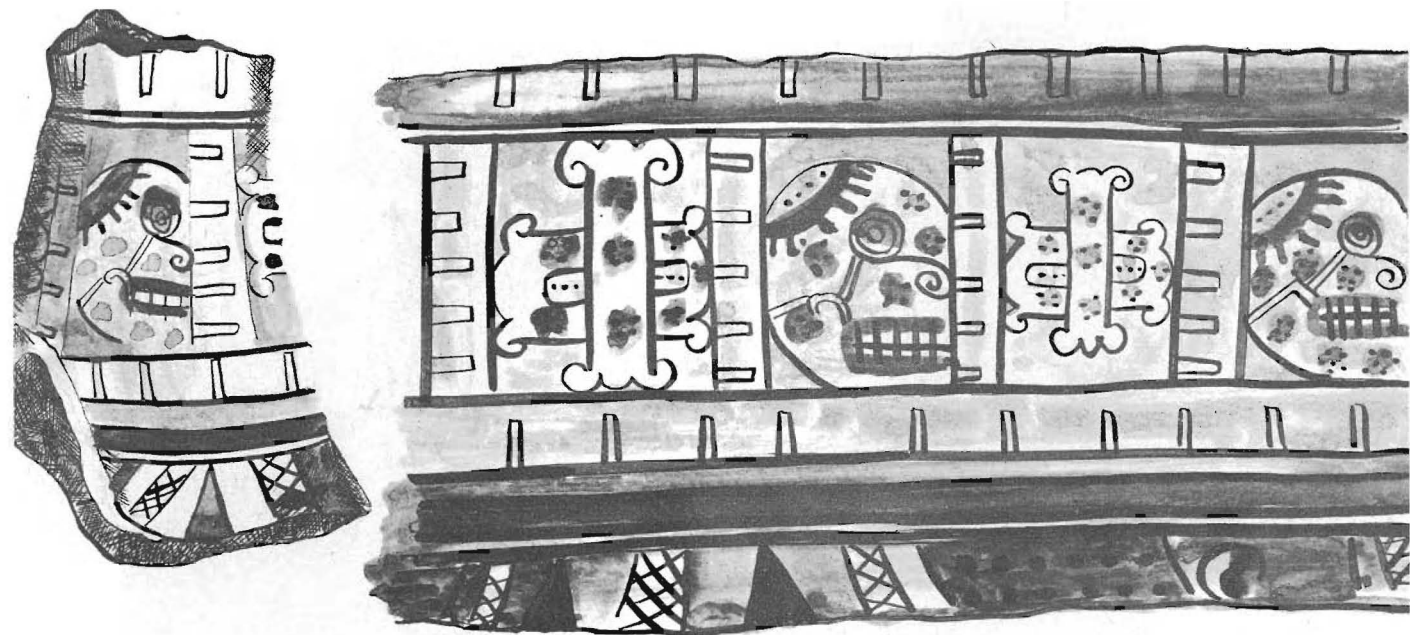


FIG. 29. Desarrollo de la base de una copa. Cerámica mixteca policroma. Depto. de El Quiché, Guatemala, sin procedencia exacta. Museo de Antropología de Guatemala.



FIG. 30. Vasijas Tlaloque. Colección Emeterio Salazar, El Salvador.



FIG. 31. Efigies Tláloc tipo "Xantiles". Región colindante entre Puebla y Oaxaca.
Col. Museo Nacional de Antropología.



FIG. 32. Sahumerio procedente del Depto. de El Quiché, Guatemala. Colección Jorge y Ela Castillo.



FIG. 33. Tinaja policroma de Zacualpa, Guatemala, según Lothrop. Museo Arqueológico de Chichicastenango.



FIG. 34. Vasija de alabastro procedente de la región de San Pedro Carchá, Depto. de Alta Verpaz, Guatemala. Mide 14 cm. de altura. Colección del Museo de Arqueología y Etnología, Guatemala.

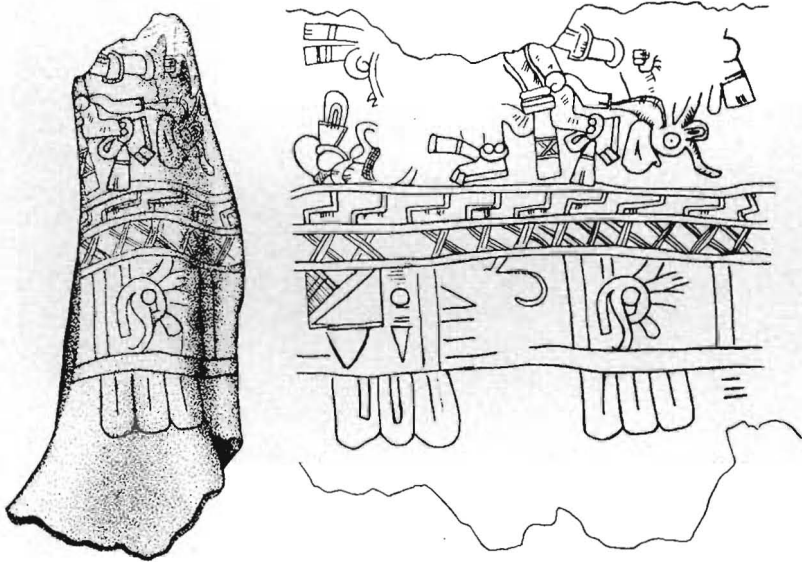


FIG. 35. Hueso grabado procedente de Acala, Chiapas. Museo de Na-Bolom, San Cristóbal las Casas.

pectoral de mariposa como algunos de Chichén Itzá y Tula, formalmente corresponde al estilo "compacto", con el cuerpo encogido, como son los chacmoles de la época mexicana, en contraposición con los toltecas cuya silueta es más extendida y con el platillo o plataforma de ofrendas menos sobresaliente.⁶⁴

IV. CERÁMICA

1. *Cerámica azteca*. Su máxima difusión hacia el sur se ha localizado hasta ahora en las excavaciones de Chiapa de Corzo y en el reconocimiento que en los últimos años emprendimos en la costa de Chiapas, donde la encontramos en los municipios de Huehuetán, Mazatán, Tapachula y Tuxtla Chico. En Chiapa de Corzo corresponde a los tipos Tenoch polished⁶⁵ o Guinda Pulido, Ocelotl Black-on-Orange o Negro sobre Naranja, y posiblemente el tipo Ahuizote Red-on-Orange, que equivale a formas de los tipos Rojo o Naranja Pulido del centro de México. El número global de los tiestos aztecas es de 18 rescatados en excavación y 4 en el reconocimiento de superficie, en 29 sitios. En Huehuetán tenemos 9 ejemplares, en Mazatán 5, y dos figurillas de las identificadas como representaciones de la diosa Xochiquétzal, todos ellos en superficie. En Tapachula se encontró una ofrenda de 16 vasijas al excavar los cimientos de un edificio en pleno centro de la ciudad. Tanto en Chiapa de Corzo⁶⁶ como en Tuxtla Chico, se han encontrado pequeños vasos Tláloc idénticos a los que en México se agrupan en la llamada "cerámica de los volcanes", también hallados en situación semejante: 3 ejemplares en la Cueva del Chorreadero, 3 en el interior del Cañón del Sumidero, y 1 en una cueva en los cortes del río Suchiate, en la frontera con Guatemala (fig. 27-a).

Un ejemplo único encontramos en Santa Tecla, El Salvador,⁶⁷ identificado como del tipo Negro sobre Naranja, correspondiente al grupo Azteca iv.

2. *Cerámica Mixteca-Puebla*. En la depresión central de Chiapas⁶⁸ se encontraron 3 ejemplares en superficie, y en las excavaciones de Chiapa de Corzo 10 fragmentos de la cerámica que Noguera⁶⁹ llama Mixteca Policroma, ampliamente relacionada con otras

⁶⁴ Schmidt, 1974: 11-16.

⁶⁵ Navarrete, 1966: 68-70.

⁶⁶ Navarrete, 1966: 72.

⁶⁷ Navarrete, 1965: 7-8.

⁶⁸ Navarrete, 1966: 66.

⁶⁹ Noguera, 1965: 117-119, fig. 37.

semejantes del centro de México;⁷⁰ 11 ejemplares de este mismo tipo hemos encontrado en Huehuetán y Mazatán, en la costa de Chiapas. Una copa de este grupo cerámico fue rescatada en una tumba en Ahuachapán, El Salvador ⁷¹ (fig. 28). Entre las colecciones de superficie provenientes del Quiché, desgraciadamente sin procedencia, existe una base de copa con la superficie decorada con colores rojo, crema, amarillo, café y negro (fig. 29). Otro ejemplar se encuentra entre las colecciones de superficie recogidas en las orillas del lago de Güija, departamento de Jutiapa, Guatemala (fig. 27-d).

3. *Efigies Tláloc*. Las separo de los pequeños vasos mencionados arriba por su forma y tamaño diferentes.

Éstos parecen haber sido modelados localmente, pero presentan las características formales de los encontrados entre el material proveniente de las excavaciones del Metro en la ciudad de México y en ejemplares tardíos de la fase Venta Salada de Tehuacán,⁷² extendiéndose su máxima frecuencia hacia la región de Teotitlán del Camino, Oaxaca. Una pieza completa se encontró en Atiquipaque, costa oriental de Guatemala, y son conocidas en la república de El Salvador ⁷³ (fig. 30). En México (fig. 31) se relacionan con efigies conocidas como "xantiles". En nuestra área aparecen con esta forma, o como vasijas globulares, con base de campana y un estrecho y alto vertedero en la parte superior.

4. *Efigies cráneos*. Su máxima frecuencia corresponde en México a los valles centrales y a la Mixteca. De Atiquipaque, costa sureste de Guatemala, conozco un ejemplar (fig. 27-c), otro del departamento de Jutiapa y 2 del occidente de El Salvador.

De este último país, Stanley Boggs,⁷⁴ publicó varios objetos de barro encontrados en Los Guapotes, ribera occidental del lago de Güija, entre los que hay una "cabeza de la muerte" muy parecida a las mencionadas, o sea de forma globular —constituyendo el cráneo el cuerpo de la vasija— con la base acampanada. Boggs discute su posible origen y —aunque se refiere más bien a la época tolteca— plantea esta posibilidad: "Los fabricantes de ellos vinieron de México, estaban bajo las órdenes de gentes de México, o guiados por tradiciones mexicanas."

5. *Figuras de Xipetótec*. Amplia es la bibliografía en que se cita su presencia en El Salvador. La resume Longyear ⁷⁵ al tratar sobre el

⁷⁰ Castillo Tejero, 1974.

⁷¹ Stone, 1972: 188.

⁷² Mac Neish, 1970: 225.

⁷³ Longyear, 1966: 143; fig. 7-h; Baudez, 1970: fig. 63.

⁷⁴ Boggs, 1963: 15-27.

⁷⁵ Longyear, 1966: 142-143, fig. 7-j.

Xipe de Chalchuapa, al que considera de factura local y compara con una efigie semejante descubierta en una cueva cercana a Coatlínchán, a la que Vaillant fechó como del periodo Mazapa. Baudéz⁷⁶ participa de la misma opinión.

Este tipo de grandes esculturas puede, incluso, ser más antiguo; así lo indicaría el famoso Xipe de Xolalpan, Teotihuacán, muy parecido, aunque convendría estudiar detalladamente sus diferencias con aquéllos. Éste lleva en la mano derecho, un vaso en forma de garra de murciélago, característico de la fases Monte Albán IIIB y IV que son del clásico tardío.

No estoy convencido plenamente de la fecha que se les asigna a todas estas piezas, y se debería revisar su posición cronológica. Por ahora me conformo con señalar que en la ciudad de México se han encontrado fragmentos de esta clase de esculturas asociadas con material azteca, como el torso de la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, identificado por Beyer como Xipe al confrontarlo con el ya mencionado de Coatlínchán, hoy en el Museo de Historia Natural de New York.⁷⁷

6. *Cerámica chiapaneca*. Aunque sabemos de la relación que los chiapanecas de la depresión central tenían con la región de Tehuantepec,⁷⁸ en donde pudieron haber tomado los motivos, el haber encontrado cerámica azteca en el principal centro chiapaneco sugiere una posibilidad más septentrional del origen de los diseños que se reflejaron en la alfarería local.

En los tipos Nimbalarí tricroma se representaron bandas de cráneos,⁷⁹ lo mismo en el Nucatili policroma (fig. 27-b) y en el Nambarití policroma,⁸⁰ donde la decoración se hizo en base a grecas "xicalcolihqui" y volutas de la palabra.

7. *Braceros y sahumeros*. Aunque Borhegyi,⁸¹ da una lista bastante amplia de los sitios donde aparecen los incensarios de pedestal de tamaño grande, e identifica algunos dioses mexicanos como Xipe, Mictlantecutli y Quetzacoatl, no me parece que los rasgos puedan señalarse definitivamente como de influencia mexicana, en la connotación que le damos al término.

En cambio en los sahumeros o incensarios de mano sí es notoria dicha influencia, principalmente en los de tipo globular con dos soportes al frente y un mango que sirve también de soporte poste-

⁷⁶ Baudéz, 1970: 108-109.

⁷⁷ Beyer, 1965: 343-352.

⁷⁸ Navarrete, 1966: 25-26.

⁷⁹ Navarrete, 1966: fig. 35-a.

⁸⁰ Navarrete, 1966: fig. 40 y 41.

⁸¹ Borhegyi, 1965: 48-49.

rior, y cuya característica es la decoración calada. Aunque aparecen desde el posclásico temprano, como en Zaculeu⁸² y otros sitios del altiplano guatemalteco, y en Nejapa y Paleca, en la región central de El Salvador, ya han sido mencionados como de influencia mixteca.⁸³ Hay que indicar que son comunes en los sitios aztecas.

En la figura 32 presento un ejemplar proveniente del departamento de El Quiché, con engobe rojo en los soportes y el cuello.

8. *Cerámica Chinaulta policroma*. Es la alfarería dominante en el área meridional y aparentemente no acusa ningún rasgo de influencia foránea. Este carácter local está ampliamente demostrado en el magnífico estudio de Wauchope⁸⁴ sobre la cerámica protohistórica de los altos de Guatemala. Sin embargo, en algunos motivos serpentinos –muy raros dentro de la uniformidad que la decoración presenta– podría encontrarse un principio de asimilación de conceptos extraños. La manera de representar algunas grecas y motivos fitomorfos podrían ejemplificar esta posibilidad.

Pero lo que en esta alfarería es todavía vago –recordemos que esta cerámica es la más popular entre los mayas de la región–, en un ejemplar proveniente de Zacualpa,⁸⁵ encontramos un franco diseño mexicano: el motivo conocido como “ojo estelar”, los huesos cruzados adornados con el motivo anterior, y un cráneo con el pedernal mortuorio incrustado en la cavidad nasal, así como la representación de la bola de algodón o plumas en el occipital, que entre los antiguos mexicanos significaba muerte por sacrificio (fig. 33).

9. *Decoración sellada*. Con cierta cautela menciono esta forma decorativa que puede tener un origen no maya. La impresión en el exterior aparece en un tipo de sahumeros de mano encontrados en Chontal, departamento de Alta Verapaz; Xolchún y Zaculeu, departamento de Huehuetenango; Xolpacol, Chutixtiox, Chuitinamit, Cotzal, Zacualpa y Utatlán, departamento de El Quiché; La Victoria, departamento de San Marcos,⁸⁶ y Mixco Viejo,⁸⁷ departamento de Chimaltenango. En el interior de cajetes trípodes la encontramos en Chiapa de Corzo, Chiapas, en el tipo Nimbalarí tricromo,⁸⁸ y en incensarios de mano rescatados en Utatlán, Guatemala.⁸⁹

⁸² Woodbury y Trik, 1953: v. I: 153-154.

⁸³ Longyear, 1944: lám. x-5 y 9.

⁸⁴ Wauchope, 1970: 89-243.

⁸⁵ Lothrop, 1936: 33, figs. 30.

⁸⁶ Wauchope, 1970: fig. 15, 21, 30, 51, 57, 59, 66, 88, 123.

⁸⁷ Navarrete, 1962: fig. 9.

⁸⁸ Navarrete, 1966: fig. 36.

⁸⁹ Wauchope, 1970: fig. 88.

V. ALABASTRO, ÓNIX O TECALI

Borhegyi⁹⁰ ha hecho un resumen sobre los hallazgos de alabastro en Guatemala, pero todos ellos caen dentro de fases arqueológicas más tempranas. Esto posiblemente se debe a la tendencia a generalizar sobre materiales de los que se tiene poca información. En efecto, del alabastro encontrado en esta área la mayoría de ejemplares es del posclásico temprano, sin que esto quiera decir que toda pieza que se descubra en el futuro —principalmente las de procedencia desconocida— deba fecharse en este periodo.

Por otra parte debe contar también la forma de la pieza y su estilo, no únicamente el material en que está hecha. Una pieza de tecali encontrada cerca de San Pedro Carchá, estudiada por el mismo Borhegyi,⁹¹ representa un mono (fig. 34), y corresponde a esa clase de vasijas efígie que tienen formas de animales, como conejos y venados. Recuerdo otra pieza con igual forma: el famoso vaso de obsidiana azteca que representa a un mono, cuyo cuerpo forma el del recipiente.

Ejemplos tardíos serían la vasija efígie encontrada por Berlín⁹² en San Pedro Buenavista, depresión central de Chiapas, y un fragmento con la figura de un venado proveniente de Sacapulas, departamento de El Quiché, que en 1952 se guardaba en la alcaldía del pueblo, encontrado en asociación con 2 cántaros del tipo Chinnautla policromo.

VI. TURQUESA

En la síntesis de la arqueología de los altos de Guatemala hecha por Borhegyi,⁹³ se enlistan los contados hallazgos de este material y su fechamiento durante el posclásico temprano. Pequeños fragmentos fueron encontrados en un significativo entierro rescatado en Iximché⁹⁴ —el E. 27-A—, sumamente importante para nuestro objetivo, tanto por sus elementos asociados que iremos discutiendo, como por su cronología.

Respecto a la procedencia de estas piezas de lujo, es pertinente transcribir la opinión de Thompson:⁹⁵

⁹⁰ Borhegyi, 1965: 51.

⁹¹ Borhegyi, 1952: 254-256.

⁹² Berlín, 1946: 26-27, lám. IV-f.

⁹³ Borhegyi, 1965: 51.

⁹⁴ Guillemin, 1961: 89-105.

⁹⁵ Thompson, 1975: 199.

Creo que no se extraían turquesas en ninguna parte del ámbito maya. En los diccionarios de quiché y cakchiquel se halla *Xit*, "algunas piedras preciosas parecidas a la turquesa", y hace suponer que los mayas de tierras altas, recibiendo la turquesa de los comerciantes de habla náhuatl, adoptaron su nombre. Nunca común en el ámbito maya, la turquesa aparece con más frecuencia en Yucatán que en los altos de Guatemala, cosa comprensible si llegaba de Veracruz.

VII. HUESO

En ruta hacia el territorio propiamente maya tenemos un ejemplar grabado proveniente de Acala, depresión central de Chiapas. A pesar de la fractura del hueso son notorios un personaje y otros elementos geométricos y naturalistas, en un estilo francamente mexicano (fig. 35).⁹⁶

Un raspador de hueso, del tipo que en México se conoce como *omichicahuazlli*, encontrado en las cercanías de Utatlán, la antigua capital quiché, tiene grabado un cráneo descarnado con los arcos superciliares adornados; los otros motivos significativos son las bolas de algodón y un pedernal que le sale de la boca (fig. 36-c).

El sentido y estilo del dibujo es semejante al de un pequeño tubo de hueso encontrado en el Valle de México (fig. 36-b); también hay bastantes puntos de contacto con otro *omichicahuazlli* de la misma región (fig. 36-a),⁹⁷ que reproduzco para mostrar el sitio del hueso donde se grabó el personaje, ya que el ejemplar de Utatlán tiene el dibujo en el mismo punto. La parte superior del hueso está rota y apenas deja ver una de las muescas incisas que tuvo a lo largo.

En Iximché⁹⁸ también se han encontrado fragmentos de esta clase de percutores hechos de fémur humano, aunque sin motivos esgrafiados.

En este mismo centro cakchiquel, en asociación con el ya mencionado entierro E. 27-A, se encontraron dos brazaletes cortados de los occipitales de un cráneo humano.⁹⁹ Uno de ellos (fig. 37) tenía grabada una banda en la que se distinguen pájaros, "ojos estelares" o estrellas, y posiblemente lluvia y nubes, formando en conjunto una "banda celeste". Guillemín la compara, acertadamente, con una pieza trabajada en concha que muestra el cielo nocturno, descubierta en la Tumba 7 de Monte Albán.¹⁰⁰

⁹⁶ Navarrete, 1966: fig. 25.

⁹⁷ Franco, 1968: 42, lám. XII.

⁹⁸ Guillemín, 1965: 31-32.

⁹⁹ Guillemín, 1961; 1965: 32-33.

¹⁰⁰ Caso, 1969: 161.

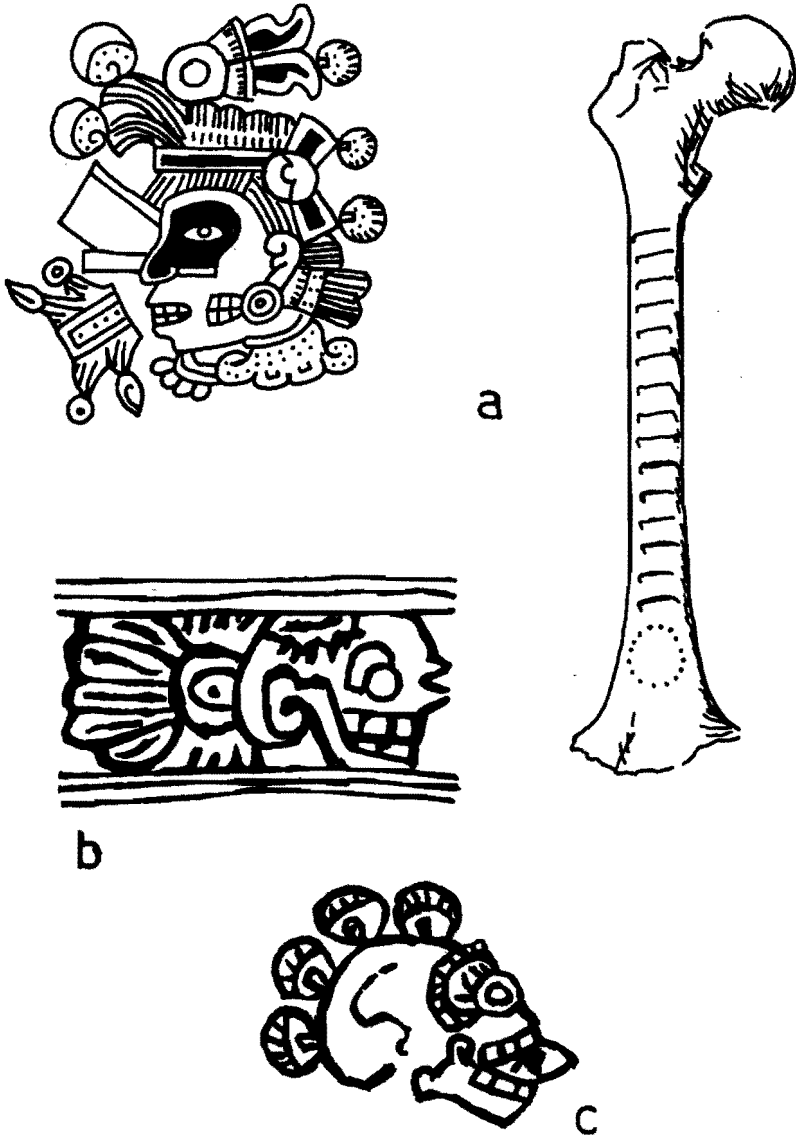


FIG. 36. a) *Omichicahuaztli* encontrado en el Valle de México, según Franco. b) Pequeño objeto de hueso del Valle de México, según Franco. c) Diseño en un *omichicahuaztli* encontrado en las cercanías de Utatlán, El Quiché, Guatemala.

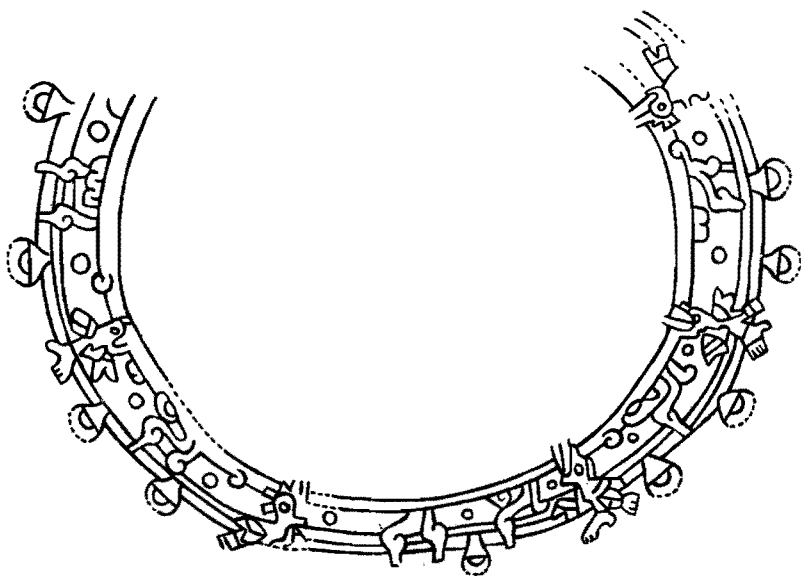


FIG. 37. "Banda celeste" grabada en un brazalet de hueso. Entierro E 27-A, Iximché, Guatemala.

VIII. METAL

Un buen resumen sobre la distribución del metal en Mesoamérica es el de Pendergast.¹⁰¹ Solamente que para nuestro objetivo resulta poco práctico, dado su tratamiento masivo de la distribución de los tipos. Borhegyi¹⁰² opina que el uso del metal durante el posclásico temprano fue esporádico en nuestra área, y que posteriormente se incrementó a través de las relaciones con México.

Las piezas que más nos interesan son: una representación de mariposa hecha en tumbaga laminada de la fase Xinabahul de Zaculeu.¹⁰³ En la figura 38-a la comparamos con otros diseños de

¹⁰¹ Pendergast, 1962: 520-545.

¹⁰² Borhegyi, 1965: 52-53.

¹⁰³ Woodbury y Trik, 1953, v. I: 263; v. II: fig. 285-b.

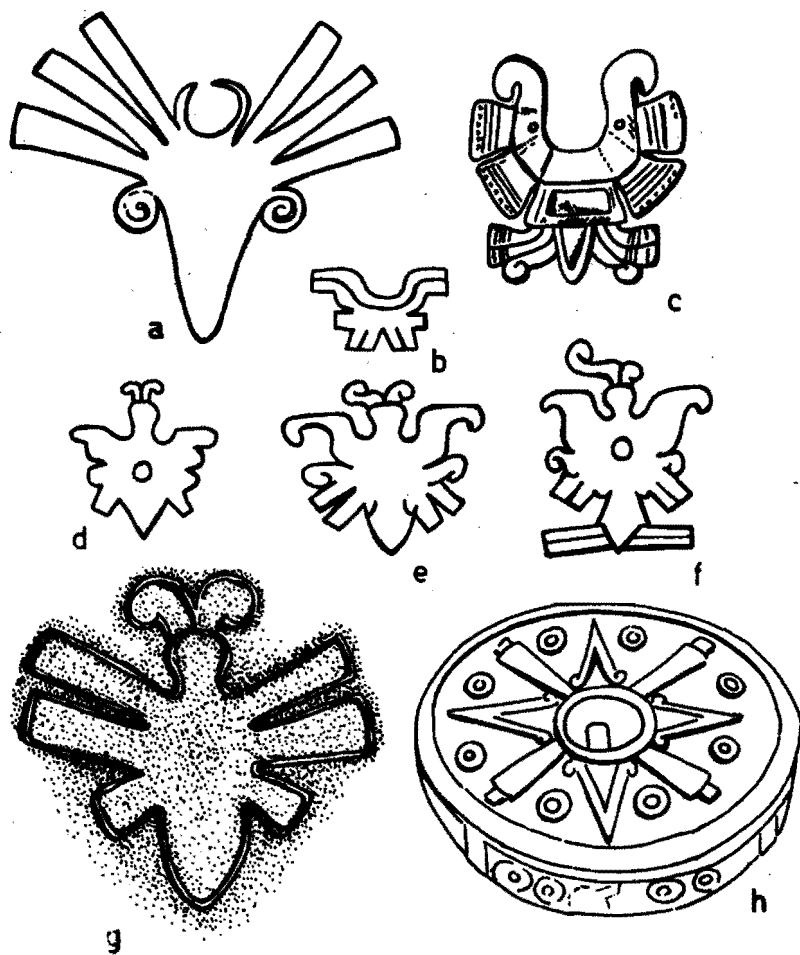


FIG. 38. *a)* Mariposa en tumbaga laminada procedente de Zaculeu, Guatemala. *b,*
d, e, f) Mariposas en códices de los grupos Borgia y mixteco, según Caso. *c)* Joya de
 oro encontrada en la ciudad de México, según Caso. *g)* Petrograbado de Mixcum,
 Chiapas. Mide 22 cm. de largo. *h)* "Temalácatl" o piedra del sacrificio gladiatorio,
 Museo Nacional de Antropología, México.

mariposa tomados de códices de los grupos Borgia y mixtecos (fig. 38-b, d, e, f), y con una joya de oro encontrada en la ciudad de México ¹⁰⁴ (fig. 38-c). Ilustrativo es también el petroglifo de Mixcum ya descrito, al que identificamos con una mariposa.

Otro objeto importante lo constituye la diadema de oro del entierro E. 27-A,¹⁰⁵ ya que quizá viene a ser el mejor ejemplo hasta ahora encontrado de un distintivo de tal jerarquía, y el más cercano a como aparece en los códices y esculturas mexicanas: en forma de banda, con la parte frontal ligeramente más ancha, y con un par de agujeros en cada extremo para poder sujetarla a la cabeza por medio de un amarre. La semejanza de la diadema de Iximché con las representaciones mexicanas es, incluso, más cercana que la diadema mixteca encontrada en la Tumba 7 de Monte Albán.¹⁰⁶

IX. PRÁCTICAS FUNERARIAS Y SACRIFICIO

A pesar de los numerosos restos de cremación encontrados en urnas o tinajas, que Ruz ¹⁰⁷ señala como una práctica tardía en su estudio de las costumbres funerarias mayas, me parece que todavía es prematuro darle carácter de influencia foránea. Por otra parte, para el posclásico tardío este rasgo se incrementó tanto en el centro de México como en el área maya.

Más significativa es la costumbre de poner una cuchilla de pedernal en la nariz o en la boca de un muerto por sacrificio, como se ve en el diseño de la vasija de Zacualpa (fig. 33), y en el hueso inciso de las cercanías de Uatatlán (fig. 36-c). Un ejemplo real nos lo ofrece Guillemín,¹⁰⁸ en un cráneo decapitado con ofrenda de cuchillas de obsidiana, una de las cuales tenía colocada en la boca, que el autor hace "reminiscentes de un hallazgo similar, por Alfonso Caso, en Monte Albán (ofrenda 5, montículo IV) de un cráneo con un cuchillo de pedernal".

Probablemente el hallazgo más conocido con estas características lo sea el cráneo decorado con turquesas y con la representación de un cuchillo en la fosa nasal, descubierto por el mismo Caso en la Tumba 7 de Monte Albán,¹⁰⁹ y que compara con diseños de códices, aparte de los hallazgos de cráneos con auténticos cuchillos de pedernal en la ciudad de México.

¹⁰⁴ Caso, 1949: 79-95.

¹⁰⁵ Guillemín, 1965: 32-33; 1961.

¹⁰⁶ Caso, 1969: lám. XIX.

¹⁰⁷ Ruz, 1968: 99-100, mapa 8.

¹⁰⁸ Guillemín, 1965: 30 y fig. de la p. 52.

¹⁰⁹ Caso, 1969: 63-64, lám. IV, fig. 43; Castillo y Solís, 1975: lám. XXI-a.

DISCUSIÓN

La lista de elementos presentada no es tan categórica como parece enunciarlo el título de este trabajo. Por el contrario, fuera de los rasgos arquitectónicos, con ejemplos en sitios cada vez más numerosos, el resto de la lista es fácilmente cuantificable. Pero esta aparente limitación, en vez de restringir nuestra idea, puede constituirse en una base de apoyo si juzgamos el contexto social en donde aparecen.

Para ello es necesario retornar a Thompson en su ya clásico intento de reconocimiento del área maya meridional:¹¹⁰

El periodo de absorción mexicana (de 1204 a 1540 de la era cristiana) es aquel en el cual las influencias mexicanas se van atenuando gradualmente. Se reafirman las actitudes mayas, y las familias principales de Yucatán y de Guatemala llegan a ser mayas en lenguaje y apariencia, en tal grado que en la época de la Conquista quedaba muy poco de lo mexicano, salvo la tradición de una ascendencia tolteca. Como ejemplo podemos mencionar algunas innovaciones sociales y religiosas de profunda importancia, como las órdenes militares mexicanas de jaguares y águilas, de las cuales apenas si queda recuerdo en Yucatán, no obstante que sus símbolos se hallan cubriendo todos los edificios de los itzáes en Chichén Itzá. De un modo parecido, el culto de Quetzalcóatl perdió tanto terreno, que los mayas en nuestros días no saben nada acerca de una deidad con figura de serpiente emplumada. En el área meridional la nacionalización de las ideas foráneas de procedencia mexicana quizá haya seguido un proceso más lento (las órdenes de jaguares y de águilas duraron hasta el fin), pero ello puede haberse debido a la presencia de grupos mexicanos (los pipiles) que se hallaban esparcidos por la vertiente del Pacífico en el sudeste de Guatemala y de El Salvador vecino, así como a lo largo del valle del Motagua en el noreste de Guatemala.

En otro trabajo posterior, Thompson¹¹¹ volvió a expresar esta idea al hacer su sinopsis de la historia de los mayas. Aquí Thompson explica el sentido que le da al término "mexicano": "En este libro la palabra *mexicano* es un término general que emplearemos para designar las culturas no mayas (excepto la zapoteca) de México..."¹¹²

¹¹⁰ Thompson, 1957: 24-25.

¹¹¹ Thompson, 1959: 291.

¹¹² Thompson, 1959: 31.

También es indispensable traer el planteamiento de Ruz respecto a este problema en donde la cronología y el término "mexicano" se han confundido:

El término "mexicano" puede emplearse en sentido estrecho como lo relacionado con los mexicas o, por el contrario, en sentido muy amplio, que en realidad rebasa el contenido etimológico-histórico y corresponde más bien a una connotación geográfica del término, es decir, lo referente a la porción del territorio mexicano que llegó a ser el asiento del pueblo mexica. En esta última acepción "mexicano" implica lo que en el Valle de México suele llamarse arcaico, teotihuacano, tolteca, chichimeca y azteca, o sea, las manifestaciones culturales que florecieron en el centro o altiplano de México en los diferentes horizontes cronológicos.

Para Morley, su Nuevo Imperio Maya floreció bajo el signo mexicano. En efecto, aunque es a su "Nuevo Imperio II" al que llama "Periodo Mexicano", considera que el "Nuevo Imperio I" o "Renacimiento Maya" fue en Chichén-Itzá un *periodo mexicano*.

Thompson denomina "Periodo Mexicano" en Yucatán al que era "Nuevo Imperio I" de Morley, y que se inicia con el establecimiento de los itzá mexicanizados en Chichén. También llama mexicana a la cerámica que caracteriza el periodo Esperanza en Kaminaljuyú, y temas, motivos, glifos *mexicanos*, a la mayor parte de los elementos de Santa Lucía Cozumalhuapa. En otra obra suya Thompson piensa que "la palabra *mexicano* es un término general que se emplea para designar las culturas no mayas (excepto la zapoteca) de México".

Kidder se refiere a rasgos *mexicanos* en América Central desde fechas antiguas, pero precisa que las influencias en Kaminaljuyú son teotihuacanas.

Proskouriakoff no llama mexicanas sino toltecas a las esculturas no mayas de Chichén-Itzá, aunque de los glifos dice que se parecen más a signos *mexicanos* que mayas.

En su reconocimiento de los altos de Guatemala, Ledyard Smith precisa una serie de semejanzas entre su arquitectura y la de México, incluyendo en esta denominación geográfica al estado de Oaxaca.

Wauchope al detallar las correspondencias entre el material de la fase Tohil, en Zacualpa y el de otras culturas, precisa las posibles áreas de procedencia (Mixteca, Puebla, Isla de Sacrificios, Cholula, etcétera) en vez de emplear el vago término de México. Con menos datos para su fase Yaqui, la atribuye a la presencia o a las influencias dominantes de indios mexicanos.

Hemos citado estas diferentes utilizaciones del término *mexicano* para recordar la falta de unidad de criterio que sobre este

punto priva entre los especialistas. En el desarrollo de nuestro trabajo consideramos el sentido más amplio a que nos referimos al iniciar la discusión del término, es decir, lo relativo a las manifestaciones culturales que tuvieron como ubicación geográfica la región de la actual República Mexicana. Sin embargo, en algunos casos señalaremos posibles influencias de regiones circunvecinas no específicamente mexicanas como Oaxaca y la costa Veracruzana.¹¹³

Como dijimos al principio de este ensayo, el no hacer una clara diferencia entre los dos momentos básicos del posclásico, nos ha llevado a un punto en que suelen confundirse lo particular de la época tolteca con las realizaciones de los verdaderos mexicanos, mexicas o aztecas. Si aun en los valles centrales de México, donde es notoria la continuidad de rasgos de uno a otro momento, se hace necesario diferenciarlos por problemas cronológicos y de diversa índole, para la zona maya no es menos urgente el intentar definirlos. Por esta razón insistimos en llamar *mexicanas* únicamente a las influencias emanadas del territorio básico dominado por los aztecas, incluyendo la región Mixteca, tal y como lo sugirió Smith.

Dándole ese ámbito espacial y temporal al problema, no estamos olvidando rasgos que introdujeron aquellos grupos de habla náhuat, que en forma paulatina se fueron posesionando de tierras de la vertiente del Pacífico con algunas penetraciones tierra adentro, posiblemente desde la etapa final del clásico tardío.

Pero así como es aceptable que ciertos rasgos perduraran o se integraran con conceptos locales, y que otros desaparecieran totalmente, también debemos aceptar que una nueva forma de penetración cultural estaba ocurriendo durante el posclásico tardío, con absoluta independencia de aquella migración náhuat comúnmente llamada pipil.

Podría argumentarse en contra de nuestra lista tentativa el que únicamente es un conjunto de muestras aisladas de un estilo artístico general, de moda en aquella Mesoamérica. Pero me parece que dadas las condiciones políticas del momento, el foco de donde irradiarían tales rasgos lo poseía el pueblo que controlaba las principales rutas de comercio y conservaba su hegemonía de paso por medio de guarniciones militares.

Tal foco, centrado en Tenochtitlan, hacía sentir su presencia hasta las tierras cacaoteras del Soconusco, donde mantenía la guarnición de Huehuetán. Sabemos, además, que desde 1498 el tlatoani

¹¹³ Ruz, 1971: 203-204.

Ahúitzotl había llevado sus conquistas hasta Ayutla, ya en territorio maya. De ahí que las influencias culturales aztecas estuvieran infiltrándose desde la vecindad de los señoríos independientes de esta fracción del área maya. Influencias que si bien no habían logrado aún penetrar en la masa de la población, sí lo estaban haciendo en algunas capas sociales más permeables. Así lo sugieren los datos arqueológicos: las pinturas murales del Templo 2 de Iximché se descubrieron en el recinto más importante del sitio, en el edificio que contiene el bloque de sacrificios; procedentes de la misma estructura arquitectónica, los objetos funerarios del Entierro E 27-A —diadema de oro, brazaletes—, solamente pudieron haber pertenecido a un personaje de alta jerarquía, tal como piensa Guillemín¹¹⁴ al identificarlo con uno de los gobernantes que menciona el *Memorial de Sololá*. De modo que la tónica mexicana está presente dentro de la élite social y religiosa.

Tal vez otros ejemplos, como el hueso de Acala, el *omichicahuaztli* de Utatlán, los relieves de Chuitinamit, las pinturas del cerro Naranjo y Ayarza, la mariposa de oro de Zaculeu, las cerámicas de importación, y la decoración simbólica de la tinaja de Zacualpa, tengan ese mismo sentido: el de corresponder a ideas y costumbres que estaban penetrando a través de la capa social dirigente, misma que controlaba el sistema tributario y el comercio, donde entraban en función pochtecas y embajadores políticos. En 1510 envió Moctezuma II una embajada a Iximché, la que Recinos¹¹⁵ interpreta que fue “probablemente para comunicar a los reyes los temores que abrigaba por la presencia de los españoles en las islas de las Antillas”, aunque el *Memorial*, en la página 17, únicamente consigna el hecho sin especificar la razón.

Y no tenemos por qué pensar que tal embajada fue única, si recordamos que los comerciantes mexicanos llegaban hasta puntos alejados de Centro América, y que para lograr la franquicia de paso tendrían que haber mantenido alguna forma de relación con los gobernantes mayas.

Habría que preguntarse también qué grado de conocimiento tuvieron los mayas de sus incómodos vecinos, quienes sí se afanaban en discernir el potencial económico de sus territorios sujetos como lo señala la *Matrícula de tributos* —indudable copia de un códice prehispánico—, donde se anotaron todos los productos de importancia de la faja costera del Soconusco. Para realizar la lista, que es un documento de geografía económica, se necesita invertir cierto

¹¹⁴ Guillemín, 1961.

¹¹⁵ Recinos, 1950: 23.

volumen de energía social, que en términos de política solamente le es costeable a una sociedad que finca su hegemonía en la apropiación de bienes ajenos, lo que equivale a no detenerse en contemplaciones cuando peligran sus intereses. Transcribo a Chapman,¹¹⁶ por la posible explicación de la irrupción azteca al Soconusco:

No está claro cómo se realizó esta conquista pues mientras Saha-gún dice que fueron los pochteca, Tezozómoc atribuye el hecho a las tropas aztecas y relaciona a los mercaderes con tal conquista solamente en lo relativo a que la matanza de ellos en Xoconusco fue la causa de la represalia azteca. De cualquier manera, los fértiles campos de cacao por lo cual ese lugar era renombrado, debieron haber ejercido una gran atracción.

Igualmente atractivas eran las tierras situadas más al sur, de las que seguramente los mexicas conocían el potencial nativo: variados objetos de alfarería, cueros, astas de venado, colmillos de manatí y de otros animales, pieles, maderas, frutos diversos, principalmente las extensas plantaciones de la costa. La sal marina debió ser renglón importante, lo mismo que la que se extraía de vertederos de agua salobre, como las que todavía se explotan en Zacapulas y San Mateo Ixtatán, en el occidente de Guatemala, y las de Iztapa, en los altos de Chiapas. La obsidiana del altiplano guatemalteco y el jade de la región oriental eran sumamente apreciados, al igual que las plumas de quetzal y cotinga, u otros pájaros famosos por su colorido. También contarían las diferentes regiones manufactureras de mantas de algodón y textiles finos, así como las calabazas decoradas por medio de *nije* o *axe*, insecto que produce cierta grasa con la que se recubre la superficie logrando un aspecto de laca.

Cabe mencionar también otros productos menores, como conchas y caracoles, una especie de incienso llamado *pom* o *copal*, y el colorante rojo extraído de la cochinilla. Un producto importante aportado por los altos de Chiapas lo fue el ámbar, resina vegetal fósil que en Mesoamérica se encuentra únicamente en los yacimientos de Simojovel (para productos de comercio interior en toda el área maya véase a Thompson).¹¹⁷

La sujeción del área maya meridional les hubiera dado a los aztecas el control de otras rutas comerciales perfectamente establecidas: el camino por la costa hacia Centro América hubiera quedado expedito, lo mismo que las veredas que subían al altiplano para luego descender a las grandes vías fluviales -Grijalva y Usu-

¹¹⁶ Chapman, 1959: 54.

¹¹⁷ Thompson, 1964: 13-48.

macinta— que conducían al Golfo, así como el control de las cuencas del Motagua y Polochic, que se dirigen al golfo de Honduras y al lago de Izabal. Incentivos éstos que no podrían haber pasado desapercibidos por el ojo avisor de los pochtecas y de los embajadores de que tenemos noticia.

Por todo ello me parece que estamos frente a un fenómeno de mexicanización de los pueblos mayas, a manera de preámbulo preparatorio para una intervención más violenta que interrumpir la conquista española.

Lógica relación entre el estadio de un pueblo en proceso de constituir un verdadero estado,¹¹⁸ en contraposición con la situación tribal en que parece se encontraban los mayas de principios del siglo xvi.

Intentos de lo que en nuestros días se llama colonización cultural de parte del que exporta intereses económicos, y junto con ellos impone su modo de vida, sus dioses, sus mitos y su filosofía.

Sin querer transplantar una forma actual a hechos del pasado, pienso que el conjunto de elementos materiales que he presentado, son la expresión de lo que podríamos llamar “las vísperas” de una expansión azteca hacia el sur.

¹¹⁸ Katz, 1966; López Austin, 1974: 515-550.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Jorge A.
1974 "La pirámide de El Corral, de Tula, Hgo.", *Proyecto Tula*, 1a. parte, Colección Científica, n. 15, Dirección de Monumentos Prehispánicos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BAUDEZ, Claude F.
1970 *The Ancient Civilization of Central America*, London.
- BERLIN, Heinrich
1946 "Archaeological excavations in Chiapas", *American Antiquity*, v. 12, n. 1, Society for American Archaeology.
- BEYER, Hermann y H. B. NICHOLSON
1955 "Dos estudios sobre piedras aztecas del sacrificio gladiatorio", *El México Antiguo*, t. VIII, Sociedad Alemana Mexicanista, México.
- BEYER, Hermann
1965 "¿Guerrero o Dios? Nota arqueológica acerca de una estatua mexicana del Museo de Historia Natural de Nueva York", en *Mito y simbología del México antiguo*, primer tomo de las obras completas de H. Beyer, volumen especial de *El México Antiguo*, t. x, Sociedad Alemana Mexicanista, México.
- BOGGS, Stanley H.
1963 "Apuntes sobre varios objetos de barro procedentes de los Guapotes, en el Lago de Güija", *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. xv, n. 1, Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.
- BORGHEGYI, Estephen F. de
1950 "Estudio arqueológico en la falda norte del Volcán de Agua", *Antropología e Historia de Guatemala*, v. II, n. 1, Ministerio de Educación Pública, Guatemala.
1952 "Travertine vase in the Guatemala National Museum", *American Antiquity*, Facts and Comments, v. xvii, n. 3, Menasha.
1965 "Archaeological Synthesis of the Guatemala Highlands", *Handbook of Middle American Indians*, v. 2 "Archaeology of Southern Mesoamerica", Part one, University of Texas Press.
- BUTLER, Mary
1940 "A pottery sequence from the Alta Verapaz, Guatemala", en *The Maya and their neighbors*, D. Appleton-Century Company, New York.
- CARMACK, Robert M.
1970 "Toltec influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala", *Archaeological Studies in Middle America*, Middle American Research Institute, Publication 26, Tulane University, New Orleans.
- CASO, Alfonso
1949 "Una urna con el Dios Mariposa", *El México Antiguo*, t. VII, Sociedad Alemana Mexicanista, México.

- 1969 *El tesoro de Monte Albán*, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. III, México.
- CASTILLO TEJERO, Noemí
 1974 "La llamada 'cerámica policroma mixteca' no es un producto mixteco", *Comunicaciones*, n. 11, Proyecto Puebla-Tlaxcala, Fundación Alemana para la Investigación Científica, México.
- CASTILLO TEJERO, Noemí y SOLÍS OLGUÍN, Felipe
 1975 "Ofrendas Mexicas en el Museo Nacional de Antropología", *Corpus Antiquitatum Americanensium Mexico*, v. VIII, Unión Académique Internationale, INAH, México.
- CHAPMAN, Anne M.
 1959 *Puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica*, Serie Historia, n. III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 1968 *Los nicarao y los chorotega según las fuentes históricas*, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria, San José.
- DELÓN ZEA, Carlos
 1957 *Reconstrucción de centros indígenas en el altiplano de Guatemala*, tesis para optar al título de Ingeniero Civil, Facultad de Ingeniería, Universidad de San Carlos de Guatemala, 23 p.
- DUTTON, Bertha P. y Hulda R. HOBBS
 1943 *Excavations at Tajumulco, Guatemala*, Monographs of the School of American Research, Number 9, School of American Research and Museum of New Mexico.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
 1945 *Historia general y natural de las Indias*, Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, 14 v.
- FRANCO C., José Luis
 1968 *Objetos de hueso de época precolombina*, Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, n. 4, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- GLASS, John B.
 1966 "Archaeological Survey of Western Honduras", *Handbook of Middle American Indians*, v. 4, University of Texas Press, Austin.
- GUILLEMIN, Jorge F.
 1961 "Un entierro señorial en Iximché", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, t. XXXIV, n. 1-4, Guatemala.
 1965 *Iximché, capital del antiguo reino cakchiquel*, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
 1967 "The ancient Cakchiquel capital of Iximché", *Expedition*, v. 9, n. 2. Bulletin of the University Museum, University of Pennsylvania.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto
 1959 "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *Esplendor*

del México Antiguo, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 2 v.

KATZ, Friedrich

- 1966 *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

KIDDER, Alfred V.

- 1961 "Archaeological Investigations at Kaminal Juyu, Guatemala", *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 105, n. 6, Philadelphia.

LEHMANN, Henri

- 1968 *Mixco Viejo. Guía de las ruinas de la plaza fuerte Pocomán*, Tipografía Nacional, Guatemala.

LEHMANN, Walter

- 1920 *Zentral-Amerika*, Berlín, 2 v.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1972 *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 12, Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.

LONGYEAR III, John M.

- 1944 *Archaeological investigations in El Salvador*, Memoirs of the Peabody Museum, v. IX, n. 2, Harvard University, Cambridge.
1966 "Archaeological Survey of El Salvador", *Handbook of Middle American Indians*, v. 4, University of Texas Press, Austin.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1974 "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", *Historia Mexicana*, v. XXIII, n. 4, El Colegio de México.

LOTHROP, Samuel K.

- 1926 *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*, Museum of the American Indians Heye Foundation, New York, 2 v.
1933 *Atitlan, an archaeological study of ancient remains on the borders of Lake Atitlan, Guatemala*, Carnegie Institution of Washington, Pub. 444.
1936 *Zacualpa, a Study of Ancient Quiché Artifacts*, Carnegie Institution of Washington, Publication 472, Washington.

MACNEISH, Richard S., Frederick PETERSON y Kent V. FLANNERY

- 1970 "The Prehistoric of the Tehuacan Valley", v. III, *Ceramics*, University of Texas Press.

MARQUINA, Ignacio

- 1964 *Arquitectura prehispánica*, Memorias del Instituto Nacional de Antropología, n. 1, México.

MILES, S. W.

- 1965 "Summary of Preconquest Ethnology of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes", *Handbook of Middle American Indians*, v. 2, University of Texas Press, Austin.

MORLEY, Sylvanus G.

- 1946 *The ancient Maya*, Stanford University Press.

MOTOLINIA O BENAVENTE, Fray Toribio de

- 1903 *Memoriales*, edición de Luis García Pimentel, México.

NAVARRETE, Carlos

- 1960 *Archaeological Explorations in the region of the Frailesca, Chiapas, Mexico*, Papers of the New World Archaeological Foundation, Publication 6, Orinda, California.
- 1962 "La cerámica de Mixco Viejo", *Cuadernos de Antropología*, n. 1, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- 1965 "Una vasija azteca en la República de El Salvador", *Boletín INAH*, n. 19, Instituto Nacional de Antropología, México.
- 1966 *The Chiapanec, History and Culture*, publicación 16, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo, Utah.
- 1967 "Notas de la arqueología chiapaneca: III, Esculturas del oriente de Chiapas", *ICACH*, n. 18, publicación del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutierrez, Chis.

NOGUERA, Eduardo

- 1965 *La cerámica arqueológica de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1972 "Antigüedad y significado de los relieves de Acalpixcan, D. F. (México)", *Anales de Antropología*, v. IX, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México.

PALACIOS, Enrique Juan

- 1928 *En los confines de la selva lacandona. Exploraciones en el estado de Chiapas*, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México.

PARSONS, Lee A.

- 1969 *Bilbao, Guatemala*, Publications in Anthropology, n. 12, Milwaukee Public Museum, Milwaukee.

PENDERGAST, David M.

- 1962 "Metal artifacts in Prehispanic Mesoamerica", *American Antiquity*, v. 27, n. 4, Society for American Archaeology.

REGINOS, Adrián

- 1947 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México.
1950 *Memorial de Sololá. Título de los señores de Totonicapán*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México.

RICKETSON, Edith Bayles

- 1936 "Pictographs of Lake Ayarza, Guatemala", *Maya Research*, n. 3, Tulane University, New Orleans.

RICHARDSON, Francis B.

- 1940 "Non-Maya Monumental Sculpture of Central America", en *The Maya and their neighbors*, D. Appleton Century Company, New York.

RUZ LHULLIER, Alberto

- 1964 "Influencias mexicanas en las tierras altas y bajas del área maya", *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 3 v.
1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México.
1971 "Influencias mexicanas sobre los mayas", en *Desarrollo Cultural de las Mayas*, Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

SCHMIDT, Peter J.

- 1974 "San Luis Coyotzingo, Pue., una pirámide del posclásico y un nuevo chacmool", *Comunicaciones*, n. 11, Proyecto Puebla-Tlaxcala, Fundación Alemana para la Investigación Científica, México.

SELER, Eduard

- 1901 *Die Alten Ansiedelungen Vom Chacula*, Berlín.

SHARER, Robert J.

- 1974 "The prehistory of the southeastern Maya periphery", *Current Anthropology*, v. 15, n. 2, The University of Chicago Press.

SMITH, A. Ledyard

- 1955 *Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala*, Carnegie Institution of Washington, Publication 608, Washington, D.C.

STONE, Doris

- 1946 "La posición de los Chorotegas en la arqueología centroamericana", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 8, n. 1, 2, 3, México.
1957 "Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia", *Arqueología Guatemalteca*, Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular 15 de Septiembre, v. 20, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala.
1966 "Synthesis of Lower Central American Ethnohistory", *Handbook of Middle American Indians*, v. 4, University of Texas Press, Austin.

- 1972 *Pre-Columbian Man Finds Central America, the archaeological bridge*, Peabody Museum Press, Cambridge, Massachusetts.
- STRONG, William G., Alfred KIDDER II, y A. J. DREXEL PAUL
 1938 *Preliminary report on the Smithsonian Institution Harvard University Archaeological Expedition to Northwestern Honduras, 1936*, Smithsonian Miscellaneous Collections, v. 97, n. 1, Washington.
- STRONG, Duncan W.
 1948 "The Archaeology of Costa Rica and Nicaragua", *Handbook of South American Indians*, t. IV, Bureau of American Ethnology, Washington.
- THOMPSON, J. Eric S.
 1957 "Tentativa de reconocimiento en el área maya meridional", *Arqueología Guatemalteca*, Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular, v. 20. Ministerio de Educación Pública. Guatemala.
 1959 *Grandeza y decadencia de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1964 "Trade relations between the Maya Highlands and Lowlands", *Estudios de Cultura Maya*, v. IV, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
 1975 *Historia y religión de los mayas, siglo XII*, Serie Antropología, México.
- TORQUEMADA, Fray Juan de
 1969 *Monarquía indiana*, reproducción de la segunda edición de Madrid, 1723, introducción de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, México.
- VIVÓ ESCOTO, Jorge A.
 1970 "El poblamiento náhuatl en El Salvador y otros países de Centroamérica", *Anuario de Geografía*, año X, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- WAUCHOPE, Robert
 1948 *Excavations at Zacualpa, Guatemala*, Middle American Research Institute, publication 14, The Tulane University of Louisiana, New Orleans.
 1970 "Protohistoric pottery of the Guatemala Highlands", *Monographs and papers in Maya Archaeology*, Peabody Museum, Cambridge, Mass.
- WEBER, Friedrich
 1932 *Zur Achäeologie Salvadors, Festschrift Eduard Seler*, Stuttgart.
- WOODBURY, Richard B. y Aubrey S. TRIK
 1953 *The ruins of Zaculeu, Guatemala*, 2 v., United Fruit Company.

Estudios de Cultura Náhuatl, editado por
la Dirección General de Publicaciones.
Se terminó de imprimir en los talleres
de EDMEX, S. A., Calle 3, No. 9, Fracc.
Alce Blanco, Naucalpan, Edo. de Mé-
xico, el día 25 de enero de 1977. Se tira-
ron 1 500 ejemplares.

ÚLTIMAS EDICIONES SOBRE CULTURA NÁHUATL
DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS DE LA UNAM

- CLAVIJERO, Francisco Xavier. *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, edición, introducción, paleografía y notas de Arthur J. O. Anderson, prefacio de Miguel León-Portilla, México, 1974, 167 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 16)
- HORCASITAS, Fernando. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, primera parte, prólogo de Miguel León-Portilla, México, 1974, 647 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 17)
- Códice Chimalpopoca. *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, 1975, 162 p. y facsímiles. (Primera serie prehispánica: 1)
- TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado. *Crónica mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, 2a. ed., México, 1975, 189 p. (Primera serie prehispánica: 3)
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. *Obras históricas. Incluyen el texto de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, tomo I, México, 1975, xv+566 p. (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 4)
- TORQUEMADA, fray Juan de. *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, volumen I, México, 1975, 1x+476 p. un mapa. (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 5)
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Textos de medicina náhuatl*, 2a. ed., México, 1975. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 19)

Pedidos a: Distribuidora de Libros Universitarios.
Av. Insurgentes sur, No. 299.
México 11, D. F.

BEYOND THE CODICES. THE NAHUA VIEW OF COLONIAL MEXICO

por Arthur J. O. Anderson, Frances Berdan y James Lockhart

El punto de vista indígena sobre el México colonial, a través de treinta y cinco documentos escritos en lengua náhuatl, traducidos al inglés. La obra incluye una muestra representativa de cartas, testamentos y otros documentos relativos a tierras, municipios y peticiones diversas.

University of California Press, con la cooperación del Centro Latinoamericano de la Universidad de California, Los Ángeles.

Pedidos a: University of California Press.
Berkeley, California 94720.
U. S. A.



