

ESTUDIOS DE CULTURA
NĀHUATL

10



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

TORRE DE HUMANIDADES, 7º PISO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO 20, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NĀHUATL

Volumen X

Año 1972



HISTORIA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Fh. 7429

Primera edición: 1972

CLASIF. U. 129.4.8

ADQUIS. 7729 V.10

FECHA: _____

PROCED I. I. H.

8. d. m. a. m.

INVENT. MARZO '80

Inventario'80

INVENTARIO 1994



DR © 1972, 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	RELIGIÓN DE LOS NICARAOS. ANÁLISIS Y COMPARACIÓN DE TRADICIONES CULTURALES NAHUAS	11
Yólotl González Torres	ALGUNOS ASPECTOS DEL CULTO A LA LUNA EN EL MÉXICO ANTIGUO	113
Alfredo López Austin	TEXTOS ACERCA DE LAS PARTES DEL CUERPO HUMANO Y DE LAS ENFERMEDADES Y MEDICINAS EN LOS PRIMEROS MEMORIALES DE SAHAGÚN	129
Thelma D. Sullivan	THE ARMS AND INSIGNIA OF THE MEXICA	155
Víctor M. Castillo F.	UNIDADES NAHUAS DE MEDIDA	195.
Pedro Carrasco	LA CASA Y LA HACIENDA DE UN SEÑOR TLALHUICA	225
Luis Reyes García	ORDENANZAS PARA EL GOBIERNO DE CUAUHTINCHAN, AÑO 1559	245
Virve Piho	TLACATECUTLI, TLACOCHECUTLI, TLACATÉCCATL Y TLACOCHECÁLCATL	315
Karen Dakin	EL CARBONERO. UN CUENTO NÁHUATL	329
Jon Ek	THE JAGUAR HUNTERS	337
Georges Baudot	APARICIONES DIABÓLICAS EN UN TEXTO NÁHUATL DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS	349
Roberto Moreno	LAS NOTAS DE ALZATE A LA HISTORIA ANTIGUA DE CLAVIJERO	359
Gordon Brotherston	NEZAHUALCOYOTL'S 'LAMENTACIONES' AND THEIR NAHUATL ORIGINS: THE WESTERNIZATION OF EPHEMERALITY	393
Ascensión H. de León-Portilla	BIBLIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA NAHUA	404

PORTADA: Xiuhtecuhtli, dios del fuego, en el *Códice Laud*.

COLABORADORES

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Director 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*.

YÓLOTL GONZÁLEZ TORRES

Mexicana. Maestra en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la ENAH. Curadora de Etnología del Museo Nacional de las Culturas. Entre sus obras pueden citarse *Historia prehispánica*, en colaboración con Leonardo Manrique; *El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana*; *The concept of pollution, of guilt, and the rites of purification among the Aztecs*.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Mexicano. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Secretario e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus obras se cuentan *Juegos rituales aztecas*; *Augurios y abusiones*; *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún*; *Conjuros médicos de los nahuas*.

THELMA D. SULLIVAN

Norteamericana. M. A. por la Universidad de Columbia, Nueva York. Investigadora de la cultura náhuatl. Entre sus obras pueden citarse *A prayer to Tlaloc*; *Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth*; *The finding and founding of Mexico Tenochtitlan from the Crónica Mexicáyotl by Fernando Alvarado Tezozómoc*.

VÍCTOR M. CASTILLO F.

Mexicano. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De su bibliografía pueden citarse *Las partículas del náhuatl*, en colaboración con Roberto Moreno y Karen Dakin; *Bibliografía náhuatl: 1960-1965*; *Un preámbulo a la guerra de Azcapotzalco*; *Caminos del mundo náhuatl*; *El bisiesto náhuatl*.

PEDRO CARRASCO

Mexicano. Doctor en Antropología. Profesor de Antropología en la Universidad de California. Autor de numerosos estudios, entre los que se encuentran *Los otomíes*; *Una cuenta ritual entre los zapotecas del sur*; *Los caciques chichimecas de Tulancingo*; *Nuevos datos sobre los nonoalca de habla mexicana en el reino tarasco*.

LUIS REYES GARCÍA

Mexicano. Egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor en la Universidad Iberoamericana. Investigador del Proyecto Puebla-Tlaxcala. Entre sus obras se cuentan *Pasión y muerte de Cristo-Sol*; *El hijo del Trueno en Veracruz*, en colaboración con Marcelo Díaz de Salas; *Documentos nahuas de Chiapas*.

VIRVE PIHO

Alemana. Maestra en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología. Investigadora en el Departamento de Investigaciones Antropológicas del INAH. Profesora de la Escuela de Cursos Temporales de la UNAM. Entre sus obras se encuentran *La función del atavío en la sociedad azteca*; *Los lacandones*, como coautora; *La obrera textil. Su vida laboral y privada*.

KAREN DAKIN

Norteamericana. M. A. en Letras Españolas por la Universidad de Nuevo México. Investigadora del idioma náhuatl. Publicó, en colaboración con Víctor M. Castillo F. y Roberto Moreno, *Las partículas del náhuatl*.

JON EK

Norteamericano. M. A. por la Universidad de Columbia, Nueva York. Profesor de la Universidad de Long Island. Entre sus obras se encuentran *Fragmentos de un diario en náhuatl*.

GEORGES BAUDOT

Francés. Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse. Entre sus publicaciones se encuentran *L'institution de la dime pour les Indiens du Mexique*; *Une lettre inédite de l'humaniste Cervantes de Salazar*; *La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona*; *Las antigüedades mexicanas del padre Díaz de la Vega, Q. F. M.*

ROBERTO MORENO

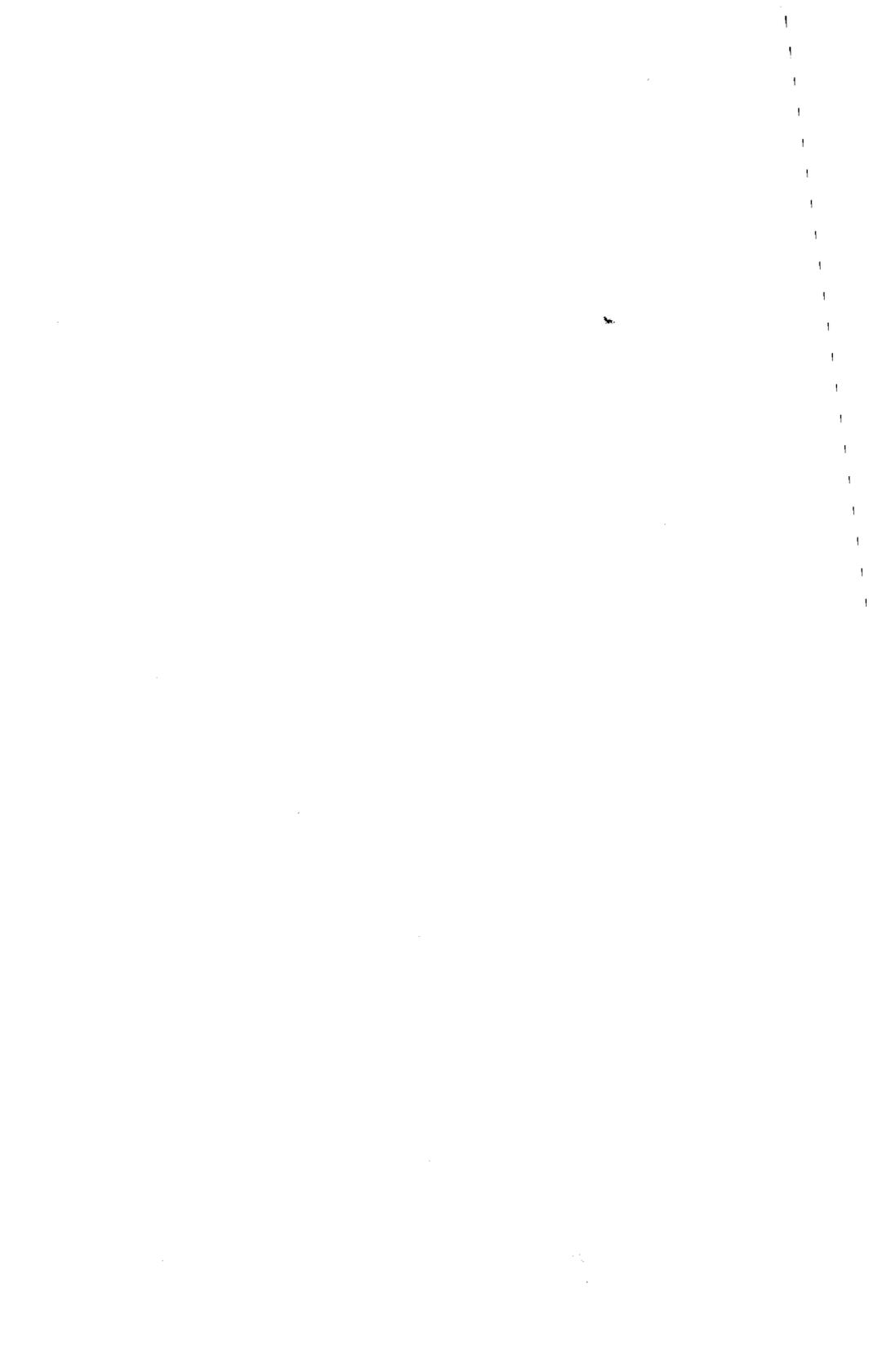
Mexicano. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus trabajos se encuentran *Ensayo bibliográfico de Antonio de León y Gama*; *La colección Boturini y las fuentes de León y Gama.*

GORDON BROTHERSTON

Inglés. Doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge. Profesor Asociado de la Universidad de Iowa. Entre sus trabajos se encuentran *Alcides Arguedas as a defender on Indians in the first and later editions of Raza de bronce*; *How Aesop fared in Nahuatl*; *Inca hymns and the epic-makers.*

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Mexicana. Licenciada en Historia por la Universidad de Madrid. Entre sus publicaciones puede mencionarse *Ideas antropológicas de algunos cronistas del Río de la Plata y Chile.*



Al sacar a luz este décimo volumen de la serie de Estudios de Cultura Náhuatl, aprovechamos esta página introductoria para ofrecer a nuestros amigos, investigadores y lectores, diversas maneras de información sobre personas e instituciones directamente relacionadas con el tema de nuestros trabajos.

Por una parte tenemos que lamentar la reciente desaparición de dos distinguidos colegas, ambos colaboradores de estos Estudios. El 1º de junio de 1971 falleció en la ciudad de Washington el doctor Howard F. Cline, Director de la Fundación Hispánica de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica. Del interés del doctor Cline por la historia de México, y particularmente en lo que se refiere a la historiografía del siglo xvi, da cuenta la nota necrológica incluida en este volumen. El 13 de agosto de 1971 sufrimos también la muerte del doctor César Lizardi Ramos, colega mexicano dedicado a ahondar en las culturas mesoamericanas, en particular en la de los pueblos mayas, pero que asimismo dejó aportaciones en torno a la secuencia cultural de los antiguos pobladores del altiplano central. A él se dedica asimismo otra necrológica en este volumen. La mejor recordación que puede hacerse de estos dos colegas será precisamente valorar sus obras y sus vidas, ejemplo de entrega a la investigación.

Si la pérdida de quienes han cultivado un campo afín al nuestro es motivo de hondo pesar, cabe al menos hablar también ahora de los nuevos proyectos y realizaciones de otros grupos de estudiosos que prosiguen en la que puede considerarse como una empresa en común. Así queremos aludir a la reciente organización en la Universidad de Tolosa, en Francia, de un Seminario sobre Mexicanística, a cargo del profesor Georges Baudot. Desde hace aproximadamente año y medio ha comenzado a funcionar dicho seminario con un número considerable de estudiantes interesados en el estudio de la lengua y la cultura nahuas. Como primer tema de investigación se ha fijado allí la atención en varios escritos de fray Andrés de

Olmos, que se conservan hasta ahora inéditos en la Biblioteca Nacional de México. Por su parte, el director del Seminario, el profesor Baudot, ha proseguido otros trabajos, referidos a la historiografía sobre la cultura en la altiplanicie mexicana. Cabe esperar que, a través de las actividades de este nuevo seminario de la Universidad de Tolosa, la tradición mexicanística francesa habrá de enriquecerse y ampliarse considerablemente.

Por lo que toca a México, además de que se prosiguen diversas investigaciones sobre este mismo campo en la Universidad Nacional, tanto en el Instituto de Investigaciones Históricas como en varios seminarios y cursos de la Facultad de Filosofía y Letras e igualmente en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y en otras instituciones, actualmente la Sociedad Mexicana de Antropología se encuentra organizando una mesa redonda sobre religión mesoamericana. Dicha reunión está programada para el mes de junio de 1972. En ella habrán de participar investigadores nacionales y extranjeros de los que se aguardan aportaciones acerca del tema de la religión indígena en el ámbito mesoamericano. Obviamente el estudio de la secuencia e interrelaciones del fenómeno religioso en las distintas áreas culturales de Mesoamérica, habrá de contribuir al esclarecimiento de multitud de problemas de los varios grupos, como en el caso de los pueblos de idioma nahua, del tronco mayanese y de las regiones de Oaxaca y del Golfo.

A los organizadores del recientemente creado Seminario de estudios mexicanistas de la Universidad de Tolosa, y a quienes coordinan la realización de la próxima mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología deseamos el logro cabal de sus propósitos que en alto grado coinciden con lo que también intentamos al publicar estos Estudios.

Miguel León-Portilla

RELIGIÓN DE LOS NICARAOS.
ANÁLISIS Y COMPARACIÓN
DE TRADICIONES
CULTURALES NAHUAS

Introducción

La historia de los pueblos nahuas se desarrolló a través de numerosos procesos de penetración y establecimiento en distintos lugares de Mesoamérica.¹ Peregrinaciones, retornos, dispersiones, guerras de conquista y viajes de comerciantes explican que, en diversos momentos, determinados grupos nahuas se incrustaran entre otros pueblos en regiones a veces sumamente apartadas. La movilidad y capacidad de expansión de los nahuas, lejos de haber sido elementos secundarios a lo largo de su evolución cultural, pueden incluirse al parecer entre sus rasgos más característicos.

La presencia nahua en Mesoamérica data verosímelmente por lo menos desde el periodo clásico. Si como es probable, grupos de esta filiación participaron en el florecimiento teotihuacano, desde entonces comenzó también a sentirse su influencia en otras regiones mesoamericanas.² Las entradas posteriores de grupos nahuatlacas pueden documentarse con apoyo en fuentes pictográficas y en otros textos indígenas y de cronistas españoles. Tal es el caso de la llegada y asentamiento de los toltecas y, más tarde, de las varias tribus procedentes de Aztlan y Chicomóztoc. Consta igualmente que, al ocurrir la ruina de Tula, tuvo lugar una gran dispersión de pueblos nahuas. Grupos toltecas dejaron sentir entonces su pre-

¹ Se entiende aquí por "pueblos nahuas" a los hablantes del náhuatl o de algunas de sus variantes (el náhuatl, el náhuatl...). Desde un punto de vista etnohistórico, se designa así a los grupos de esta lengua que, participando en diversas etapas de la evolución mesoamericana, desarrollaron elementos culturales propios, sobre todo en los varios centros a los que sucesivamente dieron origen en la región del altiplano central.

² La identidad étnica y lingüística de los creadores de Teotihuacán no ha podido precisarse de manera definitiva. A juicio de varios investigadores, y con apoyo en diversas inferencias, se considera que al menos una porción importante de los pobladores de Teotihuacán eran gente de idioma nahua. Véase a este respecto:

Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *Esplendor del México Antiguo*, 2 v., México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959, t. II, p. 1054.

sencia por las costas del Golfo de México hasta la península yucateca y, paralelamente hacia el sur, por el rumbo del Pacífico, en sitios muy alejados. Los focos de cultura tolteca que subsistieron en el altiplano y en otros lugares, hicieron posible la ulterior asimilación de inmigrantes chichimecas procedentes del norte. Culhuacán, Azcapotzalco, Acolhuacán-Tetzcoco y otros varios señoríos tuvieron entonces momentos de considerable florecimiento. Finalmente, la hegemonía que llegaron a alcanzar los mexicas trajo consigo, a través de conquistas, alianzas y establecimiento de rutas comerciales, la más grande expansión que conocieron los nahuas prehispánicos. Los mexicas situaron guarniciones y colonias entre los pueblos que sometieron y a lo largo de las rutas de sus *pochtecas* o mercaderes. Esto explica que el náhuatl llegara a ser una *lingua franca* en buena parte de Mesoamérica. El área de hegemonía que, con apoyo en numerosos testimonios, pudo asignar Robert H. Barlow al estado mexica es la mejor prueba de la que hemos llamado capacidad de movilidad y expansión de los nahuas.³

Y puede añadirse que, durante la Colonia, la presencia nahua en cierto modo tuvo aún mayores proporciones. Ello se debió a los grupos de tlaxcaltecas, mexicas y otros que acompañaron a los conquistadores y misioneros en sus empresas por el norte y sur del país. Cabe recordar que en la actualidad, de entre todos los indígenas que hay en México, son los nahuas los que subsisten en mayor número de Estados de la República y en otros lugares de fuera de ella.⁴

Sin embargo, el tema de la penetración y del establecimiento nahuas en distintos momentos y en apartados lugares de Mesoamérica ha sido estudiado hasta ahora sólo de manera fragmentaria. Por lo que se refiere al periodo de hegemonía mexica existe la ya citada investigación de Robert H. Barlow. Pero, aun respecto de esta etapa, y sobre todo acerca de épocas más antiguas, hay mucho por esclarecer. Tal es el caso, por ejemplo, de los grupos que se desprendieron del núcleo central después de la ruina de Tula y de

³ Robert H. Barlow, *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Iberoamericana 28, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949.

⁴ Con base en los datos del último censo de 1970 se sabe que hay grupos nahuas en los Estados de México, Morelos, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Veracruz, Tabasco, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Michoacán, Colima, Jalisco, San Luis Potosí, Durango, así como en el Distrito Federal y en la República de El Salvador.

aquellos otros que, según parece, marcharon a lugares distantes desde tiempos aún más antiguos. En este contexto deben mencionarse los célebres pipiles que habitaron algunas regiones del sur de México y de los actuales países centroamericanos. Actualmente sobreviven grupos pipiles, entre otros lugares, en la zona de Izacalco en El Salvador.

Aquí vamos a ocuparnos, aun cuando desde un punto de vista voluntariamente restringido, del caso de los pipiles-nicaraos, uno de los grupos de lengua nahua que, establecido en tierras situadas a cerca de dos mil kilómetros de distancia del centro de México, conservó a través de varios siglos numerosos elementos de su cultura original. Los nicaraos, radicados a lo largo de la costa del Pacífico, tuvieron su principal asiento en el Istmo de Rivas, o sea en la estrecha faja de tierra que se extiende entre el Océano y el lago de Nicaragua. Como una isla cultural, vivieron allí y en otros lugares cercanos, rodeados por los chorotegas-mangues al norte y al sur, y por otras distintas gentes al sureste, éstas, en su mayoría miembros del tronco lingüístico chibcha.

Entre otras razones, por su antiguo alejamiento respecto de otros grupos nahuas, el caso de los nicaraos ofrece, según creemos, posibilidades de estudio del mayor interés. De hecho existen algunas importantes investigaciones sobre su historia y cultura. Pueden recordarse las aportaciones de Walter Lehmann,⁵ de Samuel K. Lothrop,⁶ de Duncan W. Strong,⁷ de Doris Stone,⁸ de Anne M. Chapman,⁹ así como las de algunos estudiosos nicaragüenses, entre ellos Luis Cea Cuadra, Francisco Pérez Estrada y José Eduardo Arellano.¹⁰

⁵ Walter Lehmann, *Zentral-Amerika*, 2 v., Berlín, 1920.

⁶ Samuel K. Lothrop, *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*, 2 v., New York, Museum of the American Indians, Heye Foundation, 1926.

———, "Archaeology of Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. iv, p. 180-208.

⁷ Duncan W. Strong, "The Archaeology of Costa Rica and Nicaragua", *Handbook of South American Indians*, Washington, 1948, v. iv, p. 121-142.

⁸ Doris Stone, "Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia", *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, 1957, p. 131-138.

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

⁹ Anne M. Chapman, *Los nicaraos y los chorotega según las fuentes históricas*, publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Ciudad Universitaria, 1968.

¹⁰ Luis Cea Cuadra, "Anotaciones al libro iv, dedicado a Nicaragua, por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Revista de la*

Tomando en cuenta lo alcanzado por esos autores y con apoyo principalmente en los más antiguos testimonios que se conservan sobre los nicaraos, creemos de interés estudiar y analizar algunas de sus tradiciones culturales, de modo especial las referentes a sus creencias religiosas. Como veremos, sobre este tema existen testimonios extremadamente valiosos ya que proceden del tiempo de los primeros contactos entre españoles y nicaraos.

Lo que podamos precisar acerca de las creencias religiosas de los nicaraos será luego objeto de comparación con lo que, sobre igual materia, conocemos a propósito de otros grupos nahuas de la región central de México. Las coincidencias que resulten, debidamente valoradas, podrán contribuir a una más amplia comprensión de la persistencia y posibles variantes en un tema de tanto interés como es el de la religión de los pueblos nahuas. Por otra parte, los testimonios primarios sobre las creencias de los nicaraos, por tener un origen tan alejado y distinto del que tienen las fuentes documentales del altiplano, corroborarán —en el caso de manifiestas coincidencias— la veracidad de la información existente en torno a la cultura náhuatl.

Para llevar a cabo un análisis comparativo de las creencias de nicaraos y de otros grupos nahuas, es necesario atender antes críticamente a las siguientes cuestiones:

1. Precisar el origen y valor de las fuentes que tratan de la religión de los nicaraos, recogidas al tiempo de la conquista española.¹¹
2. Determinar, hasta donde sea posible, la época de la migración de este grupo hacia la región centroamericana donde fijó su residencia. Junto con esto señalar cualquier indicio de contacto de los nicaraos con otros pueblos nahuas, después de su establecimiento definitivo.

Una vez considerados estos puntos, podrá atenderse más adecuadamente al asunto que aquí interesa que es analizar las creencias religiosas de los nicaraos para compararlas luego con las de los nahuas de la región central de México.

Academia de Geografía e Historia, t. XII, Núms. I-V, Managua, enero-diciembre, 1953.

Francisco Pérez Estrada, *Los nahuas de Nicaragua*, Managua, 1970.

José Eduardo Arellano, *Las culturas indígenas de Nicaragua*, separata de *Nicaragua indígena*. v. IX, núm. 48, marzo de 1970, p. 55-69.

¹¹ Respecto de los correspondientes testimonios que deberán aducirse para establecer comparaciones con las creencias de los nahuas del altiplano central, aunque es éste un campo que ha sido objeto de más amplios estudios, en cada caso se formularán las consideraciones pertinentes.

PRIMERA PARTE

LOS TESTIMONIOS Y LOS ORÍGENES NICARAOS

I. Fuentes para el estudio de las creencias de los nicaraos

Son varios los cronistas e historiadores del siglo xvi que se ocuparon en escribir sobre las distintas entradas de los españoles en Nicaragua y también acerca de las formas de cultura de los diversos grupos indígenas que allí habitaban. Fundamentalmente nos interesan aquí, sin embargo, los testimonios obtenidos personalmente o recibidos de labios de los propios nativos, y de manera específica, aquellos que tratan de las creencias y prácticas religiosas del grupo de lengua nahua conocido como nicarao.

En esta materia tienen importancia excepcional los testimonios recogidos por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo que, como veremos, estuvo entre los nicaraos en el año de 1528, e igualmente la "Información que, por mandado del gobernador Pedrarias Dávila, tomó un padre reverendo de la orden de la Merced [fray Francisco de Bobadilla] acerca de las creencias e ritos e ceremonias destes indios de Nicaragua..." Como es bien conocido, esta *Información* aparece incluida por el propio Fernández de Oviedo en el mismo libro iv, de la Tercera parte de su *Historia general y natural de las Indias*, donde se ocupa "de la gobernación del reino e provincia de Nicaragua".¹²

Desde luego reconocemos, al mencionar estas fuentes, que ha habido no pocos investigadores que, de un modo o de otro, se han referido a ellas. Tal es el caso, entre otros, de Eduard Seler y de los ya mencionados Walter Lehmann, Samuel K. Lothrop, Duncan W. Strong, Doris Stone, Wigberto Jiménez Moreno y Anne M. Chapman. Sin embargo, los testimonios aportados por Fernández de Oviedo y Bobadilla permiten, según pensamos, diversas formas de análisis y comparación que hasta ahora no se han llevado a cabo. Así, por ejemplo, en el caso de la información recogida por Bobadilla, consideramos necesario reconstruir primeramente el tipo de cuestionarios de que se sirvió. Igualmente hace falta comparar entre

¹² Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 14 vols., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. xi, p. 63-108.

sí sistemáticamente las varias respuestas obtenidas de los indígenas informantes. La ulterior clasificación, por temas, de dichas respuestas, hará posible disponer de un material básico para intentar una confrontación con los elementos afines de los grupos de la misma lengua en la región central de México.

Y otro tanto puede decirse respecto de la información proporcionada por Fernández de Oviedo a propósito de los que él llama "areytos e de otras particularidades de la gobernación de Nicaragua... e así mesmo de algunos ritos e cerimonias de aquella gente...", y también de lo que obtuvo personalmente de labios del cacique del pueblo de Tecoteaga, "por otro nombre llamado el Viejo, e su propio nombre era Agateyte, lo cual fue un jueves dos días de enero de mil e quinientos e veynte e ocho..."¹³ En otras palabras, pensamos que, a propósito de estas dos fuentes de información, hay aún mucho por esclarecer, sobre todo si se hace un análisis sistemático de ellas para establecer luego metódicamente diversas maneras de comparación con lo que conocemos acerca de las creencias y prácticas religiosas de otros grupos nahuas sobre los que se dispone de abundante documentación.

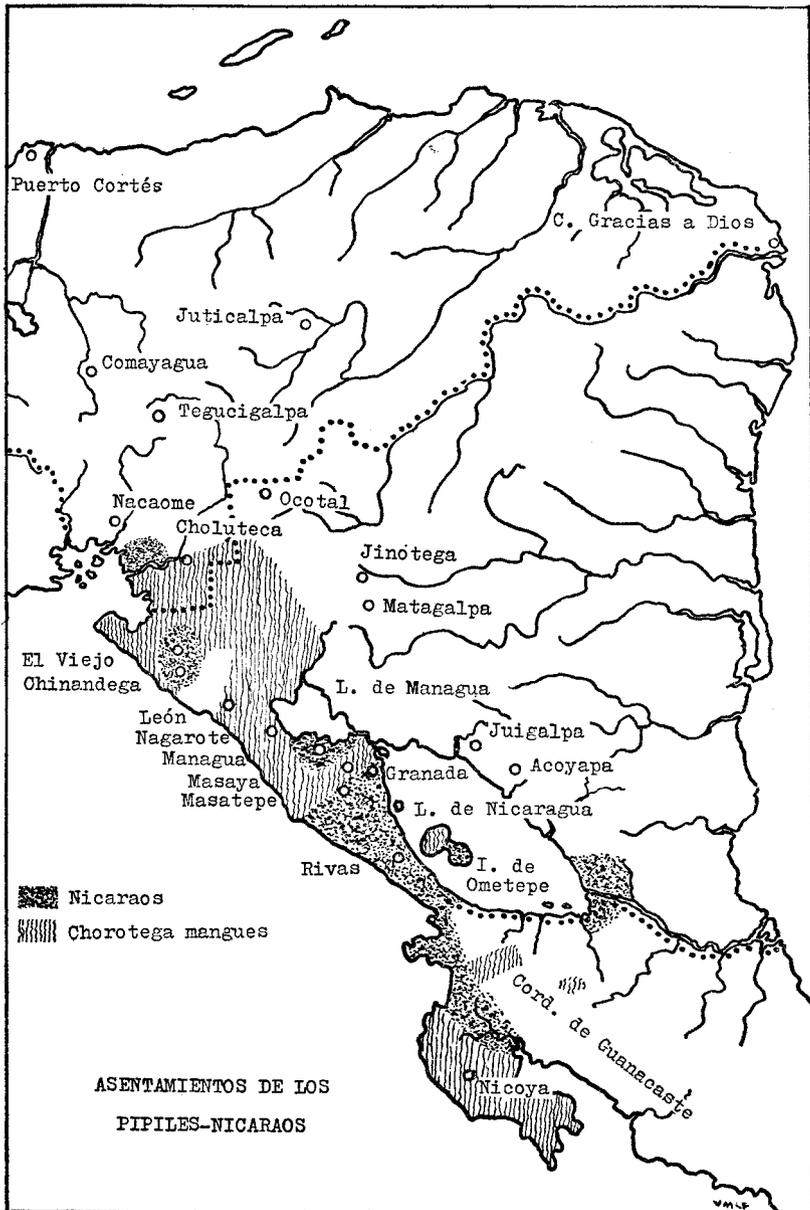
Aunque, como ya se dijo, importan sobre todo los testimonios alcanzados de manera directa, es necesario hacer también referencia a otras noticias complementarias incluidas en los escritos de quienes, desde el mismo siglo xvi, hablaron acerca de la penetración española en el territorio de los nicaraos. Tal es el caso de algunas relaciones y cartas del conquistador Gil González Dávila que exploró Nicaragua desde 1522.¹⁴ También son de importancia algunas comunicaciones del antiguo gobernador de Castilla del Oro, Pedrarias

¹³ Fernández de Oviedo, *op. cit.*, vol. xi, p. 196.

¹⁴ "Relación del viaje que hizo Gil González Dávila por la mar del Sur; de las tierras que descubrió, conversiones en ellas logradas y donativos que se hicieron, año de 1522." En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid, 1870, t. xiv, p. 20-24.

"Carta que escribió el capitán Gil González Dávila a S. M. el Emperador Carlos V sobre su expedición a Nicaragua año de 1524." En: Manuel M. de Peralta, *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*, Madrid, Librería de M. Murillo, 1883, p. 3-26.

"Carta del capitán Gil González de Ávila a Su Majestad, dándole cuenta del descubrimiento de Nicaragua, Isla Española, 6 de marzo de 1524" [Archivo General de Indias, Sevilla. Patronato 26, 17], *Documentos para la historia de Nicaragua*, Colección Somoza, 17 v., Madrid, 1954, t. i, p. 89-107.



Dávila, así como lo que acerca de la actuación de éste consignó Pascual de Andagoya.¹⁵

Entre los escritos de cronistas españoles y de otros que recopilaron información sobre estas materias, valiéndose de documentos y relaciones que habían sido remitidas a España, no pueden pasarse por alto las obras de Pedro Mártir de Anglería,¹⁶ Francisco López de Gómara,¹⁷ y Antonio de Herrera.¹⁸ Y, a propósito de antiguas tradiciones referentes a la cuestión del origen de los nicaraos, habrá de acudirse a lo que refieren dos célebres historiadores de la Nueva España, fray Toribio de Benavente Motolinía y fray Juan de Torquemada.¹⁹

Dado que el análisis que nos proponemos hacer de las creencias y prácticas religiosas de los nicaraos se apoya principalmente en los testimonios de fray Francisco de Bobadilla y de Gonzalo Fernández de Oviedo, creemos necesario atender críticamente a las circunstancias y forma en que éstos se obtuvieron. Para ello recordaremos brevemente la serie de hechos, penetraciones e intentos de conquista, que tuvieron lugar en Nicaragua, entre 1522 y 1528.

Como consta, entre otras cosas por varios escritos de Gil González Dávila, éste había partido de la Isla de Perlas el 21 de enero de 1522 para descubrir y explorar las tierras de la costa del Mar del Sur. Fue así, según parece, cuando por vez primera se estableció contacto con los nicaraos en el Istmo de Rivas y regiones adya-

¹⁵ "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, escrita por el adelantado Pascual de Andagoya." En: Martín Fernández de Navarrete *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1945, t. III, p. 387-443.

¹⁶ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Introducción de Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, José Porrúa e Hijos, 1964-65. (Sexta Década, 1524, libro I-VIII, p. 533-578.)

¹⁷ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias, capítulos cxcix-ccvi*. (En la edición de Espasa Calpe, 1941, t. II, p. 207-221.)

¹⁸ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 10 vols., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. IV, Década Tercera, libro IV, capítulos V-VI; libro V, capítulos XI-XII; libro IX, capítulos I-II, X; libro X, capítulo I; Década Quinta, libro I, capítulos VII-XI.

¹⁹ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Estudio crítico, apéndice y notas de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 2-3.

Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 v., reproducción de la segunda edición, Madrid, 1723, Introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, libro III, Capítulo XL, p. 331-333.

centes. En esa entrada, como lo consignó el mismo conquistador, pudo hablar con el jefe o cacique Nicarao, valiéndose de un intérprete que, como comenta Pedro Mártir de Anglería, era “nacido no lejos del reino de Nicaragua y que, educado por Gil, hablaba bien el idioma de ambos”.²⁰ El diálogo que entonces tuvo lugar fue en extremo interesante ya que precisamente versó sobre asuntos tocantes a la religión. Más que información acerca de las creencias de los nicaraos, puede percibirse, a través de lo que transcribió González Dávila, la curiosidad y perspicacia del cacique indígena que le propuso cuestiones de muy difícil respuesta. En su *Relación* González Dávila se ufana, por otra parte, de que entonces se hicieron ya no pocas conversiones al cristianismo entre los nicaraos y otros grupos indígenas vecinos. Tal aseveración, como luego se verá, habría de tener significativas consecuencias.

González Dávila, a mediados de 1523, se vio forzado a abandonar su empresa en Nicaragua ante una rebelión de los indios y hubo de regresar a Panamá. Un segundo intento por parte del mismo conquistador, que en la primavera de 1524 zarpó desde Santo Domingo con destino a Nicaragua, no tuvo a la postre resultados positivos. De hecho González Dávila se encontró entonces con la sorpresa de que su enemigo, el gobernador de Castilla del Oro, Pedrarias Dávila, se le había anticipado enviando otra expedición. Gil González Dávila se desvió entonces hacia Honduras donde se hallaban Cristóbal de Olid, el antiguo capitán a las órdenes de Cortés, y también Francisco de Las Casas que había venido a castigar, comisionado por don Hernando, la insubordinación de Olid.

En consecuencia la conquista de Nicaragua vino a quedar en manos del tristemente célebre Pedrarias y de sus capitanes subalternos. Alarmado por la primera entrada de González Dávila y temiendo que Cortés le cerrara el camino a su expansión por ese rumbo, había despachado Pedrarias, en los primeros meses de 1524, con destino a Nicaragua, a Francisco Hernández de Córdoba. Hizo éste fundación de las villas de Granada y León. Y, una vez más, con las noticias acerca de la bondad y riqueza de esa tierra, se habló de grandes conversiones de indios.

Pronto, sin embargo, surgió abierto antagonismo entre Hernández de Córdoba y Pedrarias. La consecuencia fue que el primero

²⁰ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Sexta Década, libro IV, edición citada, t. II, p. 563.

fue ajusticiado por Pedrarias en 1526. Poco tiempo después, hallándose Pedrarias en Panamá, un capitán de nombre Diego López de Salcedo, que había sido nombrado por la Audiencia de Santo Domingo como gobernador de Honduras, decidió entrar asimismo en territorio de Nicaragua. Nuevamente se deshizo de él Pedrarias que, por haberse visto desposeído de la gobernación de Castilla del Oro, se interesó entonces más que nunca en conservar a Nicaragua bajo su poder.

Es precisamente en este momento —como lo refiere Fernández de Oviedo— cuando Pedrarias, para dar mayor fuerza a sus derechos de conquista, encargó a un pariente de su mujer, el mercedario fray Francisco de Bobadilla, que llevara a cabo la pesquisa e información sobre las creencias de los nicaraos.²¹ Su intención era mostrar que, ni al tiempo de la entrada de Gil González Dávila ni después durante las estancias de Francisco Hernández de Córdoba y de Diego López de Salcedo, había habido en realidad acción misionera digna de tal nombre ni mucho menos las supuestas conversiones de millares de indígenas. He aquí lo que a este respecto escribe Fernández de Oviedo, que por entonces se hallaba en Nicaragua.

En el tiempo que Pedrarias Dávila gobernaba a Nicaragua, fue aviso desde España que Gil González Dávila, quando descubrió aquella tierra a servicio del Emperador, Nuestro Señor, que avía convertido y hecho baptizar treynta e dos mill indios o más, é aquel capitán Francisco Fernández avía assimesmo hecho baptizar otra grand cantidad, e quel gobernador Diego López de Salcedo assimesmo avía aprovechado mucho en la conversión de aquella gente. E como Pedrarias los tuvo a todos tres por enemigos notorios e vía que le inculpaban de negligente, quiso hacer una probança por donde constasse que era burla e que aquellos no eran cristianos...²²

²¹ Fray Francisco de Bobadilla, que había venido desde algún tiempo antes a las Indias, había residido con Pedrarias en Tierra Firme. Se decía amigo del Emperador, el cual, como lo nota el mismo fraile, "me manda decir siempre le ficiere saber las cosas de esta tierra..." (*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento...*, t. xxxv, p. 564.) Después de su actuación en Nicaragua pasó a España a la que llevó la "información" hecha por él. Más tarde estuvo en el Perú, en donde llegó a ser provincial de la orden de la Merced. Se conserva abundante documentación acerca de su modo de actuar allí, tomando parte en favor de Pizarro en las disidencias que tuvo con Almagro.

²² Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Tercera parte, libro iv, capítulo ii.

Como puede verse, la comisión recibida por fray Francisco de Bobadilla consistía precisamente en descubrir cuantos vestigios y tradiciones hubiera de la religión nativa que demostraran que los indios hasta entonces habían continuado en su infidelidad. Y debe notarse expresamente que este encargo y la consiguiente pesquisa tuvieron lugar en el año de 1528. No pocos de los investigadores que posteriormente han aludido a este asunto, repiten que ello ocurrió en 1538. Tal cosa se debe a que en las ediciones de la obra de Fernández de Oviedo se asienta esta última fecha. En realidad se trata de un error de transcripción. Obviamente Pedrarias Dávila no pudo comisionar a Bobadilla en 1538 por la simple razón de que su propia muerte había acaecido en 1531. La década en que sitúa Fernández de Oviedo este episodio y las ulteriores referencias cronológicas que hace a lo largo del mismo libro IV de la Tercera parte de su *Historia*, confirman que no se trata del año de 1538 sino del de 1528.²³ Numerosos testimonios hay además que hablan de la actuación de Bobadilla hacia 1538, no ya en Nicaragua sino en el Perú donde se encontraba como provincial de los mercedarios. En consecuencia fue en el año de 1528 cuando se hizo la pesquisa en torno a las creencias religiosas de los nicaraos.

Bobadilla, como escribe Fernández de Oviedo, aceptó de muy buena voluntad [este encargo], así por complacer al gobernador como porque él pensaba servir a Dios en ello y echar cargo al Emperador, Nuestro Señor, e hacer de más propósito christianos todos los indios que pudiese atraer al camino de la verdad para que se salvassen.²⁴

Saliendo de la Villa de León, donde se encontraba, se dirigió a la tierra de los nicaraos para comenzar su trabajo en el pueblo indígena de Teoca, jurisdicción de la Villa de Granada. Consigo llevó a los intérpretes Luis Dávila, Francisco Ortiz y Francisco de Arcos, así como al escribano público Bartolomé Pérez, los cuales, previamente juramentados, se dispusieron a auxiliar en su tarea a

²³ Precisamente, al concluir la transcripción de la serie de respuestas dadas por los indios a Bobadilla, asienta Fernández de Oviedo que "Un viernes dos de octubre de mill e quinientos e veynte y ocho años en la plaça de Totoaca, la qual plaça es en el pueblo de Nicaragua, este padre e los españoles que allí se hallaron fueron en procesión e muchos caciques e indios e indias e niños truxeron allí muchos ydolos por su mandado..." (Fernández de Oviedo, *op. cit.*, Tercera parte, libro IV, capítulo III, edición citada, t. XI, p. 102.)

²⁴ Fernández de Oviedo, *Loc. cit.*

Bobadilla. Esta consistió en proponer una serie de preguntas a un buen número de caciques y ancianos. El conjunto de informes así obtenidos integraron la que llama Fernández de Oviedo "cierta información, que por mandado del gobernador Pedrarias Dávila tomó un padre reverendo de la orden de la Merced acerca de los ritos e ceremonias destes indios de Nicaragua..."

Tales fueron las circunstancias y la forma como se obtuvieron estos testimonios. La única crítica que podría hacerseles, sería la de suponer que el fraile Bobadilla, para dar gusto a Pedrarias, debió de haberse afanado en descubrir cuantas supersticiones o antiguas creencias le fue posible. Sin embargo, si bien se mira, más que objeción tenemos en esto una cierta forma de garantía del empeño puesto en la pesquisa. Como habrá de verse, cuando analicemos estos testimonios, las respuestas de los indígenas, en las que se describen creencias que guardan manifiesta semejanza con las de otros grupos nahuas, ni remotamente pudieron ser inventadas por el mercedario. En el afán que éste tuvo en sacar a luz las viejas supersticiones, para mostrar que los indios no eran cristianos, se topó de hecho con respuestas que, aunque a veces fragmentarias, dejaron ver no poco de las formas de pensar y de las actitudes de los nicaraos en materia religiosa.

La información recogida por Bobadilla la llevó éste personalmente a España para hacerla llegar al emperador Carlos V, según se lo había encomendado el gobernador Pedrarias Dávila. Así lo hace constar este último en una carta que dirigió al emperador el 15 de enero de 1529:

Pasando por la prouincia e pueblo de Nicaragua quando agora vine a esta partes me dixeron cómo los yndios desta, naçión y lengua de Nicaragua tenían çierto conoçimiento de las cosas de Dios e de su santa fee cathólica e que lo tenían e guardauan porque sus antepasados se lo avían dicho. Luego que llegué a esta çibdad prouey para que fuere a ver la ynformación dello al vicario prouincial fray Francisco de Bovadilla, el qual la hizo y lleua a V. M., abtorizado del escriuano ante quien pasó.²⁵

Gonzalo Fernández de Oviedo que, como ya se ha dicho, incluyó esta información en su *Historia*, debió de haberla conocido, bien sea por haber obtenido una copia o traslado de ella del mismo

²⁵ "Carta de Pedrarias Dávila al Emperador, 15 de enero de 1529", *Documentos para la historia de Nicaragua, Colección Somoza*, 17 vols., Madrid, 1954, t. I, p. 455.

fraile Bobadilla con el que convivió en Nicaragua, o bien porque, de un modo o de otro, le fue proporcionada durante alguna de sus varias estancias en España. Le fue posible incorporar así esos importantes testimonios con los materiales que, por cuenta propia, había recogido él entre los nicaraos.

Tales noticias, allegadas personalmente por Fernández de Oviedo, constituyen la otra fuente primaria para el conocimiento de las creencias y ceremonias de ese grupo indígena. Larga era la experiencia que tenía de las cosas naturales y humanas del Nuevo Mundo quien habría de llegar a ser el primero de los cronistas de las Indias. Fernández de Oviedo había venido desde temprana fecha al continente americano. Su primer viaje lo había hecho con la armada de Pedrarias Dávila en 1514. Estuvo entonces en la Tierra Firme aproximadamente año y medio. De regreso a España, informó al rey Fernando de lo que había visto en las Indias. Nuevamente pasó a éstas en 1520 y, a mediados del año siguiente, otra vez cruzó el Océano para manifestar a la Corona sus quejas en contra de su antiguo conocido Pedrarias. Fue en su tercera estancia en América, entre 1526 y 1530, cuando recorrió las costas del Mar del Sur y el territorio nicaragüense. De hecho, como él lo refiere, precisamente en el año de 1528 se encontró en los mismos lugares donde fray Francisco de Bobadilla llevaba a cabo sus pesquisas.

Su presencia en Nicaragua le permitió dedicar íntegramente el libro iv de la tercera parte de su *Historia* a la descripción de diversos aspectos de la naturaleza y formas de cultura de esa provincia. Aun cuando no fue éste el único lugar en que escribió acerca de Nicaragua, de modo especial interesa lo que allí reunió para el conocimiento de los ritos y ceremonias de los nicaraos. Así, en los capítulos xi a xiii del citado libro se ocupa de los areytos, es decir de las fiestas, ritos y ceremonias de aquella gente y trata además de lo referente a costumbres e instituciones como las del matrimonio y la prostitución entre los indios, su organización social y formas de gobierno, productos en que comerciaban, alimentación e indumentaria. Su contacto personal con el cacique de Tecoaitega le permitió asimismo describir, entre otras cosas, el modo en que los nicaraos practicaban ciertos juegos, uno de ellos, el que habría de conocerse con el nombre de "volador" en otras regiones de la Nueva España.

Una particular consideración de crítica histórica creemos necesario formular aquí a propósito de la información proporcionada por Fernández de Oviedo sobre los nicaraos. Ya hemos señalado

cuáles fueron sus fuentes para escribir el mencionado libro iv, de la tercera parte de su *Historia*. Gracias a que en él incluyó los testimonios recogidos en 1528 por Bobadilla, según la declaración directa de los indios, ese documento tan valioso nos es hoy conocido. La transcripción del diálogo original, fuente excepcional para el estudio del pensamiento religioso nicarao, había sido llevada a España en 1529, como ya lo hemos visto, por el mismo Bobadilla. Allí, o en la misma Nicaragua, Oviedo había obtenido copia de dicho manuscrito, que así se salvó del olvido. Por otra parte, se valió también el cronista de lo mucho que pudo observar durante su estancia en esa región de Centroamérica principalmente en los años de 1528 y 1529. Debemos, sin embargo, hacer constar, de acuerdo con lo expresado por Oviedo, al principio y al fin de la tercera parte de su *Historia*, que toda esa última sección de su copiosa obra no fue escrita en definitiva sino hasta los años comprendidos entre 1540 y 1548.

Para esas fechas, y aún desde antes —según él mismo lo manifiesta en varios lugares de la segunda parte de la *Historia*— tenía ya ciertamente diversas noticias referentes a la Nueva España. De hecho, así había podido dedicar al tema de la conquista de México el libro xiv de la mencionada segunda parte. En el “Proemio” de ese libro indicó, por ejemplo, que conocía las “misivas” que Hernán Cortés había escrito a Su Majestad.

Lo anterior explica que, al redactar más tarde el libro dedicado a Nicaragua, notara desde un principio, a propósito de las lenguas que allí se hablaban, que “la principal es la que llaman de Nicaragua y es la mesma que hablan en México o en la Nueva España...” Igualmente, por tener ya también alguna información sobre “las idolatrías” que practicaban los naturales de México, pudo decir que “muchos ritos tienen éstos de Nicaragua, como los de la Nueva España, que son de la mesma lengua...” Más aún, recordando seguramente lo que había leído en las cartas de relación de Cortés acerca de Huitzilpochtli (Ochilobos), llegó a escribir Oviedo algo que suena como manifiesta interpolación en el contexto nicarao: “Tenían sus casas de oración a quien llaman *Orchilobos*, como en la Nueva España...”

Intencionalmente hemos querido destacar estas alusiones de Oviedo a las realidades del México indígena, formuladas al hablar de los nicaraos, para valorar con sentido crítico si, en su información sobre estos últimos, incurrió o no en atribuciones provenientes de

un ámbito geográfico y cultural distinto. De ello tenemos al parecer un caso manifiesto: su afirmación de la existencia en Nicaragua de templos dedicados a *Orchilobos*. Significativo es, sin embargo, que a lo largo del mismo libro iv, el de tema nicaragüense, no haya vuelto a decir palabra ni de *Orchilobos* ni de los ritos y creencias de los indios de Nueva España. El análisis que aquí ofreceremos de la información recogida con sus intérpretes por Bobadilla en 1528, transcrita luego por Oviedo, muestra que ni por asomo se alude a un dios semejante a Huitzilopochtli. Tampoco hay en los diálogos del fraile mercedario indicio alguno de pretender comparar las creencias de los nicaraos con otras formas de pensamiento indígena que, desde luego, no podía él conocer, ni siquiera superficialmente, en 1528. Igualmente, fuera de las consideraciones generales que ya hemos citado, no hemos encontrado el menor indicio de buscar posibles semejanzas con el altiplano de México en lo que refiere Fernández de Oviedo acerca de la religión nicarao en su calidad de testigo de vista hacia los años de 1528 y 1529.

De hecho fueron relativamente escasas y superficiales las noticias que Oviedo había podido ofrecer en la segunda parte de su *Historia* acerca del pensamiento y las prácticas religiosas de los pueblos conquistados por Cortés. Llegó a saber, de manera general, que los habitantes de Tenochtitlan y de otras provincias vecinas o sometidas hablaban la misma lengua que los nicaraos que conoció en 1528. Supo asimismo que tenían algunas prácticas semejantes, como los sacrificios humanos, pero ni las cartas de don Hernando ni otros eventuales testimonios pudieron haberle revelado las sutilezas del pensamiento religioso de los nahuas del altiplano central. Tal cosa no comenzó a ser conocida —y ello sólo entre unos pocos— sino hasta varios años más tarde como resultado de las investigaciones de hombres entre quienes tuvieron lugar especial Olmos, Motolinía, Durán y Sahagún.

En consecuencia, la poco precisa alusión al que Oviedo llamó *Orchilobos* no fue probablemente sino un tardío y aislado eco de su lectura de las cartas de Cortés. Tal vez quiso así nuestro cronista dejar ver una vez más que sabía que tanto los nicaraos como los indígenas del altiplano de México eran “de una misma lengua” y tenían ritos parecidos. Tal forma de conocimiento, manifestada llanamente, creemos que no desvirtúa en lo más mínimo los testimonios recogidos en 1528 por Bobadilla ni tampoco las noticias que, por su cuenta, recogió y consignó el mismo Oviedo como fruto de su estancia en Nicaragua.

Como ya lo hemos dicho, varios autores han aprovechado en los tiempos modernos e incluido en sus obras algo de lo que Bobadilla y Fernández de Oviedo dejaron escrito acerca de la religión de los nicaraos. Sin embargo, hasta ahora, no se ha intentado, que sepamos, una comparación pormenorizada y sistemática de tales testimonios con lo que se conoce, a base de fuentes primarias, respecto del pensamiento y las instituciones de los nahuas del altiplano central. Este es, según lo hemos manifestado, el propósito del presente trabajo.

Tras haber precisado y destacado el valor y la procedencia de las más antiguas fuentes para el estudio del pensamiento religioso nicarao, atenderemos ahora a la cuestión, asimismo preliminar, de la época en que verosíblemente ocurrió la migración de este grupo hacia el lugar de su residencia definitiva en Centroamérica.

II. *Época de la migración nicarao a Centroamérica*

Los testimonios de que se dispone para examinar críticamente este problema, los proporcionan: fray Toribio de Benavente Motolinía en su "Epístola proemial", incluida en sus *Memoriales* y, abreviada, también en su *Historia de los indios de Nueva España*; fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* y asimismo la respuesta del grupo nicarao de "trece caciques e principales e padres o sacerdotes de aquellos infernales templos",²⁶ a los que preguntó fray Francisco de Bobadilla "si eran naturales de aquella tierra de Nicaragua o de dónde venían". Igualmente deben tomarse en cuenta los resultados de algunas investigaciones arqueológicas como las llevadas a cabo por Samuel K. Lothrop. Y como acerca de esta materia han escrito asimismo varios historiadores en tiempos recientes, habremos de valorar también sus distintas interpretaciones y puntos de vista.

Comencemos por el testimonio de Toribio de Benavente Motolinía, conservado en las dos obras que de él se conocen. Acudiremos aquí al texto que nos parece más fidedigno o sea el de los *Memoriales*. Al hablar en él de las diversas gentes que habitaron la tierra de Anáhuac, se ocupa Motolinía de los que genéricamente describe como "mexicanos", o sea aquéllos que hablaron el idioma nahua. Entre éstos incluye a los antiguos toltecas y a otros muchos pueblos, de modo especial a la generación de los aztecas o mexi-

²⁶ Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, Tercera parte, libro iv, capítulo II, edición citada, t. xi, p. 81-82.

canos propiamente dichos. Recordando la antigua leyenda acerca de Chicomóztoc, el lugar de las siete cuevas, afirma que estos pueblos tuvieron un ancestro en común de nombre Iztacmixcóatl, es decir, el célebre caudillo Mixcóatl, al que en este relato se antepone el adjetivo *íztac* que significa "blanco". Precisamente en este contexto, y haciendo referencia expresa a Iztacmixcóatl, toca Motolinía el tema de los nicaraos:

No he podido saber ni averiguar cuál de estos hijos de Iztacmixcóatl fue a poblar la provincia de Nicaragua. Sé empero que, en tiempo de una grande esterilidad, de necesidad compelidos, salió mucha gente de esta Nueva España y barrunto que fue en tiempo de aquella esterilidad de cuatro años de sequedad que no llovió, según parece en la primera parte, capítulo veinte. En este tiempo por la mar del sur fue una gran flota de acales o barcas, y aportó y desembarcaron en Nicaragua, que dista de México más de trecientas y cincuenta leguas, y dieron guerra a los naturales que allí estaban poblados, y desbaratándolos, echáronlos de su señorío, y poblaron allí aquellos naturales descendientes de aquel viejo Iztacmixcóatl. Y aunque no puede haber más de cient años poco más o menos; cuando los españoles descubrieron aquella tierra, que si bien me acuerdo fue el año de mill y quinientos y veinte y dos, y fue descubierta por el capitán Gil González de Ávila, apodaron haber en la dicha provincia de Nicaragua quinientas mill ánimas. Después se edificó allí la ciudad de León, que es cabeza de aquella tierra: y porque muchos se maravillan de ver que Nicaragua está poblada de nauales que son de la mesma lengua de México, y no saben cuándo ni por quién fue poblada, pongo aquí la manera, ca es muy incógnita en la Nueva España.²⁷

El análisis de este párrafo de Motolinía permite sacar las siguientes conclusiones:

a) Por encima de todo se destaca el hecho, notado ya por los otros cronistas como Pascual de Andagoya, Gonzalo Fernández de Oviedo y el propio Cristóbal de Olid, de que los pobladores de esa región de Nicaragua eran "de la misma lengua de México", o como lo asienta Motolinía, *nauales*, es decir gente nahua. Como dato complementario, y de sumo interés, se afirma también aquí que "cuando los españoles descubrieron aquella tierra... apodaron [es decir, juzgaron] haber en la dicha provincia de Nicaragua quinientas mil almas". Aunque este dato podría ser objeto de muchas

²⁷ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, edición de Luis García Pimentel, México, 1903, p. 12.

consideraciones, al menos puede desprenderse de él que el número de los nicaraos debió de haber sido entonces considerablemente grande.

b) Al lado de las anteriores afirmaciones, Motolinía expresa una serie de dudas y conjeturas. Primeramente dice que no pudo saber de qué rama de los pueblos nahuas procedieron los que fueron a poblar Nicaragua. Y aunque luego sostiene que su partida ocurrió “en tiempo de una grande esterilidad”, tampoco precisa cuándo tuvo lugar ésta. A modo de barrunto manifiesta que tal esterilidad, pudo haber sido una que duró cuatro años y nos remite a lo que sobre ella escribe en el capítulo xx de sus *Memoriales*. Acudiendo a dicho capítulo, tampoco es posible alcanzar una fecha determinada. Al hablar allí del sacrificio de niños para implorar el agua de Tláloc, el dios de la lluvia, lo único que consigna es que ese rito “tuvo principio en un tiempo que estuvo cuatro años que no llovió...”²⁸ Ahora bien, la práctica de los sacrificios de infantes, según diversos testimonios nahuas, provenía de tiempos antiguos. Según esto, los nicaraos habían abandonado su lugar de origen en una época muy anterior a los días de la conquista española. No obstante que tal parece ser la inferencia que se sigue de los datos aportados por Motolinía, éste añade luego una frase poco clara: “y aunque no puede haber más de cien años, poco más o menos; cuando los españoles descubrieron aquella tierra, que si bien me acuerdo fue el año de mill e quinientos e veintidós y fue descubierta por el capitán Gil González de Ávila...” La afirmación de que “no puede haber más de cien años, poco más o menos” no cabe referirla al descubrimiento de Nicaragua por González Dávila en 1522. Razón obvia es que Motolinía firmó la “epístola proemial”, en que se incluye esta afirmación, en el año de 1541. Pudiera pensarse entonces que los cien años a que alude son tal vez los de la permanencia de los nahuas en Nicaragua. Pero esto contradice la inferencia que se ha hecho respecto del periodo de la esterilidad de cuatro años, cuando —en época muy antigua— se introdujo el sacrificio de niños en honor de Tláloc, momento en que Motolinía conjetura que ocurrió la migración de los nicaraos.

c) El propio franciscano concluye este asunto diciendo que “muchos se maravillan... y no saben cuándo ni por quién fue poblada [Nicaragua]... ca es muy incógnita en la Nueva España”.

Menos oscuro es, en cambio, el testimonio que acerca de esto recogió y conservó el también franciscano, fray Juan de Torque-

²⁸ Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.*, p. 64.

mada en su *Monarquía Indiana*. A continuación copiamos lo que él escribió:

Según se platica entre los naturales de esta tierra, mayormente los viejos, dicen que los indios de Nicaragua, y los de Nicoya, que por otro nombre se dicen mangues, antiguamente tuvieron su habitación en el despoblado de Xoconochco, que es en la gobernación de México. Los de Nicoya, descendien de los chololtecas. Moraron hacia la sierra, la tierra adentro, y los nicaraguas, que son ya de Anáhuac, mexicanos, habitaron hacia la costa del Mar del Sur. La una y la otra eran muy gran multitud de gente; dicen que habrá siete u ocho edades o vidas de viejos, y éstos que vivían larga vida hasta venir a ser muy ancianos, que vivían tanto que, de viejos, los sacaban al sol...²⁹

Resumiendo en seguida la ulterior información que recogió Torquemada de los ancianos indígenas informantes, cabe añadir estos datos: los que emigraron hacia el rumbo de Nicaragua se habían visto acometidos por un grupo de olmecas. Obviamente —añadimos por nuestra cuenta— se trata aquí de los llamados “olmecas históricos”. Como lo han señalado varios investigadores, entre ellos Jiménez Moreno, los olmecas ocuparon, hacia el año 800, la región de Cholula.³⁰ Esos olmecas —nos dice Torquemada— vinieron del rumbo de México y llegaron a someter en Xoconochco y Tecuantepec a los nicaraos que allí se habían establecido. Éstos, viéndose en grande aflicción, por consejo de sus sacerdotes reanudaron su marcha. Pasaron por la tierra de Quauhtemallan. “De esta generación son los que en la nación de Quauhtemallan, llaman pipiles, como son los pueblos que llaman los ezalcos” [los del Izalco en El Salvador]. Finalmente, está el grupo de los que llegaron a Nicaragua, “cerca de una mar dulce, que tiene a vista una isla, en la cual hay dos sierras altas redondas”, es decir, a la región del istmo de Rivas, junto al gran lago de Nicaragua.

Este testimonio de Torquemada ha sido objeto de análisis y comentarios por parte de distintos investigadores. Antes de valorar sus varias formas de interpretación, creemos necesario aducir también aquí la respuesta que el grupo de trece caciques, sacerdotes

²⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, libro III, capítulo XL, v. 1, p. 331-332.

³⁰ Wigberto Jiménez Moreno, “Historia precolonial del Valle de México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1954-1955, t. XIV, p. 221.

y ancianos nicaraos dieron sobre igual materia a fray Francisco de Bobadilla, cuando realizaba él sus pesquisas en 1528:

“No somos naturales de aquesta tierra —dijeron los nicaraos— e ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron a ella, e no se nos acuerda qué tanto ha, porque no fue en nuestro tiempo.

La tierra de donde vinieron nuestros progenitores se dice Ticomega e Maguatega, y es hacia donde se pone el sol: e viniéronse porque en aquella tierra tenían amos a quien servían, e los tractaban mal.”³¹

Las palabras de los informantes de Bobadilla reiteran la antigüedad de la presencia de su pueblo en Nicaragua: “no somos naturales de aquesta tierra e ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron a ella”. El otro dato, que desde luego debe tomarse en cuenta, se refiere al lugar de su antiguo origen: “es hacia donde se pone el sol”.

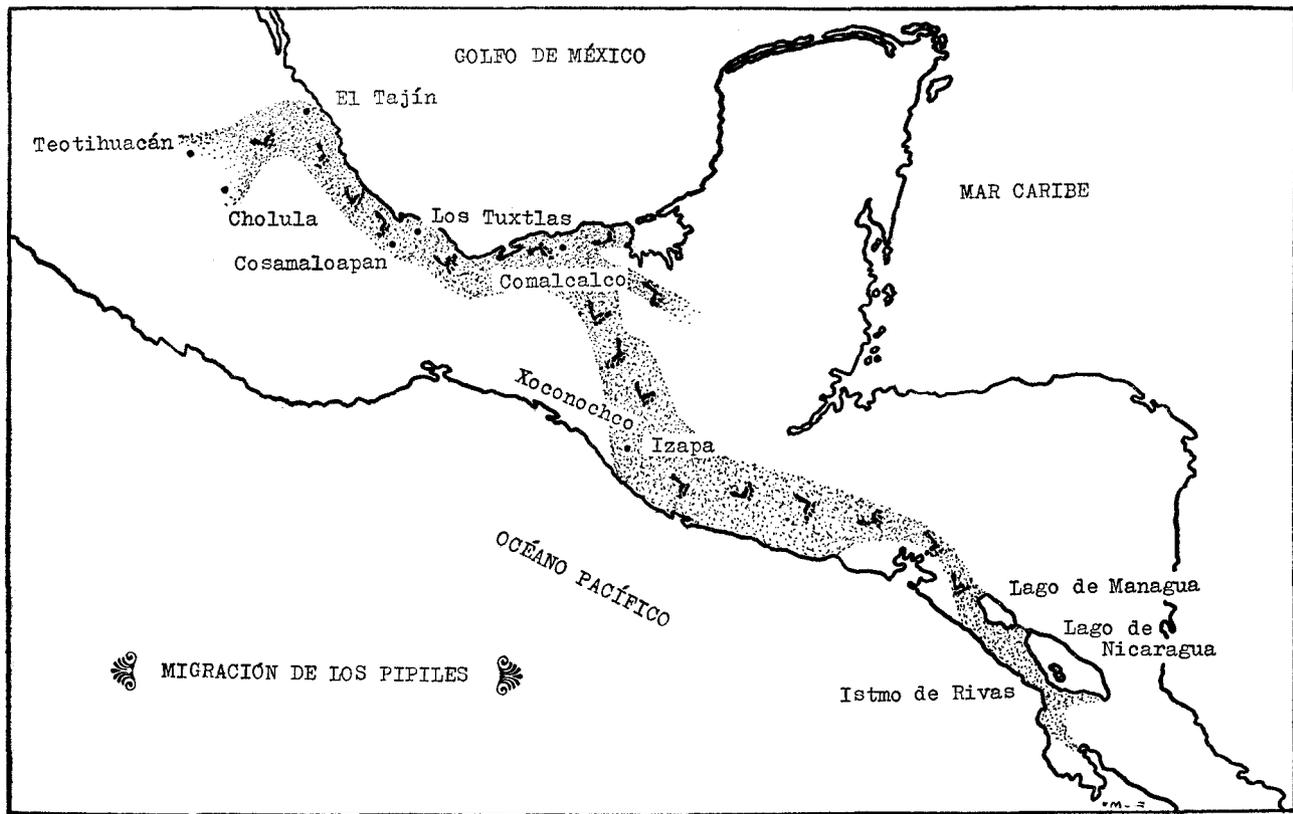
Veamos ahora lo que, con apoyo en lo dicho por Torquemada y por los mismos nicaraos, han expresado investigadores de tiempos recientes. Walter Lehmann en su obra *Zentral-Amerika*, publicada en 1920, aceptó como cierta la información de Torquemada en el sentido de que los nicaraos eran una parcialidad de los grupos pipiles. Además el análisis de los múltiples términos nicaraos que se conservan lo movió a establecer una relación entre su idioma y el habla que consideró como una antigua variante, el náhuat, es decir aquél en que el fonema *tl* no existió. Tales razones lo llevaron a afirmar que la fecha de migración de los nicaraos debía situarse aproximadamente hacia 1000 d. C. Finalmente, el mismo Lehmann indicó haber descubierto en un documento relacionado con Cholula la existencia de dos topónimos que, al parecer, podían identificarse con Tecomega y Maguatega, o sea los nombres que, según los nicaraos, designaban su lugar de origen.³²

Desde el punto de vista arqueológico, puede recordarse también la opinión de Samuel K. Lothrop quien, al estudiar determinados diseños en la cerámica de la región nicarao, creyó percibir semejanzas y relaciones con elementos procedentes del área de Cholula en el altiplano central de México. En ello vio una confirmación dada por la arqueología respecto de los testimonios indígenas acerca de la migración nicarao.³³

³¹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, t. XI, p. 82.

³² Walter Lehmann, *Zentral-Amerika*, 2 v., Berlín, 1920, t. II, p. 994 y ss.

³³ Samuel K. Lothrop, *op. cit.*, p. 398.

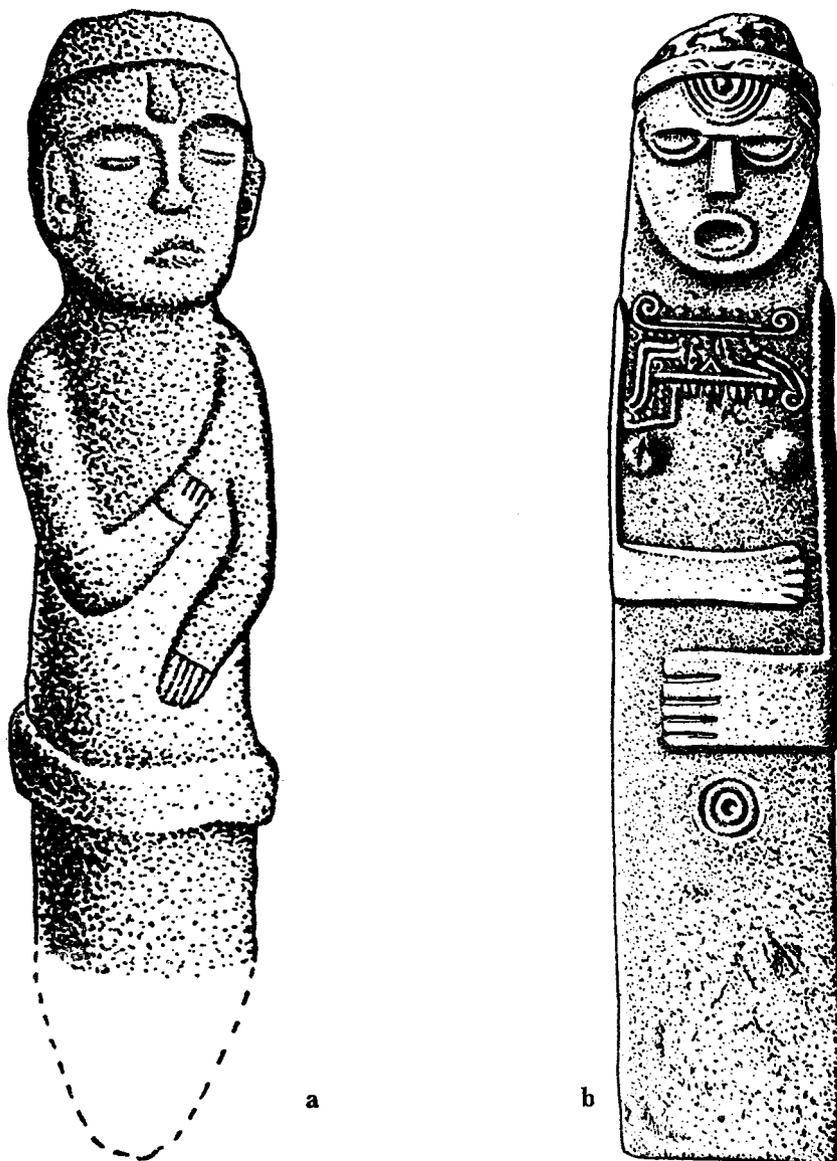


Citaremos finalmente las consideraciones que sobre esta misma materia ha formulado Wigberto Jiménez Moreno.³⁴ Al tratar de la que él llama la “tiranía olmeca”, se ocupa en fechar la conquista de Cholula por gentes de ese grupo y llega a la conclusión de que ello debió haber ocurrido a mediados o a fines del siglo VIII d. C. Por otra parte señala que la investigación arqueológica ha demostrado que en Cholula había perdurado la tradición cultural teotihuacana justamente hasta el tiempo de la conquista de ese lugar por los olmecas históricos. Fue entonces, según Jiménez Moreno, cuando ocurrió la dispersión de grupos de cultura teotihuacana, hablantes de la variante lingüística conocida como *náhuatl*. Entre ellos estuvieron los pipiles y también los que más tarde se llamarían nicaraos. La presencia de estas gentes se dejó sentir en el centro del actual estado de Veracruz. Después algunos pasaron hacia el sur y se establecieron en la región de Los Tuxtlas. Correlacionando esto con las noticias que proporciona la *Monarquía Indiana* de Torquemada, señala Jiménez Moreno que precisamente los pipiles, *pipiltin* o nobles, de esos grupos, abandonaron luego el área veracruzana y se dirigieron a la región de Xoconochco. Acosados nuevamente allí, según el testimonio de Torquemada, por los olmecas, los pipiles hubieron de continuar su migración. Algunos se asentaron en Guatemala y El Salvador; otros pasaron a Honduras y a Nicaragua, y, en número muy reducido, hasta Costa Rica y Panamá.

Dato digno de tomarse en cuenta es que, precisamente en muchos de los sitios a través de los que ocurrió la migración de los pipiles, se han encontrado objetos del tipo de las producciones del horizonte clásico de la zona cultural de El Tajín, las conocidas como “yugos” y “cabezas-hacha”. Tales hallazgos han ocurrido en la región de Los Tuxtlas (sur de Veracruz), sitios del centro de Chiapas y área del Soconusco, Santa Lucía Cozamaloapan y otras localidades en la vertiente del Pacífico en Guatemala y El Salvador. Según el ya citado Jiménez Moreno, la coincidencia en la distribución de esos objetos con los lugares de presencia o paso de grupos pipiles constituye probablemente un indicador de la influencia cultural reci-

³⁴ Wigberto Jiménez Moreno “Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica”, *Esplendor del México Antiguo*, México, Centro de Investigaciones Antropológicas, México, 1949, p. 1075-1082.

Véase también, del mismo autor, su ya citado trabajo “Historia precolonial del valle de México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. xiv, p. 220-222.



El estilo de estas dos figuras corresponde a la llamada tradición cultural pipil en su dispersión del centro de México hacia Centroamérica.

a) Figura "de brazos cruzados" procedente del oriente de Chiapas, según Carlos Navarrete ("Notas de la arqueología chiapaneca", *Revista Icah*, no. 18).

b) Figura del estilo "de brazos cruzados" procedente de El Silencio (región de los lagos), Nicaragua, según Francis B. Richardson ("Non-Maya Monumental sculpture", *The Maya and their Neighbors*).

bida por esas gentes de idioma *náhuat* durante su temprana estadía en El Tajín y en otros puntos del área central veracruzana.

Con respecto específicamente al caso de los pipiles-nicaraos, Jiménez Moreno, atendiendo de nuevo a los datos incluidos en la *Monarquía Indiana*, llega a la siguiente conclusión:

Según la narración de Torquemada, hacía siete u ocho vidas de "viejos muy viejos" —de aquéllos que hay que sacar al sol y tener entre algodones— de que tal migración hacia Centroamérica había ocurrido. Evidentemente, se trata de periodos de 104 años —llamados *huehuetiliztli*— y, en consecuencia, si esa tradición se recogió hacia 1580, habría que retroceder hasta 728 u 832 años antes de esa fecha, es decir, hasta los de +852 ó +748; el promedio entre ambos es +800, y por eso colocamos la migración pipil hacia esta última fecha, lo que coincide con el cómputo relativo al principio de la "tiranía olmeca" en Cholula, al cual nos referimos antes.³⁵

Así, a juicio de Jiménez Moreno, la migración de los nicaraos, a partir de Cholula, se había iniciado hacia mediados o fines del siglo VIII d. C. Por lo que toca a las características culturales de este grupo, su tesis es que eran gentes de filiación teotihuacana, hasta cierto grado influidas por la cultura de El Tajín, y desde luego hablantes del *náhuat*.

Como puede verse, las principales interpretaciones que se han elaborado, con base en las fuentes históricas y arqueológicas acerca del origen de los nicaraos y de los otros grupos pipiles de Centroamérica, concuerdan en sostener que su antigua patria estuvo en la región central de México. Una diferencia principal cabe notar. Según Samuel K. Lothrop, la época en que ocurrió la partida de los pipiles-nicaraos ha de situarse al tiempo del ocaso de los toltecas de Tula, es decir, hacia fines del siglo XI d. C. Mayor divergencia implica lo que el mismo autor sostiene, aduciendo el texto de Motolinía, que ya hemos citado, así como otro pasaje de López de Gómara. Con apoyo en esos autores presenta como mucho más tardía aún la llegada efectiva de los nicaraos al istmo de Rivas.

Por su parte, Lehmann, Jiménez Moreno y asimismo J. Eric S. Thompson —este último en un trabajo de reconocimiento arqueológico de la región de Cotzumalhua—, concuerdan entre sí al asignar una muy considerable antigüedad, tanto al momento de la migra-

³⁵ Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *op. cit.*, p. 1077.

ción de los nicaraos y pipiles en general como al establecimiento definitivo de ellos en distintos lugares de Centroamérica.³⁶

Anne M. Chapman, en su ya citada obra, publicada en 1960, *Los nicaraos y los chorotegas según las fuentes históricas*, al ocuparse de la misma cuestión del origen de los nicaraos, acepta fundamentalmente el parecer de los tres autores que acaban de mencionarse y precisa, como dato complementario, que el grupo nicarao debió emigrar desde la región de Xoconochco nuevamente hacia el sur, cerca del año 800 d. C. Los nicaraos, nos dice, "llegaron a Nicaragua después de los chorotegas a quienes desplazaron hacia el sur".³⁷

Por nuestra parte nos atrevemos a pensar que la interpretación dada por Jiménez Moreno y otros en el sentido de computar "las siete u ocho vidas de viejos muy viejos", de que habla Torquemada, en términos de periodos de 104 años, o sea de varias *huehuetiliztli* o "vejeces", podría someterse a diversas consideraciones críticas. Sin embargo debe reconocerse que, por mucho que se reduzca el posible cómputo de las "siete u ocho vidas de viejos muy viejos" deberá asignarse al menos a la salida de los nicaraos una antigüedad superior a 500 años, sustraídos éstos de la fecha en que se consignó tal testimonio durante el último tercio del siglo xvi. Esta menos rígida interpretación dejaría abierta la hipótesis de identificar a los nicaraos con los grupos que se dispersaron después de la ruina de Tula. Parece insostenible, en cambio, suscribir la tesis de una reciente llegada de esas gentes a Centroamérica. Ya hemos comentado a este respecto el ambiguo párrafo de Motolinía. En el mejor de los casos en él pudo haber aludido a otras formas de contacto de tiempos posteriores, como la que el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo pretendió que tuvo lugar en tiempo de Motecuhzoma Xocoyotzin. Sin ofrecer evidencia alguna, adjudica Muñoz Camargo a dicho monarca haber hecho llegar sus ejércitos "más de trecientas leguas adelante de Quatimalla y de Nicaragua, donde el día de hoy la lengua mexicana se trata corruptamente. . ." ³⁸

En resumen, sobre la base de los testimonios aducidos e igualmente tomando en cuenta las distintas interpretaciones de investigadores

³⁶ El trabajo de Eric J. Thompson al que hemos aludido es: *An Archaeological reconnaissance in the Cotzumalhua region, Escuintla, Guatemala*, Washington Carnegie Institution of Washington, Publication 574, 1948.

³⁷ Anne M. Chapman, *op. cit.*, p. 76.

³⁸ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, 1892, p. 119.

más recientes, podemos afirmar que la migración de los nicaraos y su establecimiento en el istmo de Rivas, tenían, al tiempo de la conquista, una muy considerable antigüedad. Como lo dijeron los informantes de fray Francisco de Bobadilla, "no somos naturales de aquesta tierra, e ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron a ella..." Si tal cosa ocurrió desde fines del siglo VIII o tal vez hacia el siglo XI d. C., es asunto que, por el momento, no creemos poder dilucidar en definitiva.

De cualquier modo, la estancia de los nicaraos en esa región centroamericana —alejados casi dos mil kilómetros del altiplano central de México— había tenido ya larga duración cuando ocurrieron sus primeros contactos con los españoles. Y debe destacarse aquí de nuevo que precisamente los testimonios que vamos a analizar acerca de sus creencias religiosas provienen de fecha muy temprana, el año de 1528, o sea del momento de la entrada definitiva de los conquistadores. Tras haber precisado estos puntos, pasamos ya a ocuparnos del estudio directo de los informes que recogió Bobadilla y de las noticias complementarias aportadas por Fernández de Oviedo.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS SOBRE LAS CREENCIAS DE LOS NICARAOS

I. *Forma de proceder de Bobadilla y contenido de sus cuestionarios*

El examen de los testimonios recogidos por fray Francisco de Bobadilla supone, como algo previo, la reconstrucción de los cuestionarios y formas de procedimiento adoptadas por él en sus pesquisas. Ya se mencionó que, al trasladarse para este fin al pueblo de Teoca, llevó consigo a tres intérpretes, Luis Dávila, Francisco Ortiz y Francisco de Arcos. Estuvo acompañado igualmente por un escribano público, Bartolomé Pérez, el cual, así como los intérpretes —según lo consigna Fernández de Oviedo—, fueron previamente juramentados.

Estando ya en el pueblo de Teoca, en la jurisdicción de la Villa de Granada de Nicaragua, Bobadilla buscó a quienes serían sus informantes entre los indios “principales, ancianos, caciques y sacerdotes de los ídolos”. Primeramente interrogó por separado a ocho personas diferentes. Los nombres y calidades de éstas fueron:

Chicoyatónal (la grafía correcta probablemente es Chicueiatónal), cacique.

Cípat (grafía correcta, Cipacti), anciano principal.

Misésboy (grafía sumamente adulterada que impide reconstruir su nombre), cacique.

Avagoaltegoan (Ahuacoaltecohuan), anciano.

Taçoteyda (probablemente: Tazoteuhti); “padre o sacerdote de aquellos descomulgados adoratorios”.

Coyévet (probablemente: Coyéhuet), anciano “hombre de ochenta años o más”.

Quiávit (Quiáhuit), hombre de treinta años, poco más o menos, señor del pueblo de Xoxoyta.

Aztochímal (probablemente Achtochímal), hombre de aproximadamente treinta años.

A las ocho personas nombradas propuso Bobadilla, como veremos, una primera forma de cuestionario que, con algunas variantes fue respondido por cinco de ellas. Posteriormente, cambiando su modo de proceder, reunió a “trece caciques e principales e padres o sacerdotes de aquellos infernales templos...³⁹ Estando todos éstos juntos,

³⁹ Fernández de Oviedo, *op. cit.*, Tercera parte, libro iv, capítulo ii, t. xi, p. 81-82. En adelante se citará la *Historia general y natural de las Indias*

les hizo preguntas que, si bien abarcaban las que ya había formulado de manera individual a sus anteriores informantes, cubrían también otros temas. Finalmente, la pesquisa se amplió todavía más, como lo consigna Fernández de Oviedo:

Desseando este padre reverendo quedar bien informado de las cosas de Nicaragua, é teniendo tan buen aparejo de lenguas para interpretar y entender los indios; é teniendo juntos algunos caçiques é indios principales é viejos, quiso saber qué manera tenían en su matrimonios y en otras cosas...⁴⁰

Tal fue la forma como procedió Bobadilla en los interrogatorios que hizo, auxiliado siempre por sus intérpretes y por el escribano que iba consignando las repuestas. El análisis de las preguntas más sistemáticas —o sea las primeras, hechas individualmente— permite reconstruir los cuestionarios de que se sirvió. Por lo que toca a los ocho primeros indios con los que habló a solas, los temas fueron éstos:

1. ¿Eres cristiano? ¿Piensas que es bueno serlo?
2. ¿Quién creó el cielo y la tierra y los hombres y todas las cosas? En relación con esta pregunta, Bobadilla propuso en algunas ocasiones otros puntos con el fin de precisar mejor el tema de los dioses creadores.
3. ¿Se ha perdido el mundo, o ha dejado de existir alguna vez después de que fue hecho? Probablemente esta pregunta llevaba consigo el intento de descubrir cualquier tradición relacionada con el "diluvio universal". Como se verá, los informantes respondieron en términos de sus creencias acerca de los soles o edades que habían existido.
4. ¿Cómo sabes lo que has dicho? La cuestión se dirigía a inquirir sobre la posible existencia de libros de pinturas e igualmente de sacerdotes dedicados a la enseñanza en los templos indígenas.
5. ¿Qué sabes sobre lo que ocurre y hay después de la muerte? En este punto la cuestión se amplió en algunos casos para precisar creencias sobre la inmortalidad y los lugares o destinos adonde se pensaba que iban los muertos.

Aunque algunos de los indios interrogados se rehusaron a responder, quienes, en cambio, lo hicieron, revelaron, con algunas va-

de Gonzalo Fernández de Oviedo con las siglas *HGNI*, indicando a continuación el volumen y la página de la edición publicada por Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, 1945.

⁴⁰ *HGNI*, xi, 89.

riantes, tradiciones de sumo interés tocantes a sus antiguas creencias. Las preguntas que formuló luego el mismo Bobadilla a los "trece caciques e principales o padres o sacerdotes de aquellos infernales templos", y luego a otro grupo de indios, comprenden otros puntos que suponen la intención de enriquecer la información ya obtenida. Así, a los trece indígenas, ancianos y sacerdotes, dirigió el fraile el siguiente cuestionario:

1. ¿De dónde y cuándo habían venido sus antepasados a tierras de Nicaragua?

2. ¿En quién creen y a quién adoran? Esta pregunta corresponde en cierto modo a la segunda cuestión que había formulado de manera individual a sus anteriores informantes. En el caso presente la respuesta abarcó otros puntos.

3. ¿Qué formas de adoración y sacrificio se practican? También aquí se atendió a muchos detalles no tratados anteriormente. De hecho, en relación con ésta y la anterior cuestión, afloraron los nombres de otros dioses no mencionados hasta ese momento.

4. ¿Ha habido algún contacto anterior con gente como los cristianos? Se discutió también la conveniencia de la conversión.

5. ¿Qué se cree y se hace cuando alguien muere? Aunque con mayor amplitud, esta pregunta guarda relación con la número 5, formulada antes por el mismo Bobadilla de manera individual a los otros ocho caciques y ancianos.

6. Hay una última cuestión, poco precisa, acerca del provecho que puede derivarse de colocar cruces, y sobre los motivos que tienen para hacer y venerar las figuras de sus ídolos.

Como ya lo mencionamos, tras de interrogar colectivamente a ese grupo de trece personas, quiso Bobadilla proseguir aún su pesquisa. Conversó así, a través de sus intérpretes, con otros indios, también ancianos, principales y caciques, sin que se precise su número o nombres, para tratar con ellos de sus matrimonios y otras costumbres. A diferencia de los casos anteriores (los ocho interrogados individualmente y luego el grupo de trece), el fraile procedió ahora de manera más informal. En esta última ocasión llegaron a tratarse asuntos menos directamente relacionados con el propósito original de fray Francisco. Un análisis de este diálogo permite destacar los siguientes puntos:

1. ¿Qué manera tenían en sus matrimonios? Al tratar de las fiestas que entonces se hacían, salieron a colación los perrillos que se servían a modo de manjar y se mencionó asimismo que, para sufragar los gastos de la boda, se valían de semillas de cacao como monedas. Se habló igualmente de las dotes e incluso se

repitieron algunas palabras, dichas por los padres de los desposados, a modo de consejos.

2. ¿Se puede tener más de una mujer? Esta pregunta dio lugar a otras referentes al adulterio y la posibilidad de matrimonios entre parientes. El tema de los castigos a quienes infringían lo establecido, abrió el camino para tratar de lo que hoy llamamos administración de justicia.

3. ¿Tenéis justicia que castigue los delitos? Esto a propósito de homicidios, hurtos, sodomías, prostitución y violaciones.

4. Hay luego una pregunta relacionada con la pobreza y la esclavitud. De aquí se pasó libremente al tema de la alimentación y a la cuestión de por qué comían a veces carne humana. Volviendo a la justicia y el gobierno, surgió la cuestión siguiente:

5. ¿Tenéis casa de cabildo donde os juntéis? Se habló también de quiénes eran los caciques y de las "casas de cabildo", llamadas galpón (*calpon*, en probable relación con los *calpulli*). De aquí se pasó a otras cosas que había visto Bobadilla y que sin duda tenía por supersticiosas.

6. ¿Las piedras que tenéis puestas en los caminos, e cuando pasáis les echáis yerbas, a qué propósito es aquéello? Al mencionarse entonces el nombre de un dios, el fraile preguntó acerca de la existencia de otros, y luego de las fiestas que en su honor se hacían. Esto lo llevó, de manera imprevisible, al tema del calendario y de las medidas del tiempo.

7. Entonces versó el diálogo sobre los nombres de los días del calendario y de las divisiones del año, con algunos ritos que debían practicarse en determinados momentos.

8. Nuevas preguntas sobre otras cosas que había contemplado el fraile: ¿Qué eran esos montones de tierra delante de los templos? ¿Para qué servían los hacinamientos de leña? La conversación llevó a mencionar los lugares donde dormían los jóvenes guerreros y dio así ocasión a otras preguntas.

9. ¿Cuáles son las causas de las guerras? ¿Quién manda a la gente cuando hay que pelear? ¿Cómo se reparten los despojos de la guerra? Una vez más se volvió a tocar el asunto de los sacrificios humanos a propósito de los cautivos hechos en batalla. Las formas de servir a los señores, en la guerra y fuera de ella, fueron materia de otra pregunta.

10. Al cacique ¿qué le dan o qué le sirven? En seguida se habló de temas como el de la existencia de mendigos y de los precios establecidos para diversos objetos y la organización del tianguis o mercado. Las siguientes preguntas, más o menos hilvanadas, a lo largo del diálogo fueron éstas:

11. ¿Cómo no tenéis vosotros la cabeza de la hechura que los cristianos? (Alusión a ciertas maneras de deformación del cráneo practicadas por los nicaraos.)

12. Si hay dos días en las cuentas del calendario con los nombres de *mázat*, "venado" y *toste* (*tochtli*), "conejo", ¿esos animales son dioses e los adoráis, cómo o por qué los coméis?

13. Hay otra pregunta relacionada con el dios de la lluvia, Quiatéot.

14. ¿Por qué andáis desnudos pues os podríais vestir porque tenéis mucho algodón y muy bueno?

15. ¿Es verdad que hay entre vosotros el que, mirando algunas personas a otras, las matan? ("el mal de ojo").

16. Cuando alguno de vosotros hace alguna cosa mal hecha, ¿decíslo a los padres de vuestros templos o pedís perdón a vuestros teotes...? (Teotes aparece como corrupción de *teteo*, plural de *teot*, "dios"). Esta pregunta se amplió considerablemente a lo largo de la conversación. Tras hablar de los sacerdotes con quienes se hacía esa especie de "confesión", se pasó a la última cuestión:

17. ¿Esos templos tenían renta o algunos derechos e propios, e los que sacrifican son de vuestros parientes o vosotros?

Tales fueron los puntos principales que, en forma más o menos espontánea, constituyeron el tema del último diálogo entre Bobadilla y un grupo de ancianos, caciques y sacerdotes nicaraos. Como puede verse por el análisis de las preguntas formuladas en esa conversación, y asimismo de los cuestionarios más sistemáticos propuestos individualmente a ocho personas, y de manera colectiva al otro grupo de trece indígenas, Bobadilla tocó de hecho en su pesquisa temas de suma importancia. Las noticias que, por su parte, allegó por ese mismo tiempo Fernández de Oviedo en Nicaragua complementan —como habremos de verlo—, algunos de esos puntos tan estrechamente relacionados con las creencias y prácticas religiosas de los mismos nativos.

De acuerdo con el plan enunciado, analizaremos a continuación los informes y respuestas dadas por los nicaraos para compararlas primeramente entre sí y después hacer su confrontación con los testimonios que conocemos sobre materias afines, de los otros grupos nahuas del altiplano central de México.

II. *Las creencias de los nicaraos a través de sus respuestas a Bobadilla*

En función de los cuestionarios ya analizados obtuvo su información Bobadilla. Su trabajo, sin embargo, no careció de dificultades. Debe recordarse el hecho de que algunos de los indígenas interrogados se rehusaron a responder. Tal fue el caso del cacique Chicoyatónal que "a todo respondió que no sabía nada de aquello".⁴¹ De modo

⁴¹ HGNI, xi, 71.

parecido reaccionó el anciano principal Cípat, el cual cerrándose a cualquier cuestión, se limitó a manifestar que no quería ser cristiano.⁴² Otro cacique, señor del pueblo de Xoxoyta, de nombre Quiávit, dijo desconocer quién había creado todas las cosas así como a qué lugar iban los hombres después de muertos.⁴³ Aceptó al menos ser bautizado y recibió como nombre de cristiano el mismo del fraile o sea Francisco de Bobadilla.

Cinco fueron, en cambio, los nicaraos que, en forma individual, respondieron, con distintos grados de precisión, a las cuestiones que les planteó el religioso mercedario. Asimismo obtuvo éste abundante información cuando habló luego colectivamente con el grupo de trece caciques, principales y sacerdotes indígenas, a los que formuló preguntas parecidas y también otras de alcances más amplios.

La primera cuestión, si el informante era o no cristiano y si es que quería serlo, obtuvo contestaciones distintas. Como en el caso del ya citado anciano Cípat, también el sacerdote Taçoteyda, que aceptó someterse al interrogatorio completo, dio una primera respuesta abiertamente negativa. Con pocas palabras dijo que a su edad no veía razón alguna para hacerse cristiano. En todo caso los caciques, para dar gusto a los conquistadores, podrían convertirse. "Yo soy viejo —manifestó— e no soy cacique para ser christiano."⁴⁴

Una actitud diferente expresó el cacique nombrado Misésboy: "dixo que era christiano y que le echaron agua sobre la cabeza pero que no se acordaba del nombre que le pusieron". Avagoaltegoan, también cacique, "dixo que era christiano e que se llama don Francisco". Manifestó igualmente que era bueno ser cristiano porque le habían dicho que si moría así iba al paraíso, y si, en cambio, no lo era, sería enviado al infierno con el diablo. Coyévet, anciano "de ochenta años o más", "dixo que sí, que agua le avían echado en la cabeza pero que no le pusieron nombre ni se acordaba dél". Finalmente el grupo de indios que fueron preguntados de manera colectiva aceptó que era bueno ser bautizado ya que con el agua echada sobre la cabeza se lavaba el corazón.⁴⁵

Respecto de la segunda pregunta, "¿quién creó el cielo e la tierra?", las respuestas dadas individual y colectivamente concordaron en lo esencial. Los ancianos Misésboy y Avagoaltegoan, al igual que el

⁴² HGNI, *loc. cit.*

⁴³ HGNI, XI, 80.

⁴⁴ HGNI, XI, 77.

⁴⁵ HGNI, XI, 87.

sacerdote Taçoteyda, el anciano Coyévet, el indio joven Astochímal, y después el grupo de los otros trece nativos, afirmaron que sus dioses creadores eran Tamagástad y Cipattónal. Como datos complementarios, Misésboy añadió a los nombres de Tamagástad y Cipattónal los de Oxomogo, Chalchitguegue y Chicociágat. Dijo no saber dónde vivían pero que los tenían por sus dioses mayores, a quienes llamaban *teotes*. El cacique Avagoaltegoan sostuvo que Tamagástad era hombre y Cipattónal su mujer. El anciano sacerdote Taçoteyda precisó que sus dioses estaban por donde sale el sol y que, cuando los imploraban, acudían en su auxilio. Antiguamente —añadió Taçoteyda— solían venir y hablaban con los hombres; pero ya no vienen. Astochímal manifestó que sus dioses estaban arriba dentro del cielo y que no sabía si eran de carne o de qué pudieran ser.

Por su parte, el grupo de los trece indios, además de afirmar que adoraban a Tamagástad y Cipattónal, hizo también referencia a quien envía la lluvia, Quiatéot. De él se dijo entonces que “tiene padre e madre, y el padre se llama Omeyateite e la madre. Omeyatecigoat; y éstos están en cabo del mundo, donde sale el sol en el cielo”.⁴⁶ Preguntados luego si Tamagástad y Cipattónal fueron quienes crearon a los padres de Quiatéot, o sea a la pareja de dioses ya mencionada, la respuesta fue que “no los crearon, questo del agua [del dios de la lluvia] era otra cosa e no sabemos más desto”.⁴⁷

El tercer punto en el cuestionario de Bobadilla fue, como ya hemos visto: ¿Se ha perdido el mundo, o ha dejado de existir alguna vez después de que fue hecho? Según lo insinuamos, probablemente esta pregunta se dirigía a descubrir posibles tradiciones acerca del “diluvio universal”. Analizando y comparando entre sí las respuestas dadas, se percibe que los nicaraos entendieron esta cuestión dentro del contexto de sus creencias acerca de otras edades que habían existido. De hecho los caciques Misésboy y Avagoaltegoan, el anciano Coyévet y el joven Astochímal, al igual que el grupo de los trece indígenas, concordaron en afirmar que, de un modo o de otro, “antes que hobiese esta generación que hay agora [es decir la de los actuales seres humanos] se perdió el mundo...”⁴⁸

Varios de los informantes —tal vez inducidos por la forma de preguntar del fraile— aceptaron que “el mundo se había perdido por agua”. Tal fue lo que manifestaron Misésboy, Avagoaltegoan y el anciano Coyévet. Significativo es, en cambio, lo que respondió el

⁴⁶ HGNI, xi, 82.

⁴⁷ HGNI, xi, 83.

⁴⁸ HGNI, xi, 78.

indio Astochímal: "mis padres me dixeron que se había perdido: pero no sé si por agua ni por fuego ni cómo se perdió".⁴⁹ Es también interesante que el anciano sacerdote Taçoteyda, que respondió a otras de las preguntas, se limitara a decir en este punto: "no lo sé: pero si otros lo han dicho, ellos lo sabrán, que yo no lo sé".⁵⁰

A propósito de la cuarta pregunta, ¿cómo sabes lo que has dicho?, cabe suponer que la intención del fraile fue inquirir sobre la existencia de libros de pinturas e igualmente acerca de las actividades de los sacerdotes dedicados a enseñar sus tradiciones y a practicar asimismo diversas formas de ritos y sacrificios. En cuanto al asunto de los códices o libros de pinturas, los ancianos Avagoaltegoan y Coyévet negaron expresamente que los hubiera. En los otros casos no se hizo explícito este punto, si se exceptúa la alusión en el diálogo más informal que tuvo Bobadilla con otros nicaraos en la última parte de su pesquisa. Entonces, como lo veremos con más detenimiento, se habló de las fiestas y sistemas calendáricos y se mencionó en detalle cuáles eran los nombres de todos los signos de los días. Por su parte, el cronista Fernández de Oviedo en el capítulo 1 del libro en que incluyó los informes de Bobadilla, haciendo referencia a lo que pudo contemplar durante su estancia en Nicaragua, escribió acerca de los que hoy llamamos códices indígenas:

Tenían libros de pergaminos que hacían de los cueros de venados tan anchos como una mano o más, é tan luengos como diez o doce passos, é más é menos, que se encogían é doblaban é resumían en el tamaño é grandeça de una mano por sus dobleçes uno contra otro, a manera de reclamo; y en aquestos tenían pintados sus caractéres ó figuras de tinta roxa ó negra, de tal manera que aunque no eran letura ni escriptura, significaban é se entendían por ellas todo lo que querían muy claramente; y en estos tales libros tenían pintados sus términos y heredamientos, é lo que más les pareçía que debía estar figurado, así como los caminos, los ríos, los montes e boscages é lo demás, para los tiempos de contienda e pleyto determinarlos por allí, con paresçer de los viejos, *guegues* (que tanto quiere decir *guegue* como viejo).⁵¹

Bien puede sospecharse que la contestación negativa dada antes a Bobadilla debe atribuirse al obvio temor de tener que entregar los

⁴⁹ HGNI, XI, 81.

⁵⁰ HGNI, XI, 78.

⁵¹ HGNI, XI, 65.

antiguos libros, en el caso de manifestar su existencia. Lo referente a la actuación y enseñanzas de los sacerdotes nativos tuvo, en cambio, que darse a conocer al menos parcialmente. Así, el cacique Misésboy respondió que cuanto había dicho “sábenlo los padres de las casas de oración o templos que tenemos é todos los ancianos”.⁵² Avagoaltegoan manifestó que “assí nos lo dixeron nuestros padres... y que por igual manera lo ha comunicado a sus hijos para que no se pierda la memoria...” Astochímal invocó también la autoridad de sus padres y antepasados. Finalmente, el grupo de los trece ancianos, caciques y sacerdotes, hablando de esto con mayor amplitud, insistió en que los sacerdotes de sus dioses que están en los templos y oratorios, son los que saben y enseñan acerca de estas cosas. Ellos —como lo habían mencionado también los otros informantes— practicaban los distintos ritos: hacían rogativas para pedir agua y salud, dirigían las fiestas, hacían sacrificios de gentes, “esclavos o de los que tomamos en las guerras”.⁵³ Igualmente ofrecían gallinas, pescado, maíz... Y al hablar de determinadas formas de autosacrificio, como las de sajar la lengua y otras partes del cuerpo, aludieron a otro dios no nombrado hasta entonces, el que “se dice Mixcoa”, que debe ser invocado “quando habemos de yr a comprar o vender o contractar...”⁵⁴

De hecho, en la información dada acerca de los sacrificios practicados por los sacerdotes, debe incluirse lo que asimismo expresaron algunos de los cinco nicaraos interrogados individualmente sobre varias formas de culto a sus dioses creadores Tamagástad e Cipattónal. El cacique Misésboy había dicho que “cuando tenemos guerra es para darles [a los dioses] de la sangre de los indios que se matan o toman en ella, y échase la sangre para arriba é abaxo é a los lados é por todas partes; porque no sabemos en cuál de las partes están, ni tampoco sé si comen o no la sangre”.⁵⁵ El sacerdote Taçoteyda había manifestado por su parte: “Oí decir a mis passados que comían sangre [los teotes o dioses] é corazones de los hombres é de algunos páxaros é les daban sahumeros de la tea é recina, é que esto es lo que comen”.⁵⁶ Y también Astochímal, el nicarao de aproximadamente treinta años de edad, había dicho: [los teotes comen] “gallinas e mahiz e todo lo que quieren”. Pero

⁵² HGNI, xi, 84-86.

⁵³ HGNI, *loc. cit.*

⁵⁴ HGNI, xi, 86.

⁵⁵ HGNI, xi, 72.

⁵⁶ HGNI, xi, 77.

en cambio, al ser preguntado si “¿comen sangre e coraçones de los indios?”, respondió “no lo sé, ni lo he oydo”.⁵⁷

Finalmente, la quinta y última pregunta que propuso Bobadilla a sus informantes de manera individual y colectiva, se dirigió a descubrir sus creencias respecto de la muerte y el más allá: “¿qué sabes sobre lo que ocurre y hay después de la muerte?” En esta materia las respuestas dadas ofrecieron relativamente pocas variantes y fueron de hecho revelación de arraigadas creencias.

Las palabras del viejo sacerdote Taçoteyda resumen adecuadamente lo que se dijo acerca de dónde iban los indios al morir. “Van debaxo de la tierra, y los que mueren en la guerra, de los que han vivido bien, van arriba, donde están Tamagástad e Cipattónal.” Y explicando esto último, añadió: “donde el sol sale, llamamos nosotros arriba”.⁵⁸ Un dato complementario lo encontramos en la respuesta del cacique Avagoaltegoan acerca de lo que significaba ir a los rumbos inferiores: “abaxo, a una tierra que se llama Miqtantéot...”⁵⁹

Lo dicho de que quienes morían podían ir bien sea a esa región bajo tierra, de Miqtantéot, o a “dónde el sol sale”, dio origen a esta otra cuestión: “¿qué sobrevive cuando el cuerpo del hombre muere?” La respuesta, en la que todos igualmente coincidieron, fue que “en muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulio*... e allá está como una persona é no muere allá y el cuerpo se queda acá”.⁶⁰

Dado que en ésta y en las otras respuestas la palabra *yulio* se entendió, según lo hizo notar el intérprete, con el sentido de “corazón”, correspondió al sacerdote Taçoteyda dar nueva explicación: “No va el corazón, más va aquello que les hace a ellos estar viviendo [el *yulio*] e ydo aquello, se queda el cuerpo muerto.”⁶¹ Y, coincidiendo plenamente con tal comentario, dijo también Astochímal: “No va el corazón sino aquello que acá los tiene vivos, y el aire que les sale por la boca, que llaman *yulio*.”⁶²

Debe notarse que, quizá inducidos también por la forma de preguntar del fraile Bobadilla, algunos de los informantes, como el mencionado Astochímal, el cacique Avagoaltegoan y el grupo de los trece interrogados colectivamente, aceptaron que el ir a la región

⁵⁷ HGNI, XI, 81.

⁵⁸ HGNI, XI, 78.

⁵⁹ HGNI, XI, 76.

⁶⁰ HGNI, *loc. cit.*

⁶¹ HGNI, XI, 78.

⁶² HGNI, XI, 81.

bajo tierra, de Miqtantéot, o a “donde sale el sol”, podía depender del comportamiento que se había tenido, durante la vida: “*yulio* del bueno va arriba con los dioses, é la del malo va debaxo de la tierra”, dijo Astochímal. Y el grupo de los trece comentó: “Si ha vivido bien, va el *yulio* arriba con nuestros dioses, é si ha vivido mal, allí muere é pereşçe con el cuerpo y no hay más memoria dél.”⁶³

Otra cuestión, de sumo interés, surgió de manera exclusiva en la conversación tenida con el cacique Misésboy. Versó ésta sobre el punto de si “¿ha tornado alguno de allá?” La respuesta fue: “No sé más, sino que los niños que mueren antes que coman mahíz o que dexen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, é sus padres los conocerán é cuidarán; é los viejos que mueren, no han de tornar ni resucitar.”⁶⁴ Las palabras de Misésboy, afirmando esta peculiar manera de reencarnación, avivaron la curiosidad del fraile que, con un sentido de filósofo escolástico, inclinado a argumentar, amplió su inquisición: “Si los padres mueren antes que tornen los hijos, ¿cómo los podrán ver ni criar ni conocer?” La nueva respuesta de Misésboy, que debió sentirse sorprendido por tanta argucia, fue la siguiente: “Si fueren muertos los padres, perderse han los niños o no... No sé más de lo que he dicho; y esto así me lo contaron mis padres, é pienso que así debe ser.”⁶⁵

En el caso del interrogatorio al grupo de los trece nicaraos, además de tratar de los ritos funerarios, como la cremación y el recogimiento de las cenizas que se colocaban en una olla, hubo una cuestión que vino a evocar el recuerdo de otras creencias. “¿Al tiempo de la muerte —preguntó Bobadilla— ven visiones estos vuestros indios e otras cosas?” La contestación fue: “Quando se quieren morir ven visiones é personas é culebras é lagartos é otras cosas temerosas, de que se espantan é han mucho miedo...”⁶⁶

Además de las cinco preguntas respondidas en forma individual y también por el grupo de los trece nicaraos, hubo, como ya se dijo, otras dirigidas al conjunto, más amplio, de indios principales. A los “trece” había interrogado asimismo acerca del origen y tiempo de la venida de sus antepasados a tierras de Nicaragua. La respuesta obtenida entonces ya la hemos analizado al tratar precisamente de esa materia en páginas anteriores. Atenderemos ahora, en consecuencia, al diálogo que, de modo más informal, se desarrolló con el con-

⁶³ HGNI, XI, 88.

⁶⁴ HGNI, XI, 73.

⁶⁵ HGNI, *loc. cit.*

⁶⁶ HGNI, XI, 88.

junto de ancianos, principales y caciques, cuyos nombres y número no precisan ni Bobadilla ni Fernández de Oviedo.

Se ha visto, a través del análisis de este diálogo, que en él se discutieron puntos estrechamente relacionados con las creencias y prácticas religiosas nicaraos. Siguiendo el orden de las varias cuestiones que allí se tocaron, corresponde atender a las formas de celebrar los matrimonios. Esquemáticamente la respuesta dada comprende los siguientes aspectos:

El padre del joven que va a casarse intervenía para solicitar a su futura nuera. Al obtener una respuesta favorable se hacía un banquete en el que se servían pavos y asimismo perrillos, a los que en el texto se nombra *xulos*, castellanización del vocablo *xólot* o *xólot*.

Al celebrarse la boda, se preguntaba al padre o a la madre de la novia si ésta era virgen. En caso de engaño el marido quedaba en libertad de abandonarla. Si se hacía saber que no era virgen, y el novio la aceptaba así, el problema desaparecía y en muchos casos esto era motivo de satisfacción ya que "muchos hay que quieren las corrompidas que no las vírgenes".⁶⁷

Era costumbre la dote que consistía en la entrega de diversos frutos y de otros bienes que, simultáneamente, aportaban los padres del novio y de la novia.

En la ceremonia del matrimonio el cacique tomaba a los novios por los dedos meñiques de la mano izquierda y los introducía en una pequeña habitación. Las palabras que pronunciaba eran éstas: "Mirad que seays bien casados, é que mireys bien por vuestra hacienda é que siempre la aumentéys y no la dexéys perder".⁶⁸ Dentro de esa habitación quedaban los novios con un fuego pequeño y allí se estaban, viéndose el uno al otro, hasta que la lumbre se extinguía. Acabado el fuego, "quedan casados e ponen en efetto lo demás".⁶⁹ Al día siguiente se reunían los parientes para comer y hacer fiesta.

La segunda cuestión de que se habló en el diálogo versó sobre si podían tener más de una mujer. La respuesta fue que tan sólo una podía ser la esposa legítima. A ésta, según dijeron, no la podían abandonar, excepto en el caso de que fuera adúltera. Por otra parte se añadió que, "algunos tenían otras [mujeres], que son de

⁶⁷ HGNI, XI, 90.

⁶⁸ HGNI, *loc. cit.*

⁶⁹ HGNI, *loc. cit.*

sus esclavas... más aquellas tales no son sus mujeres..."⁷⁰ En relación con esta materia se afirmó que a los adúlteros se les daba de palos, pero no se les privaba de la vida. Respecto de los grados de parentesco que podían ser impedimento para celebrar matrimonio, la contestación fue que no podían casarse con su madre, ni con sus hijas ni hermanas. "Pero con todas las otras, de cualquier grado que sean de nuestro linaje, podemos casar porque el parentesco esté más junto".⁷¹ Sólo en el caso particular de que alguno tuviera relaciones con la hija de su amo o señor, se aplicaba la pena de muerte.

En este contexto debe aducirse la información que, sobre estas materias, allegó por cuenta propia y transcribió Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias*. Según pudo él percatarse, entre los nicaraos, "comúnmente cada uno tiene una sola mujer, é pocos son los que tienen más, excepto los principales o el que puede dar de comer a más mujeres; é los caçiques quantas quieren".⁷²

Hace constar también Fernández de Oviedo que había visto "mugeres públicas que ganan e se conçeden a quienes quieren por diez almendras de cacao, de las que se ha dicho ques su moneda".⁷³ Reflexionando luego sobre si era de tolerarse o no dicha costumbre, ofrece otro dato de interés, y escribe: "por escusar otros daños menores no me parece mal que las halla entre aquesta gente, pues que hay cuylonos, que *cuylon* llaman al sodomita".⁷⁴

Otros usos, que le parecen en extremo condenables, menciona luego el mismo Oviedo: había fiestas en las que, cuando el regocijo llegaba a su máximo, las mujeres casadas podían acostarse con quien les viniera en gana. No era raro también que las jóvenes, antes de contraer matrimonio, se convirtieran en mancebas de aquellos que las cortejaban. En algunos casos tal situación podía ser un antecedente del matrimonio pero en otros, disuelto tal vínculo transitorio, la muchacha se casaba con un nuevo pretendiente.⁷⁵

Volviendo ahora al diálogo de Bobadilla con el grupo de nicaraos, encontramos que la conversación versó ya sobre un asunto distinto: el de las formas de justicia que había entre ellos y cómo se castigaban los delitos. Los informantes no se expresaron clara-

⁷⁰ HGNI, xi, 91.

⁷¹ HGNI, xi, 92.

⁷² HGNI, xi, 67.

⁷³ HGNI, xi, 66.

⁷⁴ HGNI, xi, 184.

⁷⁵ HGNI, xi, 185-186.

mente acerca de la existencia de jueces o personas dedicadas a sancionar las transgresiones. Enumeraron al menos una serie de casos en los que, al parecer, incluso los mismos particulares podían castigar a los infractores. Así, por ejemplo, al ladrón teníanlo atado hasta que pagara aquello que hurtó. Y si éste no podía satisfacer su deuda, era convertido en esclavo a modo de compensación. A los ladrones, una vez liberados, se les cortaba el pelo para que así, mientras éste volvía a crecerles, todos pudieran enterarse de que había cometido un delito. En relación con los *cuylo*nes o sodomitas se dijo que a veces los muchachos los apedreaban y les hacían mal y los injuriaban. Si alguien forzaba a alguna mujer en el campo, y ésta daba voces, tomaban al fornicario y teníanlo atado varios días hasta que compensara o contentara a los padres de la joven. Si no lograba esto, quedaría por esclavo en la familia.

Fernández de Oviedo, contrariando hasta cierto punto lo que habían dicho los informantes de Bobadilla, sostiene que sí había entre los nicaros personas que tenían a su cargo la administración de justicia. Específicamente habla de ellas a propósito de los "tiangués" o mercados. Los consejos de principales nombraban "alcaldes e absolutos gobernadores dentro de las plaças para no consentir fuerça ni mala medida... e castigaban sin remisión alguna a los transgresores de sus órdenes e costumbres..."⁷⁶

En el diálogo de Bobadilla se trató en seguida, aunque brevemente, acerca de la esclavitud. El fraile había preguntado: "Quando alguno viene a pobreza, ¿qué hace o de qué se sostiene? La respuesta de los nicaraos fue que, en tal situación, "acaesçe que vendan los padres a los hijos, é aun cada uno se puede vender a sí proprio si quiere é por lo que quisiere..."⁷⁷ Sin embargo, como en seguida se notó, era posible rescatar a los esclavos, siempre que el dueño de los mismos estuviera de acuerdo. El mismo fraile, pensando probablemente en que los tales esclavos podían ser sacrificados, preguntó entonces si comían su carne a falta de manjares o por qué otra causa. La respuesta fue "ques preçioso manjar entre nosotros", y que tal cosa constituía una ceremonia. Y a propósito de las cabezas o cráneos de los sacrificados añadieron entonces que "pónense en unos palos que están fronteros de los adoratorios é templos".⁷⁸

⁷⁶ HGNI, XI, 187.

⁷⁷ HGNI, XI, 93.

⁷⁸ HGNI, loc. cit.

Tratando a su vez Fernández de Oviedo de un tema afín, la venta de seres humanos, afirma que había entre los nicaraos otra práctica "cosa inhumana e despiadada... y es vender en los mercados o empeñar por presçio los propios hijos, sabiendo e viendo que aquello que se empeñaba o vendía se los avía de comer si quisiese..."⁷⁹ Al escribir esto el cronista no ofrece, por otra parte, ulterior prueba o evidencia de lo que ha dicho.

De especial interés son los siguientes testimonios de los nicaraos acerca de la cuestión que les planteó Bobadilla sobre si tenían "casa de cabildo" para juntarse en ella y discutir asuntos en forma mancomunada. Tales reuniones, según el mercedario creyó haberlo oído, recibían el nombre de *monexicos* [*monechicoa*: reunirse]. Los indios afirmaron que sí tenían dichas casas a las que llamaban galpon [*calpon*], y que a ellas convocaban al pueblo los caciques [llamados en su lengua teytes], para proponer determinadas necesidades y pedir la cooperación de todos. El cronista Oviedo, comentando este punto, nota: "Segund yo vi muchos soportales en las plaças de aquella tierra, é aquellos, aunque juntos, es para tener sus divisiones é son apartados cada uno para sí, en los quales, en cada uno, hay un principal con cierto número de gente, que siempre están allí en guarda del señor principal é cada portal de aquellos llaman galpon."⁸⁰ Previamente el cronista, en el capítulo 1 del mismo libro IV, Tercera parte, de su *Historia*, se había ocupado ya de los que llamó "los cabildos de indígenas":

En algunas partes hay señores o príncipes de mucho estado o gente, assimesmo el caçique de Teocatega y el de Mistega, y el de Nicaragua y el de Nicoya é otros tienen vassallos príncipales é cavalleros (digo varones, que son cabeçeras de provinçias o pueblos con señorío por sí con vassallos), a los cuales llaman *galpones*: é aquellos acompañan é guardan la persona del príncipe ordinariamente, é son sus cortesanos e capitanes: é son muy acatados los señores e sus principales...⁸¹

El mismo Oviedo habla en el capítulo XIII del citado libro acerca del contacto personal que tuvo con el cacique Agateyte de Teocatega, precisamente "un jueves, dos días de enero de mill e quinientos e veyte e ocho años". Describe allí cómo era la gran plaza del pueblo y los distintos edificios y construcciones que en ella había. Para

⁷⁹ HGNI, XI, 182.

⁸⁰ HGNI, XI, 94.

⁸¹ HGNI, XI, 67.

mayor claridad incluyó en su obra un dibujo esquemático donde se muestra aquello que en el texto se menciona. Cuanto pudo él contemplar en la plaza, y de modo especial la actuación del cacique Agateyte, fue objeto de una pormenorizada relación incluida también en su obra. En ella destaca sobre todo en qué consistían las preeminencias y las formas de actuar de quien era tenido como jefe supremo del *calpon*.

Tornando al diálogo de Bobadilla con sus informantes, encontramos que en él se habló luego de algo que había visto el fraile y que tuvo por supersticioso: las piedras puestas en los caminos sobre las que los indios arrojaban yerbas cuando pasaban delante de ellas. La respuesta fue que: "haciendo assí, no nos cansamos ni tenemos hambre..."⁸² Salió entonces a colación el nombre del que llamaban "dios del hambre", *Bistéot* [probablemente *Apiztéot*, palabra que en el náhuatl de la región central, significa "glotón"].

Haber aludido a ese dios, dio ocasión de inquirir sobre la existencia de otras deidades. Los nicaraos mencionaron entonces al dios del aire, cuyo nombre era *Chiquináut* y *Hécat*.

Prosiguiendo con el tema de las creencias y prácticas religiosas, Bobadilla habló de "aquellas onze fiestas, que decís que tenéys cada año". Y preguntó entonces: "¿Qué fiesta o solemnidad haçéys a tales días?" Los nicaraos contestaron con poca precisión diciendo que entonces no trabajaban y que podían beber hasta embriagarse. También afirmaron que en esas fiestas particulares se apartaban de sus mujeres, "porque aquellos días son dedicados a nuestros dioses".⁸³

Un asunto extremadamente importante surgió entonces en el diálogo. Bobadilla preguntó: "¿Qué dioses son aquessos? ¿Cómo se llaman por sus nombres propios?" La respuesta vino a ser la revelación de los nombres de los días en sus cuentas calendáricas. Los nicaraos dijeron:

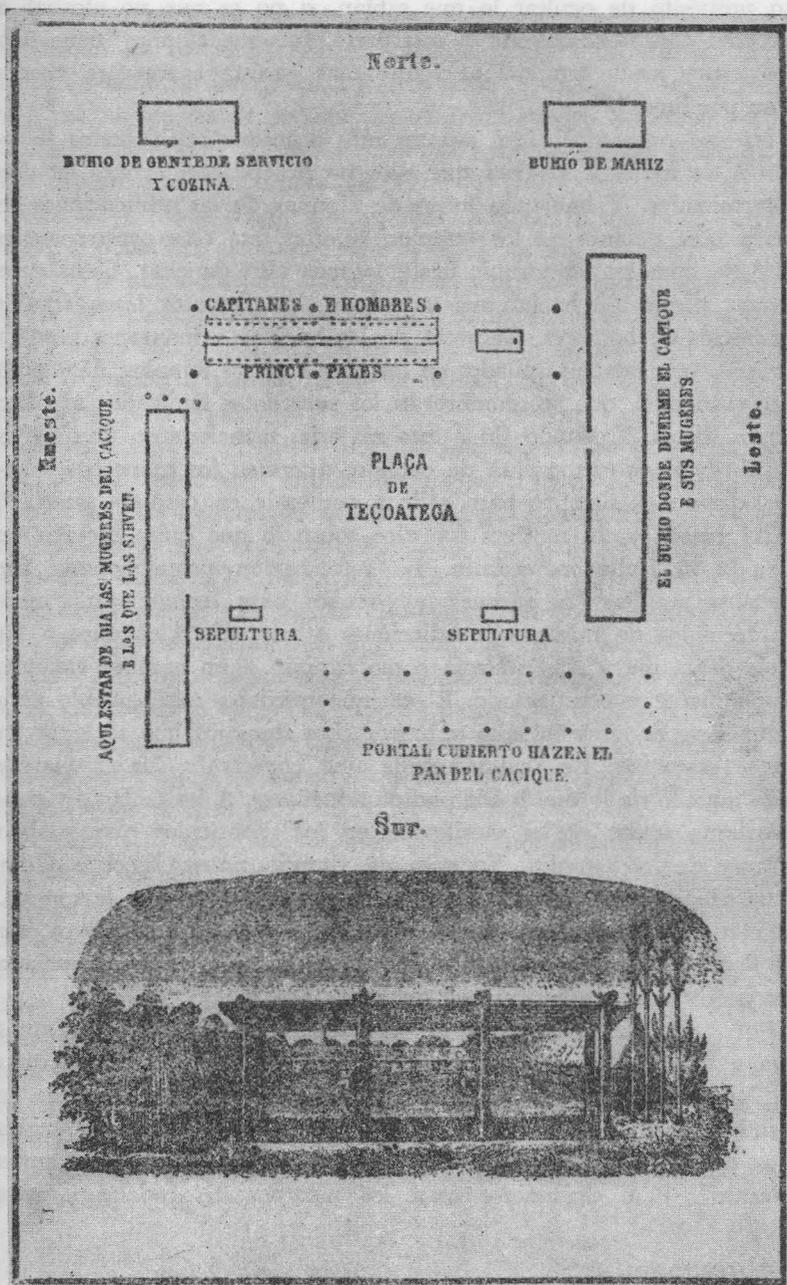
Llámanse los de las fiestas desta manera: Ágat, Oçelot, Oate, Coscagoate, Olin, Tapécat, Quiáuit, Sóchit, Çipat, Ácat, Cali, Quéspal, Cóat, Mísiste, Máçat, Toste, At, Izquindi, Oçomate, Malínal, Acato. Estos días son nuestras fiestas como vosotros los christianos tenéys lo domingos, y estos días repartimos en un año.⁸⁴

El fraile inquirió luego acerca del número de días que tenía el año entre los indios. La contestación, en la que tal vez existió

⁸² HGNI, xi, 94.

⁸³ HGNI, xi, 95.

⁸⁴ HGNI, loc. cit.



Plano y elevación de Tecoatega (Oviedo, t. xi, lám. iv).

un propósito de ocultar lo que sabían, si no es que no alcanzó a ser bien comprendida por el intérprete, fue que el año “tiene diez cempoales, cada cempoal es veinte días, y ésta es nuestra cuenta é no por lunas”.⁸⁵

Nuevas preguntas sobre asuntos más o menos relacionados llevaron a los indios a sostener que ellos no practicaban ayunos en días determinados. Y hablando luego de algunas de las edificaciones en sus plazas, delante de los templos, dijeron que esas construcciones con escaloncillos para subir hasta lo más alto de ellas, llamábanse *tézcuit* y que allí hacían sus sacerdotes, los llamados *tamagast*, los sacrificios de hombres. Respecto de las hacinas o montones grandes de leña, que estaban apilados en las plazas de los templos, añadieron que eran para que se alumbraran los sacerdotes dedicados al culto de los dioses. Y, dando fin a esta materia, mencionaron que en los portales del *galpon* o casa de cabildo, duermen los mancebos solteros, dispuestos siempre para salir a combatir en caso de guerra.⁸⁶

La guerra y sus motivos fue algo sobre lo que quiso inquirir en seguida el fraile mercedario. La información proporcionada fue bastante amplia. Las razones que tenían para luchar eran “sobre los términos de nuestras jurisdicciones e por echar los unos a los otros de la tierra”.⁸⁷ Se elegía como capitán a un hombre valiente, ampliamente experimentado. El cacique quedaba en el pueblo pero algunas veces también salía a luchar. Los despojos que se lograban no se repartían. En realidad cada uno conservaba los cautivos y todo aquello de lo que había podido adueñarse. A los esclavos y cautivos que traían se les sacrificaba en los montículos que estaban delante de los templos. En caso de victoria no era necesario dar nada al cacique. Él tenía ya su casa y sus esclavos que le servían. Él mandaba en las cosas de guerra y en bien del pueblo; para esto las decisiones se tomaban en el *monexico* o consejo. El cacique era precisamente el señor principal del *monexico*.⁸⁸

Por su parte, Fernández de Oviedo comenta entre paréntesis esta sección del diálogo acerca de la guerra. Describe allí las armas de los nicaraos: lanzas, macanas, arcos, flechas, otra suerte de escudos y rodelas. Las que él llama espadas, “son de palo y en los filos dellas [tienen] unos dientes de pedernales que cortan como navaxas”. Para defenderse usan los nicaraos sus rodelas y unos

⁸⁵ HGNI, loc. cit.

⁸⁶ HGNI, XI, 96.

⁸⁷ HGNI, loc. cit.

⁸⁸ HGNI, XI, 97.

“jubones bastados de algodón, algunos hasta la cinta e otros que les cubren los muslos”.⁸⁹ Antes, en el capítulo I del mismo libro, hablando también acerca de la guerra entre los indios, había aludido ya a ciertas formas de batalla personal, de cuerpo a cuerpo, entre capitanes de grupos rivales. El nombre que daban los nicaraos a tales capitanes era el de *tapaligui*.⁹⁰

Una nueva serie de preguntas, más o menos hilvanadas, permitieron a Bobadilla alcanzar luego la siguiente información:

La gente pobre no pide limosna como entre los cristianos. Cuando algo le falta, manifiesta su necesidad y obtiene aquello que requiere.

A los jornaleros y artesanos se les paga su trabajo con maíz o cacao o mantas o por medio de aquellas cosas que ordinariamente son objeto de trueque.

En las compras y ventas son los interesados los que fijan los precios. Los hombres no entran al tiangués o mercado de su propio pueblo. Son las mujeres las que van con sus mercaderías y también los muchachos que no han cohabitado con mujer y asimismo se permite el acceso a los forasteros.

La razón por la cual tienen ellos la cabeza con un aspecto distinto del de los cristianos es que, cuando nacen los niños, se les deforma “con dos tolondrones a los lados dividiendo, é queda por medio de la cabeça un grand hoyo de parte a parte, porque nuestros dioses dixeron a nuestros passados que assí quedamos hermosos é gentiles hombres, é las cabeças quedan más reças para las cargas que se llevan en ellas”.⁹¹

Volviendo al tema de los dioses, preguntó Bobadilla cómo era que, si en su cuenta de días había divinidades nombradas *Mácat* (venado) y *Toste* (conejo), podían luego dar muerte y comerse a los correspondientes animales. La respuesta fue que eso no era comer a un dios “sino, para tomar esos animales e caçallos, invocamos al dios *Mácat*, para tomar los ciervos; é al dios *Toste* para tomar los conexas en más cantidad...”⁹² Con este fin se valían de arcos y también de trampas como cepos o redes. Y añadieron que, en cambio, no tenían dioses de los pescados o de otros animales. “Más tenemos el del agua, que se dice *Quiatéot*, el qual llueve.”⁹³

Las últimas preguntas del diálogo obtuvieron ya contestaciones considerablemente breves:

⁸⁹ HGNI, XI, 96.

⁹⁰ HGNI, XI, 97.

⁹¹ HGNI, XI, 98.

⁹² HGNI, XI, 99.

⁹³ HGNI, loc. cit.

Cuando alguien quiere irse de entre ellos, puede hacerlo pero tiene que dejar sus propiedades a sus parientes.

Las mujeres no entran en los templos porque los antiguos así lo ordenaron.

El que toma algo prestado puede pagarlo o no. En caso de necesidad puede cogerse maíz de otro, pero éste último puede a su vez pagarse por sí mismo yendo más tarde al maizal de quien le tomó lo que era suyo.

Aunque tienen algodón es costumbre andar casi desnudos ya que así andaban los padres e antecesores.

Con la mirada, algunas personas, especialmente a los niños, hacen daño. Éstos mueren a veces como consecuencia de ello.

Algunos hacen determinada cosa mala y la manifiestan a los viejos y no a los sacerdotes. Lo dicen en secreto y el viejo no lo descubre a nadie sino que lo guarda en su corazón. Aquello que refieren haber hecho puede ser un quebrantamiento de sus fiestas, decir mal acerca de sus dioses cuando no llueve... Los viejos entonces les mandan que lleven leña al templo, barran o alguna otra cosa. Esta forma de confesión no se hace con cualquier viejo sino con uno que tiene este oficio y que trae por señal una calabaza colgada al cuello. Cuando muere dicho viejo se hace junta de cabildo y se nombra a otro. Tal viejo no ha de ser casado pero tampoco está en el templo sino en su propia casa. Las transgresiones no las manifiestan los que son aún jóvenes. Es necesario aguardar hasta que uno tenga mujer.

Los sacerdotes, al practicar sus sacrificios, dicen a los dioses: "Tomad, recibid esto que os dan los caciques".⁹⁴

Los templos no tienen ni rentas ni derechos propios. Allí no se sacrificaba a los hijos ni a los parientes sino a los enemigos, esclavos o forasteros.

Tal fue el contenido de las respuestas que dio el conjunto de nicaraos, ancianos, principales, sacerdotes y caciques con quienes, de manera más informal, sostuvo su último diálogo Francisco de Bobadilla. Como resulta obvio, en casi todo lo que se habló entonces y asimismo en los anteriores interrogatorios a los ocho nicaraos, en forma individual, y al grupo de otros trece colectivamente, las creencias y prácticas religiosas fueron objeto de particular atención. De acuerdo con el plan que nos hemos fijado, corresponde comparar ahora esta información con aquello que conocemos de otros grupos nahuas de la región central de México. Antes, sin embargo,

⁹⁴ *HGNI*, xi, 101.

analizaremos brevemente otros datos ofrecidos por Gonzalo Fernández de Oviedo como resultado de lo que vio e inquirió personalmente durante su estancia en Nicaragua en el mismo año de 1528. Tales noticias no han sido aducidas en el análisis que hemos hecho, ya que se refieren a asuntos que no tocó directamente Bobadilla en sus diálogos.

III. Otras noticias proporcionadas por Fernández de Oviedo

Particularmente en los capítulos XI a XIII del mismo libro, IV, Tercera parte, de su *Historia*, es donde trata Fernández de Oviedo acerca de los areytos y otros ritos y ceremonias de los nicaraos. Resumiendo, y analizando a la vez, su información, puede ésta distribuirse en los siguientes puntos:

Celebraban fiestas, entre ellas una en el otoño, después de haber recogidos los frutos de la tierra. Entonces se practicaban ritos y ceremonias como una que pudo él contemplar en el pueblo de Te-coatega. Consistió ésta en un areyto, "que allí llaman *mitote*", en el que hubo cantos y danzas. Los indios aparecieron pintados y con hermosos penachos. Algunos llevaban también máscaras. En medio de la plaza practicaron luego una especie de juego en torno a un gran trozo de madera que habían encajado en la tierra. Por su especial interés copiamos la descripción que de este juego hizo Fernández de Oviedo. Como podrá verse, se trata de algo muy semejante al conocido como "volador" en la región central de México:

En medio de la plaza estaba un palo alto hincado, de más de ochenta palmos, y encima, en la punta del palo, un ydolo asentado é muy pintado, que dicen ellos que el dios Cacáguat ó cacao: e avía quatro palos en quadro puestos en torno del palo, é revuelto a esso una cuerda del bexuco, tan gruesa como dos dedos (o de cabuya), é a los cabos della atados dos muchachos de cada siete ú ocho años, el uno con un arco en la mano, y en la otra un manojo de flechas: y el otro tenía en la mano un moscador lindo de plumas, y en la otra un espejo. Y a çierto tiempo del contrapás, salían aquellos muchachos de fuera de aquel quadro, é desenvolviéndose la cuerda, andaban en el ayre dando vueltas alrededor, desviándose siempre más afuera é contrapessándose el uno al otro, destorçiendo lo cogido de la cuerda: y en tanto que baxaban esos muchachos, dançaban los sessenta un contrapás, muy ordenadamente, al son de los que cantaban é tañían en çerco atambores é atabales, en que avría diez o doce personas cantores é tañadores de mala gracia, é los dançantes callando é con mucho silencio.

Turoles esta fiesta del cantar e tañer é baylar, como es dicho, más de media hora; é al cabo deste tiempo començaron a baxar los muchachos, é tardaron en poner los piés en tierra tanto tiempo como se tardaría en deçir çinco o seys veçes el Credo. Y en aquello que tura el desarrevolverse la cuerda, andan con assaz velocidad en el ayre los muchachos, meneando los braços é las piernas, que paresçe que andan volando; é como la cuerda tiene çierta medida, quando toda ella se acaba de descoger, paran súbitamente a un palmo de tierra. E quando ven que están çerca del suelo, ya llevan encogidas las piernas, é a un tiempo las extienden, é quedan de pie los niños, uno a la parte é otro a la otra, a más de treynta passos desviados del palo que está hincado; y en el instante, con una grita grande, çessa el contrapás é los cantores é musicos, é con esto se acaba la fiesta.⁹⁵

“Otra manera de areyto”, presenciada también por Fernández de Oviedo en el mismo pueblo de Tecoteaga, es la que puede describirse como una especie de juegos de varas. Distintos grupos de indios disfrazados y embijados, participaban en ella bailando y cantando al son de atabales. Alejados de éstos, se hallaban otros cuatro que en forma sucesiva, cada uno por sí, danzaban muy cerca del cacique. Éste arrojaba entonces unas varas que para ello tenía dispuestas y muchas veces acertaba, golpéandolos en los costados, en los brazos o en las piernas. El que recibía el tiro no se quejaba sino que continuaba bailando. Preguntado el cacique acerca del sentido de este modo de juego, dijo que esos indios eran de otros pueblos y que habían venido a pedir cacao a Tecoteaga. La costumbre era dársele después de haber tirado veinte o treinta varas en ese baile.⁹⁶

Al hablar Oviedo, en forma más general, de “otros areytos y cantares”, destaca algo que resulta de particular interés: muchos de los cantares de los nicaraos eran recordación de hechos pretéritos. Al igual que en sus libros de pinturas, a través de ellos podían conocerse sus tradiciones e historia. “Son comunes y en el tiempo de sus obsequias é muerte de los çaçiques prinçipales, é que les quedan en lugar de historia é memoria de las cosas passadas, é van acresçentando lo que subçede.”⁹⁷

De las múltiples noticias que consigna Fernández de Oviedo a lo largo de estos capítulos atenderemos ya únicamente a aquellas que de modo más directo se relacionan con las creencias y prácticas religiosas de los nicaraos. Como ardid de guerra tuvo el

⁹⁵ *HGNI*, xi, 167-168.

⁹⁶ Véase *HGNI*, xi, 170-172.

⁹⁷ *HGNI*, xi, 173.

cronista algo que le pareció “un caso cruel y notable, nunca oyo antes”. Según él, para causar espanto a los españoles, “mataron muchos indios e indias viejas de sus mismos parientes, é veñinos, é desolláronlos, después que los mataron, é comiéronse la carne e vistiéronse los pellejos, la carne afuera, que otra cosa del indio vivo no se parescía sino sólo los ojos, pensando, como digo, con aquella su invención, que los christianos huyrían de tal vista é sus caballos se espantarían”.⁹⁸ Obviamente no supo el cronista si se trataba de un rito de desollamiento o si era casual invención con la que entonces se intentó amedrentar a los españoles.

El tema de los dioses adorados por los nicaraos vuelve aparecer aquí, aunque en forma incidental. Nota Oviedo que “en esta gobernación de Nicaragua llaman por diverssos nombres sus dioses, é con cada nombre le dicen *teot*, que quiere decir dios, é aun al diablo *teot* le llaman, é a los christianos también *teotes* los llaman”.⁹⁹ Y precisando un poco más añade que “a dios llaman los de Nicaragua *Thomaotheot* [probablemente: *Tomactéot*], que quiere decir gran dios, é diçen que aquel tuvo un hijo que estuvo acá abaxo, é le llaman *Theotbilche* [probablemente: *Teopiltzin*]; a los ángeles pequeños de acá abaxo quieren decir que se llaman *Tamachas*; é *Tamacazcati* é *Tamacastóval* son los principales ángeles del cielo...”¹⁰⁰ Esta serie de vocablos, no consignados por los informantes de Bobadilla, puede tenerse como dato complementario que habrá que tomar en cuenta al establecer la correspondiente comparación con las creencias de los pueblos nahuas de la región central de México.

Otro asunto, al que en distintos lugares se refiere Fernández de Oviedo, es el de la existencia de brujos y hechiceros: “Diré lo que en aquesta tierra entendí de los bruxos é bruxas, de la cual secta maldita hay muchos. *Texoxe* se llama la bruxa ó bruxo; é platícase en aquella tierra é tienen por averiguado entre los indios questos *texoxes* se transforman en lagarto ó perro ó en la forma del animal que quieren...”¹⁰¹ Y sobre la actuación de los *texoxes* relata varios hechos de los que tuvo noticia.¹⁰²

Éstos son los temas principales —relacionados en diversas formas con las creencias y prácticas religiosas nicaraos— acerca de los que trata Fernández de Oviedo a lo largo de los citados capítulos XI a

⁹⁸ HGNI, XI, 182.

⁹⁹ HGNI, XI, 180.

¹⁰⁰ HGNI, XI, 183.

¹⁰¹ HGNI, XI, 192.

¹⁰² HGNI, XI, 183, 192-194.

xiii del libro iv, tercera parte de su *Historia*. Además, hemos aducido ya otros textos suyos sobre materias afines al analizar los diálogos que sostuvo fray Francisco de Bobadilla con sus informantes. De hecho —como se dijo al hablar de las fuentes— lo aportado por Oviedo, aunque a todas luces menos sistemáticamente, constituye material de primera mano, reunido durante su estancia en Nicaragua hacia los años de 1528 y 1529. Él mismo fue consciente de que en este libro que dedicó a la provincia de Nicaragua tuvo que proceder así, incluyendo multitud de noticias más o menos hilvanadas: “Voy discurriendo —nos dice— por diversidades de materias, diferentes é apartadas unas de otras, por satisfaçer lo que propuse de decir en este capítulo; é porque esta ensalada ó mixtura de cosas toda es en la mesma Nicaragua. . .”¹⁰³

Sobre la base de lo que nos ha parecido pertinente aprovechar de tal “ensalada o mixtura”, e igualmente del análisis de las respuestas que dieron los nicaraos a Bobadilla, corresponde pasar ya a lo que consideramos punto principal en este trabajo: establecer posibles formas de comparación entre los elementos religiosos de los nicaraos, según estos testimonios de tan temprana fecha, como es la de 1528, y aquello que conocemos de los otros grupos nahuas de la región central de México.

¹⁰³ HGNI, xi, 192.

TERCERA PARTE

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS NICARAOS COMPARADAS
CON LAS DE OTROS GRUPOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO

Las respuestas obtenidas por Bobadilla y las observaciones consignadas por Fernández de Oviedo permiten, según creemos, atender en la comparación propuesta, a los siguientes temas:

- a) Los dioses creadores y otras diversas deidades.
- b) Edades o periodos que han existido antes de la época actual.
- c) Sacrificios y formas de culto.
- d) Creencias en relación con la muerte y los posibles destinos de los que mueren.
- e) Formas de preservar la tradición (cantares, códices, cuentas calendáricas).
- f) El matrimonio.
- g) Vida sexual.
- h) Organización política, religiosa y judicial (se incluye aquí la confesión de transgresiones).
- i) Causas y propósitos de la guerra.
- j) Brujos y hechiceros.
- k) Otras prácticas.

A propósito de cada uno de estos puntos, recordaremos en forma sumaria lo que se ha analizado ya en el caso de los nicaraos para compararlo luego con distintos testimonios indígenas de la cultura nahua de la región central de México. Dichos testimonios serán expuestos y valorados con la amplitud que se estime necesaria.

- a) *Los dioses creadores y otras deidades.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Tamagástad y Cipattónal son dioses creadores. El primero es "hombre"; la segunda es "mujer".

Habitan arriba, dentro del cielo.

Ellos hicieron la tierra, el cielo, los seres humanos y todas las cosas.

Hay asimismo otros *teotes* o dioses principales: Oxomogo, Chalitgüegüe y Chicociágat.

El dios que envía la lluvia se llama Quiatéot.

El padre y la madre del anterior se llaman Omeyateite y Omeyatecigoat.

Estos "están en el cabo del mundo" y nadie los creó.

Mixcoa es dios al que invocan cuando van a comprar o vender o contractar.

Migtantéot es el señor de la región bajo tierra.

Bistéot es "dios del hambre".

Chiquináut Hécat es "dios del aire".

Los nombres de los veinte días del calendario son asimismo nombres de dioses.

Thomathéot [probablemente *Tomactéot*] quiere decir gran dios.

Theotbilchi [probablemente *Teopiltzin*] es el hijo que tuvo el anterior y que vivió acá en la tierra.

Téot es palabra que se junta con el nombre de otros varios dioses. Estos se llaman en general *teotes*.

Tamachas son una especie de ángeles pequeños.

Tamacascati y Tamacastóval son una especie de ángeles principales.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Tamagástad y Çipattónal, dioses creadores según el pensamiento religioso de los nicaraos, eran conocidos en la región del altiplano con los nombres de Tlamacázcatl (o Tlamacazqui) y Cipactónal.

El nombre de Tlamacazqui significa "el proveedor o dador de bienes". Este título, que se aplicaba a determinados sacerdotes, era asimismo una de las designaciones del dios de la lluvia: Tláloc. Puede citarse en este segundo sentido un ejemplo tomado del *Códice Florentino*:

Tlaloc Tlamacazqui, inin ypan machoia, in quiauitl; ca iehoatl quiicoaia, quitemouiaia, quipixoiaia, in quiauitl, yoan in teciuil. Quixotlaltiaia, quitzmolinaltiaia, quixoxuialtiaia, quicueponaltiaia, quizcaltiaia in quiauitl, in çacatl, in tonacaiotl.

Tláloc, Tlamacazqui, gracias a él se producía la lluvia; porque él creaba, hacía descender, sembraba la lluvia y el granizo. Él inflamaba, hacía que echaran brotes, que reverdecieran, que florecieran, que crecieran los árboles, la yerba, el maíz, nuestro sustento.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *Códice Florentino*, libro IV, capítulo I.

Al comentar Sahagún este texto en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, añade por su parte: "El llamarse Tláloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el paraíso terrenal [en el Tlalocan] y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal."¹⁰⁵

A su vez, el nombre de Cipattónal aparece como Cipactónal en los textos nahuas del altiplano. Cipac-tónal significa el ser o deidad cuyo *tonalli*, "destino y signo del día del calendario", es *cipactli*, el "monstruo de la tierra" que ocupa el primer lugar en la cuenta de los veinte días. Cipactónal aparece en varios códices y textos nahuas como acompañante femenino de Oxomoco. A estos dos personajes se adjudicaba haber sido los inventores del calendario e igualmente el carácter de progenitores de la especie humana.¹⁰⁶

Por una parte, la atribución del título de Tlamacazqui a Tláloc, y, por otra, la connotación de Cipactónal como acompañante femenino de Oxomoco, tenían considerable vigencia entre los nahuas del altiplano durante los últimos siglos pre-cortesianos. Pueden aducirse, sin embargo, otras connotaciones que aparecen como más antiguas en relación con Tlamacazqui y con Cipactónal.

Acudiendo al texto náhuatl de los "veinte himnos sacros" que recogió Sahagún y que se incluyen en el conocido como *Códice Matritense del Real Palacio*, cabe hallar testimonios distintos y de particular interés en este punto. Debe recordarse que por lo menos varios de esos himnos sacros denotan considerable antigüedad. Tal cosa es perceptible a través de lo arcaico del lenguaje en el que están expresados. De hecho hay en ellos formas gramaticales desusadas ya en el siglo xvi. Consciente de esto, el propio Sahagún obtuvo de sus informantes explicaciones de algunas frases o vocablos que aparecen en esos himnos. En dos de éstos, el viii, de Xochipilli, y el xix, de Macuilxóchitl, encontramos menciones especialmente significativas acerca de Tlamacazqui y Cipactónal.

En el himno de Xochipilli aparece cantando Quetzalcoxcóxtli, "el precioso faisán". Responde a Cintéutl, el dios mazorca. Como consta por otros textos, el precioso faisán es un símbolo del dios solar que está a punto de emprender su camino. En boca de él se ponen enseñada las palabras que hacen presentes a Cipactónal y a Tlamacazqui:

¹⁰⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 45.

¹⁰⁶ Véase *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editados por Joaquín García Icazbalceta, t. I, México, 1891. (Reimpresión de S. Chávez Hayhoe, t. I, p. 229-230.)

Solamente oirá mi canto
la que aún está en la noche,
la del rostro pintado, Cipactonalla.

Enseguida, asumiendo el papel del dios de la lluvia, prosigue el canto:

Yo doy orden en Tlalocan,
yo, Tlamacazqui, doy orden,
en el Tlalocan, yo, Tlamacazqui, doy orden.¹⁰⁷

En el mismo himno habla también Cintéutl y dice que ha llegado a donde el camino se divide. Formula luego una pregunta:

¿A dónde iré?
¿Por dónde seguiré el camino?
En el Tlalocan, Tlamacazqui.
Hacen llover los dioses.¹⁰⁸

Como puede verse, la deidad solar (el precioso faisán) y Cintéutl, el dios mazorca, en su diálogo invocan a Tlamacazqui y a Cipactónal. El dios de la lluvia, Tlálóc Tlamacazqui, habita en Tlalocan, lugar de luz y fertilidad. Cipactónal es deidad dueña de la noche, o más precisamente del momento que antecede al amanecer, *oc yohualle*, cuando aún hay oscuridad. Ambos dioses, Tlamacazqui y Cipactónal, son los que recogen el canto y el diálogo del que va haciendo el día y de aquel a quien se debe el sustento, Cintéutl.

En el himno XIX, de Macuilxóchitl, es asimismo la deidad la que habla. Macuilxóchitl afirma que viene de allá, de donde están las flores erguidas. Aunque sólo se conserva un fragmento de este himno, en él vuelve a hacerse alusión a Tlamacazqui y a Cipactónal:

De donde están las flores erguidas he venido yo.
Tlamacazqui, el rojo señor del crepúsculo.
Igualmente tú, mi abuela, la del rostro pintado,
dueña de la casa de la aurora...¹⁰⁹

En su comentario a este himno destaca Eduard Seler la relación que se expresa aquí, entre Tlamacazqui-Tlálóc y la diosa del rostro pintado, respecto de la pareja que aparece asimismo en el himno de

¹⁰⁷ *Veinte himnos sacros de los nahuas*, edición de Ángel Ma. Garibay K., Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1958, p. 98-101.

¹⁰⁸ *Loc. cit.*

¹⁰⁹ *Veinte himnos sacros de los nahuas*, *op. cit.*, p. 217-219.

Xochipilli, es decir, Tlamacazqui y Cipactónal.¹¹⁰ En ese himno se adjudicó a Cipactónal tener un rostro pintado y ser la señora del momento en que aún es de noche. El primer calificativo se formuló allí, y también en el himno iv en honor de la madre de los dioses, por medio del vocablo: *teumechahue*. Seler interpreta esta voz como compuesta de: *teo-metz-xauh-e*, “la diosa cuyo rostro está pintado u ostenta una máscara hecha de una parte de la piel de la pierna del sacrificado”.¹¹¹ Ángel M. Garibay, por su parte, propone como interpretación la siguiente: *teu-metl-xauh-e*. A continuación comenta: “el primer vocablo es nombre del maguey con rayas blancas... el rostro de la diosa madre, en efecto, como lo vemos en los códices *Vaticano B*, *Telleriano Remensis*, etcétera, tiene rayas blancas y amarillas y una capa gruesa de hule en torno de la boca”.¹¹²

Aun cuando es difícil precisar en definitiva la etimología del vocablo *teumechahue*, no hay duda de que connota una cierta forma de aderezo facial peculiar de la diosa madre. Cuatro veces consecutivas se incluye este mismo término en el himno iv, de Teteu Innan, la madre de los dioses. El hecho de que la misma atribución se haga a Cipactónal confirma la estrecha relación de ésta con la diosa madre.

La otra expresión, *oc yohualle*, adjudicada a Cipactónal, para señalar que es la deidad del momento en que aún es de noche, se reitera también en el himno xix. Allí, la diosa que ostenta el rostro pintado y que se nombra “abuela mía”, es “dueña de la aurora”, o sea del lapso en que de la noche se pasa al día. Tal adjudicación de atributos paralelos deja ver que la deidad Cipactónal, mencionada junto con Tlamacazqui en el himno viii, es pensada como un aspecto o manifestación de la misma madre de los dioses, Teteu Innan, la llamada también *Toci*, nuestra abuela, o *Noci*, mi abuela, según la expresión del himno xix.

La Cipactonalla del himno viii, se muestra en consecuencia como la diosa madre en su relación con el signo y el destino de Cipactli el monstruo terrestre que es a la vez principio de la cuenta de los días del calendario. Y volviendo la atención a Tlamacazqui, que, como vimos, no es otro sino Tláloc, podrá reconocerse que la invocación conjunta de él y Cipactónal apunta en realidad a la diosa madre y al fomentador que habita en Tlalocan y hace prosperar la vida en la tierra.

¹¹⁰ Eduard Seler, “Die religiösen Gesänge der alten Mexicaner”, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., Berlín, 1902-1923, Ascher un Co., t. II, p. 1099-1100.

¹¹¹ Seler, *op. cit.*, p. 996-997.

¹¹² Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 71.

A la luz del análisis del contenido de estos himnos cabe comprender mejor el sentido de lo que sostuvieron los informantes nicaraos al decir que Tamagástad y Cipattónal eran dioses creadores y de muy grande importancia en su religión. Su afirmación reflejó una creencia de la que se trasluce un equivalente en el contenido de estos himnos que, no está de más repetir, cuentan entre los testimonios nahuas más antiguos que se conocen de la región del altiplano central.

Atenderemos ahora a los otros dioses nombrados conjuntamente con Tamagástad y Cipattónal por el informante nicarao Misésboy. Los dioses que a continuación mencionó fueron Oxomogo, Chalchitgüegüe y Chicociágat.

Respecto de Oxomoco es bien sabido —como ya lo dijimos anteriormente— que, junto con Cipattónal, integra la pareja a la que se atribuye, entre otras cosas, el origen del calendario y el carácter de progenitora de los seres humanos. El que el cacique nicarao mencione a Oxomoco como una deidad, al lado de Cipattónal y Tamagástad, parece evocación de otras antiguas creencias en las que dicho nombre pudo haber connotado no sólo a uno de los progenitores sino también a un dios principal en el contexto de los orígenes del hombre y del mundo.

Por lo que toca a Chalchitgüegüe, puede afirmarse que se trata de una corrupción del nombre de Chalchiuhtlicue. La mención de ésta al hablar de Tláloc-Tlamacazqui, se explica acudiendo a las fuentes nahuas del altiplano. En la ya citada *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que “la mujer” o acompañante femenino de Tláloc es Chalchiuhtlicue.¹¹³ Hay asimismo en los *huehuetlatolli* que recogió Sahagún varios textos en los que el título de Chalchiuhtlicue, la del faldellín de jade, la diosa de las aguas terrestres, equivale a un atributo de la diosa madre y por tanto se identifica con el aspecto femenino de la suprema deidad creadora. Por ejemplo, en las ceremonias que practicaban los nahuas con ocasión del nacimiento de un ser humano, la partera después de haber cortado el ombligo a la criatura y de haberlo lavado, hacía la siguiente invocación:

Señor, amo nuestro: Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade, Chalchiuhtlatónac, el del brillo solar de jade, llegó el hombre, lo envió acá nuestra madre, nuestro padre, el señor dual, la señora dual. . .¹¹⁴

Finalmente, el otro dios mencionado también al hablar de Tamagástad y Cipattónal, se nombraba Chicociágat, según el informante

¹¹³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 233.

¹¹⁴ *Códice Florentino*, libro vi, fol. 148 v.

nicarao. Se trata en este caso del nombre calendárico de un dios: Chicoace Acatl, 6-Caña, como debió ser designado en el altiplano. Acudiendo nuevamente a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, consta que Chicoace Acatl era uno de los nombres calendáricos de Cintéotl, al que ya hemos visto relacionado con Tláloc al analizar el himno VIII.¹¹⁵ También Chicoace Acatl aparece ligado a Tlazoltéotl como deidad del oeste en la página 48 del *Códice Borgia*. Esta última relación debe hacernos recordar las menciones de Tláloc, por ejemplo en el citado himno XIX, como el dueño del rojo crepúsculo o sea de la región del oeste. Así, en tanto que Chalchitgüegüe [Chalchiuhtlicue] guarda asimismo relación en el pensamiento del altiplano con la deidad acompañante de Tláloc, por su parte Chicociágat, es apuntamiento de connotaciones inherentes al señor de la lluvia.

Y precisamente, según el testimonio de los trece ancianos, sacerdotes y caciques nicaraos, otro de los nombres del dios que envía las aguas es Quiatéot. El equivalente de este vocablo en el náhuatl clásico del altiplano es Quiauhtéotl, "dios de la lluvia". Una expresión parecida la encontramos al final del citado himno VIII, de Xochipilli, en donde vuelve a mencionarse a Tlamacazqui que habita en Tlaloacan. En el último verso se lee: *Quiahui in teteuh*: "llueven los dioses",¹¹⁶ o sea, los servidores y acompañantes de Tláloc que son asimismo deidades de la lluvia.

El universo de creencias de los nicaraos se manifestó todavía más ampliamente cuando el grupo de los trece informantes añadió que Quiatéot "tenía padre e madre, y el padre se llama Omeyateite e la madre Omeyateciguat, y éstos están en cabo del mundo..." Y también debe recordarse aquí, como dato complementario, lo que después añadieron en el sentido de que esa pareja de dioses no fue creada por nadie.

Numerosos textos pueden citarse, provenientes de la región del altiplano central, en los que específicamente se habla de esa misma suprema dualidad conocida como Ometecuhtli y Omecíhuatl, "el señor y la señora duales". Del *Códice Matritente de la Real Academia*, tomamos, como muestra, el siguiente texto:

Y sabían los toltecas
que muchos son los cielos,
decían que son doce divisiones superpuestas,
allá vive el verdadero dios y su comparte.
El dios celestial se llama Ometecuhtli, el señor de la dualidad

¹¹⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 215.

¹¹⁶ Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 98.

y su comparte se llama Omecíhuatl, señora de la dualidad, señora celeste.

Quiere decir:

sobre los doce cielos gobierna, impera.¹¹⁷

Parecidos testimonios hay en otras fuentes como la *Historia Tolteca-Chichimeca*, en la que además se designa a la suprema pareja divina con el título de Ometéotl, el dios dual.¹¹⁸ Y otro tanto puede decirse de diversos *huehuetlatolli* en los que es frecuente hallar invocaciones al señor y la señora de la dualidad, identificados como *Teteuh innan*, *Teteuh intah*, la madre y el padre de los dioses.¹¹⁹ Acerca de la riqueza de pensamiento que hay en los textos nahuas del altiplano en torno a Ometecuhtli y Omecíhuatl, nos hemos ocupado ya en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* y a dicha obra remitimos a quien desee ampliar lo que se ha aducido.¹²⁰

Las comparaciones hasta ahora formuladas entre las creencias nicaraos acerca de Tamagástad, Çipattónal, Oxomoco, Chalchitgüegüe, Chicociágat, Quiatéot, Omeyateite y Omeyatecíguat, muestran ciertamente manifiestas coincidencias respecto de lo que pensaron los nahuas de la región central. Y el hecho de que esas coincidencias hayan podido establecerse acudiendo a textos de considerable antigüedad, como los himnos sacros, y los *huehuetlatolli*, parece denotar que tanto en el altiplano como en Nicaragua debieron tener hondas raíces estas formas de concebir la realidad de los dioses.

Otras deidades mencionaron asimismo los nicaraos y de ellas nos ocuparemos brevemente a continuación. Mixcoa era para ellos el dios al que invocaban cuando iban a comprar, a vender o a contratar. En el caso del altiplano la suma de atributos de Mixcóatl lo muestra relacionado con la caza y la guerra y asimismo hace de él antiguo caudillo que guió a los chichimecas en su peregrinación desde las regiones del norte. Tan sólo en este último sentido, como guía de caminantes, puede percibirse una relación con el caso de los mercaderes que marchaban a comprar o vender o contratar.

¹¹⁷ *Códice Matritense de la Real Academia*, textos de los informantes de Sahagún, fol. 175 v.

¹¹⁸ *Historia Tolteca-Chichimeca* (Anales de Cuauhtinchan), edición facsimilar en *Corpus Codicum Americanorum Mediæ Aevi*, v. 1, Copenhague, 1942, fol. 33.

¹¹⁹ Véase por ejemplo *Códice Florentino*, libro vi, fol. 34 r.

¹²⁰ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma, México, 1966, p. 148-178.

En cambio, a propósito de Miqtantéot que, para los nicaraos, es el señor de la región bajo tierra, parece superfluo insistir en la identidad del concepto con los nahuas del altiplano. Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl son las deidades del *Mictlan*, la región de los muertos, situada en lo más profundo de los pisos o estratos inferiores.

Bistéot que, según Fernández de Oviedo, era adorado por los nicaraos como “dios del hambre”, no tiene un claro equivalente en el altiplano. Como se insinuó al analizar los informes nicaraos, creemos que el vocablo Bistéot es error de transcripción ya que en nahua no hay palabra que incluya el sonido de la letra *B*. Encontramos en cambio el término Apiztéutl, derivado de *apiztli* “hambre” y *téutl* “dios”. El compuesto Apiztéutl significa “glotón”. A modo de hipótesis nos preguntamos si no puede ser ésta una alusión al que se conoce en la arqueología como “el dios gordo”.

Otro dios fue nombrado también por los nicaraos, Chiquináut Hécat, del que dijeron ser “dios del aire”. Los paralelos que en este caso pueden encontrarse son extremadamente abundantes. Por ejemplo, en el *Códice Telleriano-Remesis*, folios 8 v. y 9 r., Chicnahui Ehécatl, 9-Viento, es el día del nacimiento de Quetzalcóatl. Esta misma deidad, como lo nota Alfonso Caso, se encuentra mencionada frecuentemente con tal nombre calendárico en códices mixtecas como el *Vindobonensis*, el *Nuttal*, el *Bodley* y el *Selden*.¹²¹

Y a propósito de los nombres calendáricos de los dioses, es éste el lugar para recordar la afirmación de los nicaraos de que todos los signos de los días eran considerados por ellos como otras tantas deidades.

En lo que concierne específicamente a los dioses de la religión nicarao, sólo nos resta atender a la serie de nombres que recogió por sí mismo e incluyó en su obra Fernández de Oviedo. Afirma éste que, entre otras denominaciones, se usaba la de Thomathéot que quiere decir “grand dios”. Como ya lo dijimos, es muy probable que la grafía correcta de dicho vocablo sea *Tomactéot*, derivado del verbo *tomahua* que significa “volverse grande”. Según esto, Tomactéot sería el título genérico que podía aplicarse a cualquiera de las deidades principales. Otro término es Theotbilche, también probable corrupción de otro vocablo: *Teopiltzin*, “hijo de dios” o quizás *Topiltzin* “nuestro hijo o nuestro príncipe”. En apoyo a esta segunda hipótesis puede aducirse el comentario de Fernández de Oviedo: “es hijo que

¹²¹ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de México, México, 1967, p. 191.

tuvo el anterior [Tomactéot] y que vivió acá en la tierra". Si como ya vimos, los nicaraos veneraban a Quetzalcóatl bajo el signo calendárico de Chiquináut Hécat, no es imposible que éste fuera también para ellos Teopiltzin o Topiltzin.

Atendiendo a la referencia general de que *téot* es palabra que se junta con el nombre de otros varios dioses y que éstos se llaman en general *teotes*, resulta obvio recordar que lo mismo ocurría en el altiplano a propósito de las voces *téotl* y *teteo*.

Acerca de la última aseveración de Fernández de Oviedo sobre la existencia de "ángeles pequeños y ángeles principales", llamados tamachas, Tamagascati y Tamagastóval, hay base para afirmar que todas esas entidades, cuyos nombres alterados recogió el cronista, corresponden a los distintos Tlamacazque, conocidos también como Tlaloque, colaboradores del dios de la lluvia, y como Ehecatotontin, auxiliares del dios del viento.

b) *Edades o periodos que han existido antes de la época actual.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Antes de que hubiese la generación de los hombres actuales, se perdió el mundo.

Esto ocurrió por obra del agua.

Esto sucedió, aunque no se sabe cómo fue, por obra del agua o del fuego.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Como ya se hizo notar, al analizar el interrogatorio formulado por Bobadilla, su pregunta sobre si se había perdido el mundo alguna vez, después de que fue hecho, probablemente llevaba consigo el interés de descubrir alguna tradición relacionada con el "diluvio universal". Quizás esto explica que, al responder afirmativamente, los varios informantes nicaraos aceptaran que ello ocurrió por efecto del agua. Sin embargo, resulta de interés encontrar que uno de ellos, Astochímal, manifestó que no sabía exactamente si tal cosa sucedió "por agua o por fuego", o de otro modo.

Conocido es que, no sólo entre los nahuas del altiplano central, sino también entre los grupos mayas y otros de Mesoamérica, existió una tradición constante, representada también en algunos códices y monumentos, en relación con los que se conocen como "soles o edades

cosmogónicas". Según esta forma de pensamiento, el mundo había existido y terminado varias veces consecutivas como resultado de fuerzas que, por disposición de los dioses, habían actuado sobre él. En la tradición de los nahuas cuatro eran los soles o edades que habían precedido al tiempo de la vida presente, que era la del "sol de movimiento". En las distintas fuentes que se conservan no es siempre igual el orden en que existieron las varias edades, designadas éstas en función del elemento que les puso término.¹²²

Si recordamos aquí lo que se consigna en algunos de los principales testimonios acerca de la edad inmediatamente anterior a la actual, encontramos que su destrucción fue por obra del viento, según los *Anales de Cuauhtitlán*, la *Historyre du Mexique* y los *Memoriales* de Motolinía. En cambio, las inscripciones de la "Piedra del Sol" y el *Códice Vaticano A* asientan que tal cosa se debió al elemento tierra, simbolizado por los ocelotes que entonces se volvieron presentes. Por otra parte, el documento náhuatl de 1558 o sea *La leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos dicen que dicho cataclismo se debió al agua que todo lo inundó. Finalmente en las tradiciones recogidas por Ixtlilxóchitl, la versión es que el fin de la edad anterior fue consecuencia del fuego.

Explicable parece, por tanto, que al responder los nicaraos, afirmando que antes "se había perdido el mundo", aceptaran que tal cosa se debiera al agua, al fuego o a alguna otra fuerza.

c) *Sacrificios y formas de culto.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Hay sacrificios de hombres, cuyo corazón y cuya sangre se ofrecen a los dioses.

Las víctimas son esclavos o prisioneros hechos en las guerras.

Échase su sangre para arriba, abajo y a los lados y por todas partes.

Pueden comerse porciones de la carne de los sacrificados.

Los cráneos pónense en unos palos frente a los templos.

Se practica también el desollamiento y se visten las pieles de los desollados.

Los sacrificios se hacen para pedir agua y salud y para propiciar a los dioses.

¹²² Véase a este respecto el cuadro que acerca del "orden de los soles" ofrece Roberto Moreno de los Arcos en "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. VII, p. 201.

También se ofrecen gallinas, pescado, maíz.

Hay autosacrificios como sajarse la lengua, el órgano sexual y otras partes del cuerpo.

Hay fiestas y ceremonias en cada uno de los *cempoales* o cuentas de veinte días. Se invoca entonces a los dioses de los días.

Igualmente hay también diversas formas de areytos y danzas.

Se practica el juego ritual conocido como "el volador".

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Para quien esté familiarizado, o al menos tenga cierto conocimiento del tema de los sacrificios y formas de culto en el México prehispánico, será casi evidente que la anterior enumeración de los ritos nicaraos concuerda en buena parte con lo que se sabe acerca de algunas prácticas religiosas en el ámbito mesoamericano y específicamente en la región del altiplano central. Sin embargo, parece oportuno reunir aquí algunos testimonios, tomados de fuentes indígenas, para fundamentar con mayor detalle la comparación que nos hemos propuesto.

En lo que toca a sacrificios de seres humanos, cuyo corazón y cuya sangre se ofrecían a los dioses, los hallazgos arqueológicos, los códices y los manuscritos indígenas de fecha posterior son extremadamente explícitos. Tanto es así que casi parece superfluo insistir en este punto. Recordaremos, sin embargo, por vía de ejemplo, unos cuantos testimonios de códices procedentes del área central.

En el *Códice Borgia* encontramos, entre otras cosas, representaciones de guerreros cautivos que han sido sacrificados, con el pecho abierto por un pedernal. Véase, por ejemplo, la página 19 del códice, donde aparece la víctima entre la deidad de la estrella de la tarde y el dios del viento, y asimismo la página 21 donde el sacrificado se halla entre los Tezcatlipocas rojo y negro. También en la página 34 del mismo *Códice Borgia* hay distintas escenas de sacrificios humanos, en una de las cuales el ejecutor de este rito es la deidad identificada por Selser como Tepeyotli. Otra muestra, de las muchas que pueden citarse, a propósito de esta materia, la encontramos en la página 21 (reverso del *Códice Cospi*), donde se ve la víctima sacrificada, de cuyo pecho brota la sangre, ante la efigie del dios Tezcatlipoca. El sacrificado, cautivo o esclavo, está pintado asimismo en distintas posturas, en otros varios códices prehispánicos como el *Vaticano B*, el *Féjervary Mayer*, el *Laud* y el *Borbónico*.

En los textos de los informantes de Sahagún, particularmente en la sección referente a las fiestas a lo largo del año, hay descripciones de las distintas formas en que se llevaba a cabo el sacrificio de seres humanos. De las relaciones más antiguas que obtuvo el franciscano y que se incluyen en la sección conocida como *Memoriales* procede la descripción de la *tlacamictiliztli* o “muerte sacrificial de hombres”. La versión de este texto es la siguiente:

Muerte sacrificial: Así se hacía la muerte sacrificial: con ella mueren el cautivo y el esclavo, se llamaba (éste) “muerto divino”. Así lo subían delante del dios, lo van cogiendo de sus manos y el que se llamaba colocador de la gente, lo acostaba sobre la piedra del sacrificio.

Y habiendo sido echado en ella, cuatro hombres lo estiraban de sus manos y pies. Y luego, estando tendido, se ponía allí el sacerdote que ofrecía el fuego, con el cuchillo con el que abrirá el pecho al sacrificado. Después de haberle abierto el pecho, quitaba primero el corazón, cuando aún estaba vivo, al que le había abierto el pecho. Y tomando su corazón, se lo presentaba al Sol.¹²³

Respecto de la cuestión de quiénes eran las víctimas del sacrificio sabemos, por los códices ya mencionados y por el texto que acabamos de citar, que los que así morían eran *yn malli ihuan tlacotli* o sean “el cautivo y el esclavo”.

La idea de que con la sangre de las víctimas se fortalecía la vida de la divinidad, la encontramos en testimonios como el que proporciona fray Diego de Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España*, donde afirma que era precisamente a través de la conquista como se obtenían las víctimas para mantener la fuerza de Huitzilopochtli.¹²⁴ Otros textos mucho más antiguos, como uno proveniente de la *Historia tolteca-chichimeca*, confirman que esta forma de pensamiento tenía raíces muy hondas en el pasado. Así, pueden citarse las palabras que entonaron varios chichimecas poco después de su salida de Chicomóztoc. Según el relato mítico, la deidad nombrada *in Totah Totepeuh*, “Nuestro padre, nuestro guerrero conquistador”, se había detenido en el cielo durante cuatro noches y cuatro días. Para fortalecer a esa deidad, que no era otra sino el sol, se exhortaron a sí mismos los chichimecas y dijeron:

¹²³ *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los dioses*, Textos de los Informantes de Sahagún, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, p. 53.

¹²⁴ Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., México, 1867-1880, t. I, p. 241.

¡Vayamos! Vamos a fortalecer,
 a dar fuerza, a prestar apoyo
 al vaso del águila, a la calabaza de nuestro sustento.
 ¿Acaso habremos de dejar que tenga hambre
 el que nos forjó, el que nos inventó?
 ¡Vayamos! Mostremos cuál es nuestra fuerza.¹²⁵

Según este testimonio —conviene insistir en ello—, la idea de hacer cautivos para fortalecer con su sangre la vida del sol, provenía de tiempos considerablemente antiguos. Debe recordarse que estas palabras —en la tradición recogida en la *Historia tolteca-chichimeca*— se atribuyen a uno de los grupos que penetraron en la región central pocos años después de la ruina de Tula.

Sobre la práctica, de la que hablaron los nicaraos, de colocar los cráneos de los sacrificados “en unos palos que están fronteros de los adoratorios y templos”, parece obvio que su equivalente fue el *tzonpantli* del altiplano central. Recientes excavaciones en la zona de Tlatelolco, donde aparecieran numerosos cráneos horadados, de origen prehispánico, denotan la existencia en el propio recinto ceremonial de un *tzonpantli*. Por lo que toca al templo mayor de Tenochtitlan, puede citarse el folio 269 r. del *Códice Matritense del Real Palacio*. Allí puede verse una especie de plano y en él, frente a la pirámide de Huitzilopochtli y Tláloc, la representación simbólica del *tzonpantli* o ringlera de cráneos.

Otro aspecto, también relacionado con los sacrificios de hombres, es el de la llamada antropofagia ritual. Nada dijeron sobre “comer carne humana” los informantes de Bobadilla. En cambio, Fernández de Oviedo sostuvo que tal cosa era practicada por los nicaraos cuando hacían el sacrificio del desollamiento. Continuando nuestra comparación, aduciremos tan sólo algo de lo que recogió Sahagún a propósito de las fiestas y sacrificios con que se honraba a los dioses a lo largo de las dieciocho veintenas del año. Al tratar específicamente de la veintena de días nombrada Tlacaxipehualiztli, “desollamiento de hombres”, se asienta que, una vez consumado el sacrificio,

...entonces tomaban al sacrificado para llevarlo a la casa de quien lo había hecho cautivo. Allí podrían comer de él... Allí calentaban cada uno una taza o molcajete donde ponía [en agua] granos de maíz, que llamaban *tlacatlaolli*, maíz desgranado de los hombres. Allí también ponían trozos de la carne del cautivo...¹²⁶

¹²⁵ *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 43.

¹²⁶ *Códice Florentino*, libro II, capítulo XXI.

No es éste el lugar para entrar en una explicación del significado de este rito. Sin embargo, diremos al menos que hay suficientes indicios para considerarlo como una especie de comunión con la divinidad: así se lograba un acercamiento con el dios al que se habían ofrecido el corazón y la sangre de la víctima. En tal rito, sin embargo, no participaban aquel que había ofrecido la víctima ni tampoco los macehualtin o gente del pueblo.¹²⁷

El mismo Fernández de Oviedo, como se ha visto, habla de lo que tuvo por "un caso cruel y notable, nunca oído antes": el ya aludido desollamiento. Y añade que "pusieronse los pellejos, la carne afuera, que otra cosa del indio vivo no se parecía sino sólo los ojos..." Las numerosas representaciones que de tal rito se conocen gracias a la arqueología, los códices y los textos posteriores, hacen que resulte superfluo insistir en esta materia respecto de los nahuas de la altiplanicie mexicana o de algunos otros grupos de lengua distinta en Mesoamérica.

No al cronista español sino directamente a los informantes nicaraos debemos la serie de testimonios que complementan lo concerniente a las otras formas de culto. Dijeron que también ofrecían a los dioses aves, pescado, maíz y otros objetos. Y añadieron que lo hacían para pedirles agua, salud y más beneficios. En este punto la comparación con lo que sabemos de otros grupos nahuas puede hacerse también de manera sucinta. Bastará con recordar las distintas maneras de ofrendas y sacrificios que se consignan en los códices y también en testimonios como los que recogió Sahagún. En la parte de los *Memoriales*, que hemos publicado bajo el título de *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, se describen más de cincuenta maneras de culto que incluyen precisamente diversas ofrendas de aves, alimentos, etcétera, y también autosacrificios y otras prácticas propiciatorias. Por lo que toca a las impetraciones de la lluvia y de otros beneficios pueden citarse los *Veinte himnos sacros de los nahuas*. En ellos se expresan muchas veces las súplicas que se hacían a los dioses.¹²⁸

¹²⁷ Diego Durán escribió acerca de esto: "La cual carne de todos los sacrificados tenían realmente por consagrada y bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas ceremonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino sola la gente ilustre y muy principal". (*Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, edición citada, t. II, 158.)

¹²⁸ Véase *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, op. cit., p. 47-83.

Veinte himnos sacros de los nahuas. Textos de los informantes de Sahagún II, Introducción, paleografía, versión y notas de Ángel Ma. Garibay K., México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.

En este contexto debe atenderse asimismo a lo que manifestaron los nicaraos acerca de sus fiestas y ceremonias celebradas en cada uno de los *cempoales* o "cuentas de veinte días". Entonces, según dijeron, invocaban de modo especial a los dioses de cada uno de los días.

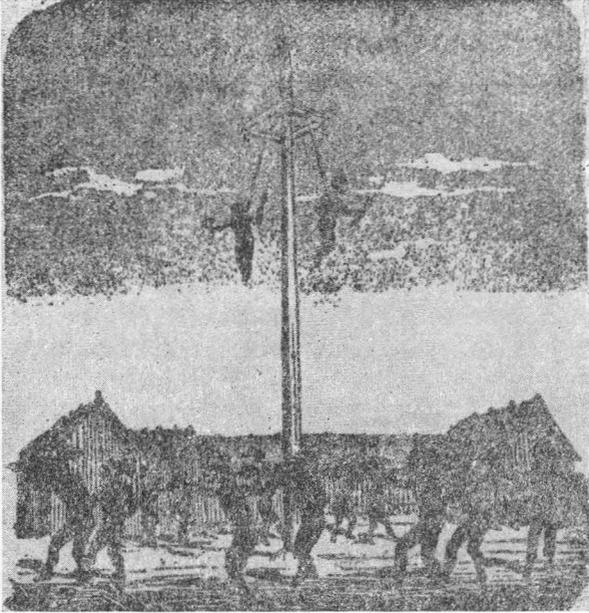
Nuevamente son los códices ya citados —los que integran el llamado grupo *Borgia* e igualmente el *Borbónico*—, los que ofrecen obvia confirmación de que lo mismo ocurría en la región central de México. Al representarse en ellos las distintas veintenas o *cempoallis*, aparecen los dioses, con sus nombres calendáricos, a los que debían hacerse entonces sacrificios y ofrendas. Los textos en náhuatl de los informantes de Sahagún, de modo especial los que sirvieron de base para la elaboración de los libros II y IV de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, más explícitamente aún declaran lo que, a través de los manuscritos pictográficos, puede conocerse sobre esta materia. Finalmente son frecuentes asimismo las alusiones a los nombres calendáricos de determinados dioses en otros documentos indígenas, como los *Anales de Cuauhtitlán*, la *Leyenda de los Soles* y la *Historia tolteca-chichimeca*.¹²⁹ El tema en particular de los nombres de los días entre los nicaraos será objeto de la correspondiente comparación al tratar más abajo acerca de las formas indígenas de preservar la tradición. Para concluir ahora lo referente a los sacrificios y otros modos de culto y celebración, atenderemos ya solamente a dos maneras de juegos rituales, mencionados por Fernández de Oviedo. De uno y otro incluyó en su obra dibujos a manera de ilustración.

El primero es el que modernamente se conoce con el nombre del "volador". Como ya hemos citado la descripción que de él hizo Oviedo, que lo contempló personalmente hacia 1528, aludiremos sólo a las noticias que se tienen de dicho juego en el caso de los nahuas de la región central.

Entre las representaciones pictográficas más antiguas del "volador" puede mencionarse la que aparece en la página xxvii del *Códice Azcatitlan*, cuyo original se conserva en la Biblioteca Nacional de París.¹³⁰ Fray Juan de Torquemada ofrece también, como testigo de vista, una descripción de dicho festejo ritual que, com-

¹²⁹ Sobre este punto puede consultarse: Alfonso Caso, "Los nombres calendáricos de los dioses", *Los Calendarios Prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, 1967, p. 189-199.

¹³⁰ *Códice Azcatitlan*, Comentario de R. H. Barlow, París, Société des Américanistes, 1949.



El volador: arriba, según Oviedo (t. xi, lám. iii); abajo, según el *Códice Azcatitlan*, 27.

parada con la de Oviedo, permite apreciar las grandes semejanzas que mantenía el “volador” no obstante tratarse de lugares tan apartados.¹³¹ Una diferencia digna de mencionarse es la de que, mientras entre los nicaraos sólo participaban dos indígenas como “voladores”, en la región central y en otros lugares su número era de cuatro.

Al ocuparse de esta misma práctica en el área de la Mixteca Alta, Barbro Dahlgren ha elaborado un cuadro en el que se destacan las diferencias respecto del número de participantes en distintas áreas de Mesoamérica.¹³²

El otro juego ritual, descrito también por Oviedo, se llevaba a cabo sobre una especie de horca en cuyo travesaño se hacía girar un trozo de madera previamente horadado. En los dos extremos de ese palo había unos a manera de estribos para poner los pies, con sus correspondientes agarraderas para las manos. Allí se colocaban los que participaban en el juego. Este consistía en dar vueltas a dicho palo de modo que los cuerpos de los que se hallaban en sus extremos pudieran girar libremente.

De ésta práctica no conocemos alusión alguna respecto de los nahuas de la región central. La ya citada Barbro Dahlgren considera que este juego formaba parte de un antiguo complejo de ceremonias en varios lugares de Mesoamérica. Dicho complejo estaba integrado por el “volador”, el rito del flechamiento, el llamado “sacrificio gladiatorio” y éste que llamaremos “giro de hombres”.¹³³

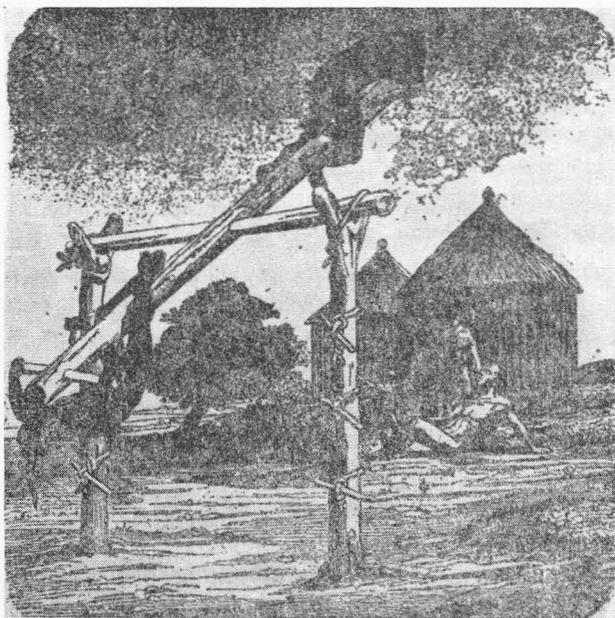
Tal práctica se designaba entre los nicaraos con el nombre de *Comelagotoazte* (derivado probablemente de *cuauh-malacatoztli*, “acción de dar vueltas al trozo de madera”). La misma Barbro Dahlgren, aunque reconoce que no puede aducirse algún antiguo testimonio para probar que este juego fuera practicado por los nahuas en el Valle de México y sus inmediaciones, presenta, en cambio, varias formas de evidencia que llevan a aceptar que era conocido en algunos lugares del actual Estado de Guerrero, de la Mixteca de Oaxaca y del área totonaca.¹³⁴ Ello refuerza la idea de que, al igual que el “volador”, también el *comelagotoazte* formó parte de

¹³¹ La descripción de Oviedo se halla en *HGNI*, xi, p. 167-168. La que ofrece Juan de Torquemada en *Monarquía Indiana*, Reproducción de la segunda edición de 1723, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1969, t. II, p. 305-307.

¹³² Barbro Dahlgren, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1954, p. 285.

¹³³ Barbro Dahlgren, *op. cit.*, p. 280-286.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 286.



BIBLIOTECA
RAFAEL GARCÍA GRANADOS
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

El cuahmalacatoztli: arriba, según Oviedo (t. xi, lám. iii); abajo, el llamado "juego de los huahuas" totonaca, según Barbro Dahlgren (*La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, lám. 2).



HISTOR

una arraigada tradición en materia de juegos rituales en Mesoamérica.

d) *Creencias en relación con la muerte y los posibles destinos de los que mueren.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Los que mueren en guerra van a donde sale el sol, arriba.

Los demás van a una región bajo tierra, donde está Miqtantéot.

Los que mueren ven visiones, de personas y culebras y lagartos y otras cosas temerosas.

Los cadáveres, acompañados de los objetos que el muerto usó en vida, son quemados. Las cenizas las conservan en un cántaro destinado a este fin.

Cuando el hombre muere, sobrevive su *yulio* que sale por la boca del que ha fenecido.

El *yulio* es el corazón, pero no el que se queda con el cuerpo muerto, sino aquello que en su interior mantiene con vida a los hombres. Es una especie de aire.

El *yulio* es el que va a lo alto o a la región bajo tierra.

Solamente los niños que mueren antes de comer maíz y que no han dejado de mamar, pueden volver a vivir aquí en la tierra.

A diferencia de los que mueren siendo hombres o ancianos, los niños lactantes retornan y vuelven a nacer de sus padres.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Son relativamente abundantes los textos nahuas y las representaciones de los códices en los que se trata acerca de los lugares a los que iban los muertos. En este sentido pueden mencionarse algunas páginas del *Códice Borgia* y diversos textos de varios de los *huehuetlatolli* o discursos de los ancianos. Una visión de conjunto la ofrecen los testimonios en náhuatl que recogió Sahagún de labios de sus informantes y que se conservan como apéndice al libro III del *Códice Florentino*.

Según esta última fuente —corroborada de manera plástica por algunas pinturas del *Códice Vaticano A*—, los que morían en la guerra e igualmente las mujeres que fallecían con un hijo en el vientre, iban a *Tonatiuhilhucac*, es decir, al “cielo del sol”. Aquellos otros que parecían ahogados, fulminados por un rayo, o como

consecuencia de los que podrían describirse como “padecimientos acuosos”, eran elegidos para ir al *Tlalocan*, “el lugar del dios de la lluvia”, sitio de frescura, verdadero paraíso de abundancia. También los niños que salían de este mundo, cuando aún eran lactantes, iban a situarse a un lugar determinado, el *Chichihuacuauhco*, “donde está el árbol nodriza”, que se hallaba en los dominios del dios de la lluvia. Finalmente, el resto de los que morían marchaban al *Mictlan*, el lugar que con otros muchos nombres era también conocido. *Mictlan* significa simplemente “lugar de los muertos”. Allí estaban *Mictlantecuhtli* y *Mictlancihuatl*. También se conocía a ese sitio con los nombres de *Ximohuayan*, “lugar de los descarnados”, *Tocenpopolihuiyan*, “nuestra común región de perdersos...”

Si comparamos estas creencias con lo que manifestaron los nicaraos, encontramos que hablaron expresamente del lugar al que iban los guerreros, situado arriba, por donde sale el sol. En este punto nada dijeron sobre el destino de las que morían con un hijo en sus entrañas.

Afirmaron también que “los demás” iban a una región bajo tierra, en la que estaba *Miqtantéot* o sea *Mictlantecuhtli*, señor de los muertos.

Más abajo atenderemos a lo que dijeron respecto de los niños que morían siendo aún lactantes y que recuerda una parecida creencia de los otros pueblos nahuas. Como elemento no mencionado por los nicaraos —tal vez por no tener vigencia entre ellos—, señalaremos el destino de algunos adultos que marchaban al paraíso de *Tláloc*.

Añadieron, por otra parte, los informantes de Bobadilla que los que morían veían visiones de personas, culebras, lagartos y otras cosas temerosas. Manifestaron así algo que hasta cierto grado recuerda lo que transmiten los textos recogidos por Sahagún sobre lo que se decía al muerto, antes de quemar su cadáver.

He aquí que vendrás a salir al lugar donde los cerros se juntan. He aquí que saldrás al camino que guarda la serpiente. He aquí que saldrás al lugar del lagarto verde...¹³⁵

El ritual de los funerales fue objeto asimismo de algunas alusiones por parte de los informantes nicaraos. Manifestaron éstos que

¹³⁵ *Códice Florentino*, libro III, apéndice.

Veáse asimismo sobre esta materia el trabajo de Alfredo López Austin, “Los caminos de los muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, v. II, p. 141-148.

los cadáveres eran quemados y que con ellos se prendía fuego también a no pocas de las pertenencias del muerto. Las cenizas que quedaban eran recogidas y se colocaban en una olla o vaso que se enterraba a veces frente a la casa de los familiares del difunto.

Por lo que toca al altiplano central, conocidas son las reproducciones del bulto o envoltorio fúnebre, dispuesto para ser quemado, que aparecen en los códices. Varios cronistas hablan de estas ceremonias con ocasión de la muerte de algunos señores principales. Entre otras, pueden citarse las descripciones que de esto ofrece Diego de Durán al tratar, por ejemplo, de las exequias de los guerreros mexicas que murieron en Chalco o de lo que se hizo cuando fallecieron Axayácatl y años más tarde Ahuítzotl. El ritual incluía la recitación de determinados *huehuetlatolli*, había asimismo otros cantos fúnebres, todo frente al envoltorio del muerto. Se quemaba después éste y con él algunos objetos que habían sido suyos y —si se trataba de un *huey tlatoani*—, morían asimismo y eran quemados buen número de esclavos y acompañantes. También entonces se sacrificaba al perrillo que sería ayuda en el Mictlan. Respecto de lo que se hacía con las cenizas, asienta Durán:

... enterraban las cenizas en los cúes... en la olla donde echaban las cenizas allá echaban las joyas y piedras por ricas que fuesen...¹³⁶

Los nicaraos, que en términos parecidos hablaron de las cenizas de los muertos, como único vestigio terrestre de lo que habían sido, insistieron luego en la supervivencia de lo que llamaron el *yulio*. Aceptaron que el *yulio* podía tenerse como equivalente del corazón (*yólotl*). Añadieron, sin embargo, que no era éste el corazón que había sido quemado con el cuerpo sino aquello que en su interior, como una especie de "aire", había mantenido realmente su vida. Al morir, el *yulio* salía del cadáver e iba a lo alto o al lugar donde moraba Mictantéot.

Para establecer una comparación respecto del pensamiento de los nahuas del altiplano, comenzaremos por recordar que, entre ellos, la expresión clásica *in ixtli, in yólotl*, "el rostro, el corazón", significaba precisamente lo que es esencial del ser humano, lo que hoy llamaríamos su persona. Múltiples testimonios cabría citar acerca de esto, principalmente tomados de los *huehuetlatolli* y de

¹³⁶ Diego Durán, *op. cit.*, t. II, p. 114.

otras fuentes asimismo indígenas.¹³⁷ Pero es en algunos de los antiguos cantares en náhuatl donde, mejor que en otros textos, pueden encontrarse expresiones en las que se alude al *yólotl* como a aquello que es el núcleo vital del hombre y que tiene un destino después de la muerte. Así, por ejemplo, en uno de estos cantares, al recordarse la muerte del príncipe Tlacahuepan, que pereció luchando contra los de Huexotzinco, se pone en sus labios la siguiente expresión:

Al salir el sol,
subí a la montaña
llora mi corazón (*no-yolio*), sufre.
Mi corazón es manojo de flores,
está matizado con plumas de quetzal,
ya va a su casa de Él [del Sol]...¹³⁸

Destino del guerrero muerto en la lucha era que su *yulio* marchara hacia el rumbo de la casa del sol. Otro poema, de un anónimo forjador de cantos, es, en cambio, señalamiento al lugar a donde tendrá que ir el corazón de quien no participa en combates: el *Mictlan*, región de los muertos, conocida también como *Quenonamican*, "el sitio donde de algún modo se existe", y donde también la divinidad está presente:

Sólo esto dice mi corazón:
no una vez más volveré,
no otra vez más vendré a salir en la tierra.
Me voy, me voy a su casa de Él...¹³⁹

Otra prueba de que esta idea, del corazón que sobrevive, tenía hondas raíces en el pensamiento nahua la encontramos en la narración legendaria acerca de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Cuando el sacerdote de los toltecas se fue a Tlillan Tlapallan, y al fin se sacrificó y se prendió fuego a sí mismo, de sus cenizas se levantó su corazón:

De lo que quedaba de sus cenizas,
hacia arriba salió su corazón (*yn iyolo*),
lo contempla el ave quetzal, y como se sabe,
su corazón penetró en el interior del cielo...¹⁴⁰

¹³⁷ Véase a este respecto, Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, p. 189-192.

¹³⁸ *Manuscrito de cantares mexicanos*, fol. 36 v.

¹³⁹ Ms. *Romances de los señores de Nueva España*, fol. 27 r.

¹⁴⁰ *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 7.

Los textos aducidos, y otros que podrían mencionarse, confirman que las creencias de los nicaraos acerca de la supervivencia del *yulio* o corazón no sólo eran compartidas por los otros grupos nahuas contemporáneos de la región central, sino que además formaban parte de un legado de cultura que venía probablemente al menos desde los tiempos toltecas.

Ya vimos que, aunque también en Nicaragua se veneraba al dios de la lluvia bajo el título de Quiatéot, nada dijeron los informantes acerca del Tlalocan o "paraíso" de esta deidad. Encontramos, no obstante, que uno de ellos, el cacique Misésboy, se refirió a un punto de sumo interés, en cierta manera relacionado con el pensamiento religioso del altiplano en torno al mismo Tláloc. Misésboy manifestó que "los niños que mueren antes que coman maíz o que dejen de mamar, han de resucitar o tornar a la casa de sus padres..." En otras palabras, hizo patente la creencia en una reencarnación, consecuencia del destino particular de quienes fallecían siendo aún lactantes.

En el caso del altiplano se pensaba que esas criaturas iban al *Chichiucauhco*, "lugar del árbol nodriza", situado en el Tlalocan. Además, en el himno de Tláloc, conservado en náhuatl por Sahagún, hay indicios de una creencia afín a la que tenían los nicaraos sobre quienes habían muerto siendo de corta edad.

El himno de Tláloc se entonaba en las fiestas que se celebraban en honor de este dios. En algunas de ellas se le hacían sacrificios de niños. De hecho en el mencionado himno hay varias frases que, como lo notan en sus comentarios Seler y Garibay, aluden a las pequeñas víctimas que entonces se sacrificaban.¹⁴¹ Entre otras cosas se dice en el himno de Tláloc.

¡ Ah!, es el tiempo de su lloro.
 ¡ Ay!, yo fui creado,
 y de mi dios,
 festivos manojos de ensangrentadas espigas
 ya llevo al patio divino...

Más abajo, en el mismo himno, aparece la idea del retorno de los niños a la tierra después de cuatro años de haber estado en el paraíso de Tláloc:

¹⁴¹ Véase Eduard Seler, "Die religiösen Gesänge den alten Mexikanen", *op. cit.*, v. II, p. 992-993.

Ángel Ma. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 56-57.

¡Ah!, a los cuatro años,
entre nosotros es el levantamiento,
sin que se sepa,
sin que se lleve cuenta en el lugar de los descarnados,
se hace la transformación en la casa de plumas de quetzal,
es cosa propia del acrecentador de los hombres...

Comentando esta estrofa, escribe Garibay: "Los niños que morían en las fiestas de Tláloc eran felices; un día regresarían a la tierra, tras cuatro años de vivir en el Tlalocan bello y feliz."¹⁴² Por su parte Seler nota que esta estrofa parece implicar "un último desarrollo del alma o corazón del que murió, por intervención de Tláloc".¹⁴³

En resumen, parece posible afirmar que también en este punto existió alguna manera de semejanza entre las creencias de los nicaraos y las de los nahuas del altiplano, según el testimonio del citado himno de Tláloc.

e) *Formas de preservar la tradición.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Tienen libros hechos de piel de venado, doblados, y en ellos pintan en caracteres, con tinta roja o negra, y se entienden por ellos.

Los sacerdotes enseñan las antiguas doctrinas a los niños, a los jóvenes y al pueblo en general.

Tienen una cuenta calendárica. Los nombres de los días son los siguientes: Ágat, Oçélot, Oate, Coscagoate, Olin, Tapécat, Quiáuit, Sóchit, Çípat, Ácat, Cali, Quéspal, Cóat, Misiste, Máçat, Toste, At, Izquindi, Oçomate, Malinal, Acato.

Su año se cuenta por *cempoales* y cada *cempoal* son veinte días. El año tiene diez *cempoales*.

Componen y entonan cantos en los que se conservan la historia y la memoria de las cosas pasadas.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

La afirmación de la existencia de libros entre los nicaraos la debemos, como ya se ha visto, a Fernández de Oviedo que propor-

¹⁴² Garibay, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴³ Seler, *op. cit.*, t. II, p. 993.

ciona además la descripción de algunos de ellos, citada también en páginas anteriores. Su testimonio es particularmente valioso ya que se refiere a lo que pudo él observar en fecha tan temprana como fue el año de 1528. Aunque actualmente no existe por desgracia uno solo de esos libros de los nicaraos, sabemos que tenían las mismas características que los códices indígenas que se conservan del área náhuatl y de otras regiones de Mesoamérica. Es interesante notar además que, según el mismo cronista, los nicaraos pintaban sus caracteres con tinta roja o negra. Esto recuerda la descripción del sabio náhuatl, el poseedor de códices, de quien se dice que era: *tlille, tlapalle*, “dueño de la tinta negra, dueño de la tinta roja”.¹⁴⁴

Asimismo, como acontecía en el altiplano, se repite en el caso de los nicaraos que sus sacerdotes enseñaban las antiguas doctrinas valiéndose de los libros de pinturas. Citaremos al menos un testimonio de Sahagún:

“Les enseñaba todos los versos de cantos para cantar que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres...”¹⁴⁵

El siguiente punto, relacionado asimismo con las formas de preservar la tradición entre los nicaraos, se refiere al uso entre ellos de sistemas calendáricos. A los informantes de Bobadilla debemos la lista de nombres de los días e igualmente la noticia de que la unidad de sus cuentas calendáricas era el *cempoalli* o veintena. Antes de comparar la designación de los días entre los nicaraos con la que tenía vigencia en el altiplano poco antes de la conquista, señalaremos lo siguiente: en la transcripción que hizo Bobadilla el primero de los días es Ágat (*ácat, ácatl: caña*). Sabido es que en el altiplano el día que ocupaba el primer lugar era *Cipactli*. Ignoramos si esta diferencia se deba a un error en el orden de transcripción de lo que comunicaron los nicaraos o a una forma de distinta tradición en materia calendárica.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 118 r.

¹⁴⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 307.

¹⁴⁶ Seler en su estudio titulado “Der Codex Borgia und die verwandten aztekischen Bilderschriften”, *op. cit.*, v. I, p. 142-143, dice a propósito de cuál era el primero de la serie de los días:

“Parece que originalmente comenzaba la serie de los días con *ácatl* (caña). Al menos así se contaban los veinte signos entre las gentes que moraban en el lugar del antiguo origen, en Metztitlan, y entre los nahuas de la apartada Nicaragua. Más tarde, según parece, se retrotrajo el principio del año 52 días, en tanto que los años siguieron nombrados del modo más

A continuación ofrecemos la requerida comparación entre los nombres de los días, según los nicaraos y los nahuas del altiplano. Para ello seguiremos el orden de los nombres de los días, de acuerdo con los informantes de Bobadilla —o sea comenzando con ácat, “caña”— de modo que pueda percibirse la secuencia que, al parecer, tenían en Nicaragua. Al lado del correspondiente vocablo transcrito por Oviedo, ponemos, entre paréntesis, su grafía correcta y, finalmente, el término equivalente del calendario nahua de la región central:

Ágat (<i>Ácat</i>):	Ácatl	Calli (<i>Calli</i>):	Calli
Oçelot:	océlotl	Quéspal (<i>Cuétzpal</i>):	Cuétzpal- tzin
Oate (<i>Cuauhti</i>):	Cuauhtli		
Coscagoate: (<i>Cozcacuauhti</i>):	Cozcacuauhtli	Cóat:	Cóatl
Olin:	ollin	Misiste (<i>Miquizti</i>):	Miquiztli
Tapecat (<i>Técpatl</i>):	Técpatl	Máçat:	Mázatl
Quiáuit:	Quiáhuitl	Toste (<i>Toçhti</i>):	Toçhtli
Sóçhit:	Xóçhitl	At:	Atl
Cípat (<i>Cipacti</i>):	Cipactli	Izquindi (<i>Itzcuinti</i>):	Itzcuinti
Ácat Écat:	Ehécatl	Oçomate (<i>Ozomati</i>):	Ozomatli
		Malínal:	Malinalli

Nuevamente: Acato (*Ácat*): Ácatl

Como puede verse, excepción hecha de la diferencia respecto de cuál era el primero de los días, existía en lo demás plena correspondencia entre las designaciones dadas por los nicaraos y los otros grupos nahuas de la región central, en los tiempos inmediatamente anteriores a la conquista.

La idea expresada de que el año “se cuenta por cempoales” no requiere mayor comentario puesto que lo mismo ocurrió en el altiplano y en toda Mesoamérica respecto del *xihuitl* o cómputo del año solar. Debe notarse, en cambio, lo que añadió Oviedo, afirmando que el año de los nicaraos “tenía diez cempoales”. Tal afirmación en modo alguno se ajusta con lo que se conoce sobre las medidas calendáricas mesoamericanas. Pensamos, en consecuencia, que lo dicho por Oviedo debe de tenerse como mero error de transcripción. Absolutamente incongruente sería aceptar la hipótesis de un calendario solar integrado por diez y no por dieciocho *cempoalis* o cuentas de veinte días, a las que se añadían los cinco días *nemontemi*.

La última consideración de Fernández de Oviedo acerca de las formas de preservar la tradición es que había cantos en los que se antiguo, de suerte que el año ce-ácatl (1-Caña) comenzó con el día ce-cipactli...”

(La referencia que da respecto del calendario de Metztlitlan es: *Colección de Documentos de Ultramar...*, v. iv, p. 530.)

referían las historias y recuerdos de lo que había ocurrido. La existencia de esto mismo en el altiplano lo prueban, mejor que nada, las colecciones de cantares en náhuatl —como el manuscrito que preserva la Biblioteca Nacional de México—, en el que se incluyen numerosos poemas que son recordación de hazañas guerreras y de otros sucesos de particular importancia para el pueblo mexicana.

f) *El matrimonio.*

Resumen de los testimonios nicaraos

El padre del joven interviene para solicitar a su futura nuera. Se hace entonces un banquete con pavos y perrillos, llamados *xulos*.

Los padres de los novios aportan frutos y otros bienes a modo de dote.

Se inquiere antes de la boda si la novia es virgen. El novio puede aceptarla así, y muchos la prefieren de esta suerte. En caso de engaño, el novio queda en libertad de abandonar a la mujer.

En la ceremonia del matrimonio se unen los dedos meñiques de la mano izquierda de los contrayentes. Luego se les introduce en una habitación pequeña. Allí se les amonesta. En esa habitación está encendido un fuego. El matrimonio no se consuma hasta que el fuego se extingue.

Sólo se puede tener una mujer legítima. Los caciques tienen más mujeres que son esclavas.

No pueden casarse con su madre, ni con su hija o hermana. Con todas las demás, dentro de cualquier grado del propio linaje, pueden casarse. Esto último es bien visto ya que así se estrecha más el parentesco.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

A tres fuentes principales, básicamente independientes entre sí, atenderemos para comparar lo tocante al matrimonio entre los nahuas del altiplano central y lo que ya se ha expuesto con base en la información de los nicaraos. Los testimonios que aduciremos sobre esta institución en la región central los debemos a Motolinía, a fray Diego de Durán y a los textos en náhuatl recogidos por Sahagún.

Concuerdan estas fuentes en lo que se refiere a la intervención del padre del joven que había alcanzado la edad de contraer matrimonio. El texto náhuatl del *Códice Florentino* (informantes de

Sahagún), conserva incluso las palabras tradicionales que pronunciaba entonces el padre de familia:

Tiene ya necesidad éste, nuestro hijo joven. Busquémosle mujer, no sea que haga alguna cosa inconveniente. No sea que obre de mala manera con la falda y la camisa [con alguna mujer], no sea que cometa adulterio. Porque así son las cosas; ya ha madurado.¹⁴⁷

Hablaba en seguida el padre con su hijo, lo amonestaba y le daba a conocer su determinación. Motolinía añade por su parte que en esto intervenían asimismo los que habían sido maestros del joven en la escuela a la que éste había concurrido.¹⁴⁸

Con abundancia de pormenores se habla en el *Códice Florentino* acerca de las idas y venidas de las *cihuatlanque*, "demandadoras de mujeres o casamenteras", que tenían encargo de ir a solicitar a la muchacha con quien iba a desposarse el joven. Cuando al fin se llegaba a un acuerdo entre las familias, comenzaban a disponerse las cosas para el matrimonio. En este punto, tanto Motolinía como los informantes de Sahagún se refieren a la intervención de los *tonalpouhque* que debían escoger el día más adecuado para la ceremonia.¹⁴⁹ En las mismas fuentes se describe cómo se preparaban los diversos manjares y bebidas que habrían de consumirse.

Un indicio de la importancia que se concedía a la virginidad lo ofrece Motolinía al afirmar que, en algunos lugares, decían los padres a la hija que iba a casarse las siguientes palabras:

Mira que si no fueres tal cual debes, que tu marido te dejará y tomará otra...¹⁵⁰

A su vez Durán asienta, después de aludir a la consumación del matrimonio, que se inquiría acerca de "las muestras de la virginidad della, la cual entre los principales y señores era muy mirada y celebrada y si no parecía estar virgen, para que se conociese su mal recado así de ella como de los padres..."¹⁵¹

Tocante a la ceremonia misma del matrimonio, la breve relación dada por los nicaraos difiere en algunos aspectos de lo que sabemos acerca de lo que ocurría en el altiplano. Los nicaraos mencionaron que se ataban entonces los dedos meñiques de la mano izquierda de

¹⁴⁷ *Códice Florentino*, libro vi, capítulo xxiii.

¹⁴⁸ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo iv.

¹⁴⁹ Véase *Códice Florentino*, *loc. cit.*, y Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo v.

¹⁵⁰ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo v.

¹⁵¹ Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 115.

los contrayentes. Las fuentes de la región central mencionan antes la forma como eran llevados, por separado, los novios. Interesante es lo que afirma haber contemplado el propio Motolinía:

Concertadas las bodas envían gente por ella [por la joven], en algunas partes traíanla a cuestras, y si era señora [noble] e había de ir lejos, llévanla en una litera, y esto yo lo vi. Allegada cerca de la casa del varón, salíala a recibir a la puerta de la casa, y llevaban un braserillo a manera de incensario, con sus brasas y encienso, y a ella dábanle otro, con los cuales el uno al otro se incensaban, y tomada por la mano, llevábala al aposento que estaba aderezado, y otra gente iba con bailes y cantos con ellos. Los novios se iban derechos a su aposento, y los otros se quedaban en el patio... Asentaban los novios en su *pétlatl* o estera nueva delante del fuego...¹⁵²

El mismo cronista y también Durán y los informantes de Sahagún continúan luego la descripción del ritual del matrimonio. Por vía de ejemplo, citaremos lo que escribió Durán:

Tomaban la manta dél y la manta o camisa della y atábanlos, haciendo un ñudo...¹⁵³

En la sección etnográfica del *Códice Mendoza* (lámina LXII), puede verse una representación plástica de "la mujer y el varón", sobre una estera y con sus vestiduras atadas entre sí. En los extremos están las figuras de dos ancianos y dos ancianas de cuyas bocas sale la voluta de la palabra, en este caso admonitoria. En la parte superior aparece el fogón y abajo diversos recipientes con comida.

Motolinía nota que simbólicamente entregaban asimismo al joven las vestiduras de la que habría de ser su mujer y a ella las del que iba a ser su marido. El *Códice Florentino* transcribe las amonestaciones y discursos que entonces se pronunciaban. El esposo —dice Motolinía— daba de comer con su mano a la muchacha y ella hacía lo mismo con éste. Según este cronista, el banquete principiaba y todos los invitados comían y bebían hasta ya bien entrada la noche.

Los desposados quedaban solos en la habitación que se les había destinado y en la que se habían colocado los petates nuevos frente al fuego previamente encendido.

Según el dicho de los nicaraos, el matrimonio no se consumaba hasta que el fuego se extinguía. Los testimonios del altiplano afirman

¹⁵² Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

¹⁵³ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 115.

unánimes que los novios debían permanecer cuatro días en su aposento “en penitencia y separación”.¹⁵⁴ Transcurrido ese lapso, se consumaba la unión.

A la mañana del quinto día, los parientes pedían a los novios que salieran y se sacaban asimismo los petates en que habían dormido. Según Motolinía, en busca de un augurio se revisaba la habitación en que habían estado los novios: “Si en la cámara hallaban un carbón o ceniza, tenían que era señal que no habían de vivir mucho; pero si hallaban un grano de maíz o de otra semilla, era señal que denotaba larga vida”.¹⁵⁵ El ritual del matrimonio concluía con el baño que tomaban los novios, la celebración de un nuevo banquete y las palabras finales de amonestación, de las que se conserva un ejemplo en el *Códice Florentino*.¹⁵⁶

Al hablar del matrimonio, afirmaron los nicaraos que sólo podían tener una mujer legítima, aunque añadieron que los caciques disfrutaban con frecuencia de numerosas mujeres casi siempre esclavas. Motolinía, cuando trata “de la gran dificultad que hubo en el dejar de las muchas mujeres que éstos naturales tenían”, precisa que esto mismo ocurría en la región central, sobre todo en el caso de los señores principales. Además de la esposa legítima, eran a veces tantas las mujeres que tenían éstos que “muchos pobres (macehuales) apenas hallaban con quien casar. . .”¹⁵⁷

Otras fuentes como los informantes de Sahagún, Diego de Durán y las relaciones de Alonso de Zurita y Juan de Pomar concuerdan con lo expuesto por Motolinía. Puede añadirse que también, en ocasiones, los mismos macehuales llegaban a tener, además de la legítima, a otras mujeres: “La gente común tenía cada uno una mujer, y si tenía posibilidad, podía tener las que quería y podía sustentar. . .”¹⁵⁸

La prohibición expresada por los nicaraos de casarse con la madre, hija o hermana, tenía obvio equivalente entre los nahuas de la región central. “Todos los que cometían incesto en primer grado de consanguinidad o afinidad —escribe Motolinía— tenían pena de muerte. . .”¹⁵⁹ Respecto a la aplicación de tal forma de castigo hay

¹⁵⁴ Motolinía, *loc. cit.*

¹⁵⁵ Motolinía, *op. cit.*, 2a. parte, capítulo v.

¹⁵⁶ *Códice Florentino*, libro vi, capítulo xxiii.

¹⁵⁷ Motolinía, *loc. cit.*

¹⁵⁸ Juan de Pomar, “Relaciones de Tetzco”, en Pomar y Zurita, *Relaciones antiguas siglo xvi*, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, editado por Joaquín García Icazbalceta, 2a. edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, s. f., p. 25.

¹⁵⁹ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo xvii.

asimismo unanimidad en las fuentes que hemos venido citando y en otras, también del siglo xvi, como la que se conoce bajo el título de "Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México".¹⁶⁰

La posibilidad de contraer matrimonio con otras personas no consanguíneas en primer grado, estaba abierta, con mucha mayor frecuencia, en el caso de los nobles o pipiltin. Por lo que se refiere a los macehualtin, cuya organización social y familiar se fundaba esencialmente en la institución del *calpulli*, no cabe entrar aquí en disquisiciones sobre un punto como éste hasta ahora no del todo clarificado. Aduciremos al menos un testimonio, tomado del *Código Florentino*, a través del cual puede percibirse que los miembros de un *calpulli* consideraban como algo poco afortunado que una de sus jóvenes contrajera matrimonio con alguien que perteneciera a comunidades distintas y apartadas. Al amonestar la madre a su hija —en el texto a que nos referimos—, le hace notar que, si no lleva una conducta adecuada, la consecuencia podría ser lo que se considera como una desgracia: "No comas de pie. Si haces esto, te casarás lejos de aquí. ¿Quién habrá de seguirte? Dicen que esto le sucedía, que habría de casarse lejos; que habría de ser llevada a lugar distante, no dentro de la propia ciudad o barrio."¹⁶¹

g) *Vida sexual.*

Resumen de los testimonios nicaraos

El marido puede abandonar a su mujer por causa de adulterio. A los adúlteros se les da de palos pero no se les condena a muerte. Hay mujeres públicas que se conceden por diez semillas de cacao. Algunas jóvenes, antes de contraer matrimonio, se convierten en mancebas. En ocasiones esta relación puede terminar en matrimonio.

Hay *cuilones*, es decir, sodomitas.

En determinadas fiestas, las mujeres casadas pueden acostarse con quien deseen.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Si entre los nicaraos los adúlteros eran golpeados con palos pero no condenados a muerte, en cambio, en el altiplano central, los que

¹⁶⁰ Véase: Pomar, Zurita, Relaciones antiguas, siglo xvi, *op. cit.*, p. 280-282.

¹⁶¹ *Código Florentino*, libro v, capítulo xvii.

caían en tal falta irremisiblemente morían. Según Motolinía, que concuerda en ello con otras varias fuentes, “unas veces los mataban, atándolos de pies y manos, y tendidos en tierra, con una gran piedra redonda y pesada, les daban en las sienes de tal manera que, a pocos golpes, les hacían la cabeza una torta. Y otras achocaban con unos garrotes de palos de encina hechizos. Otros tiempos quemaban el adúltero y a ella ahorcábanla. Otras veces a entrambos los ahorcaban y si eran pipiltin, que quiere decir principales, como hidalgos, después de ahorcados, emplumábanles las cabezas y poníanles sendos plumajuelos verdes y así los quemaban...”¹⁶²

La existencia de mujeres públicas, descrita por los nicaraos, tenía su equivalente en las que se conocían como *ahuianime*, “alegradoras”, entre los nahuas centrales. Varios son los textos de los informantes de Sahagún en los que se describen las formas de actuar de las dichas “alegradoras”.¹⁶³ Se conservan incluso algunos poemas prehispánicos en los que se alude a este tipo de mujeres.¹⁶⁴

La costumbre, mencionada como frecuente en Nicaragua, de que algunas jóvenes se convertían en mancebas antes de contraer matrimonio, no fue tampoco desconocida en la región de Anáhuac. A tal práctica se refiere Motolinía en sus *Memoriales* y afirma asimismo que quienes habían vivido en mancebía, podían a la postre cambiar esa relación por la del matrimonio.¹⁶⁵

Pero si algún mancebo se enamoraba de alguna moza e se ayuntaba sin consentimiento ni noticia de los padres, aunque con afecto matrimonial, pasado algún tiempo en que ayuntaban, para poder convidar a sus deudos, entonces el varón iba a los padres de la mujer, y decíales: “Yo digo mi culpa, y conozco que os he ofendido en me haber casado y tomado vuestra hija sin os haber dado parte, y hemos errado en nos haber ayuntado sin vuestra licencia y consentimiento; si agora sois contentos que hagamos la solemnidad e cerimonias de casados, vedlo, y si no, veis aquí a vuestra hija, también pienso que estaréis maravillado de haberos faltado vuestra hija; mas de consentimiento de ambos nos ayuntamos como casados, y agora queremos trabajar de vivir bien, y de buscar que tengamos de comer y de criar nuestros hijos; rogámoos nos perdonéis y consintáis en esto”. Respondían los padres y deudos, que tenían por bien que pasase el matrimonio, y que desde adelante

¹⁶² Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo xvii.

¹⁶³ *Códice Matritense*, fol. 129.

¹⁶⁴ *Manuscrito de Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 30 r. y v.

¹⁶⁵ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

fuesen buenos; pero pues lo habían hecho sin su licencia, si de algún delicto fuesen en algún tiempo acusados, no les echasen ellos culpa; como quien dice, mirando en sus abusos: "por el pecado que habeis cometido en os haber ayuntado clandestinamente, algún mal os ha de subceder; nosotros quedamos sin culpa", e luego hacían el regocijo e solemnidad que su costilla alcanzaba, como pobres.¹⁶⁶

Hablan también los nicaraos de la presencia entre ellos de *cuilones* o sea de sodomitas. En este punto será suficiente aludir al menos a las descripciones que de tales individuos obtuvo Sahagún de sus informantes indígenas.¹⁶⁷

Interesante es también recordar aquí lo que consigna Motolinía acerca de los jóvenes que rehusaban contraer matrimonio por ser de inclinaciones desviadas.

Si pasando ya de edad para ser casados se descuidaban o no se querían casar, tresquilábanlos y despedíanlos de la compañía de los mancebos, en especial en Tlaxcallan, ca ésta era señal e una de las cerimonias que tenían de matrimonio, tresquilarse y dejar la cabellera y lozanía de los mancebos y de allí adelante criar otro modo de cabellos; e por maravilla era el que no se casaba cuando se lo amonestaban y mandaban...¹⁶⁸

Finalmente, no encontramos testimonio alguno, en el caso del altiplano central, que pueda ponerse en parangón con lo que afirmaron los nicaraos al decir que, en determinadas fiestas, las mujeres casadas podían acostarse con quien les viniera en gana. Tal práctica hubiera sido considerada por los nahuas centrales como una forma patente de adulterio.

h) Organización política, religiosa y judicial.

Resumen de los testimonios nicaraos

Hay señores o caciques, llamados *teytes*.

Los *teytes* se hacen acompañar por capitanes y otros principales.

Los *teytes* y los señores principales se reúnen e integran consejo llamado *monexico* (*monechicoa*).

Esas reuniones tienen lugar en "casas de cabildo" llamadas *galpon*.

¹⁶⁶ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

¹⁶⁷ *Códice Florentino*, libro x, capítulo xi.

¹⁶⁸ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo iv.

Allí se convoca también al pueblo para proponer determinadas necesidades y pedir la cooperación de todos.

En los *monexicos* se nombran "alcaldes o gobernadores" para impartir justicia y vigilar el orden en las transacciones dentro de los tiangués o mercados.

Hay sacerdotes, *tamagazqui*, dedicados a hacer los sacrificios y enseñar las doctrinas acerca de sus dioses.

A ellos corresponde asimismo el conocimiento del calendario y la organización de las fiestas religiosas.

Los templos no tienen rentas ni derechos propios.

Hay algunos viejos, *güegües*, a los que se dicen en secreto las transgresiones en que se ha incurrido: quebrantamiento de las fiestas, hablar mal de los dioses cuando no llueve.

Estos viejos no son casados y se distinguen por traer una calabaza colgada al cuello.

A quienes manifiestan sus transgresiones a los viejos, les mandan que lleven leña al templo, barran o hagan alguna otra cosa.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Hemos de reconocer que, sobre esta materia, la información dada por los nicaraos y lo que por sí mismo pudo observar Fernández de Oviedo, constituyen una aproximación bastante precaria respecto de lo que debió ser la organización política, religiosa y judicial de este grupo nahua centroamericano. Por otra parte, tampoco es éste el lugar para intentar un amplio estudio de las correspondientes instituciones en el altiplano central. Por ello, nos limitaremos a comparar tan sólo los puntos más sobresalientes, teniendo siempre a la vista lo que alcanzó a saberse en 1528 a propósito de los nicaraos.

Teytes era el nombre que se daba en Nicaragua a los caciques o señores. Casi parece superfluo decir que dicho término es la corrupción castellanizada de *teuctin*. En el náhuatl clásico su equivalente fue *teuctli* (en singular) y *teteuctin* (en plural). Como lo han mostrado varios investigadores de la organización social y política del mundo náhuatl, los *teteuctin* (traducido generalmente como "señores"), podían ser o no miembros de la clase social de los *pipiltin*, los nobles.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Véase Alfredo López Austin, *La constitución real de México-Tenochtitlan*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961, p. 61.

Frederich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 134-135.

Los *teteuctin* eran hombres que se habían distinguido en la guerra o en determinados encargos públicos y que continuaban desempeñando funciones particularmente destacadas. Según el oidor Alonso de Zurita, podían actuar como ministros de justicia, como gobernadores en algunos lugares, como jefes, en distintos grados, dentro del ejército, como organizadores de empresas agrícolas, como representantes del poder central en los calpulli, como *calpixques* o tesoreros, como acompañantes y consejeros del supremo tlatoani.¹⁷⁰

Debe notarse que, por su parte, los informantes de Bobadilla no hablaron de la existencia entre ellos de un *huey tlatoani* o máximo gobernante. Consta al menos de la existencia de "caciques" o *tlatoque* particularmente poderosos y que ejercían amplia jurisdicción.

Tal fue el caso del célebre cacique que tenía precisamente el nombre de *Nicarao*. Cabe suponer en este sentido que probablemente algunos de los llamados *teytes* desempeñaban, dependiendo del gran "cacique", funciones en cierto grado parecidas a las que podían tener los *teteuctin* en el altiplano.

Entre otras cosas, se afirma expresamente que los *teytes* y otros señores principales nicaraos se reunían para tomar determinadas medidas en relación con la comunidad. Así se integraba una especie de consejo que se llamaba *monexico*. Este último vocablo es a todas luces una incorrecta transcripción de la voz *monechicoa* que, en náhuatl clásico, significa "hacer junta o ayuntamiento de gente". De hecho, tal término se emplea muchas veces en los textos del altiplano para hacer referencia a diversas maneras de juntas o reuniones. Específicamente consta que entre los modos de "hacer junta" (*monechicoa*), estaban las reuniones de determinados *teteuctin* para integrar los tribunales de justicia.

Según los nicaraos, en algunas de esas reuniones (*monechicoa*), se nombraban asimismo "alcaldes o gobernantes" para impartir justicia y vigilar las transacciones en los tiangues o mercados. Algo equivalente ocurría en el altiplano, donde —consta por el *Códice Florentino*—, que el tlatoani, asistido por algunos *teteuctin*, nombraba igualmente a los *tianquizpan tlayacaque*, "supervisores del mercado".¹⁷¹

La afirmación de que las distintas reuniones de los *teytes* y principales tenían lugar en las "casas de cabildo", llamadas *galpon*, es probable referencia a algo que también ocurría en el altiplano. En

¹⁷⁰ Alonso de Zurita, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷¹ *Códice Florentino*, libro VIII, capítulo XIX.

un sitio para ello designado, en los distintos *calpulli*, se hacían las juntas para discutir cuestiones de interés colectivo.

Desgraciadamente, como el mismo Oviedo lo confiesa, las noticias que reúne en su obra acerca de estas instituciones, son poco sistemáticas y de carácter fragmentario. Ello impide cualquier forma de comparación más amplia respecto de lo que se sabe de la organización política y social entre los nahuas centrales.

Tocante al asunto de la organización religiosa, repitieron los nicaraos que habían entre ellos *tamagazque* dedicados al culto de sus dioses y a enseñar las doctrinas religiosas. Igualmente insistieron en que a éstos correspondía el conocimiento del calendario y cuanto se refería a las fiestas a lo largo del año.

Sabido es que en el altiplano, entre los términos genéricos para designar al sacerdote, existía asimismo el de *tlamacazqui*, cuya traducción más cercana es la de "ofrendador".

Diversas fuentes hay que hablan pormenorizadamente de los varios rangos y funciones entre los sacerdotes del mundo náhuatl. Como ejemplo, está el texto incluido en la primera parte del *Código matritense* (Informantes de Sahagún), donde se describen los atributos de treinta y ocho distintas categorías de sacerdotes.¹⁷² Por demás está insistir en que a algunos de ellos correspondían de manera específica las observaciones astronómicas, la ciencia del calendario y la organización de las fiestas.

Encontramos, en cambio, en lo que dijeron los nicaraos, algo que difiere por completo de lo que ocurría entre los nahuas centrales. Los informantes de Bobadilla sostuvieron que sus templos no tenían rentas ni derechos propios. Alonso de Zurita que, entre otras cosas, investigó en el altiplano central sobre la propiedad y las diversas formas de tributación, da cuenta de la existencia de tierras y de varias formas de servicios destinados al mantenimiento de los templos. Esas tierras se conocían con el nombre de *teopantlalli*, "tierras de los templos". Zurita menciona además en su *Relación* el ejemplo de Tetzco, donde "tenían aplicados quince pueblos principales con sus sujetos que eran muchos y de gran cantidad de gente que tenían cuidado de servir e reparar sus templos".¹⁷³

Todavía a propósito de las prácticas religiosas entre los nicaraos, se hizo constar que había algunos ancianos a los que se comunicaban

¹⁷² *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. Textos de los informantes de Sahagún I*, Introducción, traducción, paleografía y notas de Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 87-109.

¹⁷³ Zurita, *op. cit.*, p. 197.



en secreto las transgresiones en que se había incurrido. De dichos viejos se afirmó que no eran casados y que se distinguían por traer una calabaza colgada al cuello. Entre las culpas que se les manifestaban se mencionan el hablar mal de los dioses cuando no llovía y el no participar en las fiestas religiosas. Los ancianos que escuchaban esta manera de confesión imponían a los transgresores penas como las de llevar leña al templo, barrer o alguna otra cosa semejante.

Imposible sería querer descubrir si en la anterior descripción hubo elementos ajenos a la cultura nicarao que tal vez se añadieron para hacer más semejante el rito indígena a la confesión cristiana. Recordemos al menos que en el caso del altiplano central no hay noticias de una tal forma de manifestar en general las transgresiones personales. Se conoce únicamente el rito llamado *neyolmelahualiztli*, "acción de enderezar los corazones". Era éste una especie de "confesión" que se hacía al sacerdote de la diosa Tlazoltéotl para manifestarle las debilidades de carácter sexual en que se había incurrido. De ello se habla, entre otras fuentes, en los textos de los informantes de Sahagún, donde se indica, además, que dicha confesión la practicaban los que eran ya ancianos.¹⁷⁴ Consta, en cambio, que entre diversos grupos de cultura maya existía la costumbre de confesar, con un sentido más amplio, una gama mucho más extensa de faltas o "pecados". Entre otros, da testimonio de esto fray Diego de Landa.¹⁷⁵ Cabe suponer, en consecuencia, que tal vez hay aquí un indicio de influencia mayanse, recibida y asimilada por los nicaraos.

Añadiremos, finalmente, un comentario respecto de un atavío que, según dijeron los nicaraos, ostentaba el anciano que oía sus confesiones: llevaba una calabaza colgada al cuello. No pocos sacerdotes nahuas del altiplano aparecían igualmente con una calabaza o un *tecomate* en cuyo interior había tabaco molido. Tal cosa era también atributo de determinados dioses, según lo muestran las representaciones de varios códices. En el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, escrito por Hernando Ruiz de Alarcón en 1629, se describe la actuación de un anciano sacerdote que, después de amonestar, a un *tlamaceuhqui*, "penitente", que hará una peregrinación, le ofrece del tabaco que guarda en su *tecomate* (entendido a veces como "recipiente hecho del epicarpio de la calabaza"). El

¹⁷⁴ *Códice Florentino*, libro I, capítulo XII.

¹⁷⁵ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Introducción y notas de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p. 121-122.

tabaco debía proteger al que lo recibía, librándolo de influencias nefastas mientras lo llevara consigo.¹⁷⁶

i) *Causas y propósitos de la guerra.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Los motivos que tienen para luchar son por causa de los términos de las propias jurisdicciones y por expulsarse los unos a los otros de sus tierras.

Se eligen como capitanes hombres valientes.

En la guerra se hacen cautivos y se adueñan también de diversas formas de botín.

A los esclavos y cautivos se les sacrifica en los templos.

En ocasiones hay luchas cuerpo a cuerpo entre capitanes esforzados. El nombre de éstos es *tapaligui*.

Las armas son lanzas, macanas, arcos, flechas, escudos, rodela. Las espadas y macanas son de palo y tienen unos dientes de pedernal que cortan como navajas.

También tienen vestidos gruesos de algodón para protegerse.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Aunque, como ya se ha mencionado, el cacique que ostentaba el nombre de Nicarao era el más prominente al tiempo en que entraron los españoles en esta región de Centroamérica, no hay indicios que permitan afirmar que ejerciera él autoridad universal sobre todos los grupos hablantes de idioma nahua en dicha área cultural. No ya sólo los chortegas y otros pueblos vecinos de lengua y cultura diferentes, sino también diversas parcialidades de los mismos pipilenicaraos, coexistían manteniendo distintas maneras de independencia.

Entre esos diversos pueblos no era raro que surgieran disensiones que terminaban muchas veces en guerras. Ello explica que los informantes de Bobadilla señalaran, como causas de sus luchas, los afanes de expansión y los propósitos de expulsar a determinados grupos de las tierras en que se habían establecido. Pero juntamente con

¹⁷⁶ Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., México. Ediciones Fuente Cultural, 1953, t. 1, p. 37-38.

esto, manifestaron que otro de los motivos de hacer la guerra era obtener cautivos que después debían ser sacrificados en los templos.

Prueba de la importancia que concedían a esto último la ofrece la respuesta que dieron los informantes al fraile mercedario, cuando éste les preguntó qué hacían en caso de no haber obtenido cautivos en la guerra:

Si no los traen —dijeron los nicaraos— van allí a par del montón [el montículo donde está el templo] los capitanes principales e lloran con mucha tristeza...¹⁷⁷

Por demás está insistir en la importancia que se concedía asimismo en el altiplano central a la obtención de cautivos para los sacrificios en honor de los dioses.

Respecto de lo que dijeron los nicaraos acerca de sus jefes o capitanes en las guerras, debe destacarse su afirmación de que éstos eran nombrados en cada caso por elección. Para ello se escogía a hombres que se hubieran distinguido por su valor. El nombre que se les daba era el de *tapaligui*. Esta palabra tiene clara correspondencia en el náhuatl clásico con la de *tlapaliuhqui*, “el esforzado, el que tiene valor”.

Dado que las diversas parcialidades de los nicaraos constituían grupos mucho más pequeños que los que integraban las entidades estatales en el altiplano central, cabe suponer que no existió entre ellos una organización militar comparable a la que tuvieron, por ejemplo, los mexicas. Esto explica que el *teyte* o cacique, y los demás principales reunidos en consejo (*monechicoa*), pudieran elegir a quien les pareciera más conveniente como capitán para una guerra determinada. Hay, sin embargo, un dato aportado directamente por Fernández de Oviedo que deja entrever que de hecho había rangos militares y que, específicamente, el de *tapaligui* era uno de éstos. Según el cronista, se daba tal título “al que ha vencido alguna batalla personal de cuerpo a cuerpo, a vista de los ejércitos”. Y a continuación precisa de qué manera se distinguían tales capitanes del resto de la gente:

Traen rapada la cabeza con una corona encima trasquilada, y el cabello de la corona tan alto como el trecho que hay desde la cintura alta del dedo índice a la cabeza del mismo dedo, para denotar el caso por esta medida del cabello. Y en medio de aquella corona dexan un fleco de cabellos más altos, que parecen como

¹⁷⁷ HGNI, xi, 97.

borla. Estos son como caballeros muy estimados e honrados entre los mejores...¹⁷⁸

La descripción dada por Oviedo del aderezo propio del *tapaligui* recuerda de algún modo lo que, por las fuentes del altiplano, sabemos acerca de lo que allí era también propio de ciertos rangos militares. A modo de ejemplo puede recordarse lo que consignó Diego de Durán a propósito de los que, entre los mexicas, recibían el título de *cuáchic*:

Había otro género de caballeros de quienes se hacía más cuenta... quel nuevo nombre que les daban era *cuáchic*. Este vocablo quiere decir hombre rapado. Les rapaban toda la cabeza a navaja dejándoles a un lado sobre la oreja izquierda un pegujón de cabellos tan gruesos como el dedo pulgar, el cual entresacaba con una cinta colorada...¹⁷⁹

Aunque no era ciertamente igual el modo de cortarse y aderezarse el pelo de los *tapaligui*, y los *cuáchic*, creemos que lo que consignó Oviedo acerca de los primeros deja entrever la persistencia en Nicaragua de una práctica que tuvo diversas manifestaciones en múltiples lugares de Mesoamérica.

A propósito de lo que dijeron los nicaraos sobre sus armas ofensivas y defensivas, si bien su enumeración fue bastante escueta, en ella tenemos una confirmación de que también en esta materia había plena afinidad respecto de los principales grupos del ámbito de la América Media. Quien se interese en una descripción, hecha a modo de nómina, de las armas e insignias de los señores en el mundo náhuatl, podrá consultar el *Código Matritense del Real Palacio* en cuyos folios 149-167 se trata de dicho asunto.

j) Brujos y hechiceros.

Resumen de los testimonios nicaraos

Los brujos y hechiceros se nombran *texoxe*.

Estos se transforman en lagartos o en perros o en otros animales. Pueden causar diversas formas de daño.

Existe el mal de ojo, que es particularmente peligroso respecto de los niños.

¹⁷⁸ HGNI, XI, 68.

¹⁷⁹ Diego de Durán, *op. cit.*, t. II, p. 163.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Fue precisamente al hablar de los “bruxos e bruxas”, cuando Fernández de Oviedo hizo notar que había abandonado ya cualquier esquema o plan en su exposición acerca de la cultura nicarao. Admitió entonces que iba “discurriendo por diversidad de materias diferentes e apartadas unas de otras, por satisfacer lo que propuse de decir en este capítulo...”¹⁸⁰ Las noticias que en seguida ofreció acerca de los hechiceros entre los nicaraos, aunque no son muy abundantes, proporcionan información digna de tomarse en cuenta.

Primeramente nos dice que de esa “secta maldita hay muchos”, y añade: “texoxe se llama la bruxa o bruxo.” En relación con tal nombre, recordaremos que en el altiplano central, entre las varias designaciones que se daban a los hechiceros, nigrománticos o brujos, estaba la de *texoxqui*, derivada del verbo *xoxa* que, según Molina, significa “aojar o hechizar o ojea a otro”.

Por lo que toca al modo de actuar de los *texoxes* nicaraos, manifestó Oviedo que “tienen por averiguado entre los indios que estos *texoxes* se transforman en lagarto o perro o tigre o en la forma del animal que quieren”.¹⁸¹ El mismo cronista relata luego, a modo de ejemplo, un hecho que se tuvo como “acto diabólico” y que aconteció el 9 de febrero de 1529 a un cacique de nombre Galtónal (Caltónal: “el de signo calendárico de casa”). En pocas palabras, el suceso consistió en el rapto de un hijo del mencionado cacique, perpetrado por dos *texoxes* que se habían transformado en perros, uno blanco y otro negro. Los mismos *texoxes* dieron después muerte al niño y, como lo afirma Oviedo, pudo él ver las huellas del crimen.¹⁸²

No siendo posible intentar aquí una comparación con los múltiples testimonios que se conservan acerca del modo de actuar de los hechiceros en el altiplano, citaremos al menos una parte del texto náhuatl que incluyó Sahagún en el capítulo ix del *Códice Florentino*. Allí “se habla de diversas formas de hechiceros, designados con los nombres de *tetlachihuiani*, *nanahualtin*, *texixicoani* y *tlacatecólol*”. A propósito de los que se designaban con el último de estos nombres, los informantes indígenas dijeron lo siguiente: “El *tlacatecólol* se convierte en aquello que corresponde a su nahual... Hace

¹⁸⁰ HGNI, xi, 192.

¹⁸¹ HGNI, loc. cit.

¹⁸² HGNI, xi, 193-194.

perecer a la gente, la hace enfermarse... Se convierte asimismo en perro, en ave, en tecolote..."¹⁸³

Fernández de Oviedo, al incluir en su obra las respuestas que dieron los nicaraos al fraile Bobadilla, recogió asimismo el dicho de que entre ellos había gente "que a los niños aojan e algunas veces se mueren dello". Hizo constar así que algo muy semejante a lo que entre los españoles se conocía como "aojar o mal de ojo" existía también entre los nativos.

Se ha discutido muchas veces si "el mal de ojo" era o no conocido entre los mesoamericanos, o si más bien fue práctica introducida en los años que siguieron a la conquista. Es cierto, y puede documentarse ampliamente, que el "mal de ojo" existió en España y en otros países de Europa a lo largo de la Edad Media y en tiempos posteriores sin que pueda decirse que tal cosa haya desaparecido por completo. El hecho de que los nicaraos hablaran de algo muy parecido, se ofrece en consecuencia como elemento de juicio, en apoyo de la afirmación de que también en el Nuevo Mundo hubo una creencia semejante. Y en este punto parece oportuno recordar, por lo que toca a la región central de México, la versión que dio Molina al verbo *xoxa* (del que se derivan *texoxe* y *texoxqui*) y que fue "aojar o hechizar o ojea a otro".

k) *Otras prácticas.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Se deforman la cabeza. La razón de esto es que los dioses dijeron a los viejos que así se volvían los hombres hermosos y que las cabezas quedaban más fuertes para llevar sobre sí las cargas.

A los tiangues o mercados no pueden entrar los hombres del propio pueblo. Solamente tienen acceso las mujeres, los forasteros y los muchachos que no han cohabitado.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

De entre los varios asuntos mencionados por los informantes nicaraos y de lo que por su cuenta observó Fernández de Oviedo, nos referiremos ya únicamente a las citadas costumbres de las que, específicamente, no puede ofrecerse paralelo alguno en el caso de los nahuas de la región central.

¹⁸³ *Códice Florentino*, libro x, capítulo ix.

Deformación de cabeza: preguntados los nicaraos por qué no tenían la cabeza “de la hechura de los cristianos”, respondieron:

Quando los niños nasçen, tienen las cabeças tiernas e háçen-selas como vées que las tenemos con dos tolondrones a los lados dividiendo, é queda por medio de la cabeça un gran hoyo de parte a parte; porque nuestros dioses dixeron a nuestros passados que assí quedamos hermosos é gentiles hombres, é las cabeças quedan más reças para las cargas que se llevan en ellas.¹⁸⁴

Suponemos que tal práctica se introdujo probablemente entre los nicaraos como una consecuencia de su relativa vecindad con pueblos de cultura maya.

La otra última tradición a que aquí haremos mención, concierne a ciertas prohibiciones que había entre los nicaraos respecto al acceso a los tianguis o mercados. A éstos no podían entrar los hombres del propio pueblo. No había en cambio limitación alguna para las mujeres, los forasteros y los muchachos que no han cohabitado. La permisión concedida a estos últimos deja entrever que también en esta materia había verosímilmente implicaciones de carácter religioso. No haremos, sin embargo, ulteriores comentarios acerca de ello por lo escueto de la información dada y debido asimismo a que no se conoce testimonio alguno parecido de los nahuas centrales.

¹⁸⁴ *HGNI*, XI, 98.

CONCLUSIÓN

Ya hemos señalado que los testimonios recogidos por fray Francisco de Bobadilla y las observaciones personales de Fernández de Oviedo en relación con los nicaraos han sido estudiadas y comentadas en varias ocasiones por distintos investigadores. Sin embargo, hasta donde podemos saberlo, no se había hecho una comparación sistemática entre los materiales aportados por tales fuentes y lo que puede conocerse sobre las correspondientes instituciones de los pueblos nahuas del altiplano central. En el presente trabajo hemos intentado realizar dicha comparación, atendiendo principalmente a las creencias y prácticas religiosas de ambos grupos, nicaraos y nahuas centrales.

El análisis que previamente hicimos de la información proporcionada por los informantes nicaraos y asimismo de lo aportado por Oviedo, muestra que existe un caudal considerablemente grande de testimonios que muestran algo de lo que fueron la vida y el pensamiento de ese grupo centroamericano a principios del siglo xvi. La ulterior comparación que hemos pretendido llevar a cabo sistemáticamente entre esos materiales y las fuentes nahuas del altiplano, nos ha permitido percibir no pocas semejanzas en las formas de pensamiento y de actuación religiosa propias de grupos tan apartados entre sí. En algunos casos las similitudes que se han documentado pertenecen a tradiciones culturales con hondo arraigo entre los nahuas del altiplano. Como ejemplos pueden citarse las creencias en torno a Tamagástad y Cipatónal, o sobre la supervivencia del *yulio*, que tuvieron una expresión parecida en algunos de los himnos sacros de los nahuas. Tales textos, como ya se dijo, denotan considerable antigüedad por lo arcaico del lenguaje en el que fueron formulados.

Hemos señalado asimismo varias diferencias al hacer la comparación de elementos culturales. Apuntamos también que algunas de éstas pueden tener su explicación en la influencia de otros grupos vecinos de los nicaraos. Dos ejemplos pueden recordarse: la práctica de la deformación craneal, de posible origen maya, y la de la confesión de las faltas cometidas, mucho más frecuente y con un sentido más amplio que en el caso de los nahuas del altiplano, que asimismo

fue probablemente resultado de otra influencia cultural mayanse. Sin embargo, la nota predominante en el estudio comparativo de las creencias y prácticas religiosas de los nicaraos y de los otros nahuas ha sido la de una semejanza que en muchos casos aparece casi como identidad.

Por otra parte, al comienzo de este trabajo nos planteamos la cuestión de la procedencia de los nicaraos. Vimos cómo formaron parte del conjunto de emigrantes que se conocen con el nombre de pipiles. Algunos de éstos, según lo han podido comprobar distintos investigadores, quedaron en diferentes lugares de Mesoamérica: hacia el sur de Veracruz y en algunas regiones de Tabasco, Chiapas, Guatemala y El Salvador. Ahora podemos añadir que, para precisar la época en que ocurrió esa migración será nuevo elemento de juicio cuanto se ha notado acerca de la probable antigüedad de determinadas creencias de los nicaraos. Queda, no obstante, por precisar si el desprendimiento del tronco principal ocurrió a raíz del abandono de Tula o en época anterior como consecuencia de la dispersión teotihuacana. Para ello deberán de tomarse en cuenta las aportaciones de la arqueología, algunas incipientemente ya señaladas como la tradición cultural de las hachas y yugos, adquirida probablemente por los pipiles durante su estancia en el área veracruzana.¹⁸⁵ Resulta obvio, sin embargo, que hacen falta investigaciones que permitan otras formas de comparación sistemática de elementos como la cerámica y otros hallazgos que puedan lograrse en los recintos ceremoniales y lugares de poblamiento de los grupos que genéricamente se describen como pipiles.

Pero si respecto del punto anterior hay bastante por esclarecer, pensamos al menos que la comparación que hemos llevado a cabo permite deducir otras formas de conclusión de suma importancia. Se derivan éstas del hecho de que los testimonios que obtuvo Bobadilla de sus informantes e igualmente lo que contempló Oviedo provienen de una fecha tan temprana como fue la de 1528.¹⁸⁶ Has-

¹⁸⁵ Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *op. cit.*, p. 1076-1082.

¹⁸⁶ Ya hemos señalado, al tratar de los "testimonios primarios acerca de las creencias de los nicaraos", que se sabe con certeza que tanto Francisco de Bobadilla como Gonzalo Fernández de Oviedo estuvieron en Nicaragua en parte de los años de 1528 y 1529. Gracias a la carta que citamos de Pedrarias Dávila, de fecha 15 de enero de 1529, consta, además, que la información recogida por Bobadilla la llevó éste personalmente a España a principios de ese mismo año. En consecuencia, lo que han afirmado algunos modernos investigadores en el sentido de que no fue sino hasta 1538 cuando se obtuvieron los testimonios nicaraos, constituye un patente error. La expli-

ta ese año no se había establecido aún forma alguna de contacto directo desde Nicaragua ni con los conquistadores ni con los frailes que se hallaban en la Nueva España. Pedro de Alvarado había circunscrito sus conquistas al área de Guatemala y El Salvador. Se sabía que Hernán Cortés había llegado asimismo a la región de Honduras cuando marchó en contra de Cristóbal de Olid. Y precisamente Pedrarias Dávila quiso consolidar su dominio en Nicaragua en 1528, temeroso de que ese territorio fuera sometido por los conquistadores hispanos que podrían llegar a incursionar en él desde la Nueva España.

Tales circunstancias permiten afirmar que, al recoger Bobadilla los testimonios de sus informantes, no se vio influido por lo que otros españoles pudieran haber sabido en relación con las creencias de los pueblos nahuas del altiplano. Esto se vuelve aún más evidente si recordamos que, hasta ese mismo año de 1528, no se habían emprendido en México indagaciones sistemáticas de ninguna especie sobre las formas de pensamiento de los grupos indígenas.

Ni Motolinía ni Olmos ni menos todavía Sahagún habían iniciado sus meritorias empresas de rescate del legado cultural de los pueblos nahuas. Motolinía, al igual que los otros franciscanos del célebre grupo de los doce, llegados en 1524, aunque seguramente pudieron percatarse en poco tiempo de los aspectos más sobresalientes del antiguo ritual indígena, se vieron envueltos, durante esos primeros años, en la absorbente tarea de echar los cimientos de la incipiente cristiandad. Además, los trastornos que trajo consigo la actuación de la primera audiencia habían impedido cualquier propósito de investigación sistemática. En realidad ésta no comenzó sino hasta la venida de don Sebastián Ramírez de Fuenleal en septiembre de 1531, como presidente de un segundo cuerpo de oidores. Gracias a él se llevó a término una primera "descripción de la tierra" e igualmente, por encargo de don Sebastián, comenzó sus pesquisas fray Andrés de Olmos hacia 1533. Los trabajos sistemáticos de Motolinía, como él mismo lo hace constar, hubieron de iniciarse hasta el año de 1536.

cación del mismo se halla —como ya lo notamos— en la transcripción equivocada de la fecha que aparece en las ediciones más recientes de Oviedo. La sola lectura completa del libro iv, de la tercera parte de la *Historia general y natural de las Indias*, hubiera sido suficiente para desvanecer el equívoco ya que allí el propio Oviedo repite varias veces cuáles fueron las fechas de la actuación de Bobadilla en Nicaragua, así como de su propia estancia en esa región de Centroamérica.

Las consecuencias que cabe deducir de todo esto son ciertamente de interés. Por una parte, permiten afirmar que la indagación llevada a cabo por Bobadilla fue la primera que se hizo, de manera sistemática, en relación con las creencias de un grupo perteneciente al tronco lingüístico de los nahuas. Ello acrecienta la importancia de los testimonios que reunió, en los que se tocaron materias tan poco fáciles de alcanzar como las referentes a la supervivencia del *yulio*, a las cuentas del calendario con los nombres de los días o a la preeminencia de la deidad suprema y dual, *Omeyateite*, *Omeyateciguat*.

Por otra parte —y esto nos lleva a destacar una segunda consecuencia —tales testimonios, recogidos de manera sistemática e independiente en 1528, concuerdan en múltiples aspectos con lo que, gracias a fuentes indígenas de primera mano, puede saberse sobre el pensamiento religioso de los nahuas del altiplano central. Así lo hemos visto en la comparación que se ha hecho. Ahora bien, las semejanzas encontradas son nueva confirmación de la autenticidad y veracidad de la correspondiente documentación náhuatl proveniente del México central. Ninguna prueba mejor podría darse que la de esas manifiestas similitudes en el pensamiento de pueblos que pertenecieron a un mismo tronco pero que se encontraron apartados entre sí a una distancia de aproximadamente dos mil kilómetros.

El presente estudio comparativo, a pesar de sus limitaciones, da base, según creemos, para formular las conclusiones que hemos enunciado. Sin duda queda todavía mucho por investigar respecto de la cultura y la religión de los nicaraos. Ya hemos dicho que cabe esperar, de futuros trabajos arqueológicos, muy significativas aportaciones. Éstas, al igual que otros estudios de carácter etnohistórico, ayudarán a comprender mejor lo que fue la dispersión de los pueblos nahuas dentro de Mesoamérica y el grado de persistencia que mantuvo entre ellos la vieja herencia de su lengua y su cultura.

FUENTES PRIMARIAS Y SERIES DOCUMENTALES

- Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, ed. fototípica y traducción del Lic. Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945. La paleografía del texto náhuatl con versión al alemán ha sido publicada por Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Stuttgart, 1938.
- Bobadilla, fray Francisco de, "Información que, por mandado del gobernador Pedrarias Dávila, tomó un padre reverendo de la orden de la Merced acerca de las creencias e ritos e cerimonias destes indios de Nicaragua...," en: Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de la Indias*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. xi, p. 63-108.
- Cantares mexicanos* (ms. Romances de los Señores de la Nueva España) Colección Latinoamericana de la Biblioteca de la Universidad de Texas. Editado en *Poesía Náhuatl*, I, Paleografía, versión y notas de A. M. Garibay K., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1964.
- Cantares mexicanos*, ms. de la Biblioteca Nacional de México. Edición facsimilar del manuscrito publicado por Antonio Peñafiel: *Cantares mexicanos*, México, Secretaría de Fomento, 1904.
- Ángel Ma. Garibay K., publicó la paleografía y versión castellana de dos partes del manuscrito: *Poesía Náhuatl*, II-III, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1965-1968.
- "Carta que escribió el capitán Gil González Dávila a S. M. el Emperador Carlos V sobre su expedición a Nicaragua, año de 1524", en: Manuel M. de Peralta, *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*, Madrid, Librería de M. Murillo, 1883, p. 3-26.
- "Carta del capitán Gil González de Ávila a Su Majestad, dándole cuenta del descubrimiento de Nicaragua, Isla Española, 6 de marzo de 1524" [Archivo General de Indias, Sevilla. Patronato 26, 17], *Documentos para la historia de Nicaragua, Colección Somoza*, 17 v., Madrid, 1954, t. I, p. 89-107.
- "Carta de Pedrarias Dávila al Emperador, 15 de enero de 1529", *Documentos para la historia de Nicaragua, Colección Somoza*, 17 v., Madrid, 1954, t. I, p. 455-456.
- Códice Azcatitlan*, comentario de R. H. Barlow, París, Société des Américanistes, 1949.
- Códice Borgia*, edición facsimilar y comentarios de Eduard Seler, 3 v., Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Códice Vaticano A* (Ríos). Il manoscritto messicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografía a spece di S.E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900.

- Códice Vaticano 3773* (B). Il manoscritto messicano 3773, Riprodotto in fotocromografia a spece di S.E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1896.
- Códice Florentino* (textos nahuas de Sahagún), libros I-XII, publicados por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson: *Florentine Codex*, 12 v., Santa Fe, New Mexico, 1950-1970.
- Códice Matritense del Real Palacio* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, v. VI, (2a. parte) y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1906.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, v. VIII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1907.
- Códices Matritenses*, Serie de Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes indígenas de Sahagún; v. I, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1958.
- V. II, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Introducción y notas de Ángel M. Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1958.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945.
- Historia Tolteca-Chichimeca* (Anales de Cuauhtinchan), edición facsimilar en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, v. I, Copenhague, 1942.
- “Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costa del Perú y Nicaragua, escrita por el adelantado Pascual de Andagoya”, en Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*, 5 v., Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1945, t. III, p. 387-443.
- “Relación del viaje que hizo Gil González Dávila por la Mar del Sur de las tierras que descubrió, conversiones en ellas logradas y donativos que se hicieron, año de 1522” en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid, 1870, t. XIV, p. 20-24.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arellano, José Eduardo, “Las culturas indígenas de Nicaragua”, separata de *Nicaragua indígena*, Managua, 1970.
- Barlow, Robert H., *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Iberoamericana 28, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949.

Benavente Motolinía, fray Toribio de, *Memoriales*, edición de Luis García Pimentel, México, 1903.

Historia de las Indias de la Nueva España, estudio crítico, apéndice y notas de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969.

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

Cea Cuadra, Luis, "Anotaciones al libro iv, dedicado a Nicaragua, por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés", *Revista de la Academia de Geografía e Historia*, Managua, 1953.

Chapman, Anne M., *Los nicarao y los chorotega según las fuentes históricas*, publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Ciudad Universitaria, 1968.

Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1954.

Durán, Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, 1867-1880.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945.

Garibay, Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1958.

Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, 10 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Historia precolonial del Valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1954-1955.

"Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *Esplendor del México Antiguo*, 2 v., México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959.

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

Lehmann, Walter, *Zentral-Amerika*, 2 v., Berlín, 1920.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1966.

López Austin, Alfredo, "Los caminos de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, v. II, p. 141-148.

La constitución real de México-Tenochtitlan, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1941.

Lothrop, Samuel K., *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*, 2 v., New York, Museum of the American Indians, Heye Foundation, 1926.

- "Archeology of Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. iv, p. 180-208.
- Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, Introducción de Edmundo O'Gorman, 2 v., México, José Porrúa e Hijos, 1964-65.
- Moreno de los Arcos, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. vii, p. 183-210.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, 1892.
- Pérez Estrada, Francisco, *Los nahuas de Nicaragua*, Managua, 1970.
- Pomar, Juan de, "Relaciones de Tetzco", en Pomar y Zurita, *Relaciones antiguas siglo XVI*, publicadas por Joaquín García Icazbalceta, 2a. edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, s. f.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., Berlín, 1902-1923.
- Stone, Doris, "Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia", *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, 1957, p. 131-138.
- "Ethnohistory: Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. vi, p. 209-233.
- Strong, Duncan W., "The Archaeology of Costa Rica and Nicaragua", *Handbook of South American Indians*, Washington, 1948, t. iv, p. 121-142.
- Thompson, Eric J., *An Archaeological reconnaissance in the Cotzumalhua region, Escuintla, Guatemala*, Washington, Carnegie Institution of Washington, Publication 574, 1948.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., reproducción de la segunda edición, Madrid, 1723, Introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1969.

La luna inspira más temores supersticiosos que el sol por su ciclo recurrente de nacimiento, crecimiento, plenitud, decaimiento y muerte, por ello se le asocia con fenómenos de la naturaleza que siguen leyes semejantes como la lluvia, la vida de las plantas, la menstruación y por consiguiente la fertilidad y la reproducción.

Ese mismo ciclo continuo e incambiable la relaciona con el tiempo y el destino, con la regeneración periódica y con el cambio marcado de la oposición de la luz y la oscuridad. El tiempo que desaparece en las noches y que se supone pasa en el mundo de los muertos y de la oscuridad la vincula con la muerte, con los antepasados y con los ritos de iniciación, la mayor parte de los cuales tienen un significado de renacimiento.

Casi universalmente se la relaciona con lo líquido, lo húmedo y lo oscuro porque afecta las mareas y la savia; por ello, en muchos grupos indígenas o mestizos de México —al igual que en otras partes del mundo— se tiene la costumbre de cortar el pelo o las plantas en determinada fase de la luna. Entre muchos pueblos se cree que es dadora directa del agua.

Con toda esta riqueza de significado, aparentemente, y de acuerdo con los datos directos que se encuentran en las fuentes, el culto a la luna entre los mexicanos tenía una importancia secundaria.

Metzli es el nombre del astro que significa además de la luna, muslo y mes, pero el nombre del dios lunar era Tecciztécatl o Tecuciztécatl (que viene de *tecciztli*, un caracol marino grande) y Nahuítécatl “cuatro pedernal”. Con estos dos nombres encontramos mencionado al dios que al inmolarsé se convirtió en luna.

Todos los nombres relacionados con fenómenos lunares llevan la raíz *metzli*, v.gr. *metztunalli*, “claridad de luna”; *metztliqualoca*, “eclipse de luna”; *metztlimiquiz* “muerte de luna o conjunción”; *Metztitlan* “lugar de luna”, nombre de lugar y *Metztliapan* “río de la luna”, que era el nombre dado a la laguna de México.

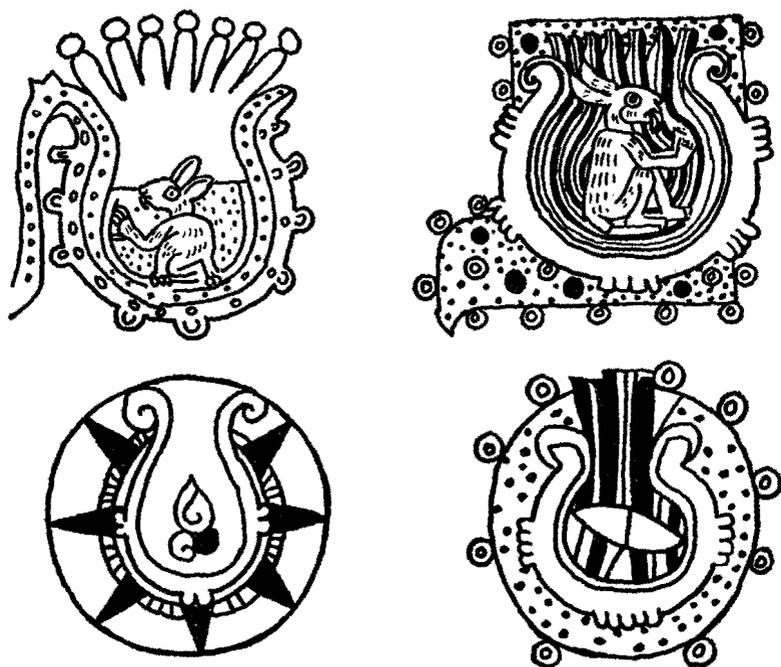


FIG. 1. La luna. Arriba, a) *Códice Vaticano B*, p. 29; b) *Códice Borgia*, p. 55. Abajo: c) *Códice Nuttall*, p. 19; d) *Códice Borgia*, p. 50.

Los animales relacionados con el astro nocturno, son el caracol marino, del cual dijimos deriva su nombre Teccitzécatl, y el conejo, que es la imagen que veían los mexicanos en las manchas lunares. Como las relaciones de estos animales con otras deidades son múltiples, se tratará más ampliamente sobre ellos en las páginas posteriores.

La luna es representada generalmente en los códices sobre un marco de noche oscura, como una especie de vasija cortada en forma transversal y normalmente llena de algún líquido. La vasija parece estar formada de un hueso retorcido, y en su interior casi siempre se encuentran las figuras de un conejo (fig. 1), de un pedernal o en ocasiones de un pequeño caracol. A veces, por ejemplo, en el *Códice Nuttall*, la luna es dibujada en la misma forma que el sol, con rayos, pero con colores distintos y con su caracol o su pedernal en el centro (fig. 1 a, b y c). Es probable que la figura que indica medio sol y medio símbolo de la noche represente también a la luna.¹

¹ Seler, 1963, t. II, p. 143.

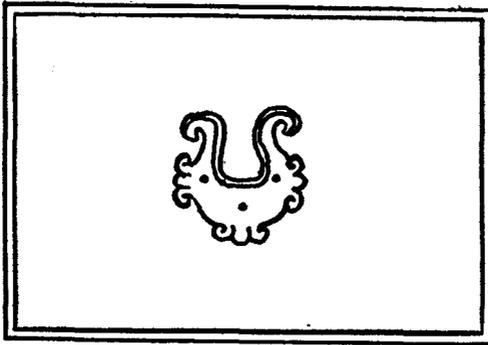


FIG. 2. Manta de conejo, *Código Magliabecchiano*, f. 4v.

En el *Código Magliabecchiano*² se encuentra la ilustración de una manta, llamada manta de conejo, que tiene dibujada la figura de la luna (fig. 2). También es dibujada como un cuarto creciente o menguante, sobre todo en los documentos con influencia española.

Según Escalona³ en el cerro de San Joaquín, en el Estado de México, existe o existía una figura que representaba al sol, devorado por la luna, la cual tenía la figura de mujer con cola y cabeza de *itzcuintli* u *océlotl*, y en cuyo muslo se veía un jeroglífico fonético de la luna, o sea un fémur.

El dios lunar antropomorfo, se representa en los códices como un dios viejo, con barbas y con un tocado de caracol. Seler⁴ afirma que la diosa representada en la página 21 del *Código Borgia* es también la diosa de la luna y explica que todos estos dioses lunares eran representados como viejos, porque son los que decrecen, los que se van acercando a la muerte.

La creación

De acuerdo con casi todas las fuentes, la luna, al igual que el sol, tuvieron que, previo ayuno y penitencia, pasar por una purificación por el fuego, para llegar a convertirse en astros. Fue Tecciztécatl en realidad la deidad que había sido escogida para que se convirtiera en sol. Sin embargo, tuvo miedo, y decidió arrojarse a la hoguera después que Nanahuatzin ya lo había hecho, por lo que se encontró con un fuego casi extinguido, y no alcanzó la purificación com-

² *Código Magliabecchiano*, 1904, f. 4 v.

³ Escalona Ramos, Alberto, 1949, p. 251.

⁴ Seler, 1963, t. II, p. 182.

pleta. En la versión del *Códice Chimalpopoca* no hay falta de valor de parte de Tecciztécatl —al que en este caso se llama *Nahui Técpatl*—, sino que Tonacatecuhtli y Xiuhtecuhtli llamaron a Nánahuatl para que se inmolará y se convirtiera en sol, y Tlalocanteuhtli y Nappatecuhtli llamaron a Nahui Técpatl para que se convirtiera en luna. Esta relación de dioses acuáticos o fríos con la luna, se encuentran también en la versión en la que la luna es hija de Tláloc y de Chalchiuhtlicue.⁵



FIG. 3. Tecciztécatl, *Códice Vaticano B*, p. 30.

El siguiente paso es la aparición de la luna en el cielo. Algunas fuentes relatan que la luna brilló menos por haber caído en la hoguera ya casi extinguida, y otras que la luna brillaba igual que el sol, pero le fue arrojado un conejo a la cara y con esto se apagó algo de su brillo o, según el *Códice Chimalpopoca*, cuando Nahui Técpatl llegó a la orilla del cielo fue recibido por Papáztac, uno de los dioses del vino, quien le rompió una taza de conejo, y por ende los duendes y los demonios lo recibieron en la encrucijada de los caminos honrándolo con andrajos.

⁵ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, 1944, p. 215. Nótese que son dos dioses acuáticos los que llaman a Nahui Técpatl para que se convierta en luna; al igual que en la versión de la *Historia* de Mendieta, en la cual se dice que la luna era hija de Tláloc y de Chalchiuhtlicue.

Otra versión del nacimiento de la luna,⁶ es que el dios que se echó al fuego salió convertido en sol, y el otro que se metió en una cueva surgió como luna.

Según una tradición, todavía existente en la Huasteca potosina,⁷ la razón de que aparezca un conejo en la luna, es por que un campesino logró atrapar a un *cuatoche* o conejo que levantaba al amanecer los árboles que el campesino había tirado la víspera para sembrar. El conejo, a cambio de su libertad, le predijo una próxima inundación y le pidió que hiciera una caja o barca en donde se pudieran salvar los dos. Efectivamente empezó a llover, y el agua a subir, hasta que llegó tan alto que casi tocaban a la luna. El conejo, probablemente no creyendo mucho en la promesa de salvación del campesino, brincó a la luna, en donde se quedó.

Ritos y templos

No hay mención directa del culto a la luna entre los mexicas. Durán⁸ cuenta que en la fiesta que se celebraba en Cholula en honor de Quetzalcóatl, se le sacrificaba a media noche un esclavo que lo representaba, y su corazón era ofrendado al astro nocturno. Sahagún⁹ menciona además que en Xaltocan se le hacían ofrendas especiales.¹⁰

En algunas de las fiestas de los mexicas, como la que celebraban en honor del dios Camaxtle y en la "vigilia" del sol, sacrificaban a unos indios ataviados como sol y luna. En otras ocasiones los sacerdotes vestidos como las imágenes de esos astros tomaban parte en los ritos.¹¹

Existían, sin duda, ritos que podemos considerar como lunares, pero estaban relacionados con otros dioses; por lo tanto los trataremos más adelante, cuando se haga mención a los dioses relacionados con la luna.

Sabiendo que el principal nombre que recibía el dios de la luna era Tecciztécatl, pensamos que lógicamente el Tecucizcalco, "la casa de caracoles", era un lugar en donde se adoraba a la luna. Torque-

⁶ Mendieta, 1945, t. I, p. 9. Torquemada 1969, t. II, p. 79.

⁷ Informes del señor José Ramírez.

⁸ Durán, 1951, t. II, p. 121 y *Códice Ramírez*, 1944, p. 157.

⁹ Sahagún, 1956, t. II, p. 258.

¹⁰ Pero según Carrasco, esto era debido a que Xaltocan era un importante centro otomí, y que el culto lunar tenía bastante importancia entre este grupo. Carrasco Pizana, 1950, p. 137.

¹¹ Torquemada, 1969, t. II, p. 198.

mada,¹² también lo piensa así y, refiriéndose a este templo, dice “debía de ser dedicado a la luna porque los antiguos mexicanos la llamaban Tecuciztécatl. En este lugar se hacían muchos sacrificios y tenían junto de sí otro lugar donde se echaban las púas de magueyes con que se habían picado los penitentes, para honra de aquel ídolo”. Indudablemente era el mismo edificio al que se refiere Sahagún¹³ con el mismo nombre, y que sitúa junto al Huitztepehualco, que era el lugar a donde se arrojaban las espinas que habían servido para autosacrificarse. Además dice que en este templo estaba el dios Omeácatl, que tiene atributos nocturnos y lunares y que parece ser una de las advocaciones de Tezcatlipoca. El sacrificio que se celebraba en el Teccizcalco era de noche.¹⁴

El Iteccizcalli podría también ser un templo relacionado con la luna, ya que estaba adornado con conchas, aunque en Rémi Siméon encontramos que era un lugar en donde hacía penitencia el monarca cuatro días, en ocasiones de grandes solemnidades. Y ¿por qué no pensar que este Iteccizcalli es el contraparte del *Quauhxiccalco*, en el que también ayunaba el monarca, y que uno fuera el lugar para el ayuno en honor de la luna y otro para el ayuno en honor del sol?

También Quetzalcóatl construyó una “casa de caracoles”, la cual correspondía a uno de los cuatro edificios que componían su casa de ayuno. Los otros tres eran de tablas verdes, de corales y de plumas de quetzal;¹⁵ y no es nada difícil que estas cuatro casas estuvieran dedicadas también a las “direcciones”, y que la de caracoles correspondiera al norte.

Dioses lunares y asociaciones con otras deidades

La luna estaba directa o indirectamente relacionada con gran número de dioses; entre los principales se encuentran Tláloc y otros dioses del agua, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y los dioses del pulque, y aún Huitzilopochtli, o más bien el dios que adoraba Huitzilopochtli, es decir, Tetzauhtéotl. Así lo encontramos en Cristóbal del Castillo “...aquel mágico que llamaban el dios agorero (Tetzauhtéotl) les dijo que él era la luna (Metztli); así que también por esto se llamaron mexicanos”.¹⁶

¹² Torquemada, 1969, t. II, p. 150.

¹³ Sahagún, 1956, t. I, p. 235.

¹⁴ *Florentine Codex*, 1961, L. II, p. 166.

¹⁵ *Códice Chimalpopoca*, 1945, p. 8; *Florentine Codex*, 1961, L. II, p. 13.

¹⁶ Cristóbal del Castillo, 1908, p. 82.

Ya hemos visto que en la mayor parte de los mitos de la creación del sol y de la luna, ésta está relacionada con dioses del agua, ya sea porque aparece como vástago de Tláloc y de Chalchiuhtlicue¹⁷ o porque Tláloc y Nappatecuhtli la llaman para que se inmole. Estos mismos dioses mandan a Papáztac para que le rompa la taza de conejo en el rostro¹⁸. Fue también por este carácter acuático de la luna el origen del nombre de la laguna de México, *Metztli iapan* o "canal de la luna".¹⁹

Tláloc no lleva en su indumentaria ningún atributo lunar, quizá porque el carácter acuático de esta deidad es tan fuerte que no necesita sobreindicación. Sin embargo, se nos ha ocurrido desde hace tiempo la posibilidad de que Tláloc sea la figura estilizada de una rana, o que contenga algunos elementos formados de este batracio, y la rana sí es un animal universalmente vinculado con la luna.

Quetzalcóatl usa como pectoral una sección de caracol, el *ehēcailacatzcózcatl*, símbolo del viento y de la luna. Recordamos además que la única vez que se menciona una ofrenda a la luna, es precisamente en una fiesta en honor de Quetzalcóatl. Seler²⁰ piensa que este dios es la luna vieja que muere por occidente, y que Tula era la ciudad de la luna, que estaba situada al oeste. Como ciudad de los tules, la relacionaba con el agua, razón por la cual, dice, los toltecas usaban mantas y ropas pintadas de azul y tocados en forma de caracol. Además era una ciudad que existía antes del nacimiento del sol, que estaba habitada por los antepasados, por los primeros hombres, los que eran representados como esqueletos, al igual que la luna que se representaba como un hueso retorcido.²¹

En efecto, ya se ha mencionado que una forma muy común de representarla en los códices es como una vasija hecha de un hueso retorcido. Este hueso debe ser un fémur, o sea el hueso del muslo, *metztli*. También en los códices,²² la luna se encuentra asociada al norte, al Mictlan, el país de los muertos. Tecciztécatl figura en varios códices²³ como el regente de la sexta sección del *tonalámatl* que lleva como signo de *miquiztli*, una muerte. En la India se cree que los muertos van a la luna, que es el lugar donde están los antepasados. Si en México no hemos encontrado suficientes datos para

¹⁷ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, 1944, p. 215.

¹⁸ *Códice Chimalpopoca*, 1945, p. 122.

¹⁹ Cristóbal del Castillo, 1908, p. 82, 89 y 90.

²⁰ Seler, 1963, t. II, p. 177.

²¹ Seler, 1963, t. II, p. 30.

²² Seler, 1963, t. II, p. 90 a 94.

²³ Seler, 1963, t. II, p. 186.



FIG. 4. Papáztac, *Códice Magliabecchiano*, f. 49 r.

pensar que los muertos habitaban en el astro, sí podemos ver que estaba íntimamente asociado con la tierra de los muertos. Es posible que fuese uno de los lugares a donde iban los que habían muerto de muerte natural, ya que los “escogidos”, los guerreros muertos en batalla y en el sacrificio y las mujeres muertas en el parto, iban al paraíso del sol, y los que habían tenido muertes especiales, relacionadas con el agua, iban al Tlalocan, paraíso de Tláloc.

El fémur, como se sabe, era un hueso especialmente importante desde el punto de vista ritual; era el hueso de los sacrificados que se guardaba como reliquia,²⁴ y en ciertas ceremonias se utilizaba también.

La asociación de la luna con los dioses del pulque es muy fuerte. Recordemos que el animal lunar por excelencia es el conejo, que

²⁴ *Florentine Codex*, 1961, L. II, p. 57.

como ya hemos visto en los mitos de la creación fue arrojado al rostro de la luna por Papáztac, uno de los dioses del pulque (fig. 4).

Los dioses del pulque son llamados los Centzon totochtin "cuatrocientos conejos", y uno de los principales se llama Ome Tochtli "dos conejo". Estos dioses junto con Mayahuel, la diosa del maguey, llevan en su indumentaria adornos como el *yacametzli*, "nariguera de la luna", y en sus escudos el glifo lunar. En algunas ocasiones, el vestido de Mayahuel estaba adornado con cuartos crecientes.

No podemos dejar de hacer notar la semejanza de la concepción de los pueblos mexicanos, que asociaban a la luna con los dioses del pulque, con la de los pueblos indoiranios, entre los cuales la bebida sagrada homa-soma tenía un carácter totalmente lunar. *Soma* y *homa*, al igual que el pulque llegaron a ser personificadas como deidades autónomas.

La bebida embriagante lleva al que la toma a sentirse en un estado paradisiaco; por ello en muchos pueblos solamente un grupo selecto de la comunidad la podía tomar. Recordemos que, según dicen los cronistas, entre los mexicanos solamente a los ancianos les era permitido emborracharse. Los efectos de la bebida deben haber sido adjudicados a una fuerza superior centrada en la luna, misma que influía sobre la vegetación y el agua. Debe haber sido motivo de asombro para la mente mágica de los indígenas mexicanos ver que cada maguey se convertía en la fuente maravillosa de donde fluía líquido cuya mayor o menor afluencias dependía de las fases de la luna. Después veían la transformación del líquido dulce en licor embriagante, transformación que implicaba un ciclo, cuyas etapas también están asociadas a las fases lunares.²⁵

En prácticamente todas las ceremonias en los templos el pulque jugaba importante papel en el ritual. Muchos de los sacerdotes que oficiaban en los templos eran llamados ometochtlin, "Dos conejos". Ometochtzin²⁶ y Ometochtli Papáztac tenían a su cargo la preparación de bebidas especiales. Los demás sacerdotes ometochtlin debían preparar los objetos del sacrificio de los hombres y las mujeres que iban a ser sacrificados en *Tepéilhuitl*, *Panquetzaliztli* y *Atlcahualco*.²⁷

Varios investigadores²⁸ consideran a Toci-Teteo Innan y a Xochiquétzal como las diosas lunares por excelencia. Piensan que la primera

²⁵ Informes del señor Jorge Ortega, de Lerma, Estado de México.

²⁶ León-Portilla, 1958, p. 89 y 97.

²⁷ León-Portilla, 1958, p. 93-99.

²⁸ Krickeberg, 1966, p. 218 y 241; Seler, 1961, t. II, p. 181-185; Thompson, 1939, p. 128.

es la luna vieja y la segunda la luna joven. Como Toci es identificada con Tlazoltéotl y con Mayáhuel, a todas ellas se les considera diosas lunares.

En un estudio que hizo Thompson²⁹ sobre las deidades lunares en Mesoamérica encuentra las siguientes características comunes:

- i. Era la esposa (a veces la hermana) del sol.
- ii. Era la patrona de los trabajadores textiles y presumiblemente inventó el tejido.
- iii. Presidía la procreación y el nacimiento y fue la primera mujer que tuvo relaciones sexuales.
- vi. Era licenciosa.
- v. Como la primera mujer era considerada como 'Nuestra abuela' o 'Madre de los dioses'.
- vi. A través de sus características licenciosas es asociada con la rosa.
- vii. Su esposo (o asociado) era un poeta o cantante.
- viii. En la tradición mexicana, y probablemente también en la maya, ella era también la madre de la tierra y madre del dios del maíz.
- ix. Estaba asociada con el zopilote rey, con el venado y con la araña.
- x. Era la diosa de la adivinación.
- xi. Estaba relacionada con el agua.

Cada uno de estos puntos es analizado por Thompson, pero aunque Teteo Innan, Tlazoltéotl y Xochiquétzal participan de una manera o de otra de estas características —algunas realmente no muy claras, por ejemplo la vi, la vii y la ix—, esto se debe más que nada a que la asociación entre luna y vegetación es tan fuerte, que muchos dioses de la fertilidad son también divinidades de la luna.

Ochpaniztli, la fiesta en que se celebra a Teteo Innan o Toci, contiene gran cantidad de simbolismo lunar. La luna está universalmente asociada a la magia y a la adivinación: en *Ochpaniztli*, los médicos y los adivinos ofrecían a la mujer que representaba a Teteo Innan y antes de morir la acompañaban en sus bailes y en su vigilia. Esta representante de Teteo Innan era sacrificada a media noche, cortándole la cabeza y desollándola después. El sacerdote que vestía la piel desollada se llamaba *teccizcuacuilli*, el "tonsurado del

²⁹ Thompson, 1939, p. 127-173.

caracol",³⁰ o podíamos decir el sacerdote lunar. La piel de su muslo *mexayácatl* "cara de muslo" o "cara de luna" era usada como careta por otro sacerdote que representaba al dios Cintéotl, al que también se llama Itztlacoliuhqui, hijo de la diosa Teteo Innan.³¹ El dios Itztlacoliuhqui es representado en algunos códices frente al templo del norte, dentro del cual hay una imagen de la luna.³²

El sacerdote que personificaba a Toci mataba a cuatro cautivos y los demás eran sacrificados por otros sacerdotes. Las pieles de estas víctimas eran vestidas por sacerdotes de la diosa Chicomecóatl y con ellas puestas, repartían al pueblo maíz y semillas de calabaza. Durante esta ceremonia de repartición se encontraba presente el sacerdote personificación de Teteo Innan.

La asociación lunar parece bastante clara: el astro ejerce fuerte influencia sobre la vida vegetal, en este caso específico el maíz, por lo que Chicomecóatl y Cintéotl participan en una ceremonia en la que seguramente se festejaba a Teteo Innan en su aspecto de diosa lunar.

El rito del desollamiento y aún más, vestirse la piel del desollado, simboliza sin duda el renacer de la naturaleza; por ello Seler³³ también asocia a Xipe con la luna, pero con la luna joven que sale en el cielo vespertino occidental. También asocia a Tezcatlipoca, el dios juvenil, con la luna creciente.

Thompson³⁴ tiene la teoría que en toda Mesoamérica las deidades lunares son concebidas como femeninas, y que si Tecciztécatl, deidad que se convirtió en luna, es de sexo masculino, no tiene mayor importancia, porque el caracol está más bien relacionado con el interior de la tierra y con el principio femenino, y la luna es en realidad una deidad femenina relacionada con la fertilidad. En esto concuerda con Seler, quien siguiendo una teoría sobre las deidades indoeuropeas de Sieke, afirma que todas las deidades terrestres eran originariamente lunares, incluyendo dentro de esta categoría a las diosas ya mencionadas como Xochiquétzal y Teteo Innan.

Sin embargo consideramos que hay innumerables mitos en Mesoamérica en los que la luna es tenida como deidad masculina, incluyéndose entre éstos las leyendas mexicas en donde la luna aparece invariablemente con sexo masculino. Hay que aclarar además, que,

³⁰ López Austin, 1967, p. 39.

³¹ *Florentine Codex*, 1961, L. II, p. 112; Del Paso y Troncoso, 1898, p. 129.

³² Seler, 1963, t. II, p. 90.

³³ Seler, 1961, t. II, p. 181-185; 1963, t. II, p. 207.

³⁴ Thompson, 1939, p. 128.

a pesar de lo que diga Thompson, el que la luna esté relacionada con la fertilidad no excluye que sea un hombre, ya que precisamente como hombre tiene influencias definitivas sobre la fertilidad y la procreación. Además, entre pueblos vecinos como los totonacos³⁵ la luna es una deidad masculina, amante de todas las mujeres, y en general en la tradición asiática: India, China y Japón, la deidad lunar es de sexo masculino.

Es pertinente hacer mención al mito del nacimiento de Huitzilopochtli, que nace de su madre, Coatlicue, en toda su fuerza y esplendor, y que tiene una lucha con su hermana Coyolxauhqui, "la de los cascabeles en la cara", a la que mata y despedaza, ahuyentando a sus hermanos los Centzon Huitznahua, "los cuatrocientos surianos". Y que según la interpretación de Seler³⁶ Huitzilopochtli es el joven dios del sol y Coyolxauhqui es la luna que va desapareciendo pedazo a pedazo. Porque el sol, Huitzilopochtli, la despedaza. Considera Seler, por lo tanto, que la luna es la primera guerrera que muere sacrificada al sol. A mi manera de ver³⁷ este mito, al que en última instancia también se le puede dar la explicación de una lucha cósmica, es más que nada una lucha de grupos o clanes por la adquisición del poder.

El caso de la luna ilustra mejor que cualquier otro lo que dice Eliade³⁸: "En ningún sitio en la historia de las religiones encontramos la adoración de cualquier objeto natural por sí mismo. Una cosa sagrada, cualquiera que sea su forma y substancia, es sagrada, porque revela o comparte una *realidad* última. Cada objeto religioso es una "encarnación" de algo de lo sagrado. Encarna por la calidad de su ser (por ejemplo, el cielo, el sol, la luna, o la tierra), o por su forma (es decir, simbólicamente: como la espiral-caracol), o por una hierofanía (un cierto lugar, una cierta piedra, etcétera, se vuelven sagrados, un objeto es 'santificado' o 'consagrado' por el ritual, o por contacto con otro objeto o persona sagrados)."

"Consecuentemente la luna no es adorada en sí misma más que cualquier objeto, es decir, en el poder centrado en ella, en la vida y realidad inexhaustible que manifiesta."

Por ello en el México antiguo no encontramos menciones de adoración formal de la luna como deidad antropomorfa, sino más bien de esta presencia de lo sagrado de la luna, compartida por otras dei-

³⁵ Kelly, 1966, p. 397; Ichon, 1969, p. 56.

³⁶ Seler, 1963, t. II, p. 70.

³⁷ Lesur, 1968, p. 188.

³⁸ Eliade, 1968, p. 158.

dades, entre las que destacan las deidades del agua, de la vegetación, de la muerte y del renacimiento.

OBRAS CITADAS

- Carrasco Pizana, Pedro
1959 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Publicaciones del Instituto de Historia, U.N.A.M., México.
- Castillo, Cristóbal del
1908 *Historia de los mexicanos*, traducción de Francisco del Paso y Troncoso, Biblioteca Náhuatl V, Tradiciones, Migraciones, Florencia.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*,
1945 traducción de Primo Feliciano Velázquez, Imprenta Universitaria, México.
- Códice Féjérvary-Mayer*
1901 Edición del Duque de Loubat, Renourd, Paris.
- Códice Mendocino*
1825 Texto explicativo de Jesús Galindo y Villa, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología y Etnografía, México.
- Códice Laud*
s.f. Edición de Echániz, México
- Códice Magliabecchiano. Libro de la vida que los yndios antiguamente hazían y supersticiones y malos ritos que tenían y guardaban*
1904 Edición del Duque de Loubat, Roma.
- Códice Nuttall*
1902 Interpretación de Zelia Nuttall, University Press, Cambridge, Mass.
- Códice Ramírez*
1944 México, Editorial Leyenda.
- Códice Vaticano B*
s.f. Edición de Echániz, México.
- Códice Vindobonensis*
1944 Edición de Echániz, México.
- Del Paso y Troncoso, Francisco*
1898 *Códice Borbónico*, Florencia.
- Durán, Fray Diego de
1951 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Editora Nacional, México.
- Eliade, Mircea
1968 *Patterns of Comparative Religion*, Meridian Books, Cleveland, Ohio.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*
1955 Editor James Hastings, T.&T. Clark, Edinburgh.

- El Chilam Balam de Chumayel*
1948 Traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, F.C.E., México.
- Escalona Ramos, Alberto
1940 *Cronología y Astronomía maya-mexica*, Editorial Fides, México.
- Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*
1961 Traducción al inglés por Charles E. Dibble y J. O. Anderson, The School of American Research and The University of Utah, Santa Fe.
- Lesur, Yólotl G. de
1968 "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana. De Aztlán a Tula". *Anales*, I.N.A.H., México, 1966, t. xix, p. 175-190.
- López Austin, Alfredo
1967 *Juegos rituales aztecas*, Instituto de Investigaciones Históricas, U.N.A.M., México.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*
1941 Editorial Chávez Hayhoe, México.
- Ichon, Alain
1969 *La religion des Totonagues de la Sierra*, Editions du Centre, Paris.
- Kelly, Isabel
1966 "Worldview of a Highland Totonac Pueblo", *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, I.N.A.H., S.E.P., México, p. 395-411.
- Krickeberg, Walter
1966 "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso" *Traducciones mesoamericanistas*, S.M.A. t. I, México, p. 191-313.
- Lehmann, Walter
1966 "Las cinco mujeres del oeste muertas en el parto, y los cinco dioses del sur en la mitología mexicana", *Traducciones Mesoamericanistas*, S.M.A., t. I, traducción de Bárbara Dahlgren de Jordán, México.
- León-Portilla, Miguel
1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, U.N.A.M., México.
- Mendieta, Fray Gerónimo de
1945 *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, U.N.A.M., México.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*
1947 Notas y traducción de Andrés Resinos, F. C. E., México.
- Sahagún, Fray Bernardino de
1956 *Historia de la Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., Ed. Porrúa, México.

Seler, Eduard

1960 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachen und Alterthumskunde*, Akademischen Druck und Verlangschalt, Graz, Austria, 5 tomos.

1963 *Códice Borgia*, F.C.E., México.

Thompson, J. Eric

1939 "The moon Goddess in Middle America", *Contributions to American Anthropology and History*, v. v, n. 24-29, Carnegie Institution, Washington.

Torquemada, Fray Juan de

1969 *Monarquía Indiana*, Editorial Porrúa, México, 3 tomos.

Thevét, André

1905 *Hystoire du Mechique*, publicada por Edourd de Jonghe, Journal de la Societé des Américanistes de Paris, Nouvelle Serie, t. II, n. I. Paris, p. 1-41.

Tezozómoc, H. Alvarado

1944 *Crónica Mexicana*, Editorial Leyenda, México.



Alfredo López Austin

**TEXTOS ACERCA DE LAS PARTES
DEL CUERPO HUMANO
Y DE LAS ENFERMEDADES
Y MEDICINAS EN LOS PRIMEROS
MEMORIALES DE SAHAGÚN**

Reúno ahora cuatro textos referentes a las partes del cuerpo humano, a las enfermedades y a los medicamentos recomendados contra éstas, que aparecen en el documento formado con las respuestas que recibió fray Bernardino de Sahagún en la región tetzcocana y que se conoce como *Primeros memoriales* o *Memoriales de Tepepulco*. Forma parte esta traducción de una serie en la que he ido publicando las versiones al español del material médico de la obra de Sahagún, y los lineamientos que sigo en la presentación de los textos es semejante.¹ He paleografiado de la fotocopia de los originales, editada por Francisco del Paso y Troncoso,² y se encuentra el material en los folios 82 v. a 83 v., 69 y 81.

Los textos que se refieren a las partes del cuerpo humano son antecedentes de las listas mucho más amplias que se formaron después con los informes recogidos en México-Tlatelolco, y que aparecen ya en su última versión en el Libro Décimo del *Códice Florentino*. Como éstas, no fueron hechos con el propósito de investigar los conceptos que tenían los indígenas del funcionamiento del cuerpo humano, sino con el más simple de reunir un léxico abundante para la elaboración del proyectado “calepino” —diccionario muy extenso que deseó elaborar fray Bernardino de Sahagún— y que no pudo el autor llevar a cabo. Esto explica la pobreza de los conceptos contenidos. Incluyo estos textos, no obstante, porque de cualquier manera

¹ He publicado hasta ahora “De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. viii, p. 51-122, y “De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. ix, p. 125-230. Paralela a estas traducciones fue la de los textos relativos a medicina que recogió Hernando Ruíz de Alarcón, que publiqué bajo el título de “Conjurios médicos de los nahuas” en *Revista de la Universidad de México*, v. xxiv, n. 11, julio de 1970, p. 1-xvi.

² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España. Códices matritenses en lengua mexicana que se custodian en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*, v. vi, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905, [4]-215 p., ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso.

corresponden a la materia médica, y porque algo podrá obtenerse en posteriores estudios del análisis etimológico de los nombres de las partes del cuerpo humano. Estos textos están divididos en dos párrafos, uno dedicado a las partes externas del cuerpo, y el otro a las internas. En ambas, frente a la palabra que designa la parte corporal, hay con frecuencia algunos términos aplicables, incluidos también con el fin único de enriquecer el vocabulario adecuado al tema.

Los otros dos textos se refieren a las enfermedades y a sus remedios. Son también antecedentes de otros más extensos,³ pues Sahagún utilizó las contestaciones obtenidas en Tepepulco para elaborar los más amplios cuestionarios que debería hacer entrar en juego en Tlatelolco. Esta relación se ve más claramente en el segundo de los textos de enfermedades que aquí aparecen, ya que el orden de la exposición es claro antecedente de la primera mitad del primer párrafo de las respuestas de los tlatelolcas. En efecto, en el segundo de los documentos tepepulcas se nota una doble intervención paralela, pues su primera mitad la integran males de los oídos, debilidad, del rostro y de los ojos, mientras que en la segunda se sigue una igual línea de enfermedades de la cabeza, de los oídos, del rostro y de los ojos. En el documento tlatelolca la primera mitad del primer párrafo corresponde también a males de la cabeza, oídos, rostro y ojos, y el enunciado de padecimientos y medicamentos es similar.⁴

Hablo de dos textos tepepulcas de enfermedades y no de uno, no sólo porque se encuentran separados en dos cuerpos en los *Primeros memoriales* —folios 69 y 81—, sino porque su redacción, como será fácilmente comprobable al lector, es totalmente distinta: en el primero está el enunciado de la enfermedad, al que siguen escuetamente el de las medicinas o el de la medida terapéutica, y el del origen del producto, que casi siempre corresponde a la zona; en el segundo siguen al enunciado de la enfermedad explicaciones más amplias, y las referencias al origen de los productos son escasas. La letra, por otra parte, es muy distinta, pues la del primero de los textos es clara y uniforme, sin muchas correcciones, mientras que la del segundo es bastante mala y con frecuentes tachaduras. Llamo a estas dos partes simplemente “Enfermedades de nuestro cuerpo. i” y “Enfermedades de nuestro cuerpo. ii”.

³ Los del capítulo xxviii del Libro Décimo del *Códice Florentino*, cuya traducción publiqué en “De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas”.

⁴ Compárese el segundo de los textos aquí ofrecidos con la lista de “De las enfermedades del cuerpo humano...”, p. 57-65.

Al margen izquierdo aparece, frente a *Tlatlaciztli*, *Tlancualiztli*, *Nacazcualiztli*, *Yuhuallécatl*, *Ixcucoliztli*, y más abajo *Cuaxococihuiztli* una letra que en la segunda parecer ser *r* y en el resto *t*. En el segundo texto, en cambio, aparece la *r* al margen izquierdo de cada encabezado. Al final del primer texto Sahagún anotó de su puño dos líneas más, también con propósito de enriquecimiento de vocabulario: "*Quimopachihua*. Aprovéchale esta medicina./*Amo quimopachihua*. No le aprovecha esta medicina."

La simple lectura y comparación de las enfermedades en las listas tepapulcas y en las dos tlattelolcas posteriores, nos permite ver la intención de Sahagún de ir eliminando de sus documentos todo lo que a su juicio tuviera relación diabólica. *Netlahuitequiztli* y *necihuaquetzaliztli*, que aquí aparecen, ya no pasaron a listas posteriores. Es de creerse que la razón fue que Sahagún se dio cuenta de que se referían a las dos formas de muerte —"golpe de rayo" y "levantamiento de mujer", o sea muerte de primer parto— que enviaban los dioses de la lluvia y solar a los humanos que deseaban convertir en sus servidores. Cuando menos otros tres males de este tipo, registrados en Tepepulco, quedaron detenidos.

No debe creerse, por otra parte, que los informes que aquí aparecen están libres de influencia europea. Se encuentran, sin duda, más cercanos al pensamiento indígena que los posteriores de Tlattelolco, más revisados y hechos por personas que tenían mayor contacto con la cultura española; pero expresiones como "Nuestros sesos / razonan, previenen", no corresponden a conceptos indígenas, ya que se estimaba en el México prehispánico que se pensaba con el corazón.

Quiero, por último, referirme a uno de mis anteriores trabajos: en la nota 4 de la introducción a "De las plantas medicinales y de otras plantas medicinales" lamenté no poder distinguir entre los siete médicos y el escribano en los ocho nombres que aparecen en el códice. Amablemente Howard F. Cline me envió argumentos suficientes para identificar a Pedro de Raquena como el escribano, por lo que los médicos son el resto de las personas enunciadas en la lista. Debido a su lamentable deceso, no alcanzó a leer Cline la carta en la que yo agradecía su información. Hago ahora público mi agradecimiento.

Inic 5 *parrapho*,¹ ipan mitoa in itotoca in itech ca in tonacayo in pani neci.

Tonacayo	titonacayotiah
Totzonteco[n]	tocuahuihuixohuah ²
Totzon	titlahueiaquitia
Tixcua	tlamama
Tixcuamol	
Tixcuatol	
Tixtelolo ³	tlachia, cochi, nahualachia ⁴
Tocuchiya ⁵	ic titixcucueyoniah
Tocanahuacan	
Tonacaz	tlacaqui, icahuaca
Toxayac	titixtlaza
Tixteliuhca	
Tocamatapal	tlatlactic
Toyac	tlanecui, tlatzomiya
Tocamac	tlacua, chicha
Tocopac	ic titlahuelmatih
Tonenepil	ic titlatoah
Totlan	tlacua, ic titlacuah
Toquequetol	
Totexipal	tlapachichina
Tatliya	
Totenchal	
Totentzon	muzcaltia, hueiaquiya ⁶
Toquechcuauhyo	ic titoloah ⁷
Tocucuuh	ic titlatoloah
Taculchimal	
Tacol	
Tomolicpi	ic titehuah, ic titlatepiniyah
Tomatzotzopaz	tiquiyahuah
Tomacpal	ic titlacuah, tlatzitzquia
Tomapil	mapiloa, tetlatitia, ⁸ tlacuiloa, ic tzahuah
Tozte	muzcaltia, tlacotona, tlatzayana, tlatzecui

PARTES EXTERIORES DE NUESTRO CUERPO

Párrafo quinto, habla acerca de los nombres de lo que aparece por encima en nuestro cuerpo.

Nuestra carne ¹	criamos carne
Nuestra cabeza	cabeceamos
Nuestros cabellos	nos crecen
Nuestra frente	carga cosas ²
Nuestras cejas	
Nuestros párpados	
Nuestros ojos	miran, duermen, acechan
Nuestras pestañas	con ellas pestañeamos
Nuestras sienes	
Nuestras orejas	oyen, sueñan
Nuestro rostro	volvemos el rostro con enojo
Nuestras mejillas	
Nuestra parte interna de la boca ³	es roja
Nuestra nariz	huele, suena
Nuestra boca	come, escupe
Nuestro paladar ⁴	con él saboreamos las cosas
Nuestra lengua	con ella hablamos
Nuestros dientes	comen, con ellos comemos
Nuestras encías	
Nuestros labios	chupan
Nuestros bigotes	
Nuestro mentón	
Nuestras barbas	crecen, se hacen largas
Nuestros músculos del cuello ⁵	con ellos inclinamos la cabeza
Nuestro garguero	con él tragamos
Nuestros omóplatos ⁶	
Nuestros hombros	
Nuestros codos	con ellos nos levantamos, con ellos damos golpes
Nuestros antebrazos	los herimos ⁷
Nuestras palmas	con ellas comemos, asen
Nuestros dedos de las manos	indican, apuntan a la gente, escriben, con ellos hilan
Nuestras uñas	crecen, despedazan, rasgan, prenden

Totlac	totlac cuechiniya
Telchiquihuh	telchiquihuehuah
Tomicicuil	
Tite	titepozahuah, titexahuacah
Tomimiliuhca	
Tocuitlatetepo	ic titlamamah, nolihui
Totzintepitz	ic ticate
Totzintamal	
Toqueztepul	ic tinenemih, momalacachoa
Tometzcuauhyo	
Totlancua	ic titocototzoah, ic tomelahuah ⁹
Totlanitz	miyahua, tiquiyahuah
Tocotzteuh	huiyoni
Toxocpal	ic tinenemih, ic titoquetzah ¹⁰
Toquequeyol	nenemi, tlatelicza ¹¹
Toxopil	ic titlaczah, ic titlamotzoloah, tla-xopehua, motecuinia
Tozte	
Toxucpalixco	michiqui, miyahua
Tomimiyahuayo	moquetza, cuauhti
Inic 6 <i>parrapho</i> , ipan mitoa in itotoca in itic ca in tonacayo in amo hualneci.	
Tocuaxical	
Tocuatetexyo	tlanemilia, tlayolotehuia ¹²
Tezyo	chichiltic, tlapaltic
Tezteco[n]	
Ezcocotli	huihuiconticac
Toxuchiyo	
Totlalhuayo	tlalpia
Toyollo	teyolitia, tenemitia, tetcuinia
Teltapach	texteco[n]
Tochichi	teiyomaca, teiyotia

Nuestro tronco	nuestro tronco se menea
Nuestro pecho	levantamos el pecho
Nuestras costillas	
Nuestro vientre	nos hinchamos del vientre, vaciamos el vientre
Nuestros lomos	
Nuestro espinazo	con él cargamos cosas, se encorva
Nuestro isquion ⁸	con él nos sostenemos
Nuestras nalgas	
Nuestra chueca del cuadril ⁹	con ella andamos, giran [en ella los huesos]
Nuestros muslos ¹⁰	
Nuestras rodillas	con ellas nos acuclillamos, con ellas nos enderezamos
Nuestras espinillas	se lastiman, las herimos ¹¹
Nuestras pantorrillas	viajeras
Nuestros pies ¹²	con ellos andamos, con ellos nos levantamos ¹³
Nuestros tobillos	caminan, patean ¹⁴
Nuestros dedos de los pies	con ellos corremos, con ellos prendemos las cosas, dan punta-piés, se tropiezan
Nuestras uñas	
Nuestras plantas de los pies	se raspan, se lastiman ¹⁵
Nuestra ijada	duele por cansancio, se endurece

PARTES INTERIORES DE NUESTRO CUERPO

Párrafo sexto, habla acerca de los nombres de lo que está en el interior de nuestro cuerpo, que no se muestra.

Nuestra calavera	
Nuestros sesos	razonan, previenen
Nuestra sangre	es colorada, es roja
Nuestro hígado ¹⁶	
Las venas	están trepando ¹⁷
Nuestra grasa	
Nuestros nervios	ligan
Nuestro corazón	da vida, sustenta, late
Nuestro hígado	es nuestro recipiente de sangre
Nuestros pulmones	dan aliento a la gente, hacen respirar a la gente

Tochichicauh	tecualantia
Totlatlaliaya	quiyectian ¹³ tlacualli, quiyectilia
Tocuitlaxcol	mamina, tlanouquia
Taxixteco[n]	
Tonenecoctetencauh	
Tocecelica	
Omitl	

Inic 9 *parrapho*,¹⁴ ipan mitoa in izquitlamantli cuculiztli ipan mochihua in tonacayo.

ALLAHUAC.¹⁵ Inic pati tzizictic itocan¹⁶ tlanelhuatl nica[n] mochihua.

EZALLAHUAC.¹⁷ Inic pati huaxcuahuatl amo nican mochihuani.

IZTAC ALLAHUAC.¹⁸ Inic pati in tlanelhuatl ololihqui nican mochihua.

CUZTIC ALLAHUAC.¹⁹ Inic pati in tlanelhuatl itoca cocoztic zan no nican mochihua.

TLAILLI. Inic pati izquican icac in centli tlatla in mi ihuan coahuatl.

IZTAC TLAILLI. Inic pati zan no yuhqui ihuan amotle cenca ipayo, zan tlatzihui.

APTZALLAILLI. Inic pati tlanelhuatl itoca tzipipatli, nican mochihua.

APTZALLI. Inic pati coyotomatl zan no inelhuayo, nican mochihua.

CUOACIHUIZTLI.²⁰ Inic pati tlapatl ixihuahyo nican mochihua, ihuan mozo.

TLECOUACIHUIZTLI. Inic pati zan no yuhqui.

TOZANPOTZALLI. Inic pati. Motequi ihuan patli motema itzyietl, tenextli.

XOCHICIHUIZTLI. Inic pati.

MEXHUALIZTLI. Inic pati tlanelhuatl cucuztic, nica[n] mochihua, ihuan iztatl.

TLANGUAALLAHUALIZTLI.²¹ Inic pati, mozo huitzauhcatlica. Quiza²² yuhquin nopalalactli.

Nuestra hiel	hace que la gente se disguste
Nuestro estómago	purifica la comida, la limpia
Nuestros intestinos	sufren diarrea, defecan
Nuestra vejiga	
Nuestros riñones	
Nuestros cartílagos	
Los huesos	

ENFERMEDADES DE NUESTRO CUERPO. I

Párrafo noveno, habla acerca de las diversas enfermedades que se producen en nuestro cuerpo.

FLEMA. Se cura con la raíz llamada *tzitzictic*, que aquí se da.

FLEMA SANGUINOLENTA. Se cura con el *huaxcuáhuatl*, que no es producto de aquí.

FLEMA BLANCA. Se cura con la raíz *ololiuhqui*, que aquí se da.

FLEMA AMARILLA. Se cura con la raíz llamada *cocóztic*, que también se da aquí.

HECES CON SANGRE. Se curan con el *centli tlatla*¹⁸ que en todas partes se levanta; se bebe [diluido] con *coaéhuatl*.

HECES BLANCAS CON SANGRE. Se curan también en esta forma, y nada es completamente su medicina, sólo amortiguan [las medicinas la enfermedad].

DIARREA CON SANGRE. Se cura con la raíz llamada *tzipipatl*, que aquí se da.

DIARREA. Se cura con *coyotómatl*, también con su raíz, que aquí se da.

GOTA. Se cura con las hojas de *tlápatl*, que aquí se da, y se sangra [la parte afectada].

ENDURECIMIENTO MUSCULAR CON INFLAMACIÓN. Se cura también de esta manera.

ESCRÓFULAS EN EL GUELLO.¹⁹ Se curan sajando y se ponen las medicinas *itziyetl* y ceniza.

HEMORROIDES. Así se curan.

[TUMEFACCIÓN LLAMADA] "NACIMIENTO DE MAGEY". Se cura con la raíz *cucúztic* que aquí se da, y sal.

FORMACIÓN DE LÍQUIDO VISCOSO EN LAS RODILLAS. Se cura sangrando con una espina aguda. Sale algo semejante al líquido viscoso del nopal.

- NANAHUATL.²³ Inic pati nanahuaxihuitl, nican mochihua, ihuan mazayacatzolli.
- TOTOMONILIZTLI. Inic pati xuxuuhqui ocotzotl, ic mopotonia, ihuan centli tlatla unmopachoa.
- ZAHUATILIZTLI. Inic pati cocuc tlacotl in tlanelhuatl itztic nican mochihua.
- TLAXHUIZTLI. Inic pati tequixquitl calcuichtli ichcaichtli ihuan ocotzotl nican mochihua.
- CUALOCATL. Inic pati motequi ihua[n] patli picietl tenextli omopachoa.²⁴
- POZAHUALIZTLI. Inic pati totoicxitl itoca xihuitl ihuan inelhuayo, nican mochihua.
- CUAHUAQUILIZTLI.²⁵ Inic pati tlanelhuatl ilacatztic, nican mochihua.
- TLAPALANALIZTLI. Inic pati ocpatl Otontla mochihua, ihuan tlayapaloni itlatla, nican mochihua.
- ATONAHUIZTLI. Inic pati xumexihuitl ihuan tlatzcaxihuitl, nican mochihua.
- TLANATONAHUIZTLI. Inic pati tlaliyac, nacazcolotl, ihuan tlaxucotl, Tlalhuic mochihua.
- NECAXANILIZTLI. Inic pati tlatlauhcapatl ihuan uucholtic tlanelhuatl, nican mochihua.
- TZOMPILIHUIZTLI. Inic pati tzompachquilitl ihuan picietl, nican mochihua.
- TLATLACIZTLI. Inic pati ololtatonti²⁶ tlanelhuatl, nican mochihua, ihuan tenexatl.
- TLANCUALIZTLI. Inic pati picietl ihuan poponelhuatl nican mochihua.
- NACAZCUALIZTLI. Inic pati²⁷ cuechtli michiqui, motecan²⁸ tonacazco ihuan oxiaiyutl.
- YUHUALLECATL.²⁹ Inic pati moxuxutla itztica.
- IXCUCOLIZTLI. Inic pati coayelli inelhuayo ihuan cuitlapatl ixihuahua, nican muchihua.
- IXTAMAZOLICIHUIZTLI. Inic pati mochichiqui ihuan tequixquitl unmotema.
- IXPUPOYOTILIZTLI. Aocmo tle ic pati.
- IXPATZAHUALIZTLI. Zan no yuhqui aocmo no tle ic pati.
- IXCUEPONILIZTLI. Aocmo tle ipayo.
- AXIXCUCOLIZTLI. Inic pati coatli inelhuayo ihuan cucuctlacutl, nican mochihua.
- GUITLATEXCALHUAQUIZTLI. Inic pati tequixquiatl ihuan chilli.
- EZQUIZALIZTLI, EZHUITOMIZTLI. Inic pati eztetl ihuan epazotl inelhuayo, nican muchihua, ihuan zolli.

BUBAS. Se curan con *nanahuaxíhuatl*, que aquí se da, y con *mazayacatzolli*.

FORMACIÓN DE AMPOLLAS. Se cura con trementina cruda, con ella se bisma, y se oprime allí *centli tlatla*.²⁰

ROÑA. Se cura con la raíz fría *cócoc tlácolt* que aquí se da.

DIVIESOS. Se curan con salitre, hollín, fibra de algodón y trementina, que aquí se producen.

CÁNCER. Se cura cortando, y allí se oprime con la medicina de *picietl* y cal.

HINCHAZÓN. Se cura con la hierba llamada *totoícxitl* y con su raíz; aquí se da.

FUERTE CONSUNCIÓN.²¹ Se cura con la raíz *ilacátztic*, que aquí se da.

PUTREFACCIÓN DEL PENE. Se cura con *ocpatli*, que se da en Otontla,²² y con *tlayapaloni itlatla*,²³ que aquí se da.

FIEBRE INTERMITENTE.²⁴ Se cura con *xumexíhuatl* y *tlatzcaxíhuatl*, que aquí se dan.

FIEBRE ACUÁTICA DE LOS DIENTES.²⁵ Se cura con tierra fétida,²⁶ *nacazcólol* y alumbre,²⁷ que se producen en Tlálhuic.²⁸

PARTO.²⁹ Se cura con *tlatlahucapatli* y la raíz *uuchóltic*, que aquí se dan.

ROMADIZO. Se cura con *tzompachquilitl* y *picietl*, que aquí se dan.

TOS. Se cura con la raíz *ololtatonti*³⁰ que aquí se da, y agua de cal.

CARIES. Se curan con *picietl* y raíz de *pópotl*, que aquí se dan.

ULCERACIÓN DE LOS OÍDOS. Se cura con [el caracol llamado] *cuechtli*; se pulveriza; se coloca en nuestras orejas con bálsamo de trementina.

VIENTO NOCTURNO.³¹ Se cura sajando con pedernal.

ENFERMEDAD DE LOS OJOS. Se cura con la raíz del *coayelli* y las hojas de *cuitlapatli*, que aquí se dan.

APIÑAMIENTO OCULAR DEL SAPO. Se cura estregando, y allí se pone salitre.

CEGUERA. Ya no hay con qué curar.

REVENTADURA DEL OJO. De igual forma, tampoco hay con qué curar.

ESTALLIDO DEL OJO. Ya no hay curación.

ENFERMEDAD DE LA URINA. Se cura con la raíz del *coatli* y *cococtlácolt*, que aquí se dan.

ESTREÑIMIENTO.³² Se cura con agua de salitre y chile.

MENSTRUACIÓN, REGLA. Se cura con [la piedra llamada] *éztetl* y con la raíz de *epázotl*, que aquí se da, y codorniz.

NECIHUAQUETZALIZTLI. Amo tle ipayo. Ic miqui cihuatl; ihuan in itic ca piltontli, unca[n] miqui.⁸⁰

NEXHUUTILIZTLI. Inic pati chichicuahuatl iehuayo, Tlalhuic muchihua.

TZIYALIZTLI.⁸¹ Inic pati ilatziuhqui tlanelhuatl, nica[n] mochihua, ihua[n] chilli.

HUAPAHUIZTLI. Inic pati, mozozo.

CUAUHTLIZTLI. Inic pati colopatli ihuan ololihqui tlanelhuatl, nican mochihua.

TOTONQUI. Inic pati cucuctlacutl ihuan tececec, nican mochihua.

TLETL. Inic pati eeloquiltixihuitl ihuan tlapaltetzmitl ihuan tlachinoltetzmitl, nican mochihua.

TLALLATONAHUIZTLI.⁸² Inic pati tetzitzili⁸³ ixihyo ihuan xomexihuitl.

YOALLATONAHUIZTLI.⁸⁴ In ipayo tzitzicaztli ihuan xomexihuitl nican mochihua.

CUETZPALICIHUIZTLI. Inic pati, quizozo, quitzatzapitza.

TLATLACIZMIMIQUILIZTLI. Inic pati tlatemoutloni tlanelhuatl nican mochihua.

CUAXOCOCIHUIZTLI. Inic pati, motequi, ihuan tenextli picietl unmo-pachoa.

MIMIQUILIZTLI. Amo tle ipayo.

TZONTECOCOCOLIZTLI.⁸⁵ Inic pati, mozon⁸⁶ toyac ihuan tzocuilpatli toyacac moteca.

NECIHUACAXANILIZTLI. Inic pati quequexquic ihuan matlalzazalic ihuan tlacameayutl.

NETLAHUITEQUIZTLI. Amo tle ipayo.

ELCHIQUIUHOCOLIZTLI. Inic pati texocoyoli⁸⁷ texcaltitech mochihua.

TOTONGAMOYAHUALIZTLI. Inic pati tlaltzitzicaztli nica[n] mochihua.

QUIMOPACHIHUIA. *Aþ[ro]véchale esta medicina.*⁸⁸

AMO QUIMOPACHIHUIA. *No le aþ[ro]vecha esta medicina.*

NACAZPALANILIZTLI.⁸⁹ Ipayo onmotlatlalia cicimatic, totoltetl⁴⁰ itehuilotca, moneloa. Ye mochi ipayo in tlein palancapatli, in chichic, in tetelquic, in yuhqui chipili,⁴¹ ahuacayollotli.

LEVANTAMIENTO DE LA MUJER.³³ Nada es su remedio. Así muere la mujer; y allí muere el niño que está en su vientre.

AHITAMIENTO. Se cura con la corteza del *chichicuáhuil* que se da en Tláhuic.³⁴

DOLOR DE IJADA. Se cura con la raíz *ilatziuhqui*, que aquí se da, y chile.

ENVARAMIENTO. Se cura sangrando.

ENDURECIMIENTO DEL COSTADO. Se cura con *colopatli* y la raíz del *ololiuhqui*, que aquí se dan.

FIEBRE. Se cura con *cococtlácotl* y *tecécec*, que aquí se dan.

FUEGO.³⁵ Se cura con *eeloquiltixihuil* y *tlapaltétzmitl* y *tlachinol-tétzmitl*, que aquí se dan.

FIEBRE ACUÁTICA DE LA TIERRA.³⁶ Se cura con hojas de *tetzitzilli* y con *xomexihuil*.

FIEBRE ACUÁTICA DE LA NOCHE.³⁷ Su medicina son el *tzitzicaztli* y el *xomexihuil*, que aquí se dan.

ENVARAMIENTO DE LA LAGARTIJA.³⁸ Se cura sangrando, punzando [el músculo dañado].

TOS FUERTE.³⁹ Se cura con la raíz *tlatemoutloni*⁴⁰ que aquí se da.

POSTEMAS DE LA CABEZA.⁴¹ Se curan saándose, y se ponen allí cal y tabaco.

MORTANDAD.⁴² Nada es su remedio.

ENFERMEDAD DE LA CABEZA. Se cura sangrando nuestra nariz, y se pone *tzocuilpatli* en nuestra nariz.

PARTO.⁴³ Se cura con *quequéxquic* y *matlalzazalic* y jugo de *tlacámetl*.

GOLPE DE RAYO. Ninguna es su curación.

MAL DEL PECHO. Se cura con *texocoyolli*, que se da junto a los riscos.

CONTAGIO DE FIEBRE.⁴⁴ Se cura con *tlaltzitzicaztli*, que aquí se da. *Quimopachihua*. Aprovechale esta medicina.⁴⁵

Amo quimopachihua. No le aprovecha esta medicina.

ENFERMEDADES DE NUESTRO CUERPO. II

INFECCIÓN EN LOS OÍDOS. Su remedio es poner allí *cicimatic* y clara de huevo; se baten. Y es su medicina todo lo que es medicina para infecciones, las cosas amargas, ásperas al gusto, como el *chipilli* y el hueso de aguacate.

GACAMAHUALIZTLI. In ipayo tlanquiloni itoca ohololitic tlanelhuatl⁴² ihuan in cazo⁴³ tlein tlanquiloni. Niman quinoquia icamacpa in-tlanpa.⁴⁴ In ye mamana yolatolli coní, amo tequixquo,⁴⁵ anozo totolayotl. Oc quihualpachoz hi in cocolli. Oppa, expa quihualnoquiz. Zatepan tlacuaya, inic huel hualmimati,⁴⁶ oc quezquilhuítl, catli toztlapahuaxtli patli tlatlahqui i nica[n] cuahuitl, auh huetzi in ixipehuallo, ye in iyollo monequi.

IXHCUIXILIZTLI, IXATEMILIZTLI, IXYAYAPALEHUALIZTLI. Inezca itla itic nemi, azo cana tlapani in iitic, anozo xochicihuiztli iitic nemi,⁴⁷ anozo iitic nemi in nanahuatl. Coniz in itoca tletlemaitl. Xoxouhqui in coniz.⁴⁸ In ye quen oppa, expa qui in tletlemaitl, niman ipan motemaz. Ini[n] patli umpa mochihua in Cuauhchichinolla. Auh ini[n], in tlein iitic nemi cocolli ca, quipantlaza. Auh in opahuetz, onmotlaliz in xixihuitl⁴⁹ itoca ihichcayo.

IXAATEMI, IXHCICUICI, IXYAPALEHUA, OMOCAHANI. Inic pati tlanechiccolli in itoca tlatlahcapatli, tlazazalic,⁵⁰ coztomatl, atepocapatli tlanelhuatl,⁵¹ tochtetepo[n], tlamacazqui ipapa, ahuatoto[n], cuachtlacalhuaztli, cuicuitlapile, cuahpatli, tlalpatli, nantzin, mizquitlaxipehualli, tzatzayanalquiltic; motetzotzotzona; omilhuítl, eilhuítl ciahua; mopahuaci; necuhuetzi;⁵² ipan motema.

IXCHACHAGUACHIHUILIZTLI. In ipayo xihuitl itoca azpa[n]. Motzoyonia; yamanqui ic mixamia; miecpa inic mixamia. Ihuan amo quicuaz in chiahua ihuan in xoquiyac. Ihuan coniz inic cehuiz in iitic ca, cocolli, itoca tlatlahqui in xihuitl, zan itzticatl. Quitinemiz. Caxixaz in cocolli, chichiltic anozo xallo.⁵³ Ihuan motlanoquiliz.

IXCOCOLIZTLI.⁵⁴ In ipayo achi coniz in ixihuahyo in itoca xoxouhcapatli. Ihuan ic mocuatztotzonaz.⁵⁵

IN OCUILI[N] TIXTENCO MOQUETZA, IN CENCA CUECUETZOCA.⁵⁶ Ic mochichiqui⁵⁷ in tlanelhuatl in itoca cocoztic, auh in icuac cochiz onmochichipiniz.

IZTAC ONMOTLALIA TIXCO, IHUAN AYAHUITL ONMOMANA. A in ipayo⁵⁸ chichiltic patli yuhqui in azcatzontecomatl. Onmoteci; itehuilotca in

DEBILIDAD. Su medicamento es la purga, la raíz llamada *oolótic*, y cualquier clase de purga. Luego purga por la boca y por abajo. Cuando se le forma mucho líquido [en el vientre al enfermo], bebe [éste] *yolatolli* sin salitre, o quizá caldo de pavo. Seguirá [la medicina] empujando esta enfermedad. Dos veces, tres veces la verterá. Después comía [el enfermo], al venir a convalecer algunos días después, algún cocido amarillo de olla;⁴⁶ de medicina [usa] el *tlatlahuqui*, árbol de aquí; y se desecha su corteza, su madera es la necesaria.

FORMACIÓN DE MANCHAS EN EL ROSTRO, INFLAMACIÓN DEL ROSTRO, FORMACIÓN DE CARDENALES EN EL ROSTRO. Son señal de que algo [malo] hay en su interior [del enfermo], quizá en algún lugar interno [algo] se rompe, o quizá hay hemorroides en su interior, o quizá hay bubas en su interior. Beberá el llamado *tletlémailt*. Lo beberá crudo. Ya que haya bebido el *tletlémailt* dos veces, tres veces, luego se bañará con él. Esta medicina se da en Cuauhchichinolla. Y ésta, la enfermedad que hay en su interior, la arroja a la superficie. Y ya que salió [la enfermedad] a la superficie, se pondrá la hierba llamada *ihichcayo*.

TENER LA CARA INFLAMADA, TENER LA CARA MANCHADA, TENER CARDENALES EN EL ROSTRO, PARIÓ. Se cura con el compuesto de los llamados *tlatlahucapatli*, *tlacozazalic*, *coztómatl*, raíz de *atepocapatli*, *tochtetepon*, *tlamacazqui ipapa*, *ahuatoton*, *cuachtilacalhuaztli*, *cucuitlapile*, *cuauhpatli*, *tlalpatli*, *nantzin*, corteza de *mizquitl*, *tzatzayanalquiltic*, se majan bien con piedras, se remojan dos días, tres días, se cuecen en olla, se le pone miel,⁴⁷ con él se baña [el enfermo].

FORMACIÓN DE ASPEREZAS EN EL ROSTRO. Su medicina es la hierba llamada *azpan*. Se fríe; con ella tibia se lava la cara, se lava muchas veces la cara. Y no comerá lo grasoso y lo oloroso.⁴⁸ Y beberá para calmar la enfermedad que está en su interior la hierba llamada *tlatlahuqui*, sólo en agua fría. La andará bebiendo. Orinará la enfermedad, cosa roja o cosa arenosa. Y deberá purgarse.

ENFERMEDAD DE LOS OJOS. Su medicina es beber un poco de las hojas del llamado *xoxouhcapatli*, y con éste [el líquido] se golpeará la cabeza.⁴⁹

EL GUSANO QUE SE LEVANTA EN NUESTROS PÁRPADOS, QUE DA MUCHA COMEZÓN. Se raspa [el lugar dañado] con la raíz llamada *cocóztic*, y cuando va a dormir [el enfermo] ahí se goteará.

[PELÍCULA] BLANCA QUE SE PONE EN NUESTROS OJOS, Y NUBES QUE ALLÍ SE COLOCAN. Su remedio son las medicinas rojas, como el

omochipinia.⁵⁹ Oppa, expa conchipinia. Expa in cemilhuitl conchipinia. Ihuan in tlayotli inelhuayo omochipiniz,⁶⁰ quipatla in azcatzontecomatl, quitlacehuilia; auh in amo quitlacamatili, mitzmina.

IXNACAPACHIHUIZTLI.⁶¹ In ipayo xihuitl itoca ihiztaquiltic, inelhuayo. Omochipinia. Quehua in nacatl, quipalanaltia.⁶²

IXCITLALICIHUIZTLI. In ipayo cuetzpalin icuitl, tllilo, matlali⁶³ to-mayo.

IXTEZCAICIHUIZTLI.⁶⁴ Atle ipayo.

IXTOTOTOLICIHUIZTLI. Amo quittaz in iztac.⁶⁵

IXHUAHUACIHUIZTLI. Ipayo tlapaltequixquitl,⁶⁶ cenca mocuechoa. Aquiton auhtic omotema⁶⁷ in iixco, anozo iztatl, cencan no auhtic, onmotema im iixco.

TZONOCUILCUALIZTLI.⁶⁸ Ipayo palli tliyamanqui axin, tllixin, axixtli.

CUATEQUIXQUIHICIHUIZTLI. Ipayo ahuacatl, ahuacayolli, axi, palli, axixtli.

CUATOTOMOCTLI. Ipayo oxitl, ocotzotl, tlaaxnellolli.

CUAXOCOCIHUIZTLI.⁶⁹ Ipayo motequi, motzoponia. Tenextli mopalteuh-tia. Mopapalotequi. Mopotonia ocutzotica.

TZONTECONGOCOLLI. Ic pati⁷⁰ ecuxoliztli, yecoxominecui, picietl minecui. Neitzminaliztli, neitzahualiztli, nepopochhuiliztli, necuaquimiloliztli.⁷¹

NECUATZAYANALIZTLI. Mitzoma, tzontica mitzoma. Meolli onmotlalia. Mexoxouhqui onmotlalia. Mezollatextli⁷² tlacoxoniffo onmotema.

NECUATLAPANALIZTLI, CUAXICALPETILIZTLI. Omitica motlamanilia. Meolli ic motzacua, anozo mexoxouhqui, tlachichtli,⁷³ anozo tlatextli.

NACAZCUALIZTLI. Cuechtli michi⁷⁴ onmoteca.⁷⁵

NACAZPALANILIZTLI. Ollachipilli onmoteca.

NACAZPALANILIZTLI. Zan pani mopotonia.

IXYAYAPALEHUALIZTLI.⁷⁶

IXAHATEMILIZTLI.

		ENFERMEDADES	MEDICINAS	PARTES DEL CUERPO
TEPEPULCO	PRIMEROS MEMORIALES	<p>"De las diversas enfermedades que se producen en nuestro cuerpo" ["Enfermedades de nuestro cuerpo. I"] Informantes anónimos Cap. IV, par. 9, fol 69</p>		<p>"De los nombres de lo que aparece por encima en nuestro cuerpo" Informantes anónimos Cap. IV, par. 5, fol. 82 v.-83 f.</p>
		<p>["Enfermedades de nuestro cuerpo. II"] Informantes anónimos Cap. IV, fol. 81</p>		<p>"De los nombres de lo que está en el interior de nuestro cuerpo, que no se muestra" Informantes anónimos Cap. IV, par. 6, fol. 83 v.</p>
MEXICO-TLATELOLCO	NAHUATL	<p>Base para cuestionario fol. 163 f.-172 v.</p>		<p>Base para cuestionario</p>
		<p>"De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas. Las enfermedades del hombre." Informantes anónimos</p> <p>Correcciones y adiciones</p> <p>Informantes: Juan Pérez, Pedro Pérez, Pedro Hernández, José Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltasar Juárez y Antonio Martínez</p>	<p>"De las hierbas medicinales y maderas potables" ["Relación breve"] Informantes anónimos</p>	<p>"De todos los miembros exteriores y interiores, así del hombre como de la mujer" Informantes anónimos</p>
MEXICO-TENOCHTILAN Y MEXICO-TLATELOLCO	CODICE MATRITENSE	<p>Pasa en limpio fol. 97 f.-113 v.</p>	<p>Nueva redacción fol. 238 f.-239 f.</p>	<p>Pasa en limpio fol. 148 f.-162 v.</p>
		<p>Adiciones y supresiones Informantes anónimos</p> <p>"De las enfermedades de nuestro cuerpo y de sus medicinas correspondientes, de lo que constituye su medicina" Informantes: Juan Pérez, Pedro Pérez, Pedro Hernández, José Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltasar Juárez y Antonio Martínez</p>	<p>"De las hierbas medicinales y de diversas hierbas" ["Relación extensa"] Informantes: Gaspar Matías, Pedro de Santiago, Francisco Simón, Miguel Damián, Felipe Hernández, Miguel García y Miguel Motolinía Escribano: Pedro de Raquena</p>	<p>"De los intestinos, de todo lo que está en el interior, y de todo lo que está en el exterior, de las coyunturas que tenemos nosotros los hombres y las mujeres" Informantes anónimos</p>
ESPAÑOL Y DIBUJOS	CODICE FLORENTINO	<p>Versión al español y dibujos fol. 97 f.-113 v.</p>	<p>Versión al español y dibujos fol. 139 v.-181 f.</p>	<p>Dibujos fol. 70 f.-97 f.</p>
		<p>"De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas" Dibujos fol. 143 f. 181 f.</p>	<p>"De las hierbas medicinales y de otras cosas medicinales" Dibujos fol. 139 v.-181 f.</p>	<p>Cinco dibujos fol. 70 v., 77 v., 80 v., 83 v., 84 f.</p>
		Libro X, cap. XXVIII	Libro XI, cap. VII, par 5	Libro X, cap. XXVII

azcatzontecómatl. Se muelen; la parte clara [de la solución] se gotea. Dos veces, tres veces la gotean. Tres veces al día la gotean. Y la raíz de *tlalayotli* [disuelta] se goteará; anula [el ardor d]el *azcatzontecómatl*, lo calmará; y si no hace efecto contra él, se punzará con obsidiana.

EXCRECENCIA CARNOSA DE LOS OJOS. Su medicina es la raíz de la hierba llamada *iiztaquiltic*. Allí se gotea. Levanta la carne, la pudre.

EXCRECENCIA OCULAR DE ESTRELLAS. Su medicina es el excremento de lagartija lleno de tizne, *matlalli*⁵⁰ lleno de tomate.

FORMACIÓN DE ESPEJOS EN LOS OJOS. Nada es su medicina.

EXCRECENCIA OCULAR DE LA PAVA. [El enfermo] no debe mirar cosas blancas.

[EXCRECENCIA OCULAR LLAMADA] IXHUAHUACIHUIZTLI.⁵¹ Su medicina es el salitre rojo; se muele mucho. Se pone allí, en sus ojos [del enfermo] un poquito disuelto, o quizá sal, también muy disuelta, se pone allí en sus ojos.

HORQUILLA.⁵² Sus medicinas son el barro negro, el [ungüento llamado] *axin*, blando y negro, el *axin* negro, la orina.

CASPA.⁵³ Sus medicinas son el aguacate, el hueso de aguacate, el *axin*, el barro negro, la orina.

ÁMPULAS EN LA CABEZA. Sus medicinas son el *óxitl*, la trementina, el batido de *axin*.

POSTEMAS EN LA CABEZA.⁵⁴ Su remedio es cortar, punzarse. Se cubre con polvo de cal.⁵⁵ Se corta en cruz. Se bisma con trementina.

DOLOR DE CABEZA. Se cura con estornudos, aspirando tabaco para estornudar, se aspira *píciatl*. [Se cura con] punzadura con obsidiana, piquete con obsidiana, sahumeros, envoltura de la cabeza.

RAJADURA DE LA CABEZA. Se cose, con un cabello se cose. Allí se pone jugo de maguey.⁵⁶ Allí se pone maguey crudo. Allí se coloca polvo batido de maguey viejo.

FRACTURA DE LA CABEZA, DESENCAJADURA DEL CRÁNEO. Se coloca en medio [de los huesos fragmentados] un[a astilla de] hueso. Se pega con zumo de maguey,⁵⁷ o quizá raeduras de maguey crudo, o quizá polvo.

ULCERACIÓN DE LOS OÍDOS. Se pone allí molido [el caracol llamado] *cuechtli*.

INFECCIÓN DE LOS OÍDOS. Allí se echan gotas de hule.

INFECCIÓN DE LOS OÍDOS. Sólo por encima se bisma.

FORMACIÓN DE LOS CARDENALES EN EL ROSTRO.

INFLAMACIÓN DE LA CARA.

IXCHACHAGUACHIHUILIZTLI.⁷⁷ Ipayo⁷⁸ totonqui axixtli. Ic nexamilo oc yohuac ihuan⁷⁹ chilcoztli ic nexahualo ipan cochihua. Oc yohuac hualmehua, ocepa axixtica nexamilo.

IXCOCOLIZTLI,⁸⁰ IN TLETL. In ipayo mixitl cenca auhtic⁸¹ ic neixteyayahualoloz.⁸² Octli otlacualcauh, cochuctli, onmochichipinia. Chichicaquiltil,⁸³ tonalchichicaquiltil onmochipinia. Chicalotl imemeyalo onmochipi,⁸⁴ tlachinoltetzmit.⁸⁵

IXCOCOLIZTLI, IN IZTAC ONMOTLALI,⁸⁶ IN MITOA IXCITLALICIHUIZTLI. Matlallo chichihualayotl onmochichipinia. Tlilyamanqui⁸⁷ onmochipinia.⁸⁸ Olli onmotalia.

IXCHICHITICAHUIZTLI.⁸⁹ In payo mochichiqui, cochuctli onmochipinia, acaoxitl tixtenco onmalahua.

FORMACIÓN DE ASPEREZAS EN EL ROSTRO. Su medicina es la orina caliente. Con ella se lava la cara en la madrugada [quien esté enfermo] y se le unta en sueños en la cara *chilcoztli*. Al levantarse en la madrugada otra vez se lava la cara con orina.

ENFERMEDAD DE LOS OJOS, FUEGO.⁵⁸ Su medicina es el *mixitl* muy diluido, con él serán rodeados los ojos. Pulque serenado,⁵⁹ “pulque de sueño”, allí se gotea. *Chichicaquilitl*, *tonalchichicaquilitl*, allí se gotea. La leche del *chicálotl* allí se gotea, [y] *tlachinoltétzmitl*.

ENFERMEDAD DE LOS OJOS, QUE SE PONE ALLÍ [ALGO] BLANCO, LO QUE SE DICE APIÑAMIENTO OCULAR DE LAS ESTRELLAS. Se gotea allí leche llena de *matlalli*.⁶⁰ Se gotea allí tinta tibia. Se pone allí hule [líquido].

EXCRECENCIA OCULAR DEL PERRO.⁶¹ Su remedio es raspar; allí se gotea “pulque de sueño”; se unta allí, en nuestros párpados, unguento de caña.

NOTAS AL TEXTO NÁHUATL

- 1 Folio 82 v.
- 2 Debe decir *titocuahuihuixoa*h.
- 3 Folio 83 f.
- 4 Debe decir *nahuallachia*.
- 5 La *y* está semiborrada.
- 6 Estas dos palabras están escritas sobre *toquechcuauhyo* —“nuestros músculos de la garganta”—, palabra que fue tachada.
- 7 Después de la segunda *o* hay otra, al parecer tachada.
- 8 Debe decir *tetlattitia*, o mejor *tetlaititia*.
- 9 Debe decir *titomelahuah*.
- 10 Originalmente decía *tinenemi*; fue tachado *nenemi* y se agregó *toquetza*. Después de la *a* hay un signo semejante a una *V* invertida, que tal vez indique que esta palabra se refiere a *Tocotzteuh* y no a *Toxocpal*.
- 11 Antes de *nenemi* aparece el mismo signo de *V* invertida, que tal vez indique en este caso que estas palabras corresponden a *Toxocpal*.
- 12 Debe decir *tlayolteouia*. Parece que la *o* después de la *l* está tachada.
- 13 Debe decir *quiyectia*.
- 14 Folio 69 f.
- 15 Debe decir *Alahuac*.
- 16 Debe decir *itoca*.
- 17 Debe decir *Ezalahuac*.
- 18 Debe decir *alahuac*.
- 19 Debe decir *alahuac*.
- 20 Debe decir *Coacihuiztli*.
- 21 Debe decir *Tlancuaalahualiztli*.
- 22 Sigue una letra tachada, ilegible.
- 23 Folio 69 v.
- 24 Debe decir *ommopachoa*.
- 25 Tal vez deba decir *cuauhhuauquiliztli*. Véase mi nota número 54 de “De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. ix, p. 224.
- 26 Debe decir *olotlatontli*.
- 27 Después la palabra *in*, tachada.
- 28 Debe decir *moteca*.
- 29 Debe decir *yuhualecatl* o *yohualehecatl*.
- 30 Después de esta línea hay otra, tachada, en la que se había escrito *Necaxaniliztli*. *Inic pati*, que quiere decir “Parto [o recaída]. Se cura...”
- 31 Debe decir *tzinyaliztli*.
- 32 Debe decir *tlalatonahuiztli*.
- 33 Debe decir *tetzitzilli*.
- 34 Debe decir *yoalatonahuiztli*.
- 35 Debe decir *tzonteconcocoliztli*.
- 36 Debe decir *mozo*.
- 37 Debe decir *texocoyolli*.
- 38 Esta línea y la siguiente están escritas de puño de fray Bernardino de Sahagún.
- 39 Empieza este texto sin encabezado. Pudiera tratarse de un fragmento. Folio 81 f.
- 40 Decía *totolteyo*; fue tachada la sílaba *yo* y arriba se puso *tl*.
- 41 Debe decir *chipilli*.
- 42 Esta palabra fue agregada sobre el renglón.
- 43 Debe decir *zazo*.
- 44 Debe decir *itlampa* o *itlanpa*.

- 45 Dice, tachado, *ocq*.
- 46 Seguía diciendo, y fue tachado, *in imoztlayo, in icuac*, o sea “al día siguiente, cuando...”
- 47 Después decía, y fue tachado, *coniz ipan in*, o sea “lo beberá en”.
- 48 Después decía, y fue tachado, *ipa*, “en”.
- 49 Debe decir *xihuitl*.
- 50 La palabra no es clara: *tlacazalic* o *tlazazalic*. Debe ser *tlacozalic*.
- 51 Antes de esta palabra decía, y fue tachado, *xihuitl*, esto es, “hierba”.
- 52 La palabra no es clara: *necuhuetzi, necuhuetzin*.
- 53 Decía, y fue tachado, *ihuan occen*, “y principalmente”.
- 54 Seguía diciendo, y fue tachado, *in quimpa*.
- 55 Seguía diciendo, y fue tachado, *ihuan*, “y”.
- 56 Antes de este título decía, y fue tachado, *ixocui in aquili*, o sea, “el gusano del ojo [...]”.
- 57 Seguía, y fue tachado, *ini*, “esta”.
- 58 Seguía diciendo *chichil*, y fue tachado.
- 59 Debe ser *onmochipinia*.
- 60 Seguía diciendo, y fue tachado, *in icuac mocahuaz in azcatzontecómatl*, o sea “cuando se deje de usar el *azcatzontecomatl*”.
- 61 La letra *x* está agregada sobre el renglón.
- 62 Parece que todo este apartado quiso anularse. Cuando menos hay una pequeña línea vertical en el lado izquierdo, y la prolongación en el centro de la que tacha los dos siguientes apartados.
- Estos dos apartados dicen lo siguiente:
Ixtamazolicihuiztli. Ipayo in cocoztic itanelhuatl, onmochipinia.
Ixchichiticahuiztli. Monequi mozoz, ihuan mitzahuahua. Ihuan onmochichipinia in omoteneuh patli. Monequi quicahuazque in octli. Zan yehuatl quitinemiz, itoca iztaccuahuitl, Tonayan mochihua. Ihuan amo quicuz in chiahua ihuan in xoquiyac. Inim patli quicencehuia in tonacayo, in toyollo.
- Se tacharon las cinco primeras palabras del primer apartado, y las cinco primeras del segundo. Se suprimió antes de *Monequi* la palabra *im*, y antes de *quicuz* la palabra *quiz* —“lo beberá”—. Después se tacharon ambos apartados completos con una línea vertical en el centro y otra inclinada en el lado derecho. La versión de estos dos apartados es:
- “[Inflamación llamada] ‘apiñamiento ocular del sapo’. Su medicina es la raíz de *cocóztic*, allí se gotea.”
- “[Inflamación llamada] ‘excrecencia ocular del perro’. Es necesario sanarse y punzarse con lasca de obsidiana. Y allí se gotea la medicina mencionada. Es necesario que dejen serenar pulque. Sólo ésta [bebida] andará tomando, la del llamado *iztaccúhuil*, que se da en Tonayan. Y no deberá comer lo grasoso, lo oloroso. Esta medicina calma completamente nuestro cuerpo, nuestro corazón.”
- El nombre de “excrecencia ocular del perro” es dudoso. Tonayan puede ser topónimo o puede significar “tierra caliente”. La metáfora “lo grasoso, lo oloroso” se refiere a las viandas de carne.
- 63 Debe decir *matlalli* o *matlalin*.
- 64 Seguía diciendo *ixto*, pero fueron tachadas estas letras.
- 65 Seguía diciendo, y fue tachado, *ihuan*, “y”.
- 66 Decía *tlapaltequixtlaquitl*. Se tachó la sílaba *tla*, sobrante.
- 67 Debe decir *onmotema*.
- 68 Folio 81 v.
- 69 Después de *Cua* y *ci* hay manchas que cubren letras puestas por error. Seguía diciendo, y fue tachado, *mote*.
- 70 Decía, y fue tachado, *tecuxoa*.

- 71 Después de la sílaba *qui* hay dos letras tachadas.
 72 Las letras *onm* fueron tachadas.
 73 Debe decir *tlachichictli*.
 74 Debe decir *michiqui*.
 75 Después de la *e* fue tachada otra letra.
 76 Después decía *Cacamahualiztli*, "abotagamiento", palabra que fue tachada.
 77 Seguía *chi*, y fue tachado.
 78 Decía después *ahil*, letras que fueron tachadas. Arriba de ellas se escribió la siguiente palabra.
 79 Decía después *chih*, letras que fueron tachadas.
 80 Decía después *in ipayo*, "su medicina", palabras que fueron tachadas.
 81 Siguen unas letras tachadas.
 82 Después de la *x* parece haber otra letra, sobre la que se puso la *t* siguiente. La segunda sílaba *lo* está puesta arriba del renglón.
 83 La primera sílaba está puesta arriba del renglón.
 84 Debe decir *ommochipinia* u *onmochipinia*.
 85 La sílaba *mit* está agregada bajo el renglón. Debe ser *tlachinoltetzmitl*.
 86 Hay una *o* tachada después de la *n*.
 87 Hay una letra tachada después de la *n*.
 88 Sigue una letra tachada.
 89 Dice *mochichi*, tachado.

NOTAS AL TEXTO ESPAÑOL

¹ El uso del posesivo de la primera persona del plural indica que se está hablando del cuerpo humano.

² Se refiere el texto al uso del mecapal, cuya banda se apoya sobre la frente del cargador cuando éste lleva el peso sobre la espalda.

³ Fray Alonso de Molina, en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, xiv p. 122 f.—4 p.—163 f. [Colección de Incunables Americanos. Siglo xvi, iv], v. *tocamatapal*, dice “los paladares”, mientras que en *tocópac* dice “el paladar”. El hecho de que más abajo aparezca en esta lista *tocópac* puede ser indicio de que no se trata de sinónimos. Augusto Freiherr von Gall traduce *camatapalli* como “paladar duro” y *copactli* como “paladar blando”, en “Medizinische Bücher (ticiamatl) der alten Azteken aus der ersten Zeit der Conquista”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, vii, 4-5, 1940, p. 138 y 141, citado por Charles E. Dibble y J. O. Anderson en *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10-The people*, translated from the Aztec into English by —, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1961, [xviii]-198 p., ils., p. 106 y 107.

⁴ Véase la nota anterior.

⁵ Molina, *op. cit.*, v. *toquechquauhyo* y *toquehcuzqui*, dice “las asillas de la garganta”. Etimológicamente *toquehcuahto* significa “el tronco de nuestro cuello”, y *toquehcuzqui*, “el sartal de nuestro cuello”. Rémi Siméon, en *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1885, lxxvi-710 p., v. *quechquauhyotl*, dice “clavícula”. Creo la versión correcta es “músculos del cuello”, y tal vez se refiera a los esternocleidomastoideos.

⁶ Señala estos huesos entre las partes del cuerpo que “aparecen por encima”. Su existencia es manifiesta a pesar de que no puedan verse directamente.

⁷ Ver abajo nota 11.

⁸ Ver nota 6. Literalmente significa “nuestra parte dura del trasero”.

⁹ Ver nota 6.

¹⁰ Recibían el nombre de *metzcúduhyotl* tanto el muslo como toda la pierna. Ver nota 12.

¹¹ La versión literal es “se dan en sacrificio, las damos en sacrificio”, pues eso quiere decir el verbo *iyahua*. El hecho de que el sacrificio a que se alude se hiciera a los cuatro rumbos del plano horizontal, puede hacer suponer que más que a sacrificio estas palabras se refieren a una marcha circular; pero más bien parece tratarse de un verbo que tiene el significado de molestar, herir, punzar, como el verbo *ahua*, “refir”, o el sustantivo *áhuatl*, “espina pequeña”.

¹² *Xocpalli* significa también “planta del pie”, y así aparece en el *Vocabulario* de Molina. En los miembros superiores e inferiores existe un corrimiento de nombres: *icxtil* significa particularmente pie, pero se puede designar con esta palabra a toda la pierna; *mahtl*, que es mano, puede interpretarse como brazo; *macpalli* y *xocpalli*, respectivamente palma de mano y planta de pie también quiere decir en algunos casos simplemente mano y pie; *xocpaxitli* o *xocpaxico* sí significa específicamente planta de pie.

¹³ Véase la nota 10 al texto náhuatl. Es posible que “con ellos nos levantamos” pertenezca a “Nuestras pantorrillas” y no a “Nuestros pies”.

¹⁴ Véase la nota 11 al texto náhuatl. Es posible que “caminan, patean” pertenezca a “Nuestros pies” y no a “Nuestros tobillos”.

¹⁵ Ver nota 11.

¹⁶ Literalmente es “nuestra olla de sangre”. Creo debe decir “nuestro hígado” por lo que dice cinco apartados más abajo.

¹⁷ Metafóricamente compara las venas con las plantas trepadoras.

¹⁸ *Centli* significa “grano duro de maíz” y *tlatla*, “arder”. Pudiera significar “ceniza de maíz” o “polvo tostado de grano de maíz”, o tal vez “grano rojo de maíz”; pero la construcción no me parece gramaticalmente correcta, y dejo como si se tratara del nombre de una especie vegetal.

¹⁹ Literalmente “hura de tuza”.

²⁰ Véase la nota 18.

²¹ Literalmente es “fuerte sequedad”. Véase mi nota 54 al texto español de “De las plantas medicinales...”, p. 224.

²² *Otonlla* puede ser topónimo o significar “lugar de otomíes”.

²³ Véase la nota 18. El *tlayapaloni* tiene roja la base de las hojas, por lo que pudiera referirse el texto a esta parte; pero ante la duda, dejo todo como nombre de planta.

²⁴ Literalmente significa “fiebre acuática”.

²⁵ Anteriormente, en “De las enfermedades...”, p. 69, había traducido “calentura intermitente [provocada por enfermedad] de los dientes”. Prefero ahora la versión que doy aquí.

²⁶ Posiblemente caparrosa, sal compuesta de ácido sulfúrico y de cobre o hierro.

²⁷ Tanto la tierra fétida, como el *nacazcótoll* —que son las agallas tintóreas— y el alumbre, son materias utilizadas para teñir. Esto puede indicar la existencia de una terapéutica mágica para este mal.

²⁸ En “De las plantas medicinales...”, p. 230, nota 166, supuse que debía decir Tlalhuican. Ahora repite Tlálhuic. Posiblemente sí se aluda a la región caliente conocida como Tlalhuican a la que me referí en aquella ocasión.

²⁹ *Necaxaniliztli* puede significar también “recaída”.

³⁰ No me parece correcta esta palabra.

³¹ No especifica el texto qué tipo de enfermedad es.

³² Literalmente es “sequedad del horno del excremento”. Molina habla de colicapasio.

³³ Con la palabra *necihuaquetzaliztli*, “levantamiento de mujer”, designaban la elección que el Sol hacía de las servidoras que debían acompañarlo en el cielo, del cenit al ocaso. Les enviaba la muerte en el primer parto.

³⁴ Véase la nota 28.

³⁵ Así literalmente. Significa “fiebre”.

³⁶ Véanse las notas 24 y 25. No se especifica qué tipo de enfermedad es.

³⁷ Véanse las notas 24 y 25. No se especifica qué tipo de enfermedad es.

³⁸ Es un problema muscular.

³⁹ Literalmente “muerte de tos”, con el sentido de “tos insoportable”.

⁴⁰ Así dice en el original. La palabra no parece correcta.

⁴¹ Literalmente “excitación acerba de la cabeza” o “apiñamiento de frutos en la cabeza”.

⁴² Se refiere a una epidemia; pero no especifica el texto cuál es.

⁴³ Literalmente “desembarazo femenino”.

⁴⁴ Literalmente “extensión de la fiebre”.

⁴⁵ Registro que hizo Sahagún de expresiones en náhuatl relacionadas con la medicina.

⁴⁶ Posiblemente se trate de un guiso específico, considerado sustancioso.

⁴⁷ “Se le pone miel” es versión dudosa de *necuhuetzi*.

⁴⁸ Metafóricamente significa “vianda de carne”.

⁴⁹ Es dudoso el verbo *cuatzoizona*. En este caso sí parece significar "arrojar con fuerza el líquido en la cabeza". Véase en contra mi nota 21 en "De las plantas medicinales...", p. 222.

⁵⁰ Sustancia usada para hacer el color verde oscuro. También es el nombre de una planta.

⁵¹ No entiendo el nombre de la enfermedad.

⁵² Literalmente se llama "raedura de gusanos en el pelo" a esta enfermedad.

⁵³ Literalmente "apiñamiento de salitre en la cabeza".

⁵⁴ Literalmente "apiñamiento de frutos en la cabeza" o "excitación acerba de la cabeza".

⁵⁵ Véase mi nota 10 en "De las enfermedades...", p. 109.

⁵⁶ Literalmente "hule de maguey".

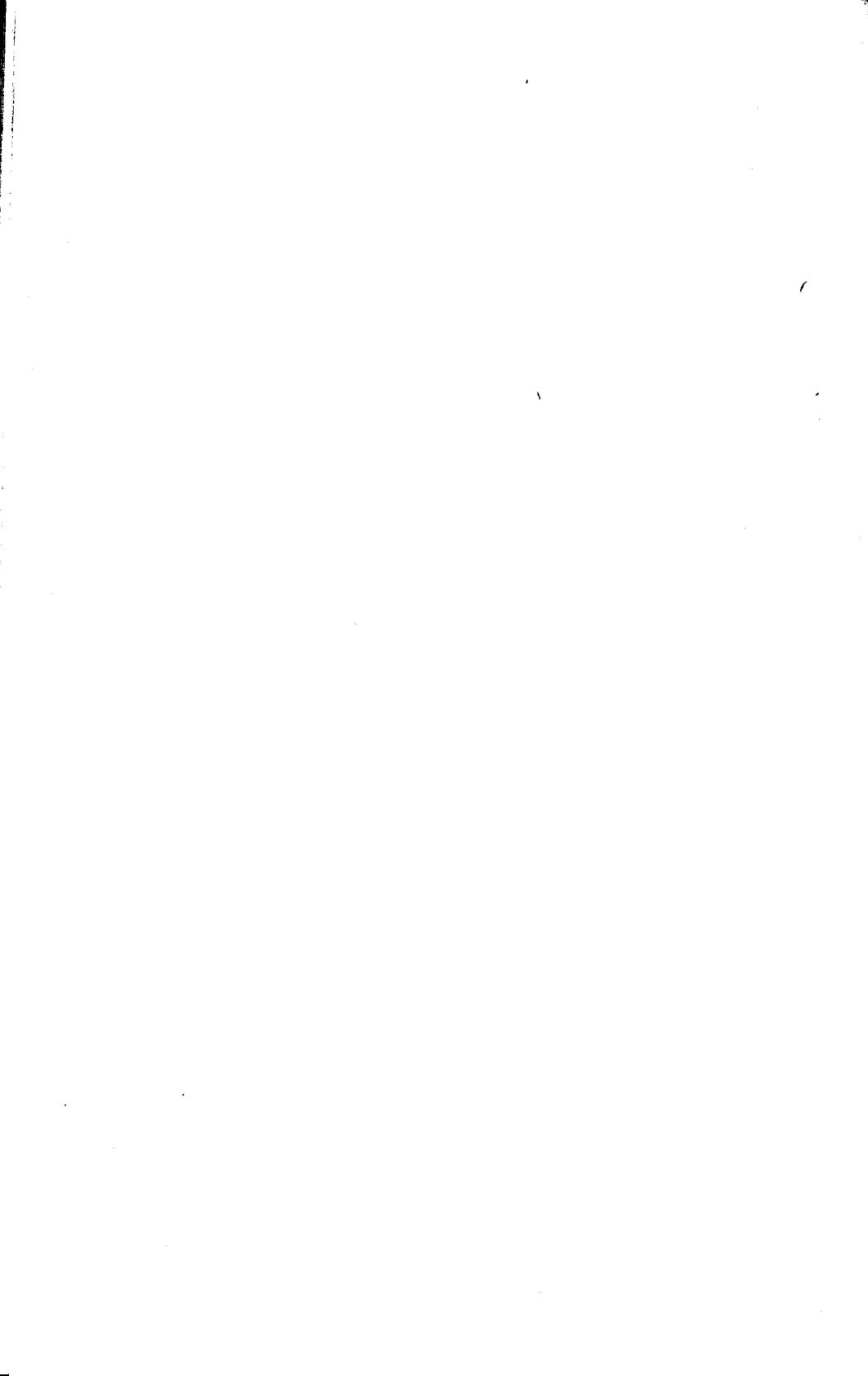
⁵⁷ Literalmente "hule de maguey".

⁵⁸ Parece indicar aquí viva irritación.

⁵⁹ Véase la nota 35 en "De las enfermedades...", p. 110.

⁶⁰ Sustancia usada para hacer el color verde oscuro. También es el nombre de una planta.

⁶¹ La etimología es dudosa. Véase la nota 36 en "De las enfermedades...", p. 110.



The arms employed by the Mexica to forge their vast empire were the same as those used by peoples before them for a millenium at least, give or take a few innovations that were introduced along the line, and some of them went back even further in time. They were not only simple by today's standards of weaponry but also by European standards at the time of the Conquest. Indeed, it was their very primitive nature that guaranteed the defeat of the Indians by the Spaniards despite the overwhelming numerical disadvantage of the latter.

The best collection of data relative to the arms and insignia of the Mexica is found in the *Códice Matritense de la Academia de la Historia*. It consists of descriptions in Nahuatl of the arms and insignia of the kings and captains in the form of succinct notes (fos. 68-69r.) and drawings in color of most of the objects described (fos. 72r.-80r.). Needless to say, the combination of text and illustration is invaluable to the student of the Nahuatl culture, and terse though the notes may be, they are exceedingly informative, as the reader will see in the translation that follows.

Because the Mexica arms, both offensive and defensive, were constructed largely out of perishable materials—wood, bamboo, leather, cloth, and feathers in a variety of combinations—few examples have survived the ravages of conquest, time and damp. The gold and silver adornments that embellished many of these objects were torn off by the Spaniards and either divided among themselves as booty, or melted down into ingots and sent to Spain as part of the King's Fifth. Remains of the non-perishable projectile points abound, however, and happily, a few spear throwers, *atlatl*, some of them exquisitely carved, that can be seen in various museums in the U.S., Europe, and Mexico.

Among the offensive arms of the Mexica were the long, wooden spear, *tepuztopilli*, with a stone, obsidian, or copper point; a short spear, *tlacochtli*, similarly tipped, that was hurled with a spear

thrower, *atlatl*; a spear with a three-pronged tip, *tlatzontectli*; a kind of broadsword, *macuahuitl*, usually referred to by its Taino name, *macana*, which was a flat piece of wood set with obsidian knives in grooves along the two edges, and was a favorite weapon of the Mexica; a similar weapon, the *macuahuitzoctli*, which had four edges and was pointed at the tip; the bow, *tlahuitolli*, strung with animal tendons; fire-hardened arrows, *mitl*, with points of obsidian, flint, or animal or fish bones; the sling, *tematlatl*, which was another favorite of the Mexica; and finally, the wooden club, *cuauhololli*.

Though these weapons were not terribly efficient by modern standards, they were perfectly suited to the military needs of a people who were far more interested in taking captives for sacrifice to the gods than in killing their adversaries. It was for this reason that the *macana*, which brought the warriors within arm's length of his foe, and the sling which hurled stones that stunned but did not kill, were the Mexica weapons of predilection.

Their defensive arms were equally suited to their needs. Round or oval shields, *chimalli*, were made of sturdy bambo overlaid with leather, tortoise shell, copper, gold, or silver and adorned with precious stones in designs that accorded with the rank of the owner. A padded cotton shirt, *ichcahuipilli*, offered near-perfect protection against enemy spears, arrows, and stones. Over this was worn a tunic, *ehuatl*, that hung to the knees and was adorned with feathers. Some warriors wore padded suits, like jump suits, which were also frequently adorned with feathers. So effective was this padded cotton armor that the Spaniards soon discarded their own heavy metal armor in favor of it, for as Bernal Díaz del Castillo remarks, "son buenos para entre indios, porque es mucha la vara, y flecha y lanzadas que daban, pues piedra era como granizo".¹ Unhappily for the Indians, their wonderful cotton armor did not avail against Spanish missiles. One could say that the adoption of the *ichcahuipilli* by the Spaniards is the symbol par excellence of the inevitability of the Conquest of Mexico.

Completing the list of defensive arms were the *cozehuatl*, greaves of leather, gold, or silver, to protect the legs.

Without doubt the most magnificent and most uselessly extravagant article of the warrior's attire was his insignia. Elaborate feathered de-

¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Editorial Robredo, 1944, v. 1, ch. xxiii, p. 116.

vices fashioned over bamboo or wooden frames and adorned with gold, silver, or shells, they were worn strapped to the backs of the warriors. They must have been cumbersome, indeed, but what did it matter when the enemy was similarly encumbered? Equally clumsy was a helmet-like affair consisting, also, of a bamboo or wooden frame representing the head of an animal and covered with feathers. This often, though not always, was part of a jump suit ensemble and was worn by certain orders of warriors. When put on, the head of the warriors was framed in the jaws of the animal giving him a fearsome aspect, which was the principal purpose of this headgear and not protection. In fact, to imbue the enemy with terror was a basic battle tactic.

When going into battle the Indians sang and whistled and shrieked the deafening war cry, beating their mouths with their hands, a sound to chill the blood of the most hardened warrior. Adding to the din was the hollow wailing of the conch shell trumpets and the shrilling of clay pipes. The Mexica's gaudy war array and insignia of richly-hued feathers sprang to life with every movement of the body, every puff of wind, and the gold and silver adornments sparkled in the bright sunlight.

In all history probably no more gorgeous army has ever gone to war!

TLATOQUE YN ITLATQUI YN ITLAUIZ *

Ychcauipilli

Ynic tlachiuhtli tlapitzali tlacuilolo yuhquin quauhtly ic tlatlali tlatencuetlaxyotilli no memecayo cuetlaxtica.

Teocuitlaquauhtentel

Ynic tlachiuhtli tlapitzali tlacuilolo yuhquin quauhtly ic tlatlali teocuitlatl.

Mayananacochtli

Ynic tlachiuhtli tlatzacutli yca yn mayatl xoxocti.

Maquauitl

Ynic tlachiuhtli auaquauitl tlapatlachxintli uel tlacencauali necoc tlacamacuicuitl oncan tlactectli yn itztlí anozo tecpatl ayocuitlatican (*sic*) tlazaloli.

Xiuhnacochtli

Ynic tlachiuhtli xiuhtica tlatzacutli ca motquitica.

* *Cod. Mat. Acad.* fo. 68r.

THE ARMS AND INSIGNIA OF THE MEXICA
THE DRESS AND INSIGNIA OF THE RULERS

The Padded Cotton Shirt

It is made in this manner: Fluffed up cotton is covered with cloth. On it is stitched a leather border. It also has leather thongs.¹

The Golden Eagle Lip Plug

It is made in this manner: It is cast in the form of an eagle; thus the gold is shaped.

The Green June Beetle Ear Plugs

They are made of a mosaic of green beetles.² (Fig. 2)

The Macana

It is made in this manner: A piece of oak is cut into a board. It is well-finished. Along both sides grooves are cut in which are set obsidian or flint knives glued with turtle dung. (Figs. 1-6)

The Turquoise Ear Plugs

They are made in this manner: They are entirely covered with a mosaic of turquoise. (Fig. 3)

¹ The *Codex Telleriano-Remensis*, Part IV, pls. I, X, XI, and others, and the *Codex Vaticanus 3738*, pls. XVII and LXXIX, show warriors wearing the *ichcahuipilli* with ties in front. However, some *ichcahuipilli* were closed and slipped over the head, as shown in the *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 25, the figure on the extreme left, and in the *Codex Vaticanus 3738*, pl. LXXIX. In the latter is the statement that, "resiste las flechas que, atravesando las más fuertes cotas de malla y hasta algunas corazas, no pueden pasar estos *escauipiles*."

² Hallorina dugessii. See Santamaría's *Diccionario de Mexicanismos* under *mayate*. Is it the *Cotinis nitida*?

Chimalli quetzalxicalcolihqui

Ynic tlachiuali otlatl yn tlatzayantli ychicpatica tlaupantli teotlatica tlaupauilitili yoan tlazoiuitica tlatzacutli quetzaltica tlatlacuiloli.

Quetzalcuexyo chimalli

Inic tlatzacuali toztli quetzaltica tlacuiloli tentlapilolo.

Tozmiquizyo chimalli

Ynic tlatzacutli zan motquitica toztli xiuhtotoiuitica tlacuiloli nepa(ntla) tzontecomatl yuhqui miquiztli.

Teocuitlaxapochimalli

Ynic tlatzaquali tlazo(i)uitl nepantla mani teocuitlayaualtic teocuitlapepeyocyo yn iten tlapilolo.

Tetlacatl tlatoani pilli ynitlatq' ynitlaviz
 ychavipil . yxnhcuauh . yteucuitlacuapet .
 ychalchiuhiteuh . yteucuitlanacoch . yque
 balpakac . ychimal quezalxialcolihqui .
 ymaquauh . ytlaco maxtli . ytecpilac .



1

De noçetlacatl tlatoani pilli ynitlatq' ynitlaviz
 ychavipil . ypillivicuauh . yxnhiteuh . yma
 yanacoch . ychayauac cuqui . yquekalpapaluh
 ychimal quechal oexyo . ymaquauh . ytlaco
 maxtli . ytlacoac .



2

Ine cithcaui. inlat.
 ycheavipil. yfoz euauh. ychalchubtecut.
 ychahnaucuh. yfeu cuitlapa. ychalchub
 cuzqui. ychimal tezmiqui yo. ymaquauh.
 ytlagmaxtli. ytecpilac.



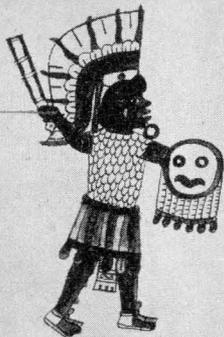
3

Auh y mē cūemil. tiyacaba ymistlaviz
 ymistamamal tiquaxolotl. ycheavipil.
 ytlapalivi euauh. yteucuitlanacoch. yya
 meq. yfeu ouichipol cuzqui. ychimal teucui
 tlaxapo. yquā maxtli. ytlagcac.



4

Jni come thacul ymistat quimilla viz
 ychavipil. yzizacuauh. y xuhuauch.
 yfenculatem pilol. yzizepetac. ychimal
 texaxaculo. yflagmisti. ymaquauh. yflagac.



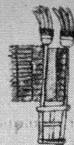
5

Jme cila cill ymistat qui ymistaviz
 ychavipil. ytzucayuh. ytepanacul.
 ychimal thixapo. yqua maxtli. yzizacac.
 ymaquauh.



6

quegal paxitl



7

Caquapamtl



8

quegal quaquavist



9

quegal zizimtl



10

quegal quatlamoyacally



11

quegaltofofi



12

xolo papaloti



13

caqua tonafiuhi



14

ometoch flaviztli



15

xiçaztli



16

caqua papaloti



17

teuauitlauvefi



18

chamolcuquiti



19

xinh coyatl



20

quegal copilli



21

z fac coyatl



22

anana coytl



23

quauh tete poyo chi malli

24



oge lotete poyo chi malli

25



chimalli tencuiflatete yo

26



quegal puytec qui chimalli

27



tencuifla coyatl temolte

28



tencuifla coyana coytl
nauitla mi q'pillat qu'it q'larig'it' se

29



nia vmpcu yquauhla vgti

chamoleuatl

tlapalquaxolotl

ysiac quaxolotl

tlacochpaçactli



30

31

32

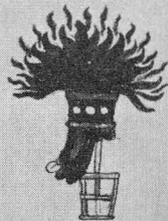
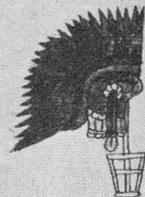
33

Cuegalpaçactli

caatpaçactli

tlacocomoctli

tlapalli vitelolotli



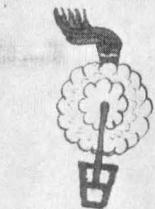
34

35

36

37

ytac iwiteloloti



38

maculpanitl



39

ay taguerti



40

ay tucopilli



41

tycoalli



42

tlapalimil



43

tlilpapalotl



44

xacalli



45

calgaqualli



ga ca calli



hipifo



tlaquimiloli



46

mexayacuilaviztli



47

yspalotpalot



48

tlazimatuapalli



49

Texolotl.



50

51

52

53

çitlal coyutl



58

çilitic coyutl



59

ixcolubqui chimalli



60

çitlallo chimally



61

tega caneculo chimally



62

texoxpo chimally



63

maepalo chimally



64

yhuiceteqo chimally



65

yhuiceteqo çolubqui chimally



66

flahavitocli chimally



67

yx tlapal panitl



54

tlapal coyotl



55

tle coyotl



56

chimallavoytli



57

The Quetzal Feather Shield With The Stepped Fret Design

It is made in this manner: Bamboo is split and the pieces bound together with maguey fiber. It is reinforced with heavy bamboo³ and covered with precious feathers. The design is of quetzal feathers.⁴ (Fig. 1)

The Huasteca Quetzal Feather Shield

It is made in this manner: It is covered with yellow parrot feathers. The design is of quetzal feathers and it has a hanging border of feathers.⁵ (Fig. 2)

The Yellow Parrot Feather Death's Head Shield

It is completely covered with yellow parrot feathers. In the center, in blue cotinga feathers, is the representation of a skull like a death's head.⁶ (Fig. 3)

The Golden Disc Shield

It is covered with precious feathers. In the center is a gleaming gold disc. It has a hanging border of feathers.⁷ (Fig. 4)

³ *Teotlatl*, a solid, thick bamboo, thick as a man's arm, according to Hernández, *Historia Natural*, t. II, v. I, p. 279. See also, Santamaría, *Diccionario de Mexicanismos*, under *otate*.

⁴ In the *Codex Mendoza*, pl. LXV, this shield is carried by a *cuachic* warrior, an order of fighters considered absolutely fearless, and by the high-ranking *Tizociahuacatl* on pl. LXVIII.

⁵ *Tentlapilollo* literally means, "it has a hanging border." That it is a border of feathers is implied.

The Huasteca design of crescents is associated with Tlazolteotl, Goddess of Lust and lunar goddess who originated in that region and who is always depicted wearing a nose ornament in the form of a crescent. Hers is another name for the Mother Goddess. In the festival of Ochpaniztli, Huastecs accompany the priest wearing the skin of the flayed woman who had been sacrificed as the Mother Goddess. (*Cod. Flor.*, D&A., Bk. II, p. 112; *Codex Borbonicus*, pl. 30; *Codex Borgia*, pl. 14.)

⁶ See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 50.

⁷ See also, *Codex Telleriano-Remensis*, part IV, pl. XXVII.

Quauhtetepoyo chimalli

Ynic tlatzacutli quau(h)iuil y itetepo mochiuhticac auh in izte coztic teocuitlatl tentlapilolo.

Teocuitlateteyo chimalli

Ynic tlatzac(u)tli za motquitica toztli auh yn iztac teocuitlatl macuiltemani yn inepantla teocuitlapepeyocyo yn itlapilolo.

Poztecqui chimalli

Ynic tlatzaquali centlacol toztli centlacol quetzalli te(n)zouhqui

Coztic teocuitlazoyanacochtli

Ynic tlachiuhtli tlatzotzontli teocuitlate(n)cuepqui zoyatic.

Cozcapetlatl

Ynic tlachiuhtli tlapitzali teocuitlatl tlatzatzaztectli epantitla pe-tlazotl tencoyollo.

Teocuitlacozcaatl temoltic

Tlapitzali in teocuitlatl tlacuilolo yuhquin temoli ipan tlaquixtili.

The Eagle's Foot Shield

It is covered with eagle feathers. The foot is fashioned upright and the claws are of gold. It has a hanging border of feathers.⁸ (Fig. 24)

The Silver Stones Shield

It is covered entirely with yellow parrot feathers and there are five shiny silver stones in the center. It has a hanging border of feathers.⁹ (Fig. 26)

The Cleft Shield

One half of it is covered with yellow parrot feathers, one half with quetzal feathers. It has an open border of feathers around the edge.¹⁰ (Fig. 27)

The Gold Palm Ear Plug

It is made in this manner: It is of beaten gold. The border turns back like a palm. (Fig. 29)

The Mat Necklace

It is made in this manner: Gold is cast. It is cut into strips and laid out in three rows like a fine mat. It has a border of round bells.¹¹ (Fig. 1)

The Golden Beetle Necklace

Figures cast in gold are made in the form of beetles. (Fig. 28)

⁸ The eagle foot is depicted on a blue background. Below it, is the *ocelotetepoyo chimalli* (fig. 25), "Jaguar Foot Shield," which the foot on a red background.

⁹ See also *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 17.

¹⁰ This illustration differs from the text in that it has *tentlapilollo*, a hanging border of feathers, whereas the text states that it has a border of feathers all around as in shield in fig. 66.

¹¹ Torquemada states that it is gold with stones. (Vol. I, p. 543.)

Chayauac cozcatl

Inic tlachiuhtli tlazotl yn teocuitlatl chalchiuitl tlaneloli nepantla pilcac teocuitlatl te(n) coyolo.

Chalchiuhcozcatl ololihqui

Ynic tlatlalili uel olotic yn chalchiuitl uel tomatic zan motquitica.

Xiuheuatl

Inic tlachiuhtli tilmatitech tlactectli tlaupantli in xiuhtototl tentlapilolo.

Pilliuieuatl

Ynic tlachiuhtli zan mochi piliuitl in itech tlactectli tilmatli tentlapilolo.

Tozeuatl

Ynic tlachiuhtli za(m) mochi toztli in itech tlactectli tilmatli tentlapilolo.

Aztaeuatl

Yn itech tlactectli tilmatli za(m) motquitica aztaiuitl tentlapilolo.

The Bestrewn Necklace

It is made in this manner: Gold and jade (beads) are strung together. In the center hangs (a jade disc) with round gold bells around the edge.¹² (Fig. 2)

The Necklace of Round Jade Beads

It is fashioned entirely of perfectly round, very thick pieces of jade. (Fig. 3)

The Blue Tunic

It is made in this manner: On a piece of cloth blue cotinga feathers are set in rows. It has a hanging border of feathers. (Fig. 1)

The Tunic of Princely Feathers

It is made entirely of princely feathers which are set on cloth. It has a hanging border of feathers. (Fig. 2)

The Yellow Parrot Feather Tunic

It is made entirely of yellow parrot feathers set on cloth. It has a hanging border of feathers. (Fig. 3)

The White Heron Feather Tunic

A piece of cloth is covered entirely with white heron feathers. It has a hanging border of feathers. (Fig. 5)

¹² In the *Cod. Mat. Acad.*, fo. 7v., the necklace is described thus: *coztic teocuitlachayauac cozcatl, chalchiuhtlacanaualli yytic mani*, "a gold bestrewn necklace with a jade disc in the center." In the corresponding Spanish text (*Sah.* Bk. VIII, p. 298) is the description: "Traían una medalla colgada de un collar de oro, y en medio de ella una piedra preciosa y por la circunferencia colgaban unos pinjantes de perlas."

A superb illustration of this necklace can be found in the *Cod. Mat. Acad.*, fo. 55v. (*Primeros Memoriales*) in the color plate accompanying the text on the array of the kings.

Tozcoyotl

Ynic tlachiuhtli colotli tlatlalili yn iuhqui ytzontecon coyotl yc tlatzacuali toztli yquetzaltemal.

Xiuhcoyotl

Ynic tlachiuhtli ynic tlatzacutli coyotzontecomatl xiuhtotoyuitl no yquetzaltemal.

Quetzalquaquauitl

Inic tlatlalili tlazoyuitica tlatzacutli tzontecomatl o(c)campa mani quetzali.

Quetzaltitzimitl

Ynic tlatlalili colotli yuhqui miquiztli tzontecomatl zan motquitica quetzali yn itzonteco(n) yuhqui iquatatapa.

Quetzalquatlamoyaoalli

Ynic tlatzacutli tzontecomatl toztli quetzalxixilqui momoyaoatiah.

The Yellow Parrot Feathers Coyote Insignia

It is made in this manner: A frame is fashioned in the form of a coyote's head. It is covered with yellow parrot feathers. It has a crest of quetzal feathers.¹³ (Fig. 6)

The Blue Coyote Insignia

It is made in this manner: The head of a coyote is covered with blue cotinga feathers. It, too, has a quetzal feather crest.¹⁴ (Fig. 20)

The Quetzal Feather Horns Insignia

It is fashioned in this manner: A head is covered with precious feathers, on each side are (tufts of) quetzal feathers.¹⁵ (Fig. 9)

The Quetzal Feather Demon of The Dark Insignia

A frame is fashioned resembling a death's head. It is covered entirely with quetzal feathers. The head looks unkempt.¹⁶ (Fig. 10)

The Quetzal Feather Bestrewn Head Insignia

The head is covered with yellow parrot feathers. It has quetzal feathers stuck into it, extending around it. (Fig. 11)

¹³ Worn by a warrior who had taken six captives. See, *Codex Mendoza*, pl. LXVI.

¹⁴ See also, *ibid.*, pl. LIII.

¹⁵ See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 66.

¹⁶ The *tzitzimilt* and his companions, the *tzitzimime*, were associated with death, darkness and destruction. They were usually depicted with skull-like heads, unkempt hair and in an attitude of descent. They were stellar deities who operated when the life of the Sun was threatened, such as during eclipses of the sun when the star are visible during the day and at the time of the making of the New Fire every fifty-two years. At those times it was believed that "aquellas tinieblas serían perpetuas... y que descenderían los *tzitzimime*, que eran unas figuras feísimas y terribles, y que comerían a los hombres y mujeres." (*Sah.*, v. II, p. 271, p. 284; Sullivan, "A Prayer To Tlaloc," p. 49.)

Xiuhananacaztli

Ynic tlatz(a)cutli tzo(n)calmatlatl xiuhatotl teocuitlaatoya tlatlacuiloli yn inacaztla(n).

Quetzalpatzactli

Ynic tlachiuhtli colotli tlatlalili nepapan iuitl ynic tlatzacutli o(c)campa mixnamiqui y(n) quetzali yn icpac tlaupantli zan motquítica quetzali.

Teocuitlaueuetl

Inic tlachiuhtli colotli tlatlalili yn iuhqui ueuetl teocuitlaatica tlatlacuiloli quetzalpa(n)yo.

Teocuitlapanitl

Ynic tlachiuh(tli) tlatzotzontli teocuitlatl yuhqui panitl yc tlama(n)tli ome mani quetzaltzo(n)yo.

Quetzalpanitl

Ynic tlachiuhtli tlapuztectli quetzali tlaixnepanoli no quetzaltzo(n)yo.

Quetzalcopilli

Ynic tlatlalili colotli quauitztica quetzaltica tlatzacutli quetzalto(n)yo.

The Blue Water Ears Insignia

A net of hair is covered with blue cotinga feathers. There are representations of gold streams of water next to the ears.¹⁷ (Fig. 23)

The Compressed Quetzal Feather Insignia

It is made in this manner: A frame is fashioned. It is covered with diverse feathers. On top, on each side, are rows of quetzal feathers which face each other; they are entirely of quetzal feathers.¹⁸ (Fig. 1)

The Gold Drum Insignia

It is made in this manner: A frame is fashioned in the form of a drum. It has a design in gold and a quetzal feather crest. (Fig. 18)

The Golden Banners Insignia

It is made of beaten gold in the form of banners. There are two. They have quetzal feather tufts.¹⁹ (Fig. 3)

The Quetzal Feather Banners Insignia

It is made of broken quetzal feathers fitted together. They, too, have quetzal feather tufts.²⁰ (Fig. 7)

The Quetzal Feather Conical Headpiece Insignia

A conical frame is fashioned. It is covered with quetzal feathers. It has a quetzal feather tuft.²¹ (Fig. 21)

¹⁷ The "gold streams of water" are not clearly visible in the color plate I have. The *ananacaztli*, "Water Ears" was a Chichimeca Texcocan insignia worn only by the emperor, according to Torquemada, Vol. II, p. 543.

¹⁸ It is probably called "compressed" because of its flattened look. See also, *Codex Mendoza*, pl. XLV.

¹⁹ See also, *Codex Telleriano-Remensis*, Part IV, pl. XX.

²⁰ See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 40.

²¹ See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 39; *Codex Telleriano-Remensis*, Part IV, pl. XIV.

Zaquanpanitl

Ynic tlachiuhtli za(n) mochi zaquaniuitl y(n) panitl quetzaltzo(n) yo.

Quetzalpapalotl

Colotli tlatlalili (iuhquin) papalotl quetzaltica tlatlacuilolo quetzaltzo(n) yo.

Xollopapalotl

Ynic tlatlalili colotli yuhquin papalotl zan mochi xolo ynic tlatzacutli quetzaltzo(n) yo.

Quetzaltototl

Ynic tlachiuhtli zan no colotli tlatlalili yuhqui tototl quetzali yn iatlapal yoan yn icuitlapil quachichiquile.

Tzatzaztli

Za(n) mochi quauitl yuitlatzauali yn ite(n) tlatectli quetzali ypan mani.

Zaquantonatiuh

Ynic tlatlalili colotli yaoaltic zaqua(n) yuitica tlatzacutli tlatonatiuh ycuiloli.

Ometochtlauiztli

Ynic tlatlalili colotli yuhqui comitl yn itlatzaquali piliuitl aztaiuitl in icpac tlatlalili quetzalxixilqui.

The Black And Gold Trupial Feather Banners Insignia

The banners are made entirely of black and yellow trupial feathers. They have quetzal feather tufts. (Fig. 8)

The Quetzal Feather Butterfly Insignia

A frame is fashioned in the form of a butterfly. It is adorned with quetzal feathers. It has a quetzal feather tuft.²² (Fig. 2)

The Dark Yellow Parrot Feather Butterfly Insignia

A frame is fashioned in the form of a butterfly and covered entirely with dark yellow parrot feathers. It has a quetzal feather tuft. (Fig. 13)

The Quetzal Bird Insignia

It is similarly made: A frame is fashioned in the form of a bird. The wings and tail are of quetzal feathers. It has a crest of feathers.²³ (Fig. 12)

The Reel Insignia

It is all of wood. A hank of feather yarn is laid along the edge. On it (is a crest of) quetzal feathers. (Fig. 16)

The Black And Yellow Trupial Feather Sun Insignia

A circular frame is fashioned. It is covered with black and yellow trupial feathers in the sun design. (Fig. 14)

The 2-Rabbit Insignia

A frame is fashioned in the form of an earthenware vessel. It is

²² See also, *Codex Mendoza*, pl. xx.

²³ See also, *ibid.*, pl. XLVIII.

Zaquanpapalotl

Ynic tlachiuhtli za(n) mochi zaquaniuitl quetzaltzo(n)yo.

Ixquich i(n) yn itlauiz tlatoque, pipilti, *etc.*

TLAUIZTLI YN ITLATQUI YN ITLAUIZ TIYACACAU(A) *

Ichcauipilli

Ynic tlachiuhtli ichcatlauitectli tilmatica tlaquimiloli ypan tlazotl tlatencuetlaxuili uel(1) atlalpitl.

Maquauitl

Ynic tlachiuhtli auaquauitl tlatilauaxintli necoc tlacamacuicuitl onca(n) tlatectli im itztl ayocuitlatica tlazaloli.

Teotenacochtli

Ynic tlachiuhtli teotetl tilitic uel(1) achictli ynic quitlalia tlatecque.

Quauhtentetl

Ynic tlatlalili tecpatl iuhqui nextecuili ynic quitlalia ypan quiquixtia tlate(c)que.

covered with feathers - precious feathers and heron feathers. On top are set quetzal feather spikes,²⁴ (Fig. 15)

The Black And Yellow Tropic Feather Butterfly Insignia

It is made of black and yellow tropical feathers. It has a quetzal feather tuft. (Fig. 17)

All these are the insignia of the rulers and nobles, etc.

THE DRESS AND INSIGNIA OF THE CAPTAINS

The Padded Cotton Shirt

It is made in this manner: Fluffed up cotton is covered with cloth. On it is stitched a leather border. It has ties.

The Macana

It is made of oak cut into a thick piece. On two sides there are grooves in which are set obsidian knives glued with turtle dung. (Figs. 1-6)

The Jet Ear Plugs

They are made of jet. They are black, highly polished. Thus the lapidaries fashion them.

The Eagle Lip Plug

A flint stone is fashioned in the shape of a grub. Thus the lapidaries fashion it, they make the likeness.

²⁴ The "2-Rabbit" design, symbol of the Centzontotchtin, the innumerable gods of *pulque* whose calendar name was "2-Rabbit," was a stylization of the *pulque* gods' facial adornment: the center of the face from hairline to chin was painted red, the side from the temples down, black and they had crescent-shaped nose adornments. They also wore heron feather headdresses. See the *Codex Magliabecchi*, pls. 49-57, and also pl. 5, the "Manta de Dos Conejos" consisting of paired red and black lines.

Ueuei cozcatl

Ynic tlachiuhtli tlapetlauali tecziztli ueuey tlazotl nepantla mani yaualtic quap(p)a(n)yahoaloli.

Chipolcozcatl

Ynic tlachiuhtli za(n) mochi chipoli yn tlazotl tlacozcatlalili tepitoton.

Te(n)zacanecuilli

Ynic tlachiuhtli tecziztli chitecoltic ynic tlactectli yztac.

Ixcoliuhqui chimalli

Ynic tlachiuhtli otlatl yn tlatzayantli ychicpatica tlaupantli tlapaliuitica tlatlacuilolo tentlapilolo.

Tepachiuhqui chimalli

Ynic tlachiuhtli iuitica tlatzacutli tepuztlatzotzontli ypan mamani iuite(n)zouhqui.

Tlapalxapochimalli

Ynic tlatzacutli toztli nepantla mani chichiltic ynic neci (i)xapo.

The Great (Shell) Necklace

It is made in this manner: Large, polished shells are strung together. In the center is a circle, a circle with a crosspiece.

The Snail Shell Necklace

It is made entirely of small snail shells that are strung together and fashioned into a necklace.²⁵ (Fig. 4)

The Curved Lip Ornament

It is made of a conch shell cut in a curve. It is white. (Fig. 6)

The Curved Eye Shield

It is made in this manner: Bamboo is split and the pieces bound together with maguey fiber. The design is of red feathers. It has a hanging border of feathers. (Fig. 60)

The Flattened Shield

It is made in this manner: It is covered with feathers: beaten copper is laid over it. It has an open border of feathers around the edge.²⁶

The Red Disc Shield

It is covered with yellow parrot feathers. In the center appears a red disc.²⁷

²⁵ The necklace in this illustration is made of gold and jade beads. Their form is not clear.

²⁶ There is no illustration of this shield. The *ihuitenzouhqui chimalli*, fig. 66, has the type of border described here.

²⁷ There is no illustration of this shield. There is, however, the representation of the *texoxapochimalli*, "The blue disc shield" (fig. 63), for which there is no text, which is similar to the shield described here, and also the *teocuitlaxapochimalli*, "The gold disc shield," carried by the first captain. (fig. 6)

Included in this group of shields (fo. 80r) is the *macpallo chimalli*, "The Hand Shield," for which there is no text. (Fig. 65)

Tezacanecuiloachimalli

Ynic tlachiuhtli tilitic yn petlanqui yn ipan mani yztac yn iuhqui tezacanecuili.

Zitlallo Chimalli

Ynic tlachiuhtli cacaliuhtl ynic tlatzacutli yztac yuhtl yn ipan mamani zitlalpol.

Iuite(n)zouhqui chimalli

Ynic tlachiuhtli tilit(li) yn petlani apetzyo texotica tlacuilolo te(n)zuuhqui.

Tlaauitectli chimalli

Ynic tlachiuhtli zan motquitica tizatl ynic tlaauitectli

Chamolleuatl

Ynic tlachiuhtli zan motquitica chamoliuhtl yn itech tlactectli tilmatl tentlapilolo.

Tlapalliueuatl

Yn itech tlactectli tilmatl zan motquitica chichiltlapaliuhtl tentlapilolo.

Totolliuueuatl

Yn itech tlactectli tilmatl zan motquitica totoliuhtl zan pacoltic.*

* Read *pazoltic*.

The Shield With The Curved Lip Ornament

It is made in this manner: On a shiny black background is a white design in the form of a curved lip ornament.²⁸ (Fig. 62)

The Star-Studded Shield

It is made in this fashion: It is covered with crow feathers. On it are large stars of white feathers. (Fig. 61)

The Shield With The Open Feather Border

It is made of black feathers glistening with pyrites. It has a design in blue and open border of feathers around the edge. (Fig. 66)

The Whitewashed Shield

It is made in this manner: It is completely covered with chalk, thus it is whitened.²⁹ (Fig. 67)

The Red Parrot Feather Tunic

It is made entirely of red parrot feathers set on a piece of cloth. It has a hanging border of feathers. (Fig. 30)

The Red Feathered Tunic

Bright red feathers are set on a piece of cloth. It has a hanging border of feathers. (Fig. 4)

The Turkey-Hen Feather Tunic

Turkey feathers are set on a piece of cloth —just the fine, curly ones.

²⁸ See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 13.

²⁹ See also, *Codex Telleriano-Remensis*, Part IV, pl. XI.

Tlapalquaxolotl

Ynic tlachiuhtli colotli tlatlalili yaoaltic ynic tlatzacutli chamoliuitl tentlapilolo ycpac ca yn miquiztli quetzaltzo(n)yo pepeyocyo.

Iztac quaxolotl

Ynic tlatlalili zan no iuhqui aztaiuitica tlatzacutli yn itentlapilolo teocuitlapeyocyo ycpac ca in miquiztli quetzaltzo(n)yo.

Cuezalpatzactli

Ynic tlatlalili colotli yuhqui tzontecomatl yuitica tlatzacutli ycpac tlauiantli cuezali zan motquitica.

Tlacochozpatzactli

Ynic tlatlalili zan no iuhqui zan motquitica tlaochtli mitl mazyo yn icpac tlauiantli.

Cacalpatzactli

Ynic tlatlalili zan no iuhqui zan motquitica cacaliuitl yn icpac tlauiantli.

The Red Xolotl Head Insignia

It is made in this manner: A round frame is constructed which is covered with red parrot feathers. It has a hanging border of feathers. On top is a death's head with a tuft of quetzal feathers. It has bright adornments.³⁰ (Fig. 31)

The White Xolotl Head Insignia

It is fashioned in the same manner. It is covered with white heron feathers. It has a hanging border of feathers and bright gold adornments. On top is a death's head with a tuft of quetzal feathers. (Fig. 32)

The Compressed Macaw Feather Insignia

A frame is fashioned in the shape of the head, which is covered with feathers. On top is a row of macaw feathers.³¹ (Fig. 34)

The Compressed Arrow Shaft Insignia

It is fashioned in the same way except that there are arrow shafts made from quills in a row on top. (Fig. 33)

The Compressed Crow Feather Insignia

It is fashioned in the same way except that is entirely of crow feathers in a row on top. (Fig. 35)

³⁰ Xolotl is a mythological figure associated with death and with the dogs who swam with the dead on their backs in the final stage of their journey to Mictlan, the Underworld. Frequently this insignia is represented with a dog's head on top, as can be see in the *Codex Mendoza*, pl. 20, and the *Matrícula de Tributos*, pl. 7. See also Sahagún's description of the *tozquaxolotl* insignia, Vol. II, p. 303.

The "bright adornments" are of gold, as the text that follows makes clear. They were circular adornments, like eyes, set around the upper part of the insignia.

³¹ See also, *Codex Mendoza*, pl. XXIII.

Tlecocomoctli

Ynic tlatlalili colotli yaoaltic yuitica tlatzacutli zan motquitica cuezali yn icpac tlamantli tentlapilolo.

Tlapalliuitelolotli

Ynic tlatlalili ololtic yn otlatl tlapitzaocatzayantli ytech tlatectli yn tlapaliuitl pepeyocyo quetzaltzo(n)yo.

Iztac iuitelolotli

Ynic tlatlalili zan no iuhqui zan motquitica yztac yuitl pepeyocyo quetzaltzo(n)yo.

Macuilpanitl

Ynic tlachiuhtli macuili mani y(n) yuitica tlatzacutli quetzaltzo(n)yo.

Aztatzonitli

Ynic tlatlalili colotli yuhqui comitl yuitica tlatzacutli zan mochi iztac yuitl yn icpac yetiuh quetzaltzo(n)yo.

Copilli iztac

Ynic tlatlalili colotli quauitztic aztaiuitica tlatzacutli tentlapilolo quetzaltzo(n)yo.

Tozcololi

Ynic tlatlalili colotli cocoltic zan mochi toztli ynic tlatzacutli quetzaltzo(n)yo.

The Crackling Fire Insignia

A circular frame is fashioned and covered with feathers. (The flames) on top are entirely of red macaw feathers. It has a hanging border of feathers. (Fig. 36)

The Red Feather Ball

A ball is fashioned of bamboo which is split into long, thin strips. On it are set red feathers. It has bright adornments and a quetzal feathers tuft. (Fig. 37)

The White Feather Ball

It is fashioned the same way but entirely of white feathers. It has bright adornments and a quetzal feather tuft. (Fig. 38)

The Five Flag Insignia

It is made in this manner: There are five flags that are covered with feathers. They have quetzal feather tufts.³² (Fig. 39)

The Heron Feather Locks Insignia

A frame is constructed in the form of an earthenware vessel. It is covered with feathers. On top all the feathers are white. It has a quetzal feather tuft.³³ (Fig. 40)

The White Conical Headpiece Insignia

A conical frame is constructed. It is covered with white feathers. It has hanging border of feathers and a quetzal feather tuft. (Fig. 41)

The Yellow Parrot Feather Serpentine Insignia

A serpentine frame is constructed. It is covered entirely with yellow parrot feathers. It has a red macaw feather tuft.³⁴ (Fig. 42)

³² See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 53.

³³ The *aztatzontli*, "heron feather locks," was the headdress of Tlaloc and of the gods of *pulque*. See also, *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 37.

³⁴ See also, *Codex Mendoza*, pl. XLV; the *Lienzo de Tlaxcala*, pl. 48.

Tlapalitzmitl

Ynic tlatlalili colotli quauitztic patlachtic ynic tlatzacutli yuitl centlacol yztac centlacol chichiltic.

Itzpapalotl

Ynic tlatlalili colotli yaoaltic occampan mani tepuztlatzotzontli yn icpac tlapapalotectli.

Xacalli

Ynic tlachiuhtli colotli yuhqui xacalli yuitica tlatzacutli tentlapilolo.

Caltzaqualli

Ynic tlatlalili colotli yuhqui cali zan no yuitica tlatzacutli tetlapilolo.

Zacacalli

Ynic tlatlalili yuhqui tlapeuali colotli yztac yuitica tlatzacutli.

Tzipitl

Ynic tlachiuhtli quauitl tlaxintli yuhqui piltontli tlatzotlanili ymac ca ytlamatzoual.

The Colored Arrowhead Insignia

A frame is constructed that is pointed at the top and broad at the base. Half of it is covered with white feathers and half with red. (Fig. 43)

The Obsidian Butterfly Insignia

A circular frame is constructed. On the two sides are sheets of beaten copper. On top is a figure cut in the form of a butterfly. (Fig. 51)

The Straw Hut Insignia

A frame is constructed in the form of a straw hut. It is covered with feathers and has a hanging border of feathers. (Fig. 45)

The Masonry House Insignia

A frame is constructed in the form of a masonry house. It is also covered with feathers and has a hanging border of feathers. (Fig. 46)

The Grass Hut Insignia

A frame is constructed in the form of a trap. It is covered with white feathers.³⁵ (Fig. 47)

The Fretful Child Insignia

It is made in this manner: Wood is carved in the form of a child. It is varnished. In his hand is a rolled tortilla.³⁶ (Fig. 48)

³⁵ That is, it was a box-like trap (*calli* also means "box") covered with grass.

³⁶ *Tzipitl* meant a child who was fretful, sometimes sickly, because his mother had become pregnant and he had to be weaned. (Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, fo. 152v.) In the villages today, he is called *chipil* and his condition, *chipilez*. It is considered a serious condition, as illness and death are not uncommon in children after weaning, in great part due to poor nutrition. (Oscar Lewis, p. 377ff.)

Obviously, the *tzipitl* insignia is no warrior's whimsey but has a profound psychological significance. The jagged volute denotes crying, which is characteristic of these children, and the tortilla, the unpleasant food he is now

Tlazimaluapalli

Ynic tlachiuhtli colotli yuhqui uapalli ic tlazimalo onca(n) ca itztapaltetl.

Uexolotl

Ynic tlatlali(li) colotli yuhqui uexolotl tlayuiyotili cacaxyo.

Ixtlapalpanitl

Ynic tlachiuhtli panitl zan ixtlapal onoc occampa tlapilolo.

Tlilpapalotl

Ynic tlatlalili colotli yuhqui papalotl cacaliuitica tlatzacutli quetzalo.

Tlapalcoyotl

Ynic tlatlalili colotli yuhqui coyotl ytzonteco(n) tlapaliuitica tlatzacutli no iuhqui in ieuayo.

Maguey Fiber Pulling Board Insignia

A frame is constructed in the form of a plank by means of which maguey fibers are pulled. A flat stone is there.³⁷ (Fig. 52)

The Turkey-Cock Insignia

A frame is constructed in the form of a turkey. It is covered with feathers and it has a carrying frame (the tail).³⁸ (Fig. 53)

The Transverse Banner Insignia

It is made in this manner: A flag lies transversely. It has a tassel hanging on each side. (Fig. 54)

The Black Butterfly Insignia

A frame is constructed in the form of a butterfly. It is covered with crow feathers. It has a quetzal feather crest. (Fig. 44)

The Red Coyote Insignia

A frame is constructed in the form of a coyote. Its head is covered with feathers, also its skin.³⁹ (Fig. 55)

forced to eat (which probably left him a bit hungry besides.) Since children were breast-fed for four years or longer (Zurita, p. 108), it is not difficult to imagine the hostility and resentment of the weaned child toward the sibling who eventually took his place especially if the sibling was a boy. This, in my opinion, is expressed in the *tzipitl* insignia with stunning clarity. And more: the unconscious desire on the part of the weaned child to kill the brother who displaced him.

³⁷ Maguey fibers were, and still are, removed from the leaf by rubbing them along a plank. In some areas, such as Jalisco, the leaf is first scorched to keep the juice from irritating the hands. In others, such as the State of Mexico, the leaf is soaked in water and lightly pounded with a stone. Both processes also loosen the fibers. Personal communication from Salvador Márquez Ruiz and Leocadio Pérez.)

³⁸ The *cacaxtli*, carrying frame, was a series of wooden shelves in which merchants carried their wares upon their backs. These were covered over with straw mats and tied. To the informant, the fanlike tail of the turkey resembled such a device.

³⁹ Following this are the *tlecoyotl*, "The Fire Coyote Insignia," and the *chimallauiztli*, "the shield insignia," (figs. 56 and 57) which have no corresponding texts.

Tlaquimiloli

Ynic tlatlalili colotli yuhqui quimili nacazilpitica.

Iztac coyotl

Ynic tlachiuhtli zan mochi iztac yuitl ynic tlatzacutli ytzonteco(n) yoan yn ieuayo.

Me(x)xayacatl

Ynic tlatlalili colotli quauitztic iquanepantla icac yuhqui chichi-quiltic mixtexoui.

*Citlalcoyotl **

Ynic tlachiuhtli za mochi tilitic yuitl ynic tlatzacutli itzonteco(n) no iuhquin ieuayo yztac yuitl ynic cuicuiltic.

Tilitic coyotl

Ynic tlachiuhtli zan motquitica totoliuitl papazoltic.

* Fo. 69r.

The Bundle Insignia

A frame is constructed in the form of a bundle. The sides are tied. (Fig. 49)

The White Coyote

It is made in this manner: The head and skin are completely covered with white feathers. (Fig. 22)

The Thigh-Skin Mask Insignia

A conical frame is constructed. At the top, in the center, is an object in the form of a three-pronged harpoon. The face is painted blue.⁴⁰ (Fig. 50)

The Star-Studded Coyote Insignia

It is made in this manner: Its head is completely covered with black feathers, also its skin. It has spots of white feathers. (Fig. 58)

The Black Coyote Insignia

It is made in this manner: It is covered entirely with fine, black turkey-hen feathers. (Fig. 59)

⁴⁰ In the festival of Ochpaniztli, the man representing Cinteotl, God of Corn, wore a mask, *mexxayacatl* (from *meiztli*, thigh; *xayacatl*, mask) fashioned from the thigh-skin of the flayed woman who represented his mother, Toci, the Mother Goddess. He also wore, *icopil*, *quacoltic*, *yan tzitzquiltic*; *auh inin motocayotiaya ytztlacoliuhqui*, states the text in the *Cod. Mat. Pal.*, fo. 99r: "His conical headpiece which was curved at the tip and serrated; he was called Itztlacoliuhqui" ("Curve of Obsidian Knives"). On fo. 99v., of the same codex is the statement that Toci, *quivicatiuh yn iconeuh yn cintetol anozo ytztlacoliuhqui*: "She accompanied her son, Cinteotl, or Itztlacoliuhqui". The identification of Cinteotl with Itztlacoliuhqui was such that the insignia *Mexxayacatl*, "Thigh-Skin Mask," is depicted as a figure wearing the curved, conical headpiece studded with obsidian knives associated with Itztlacoliuhqui and his eyes are bound, *ixquimilli*, another characteristic of this god. The significance of this identification is irrelevant to this text; a fairly detailed analysis will be found in my forthcoming publication of the *Primeros Memoriales* of Sahagun.

Maquauitzoctli

Ynic tlaxintli auaquauitl nauhcampa cuitlatetepone quauitztic.

Tlavitolli

Ynic tlaxintli tomauac uel atic yn mitl tlaxaltentli.

Quauholloli

Ynic tlaxintli auaquauitl zan qua(uh)ololtic.

Atlal

Ynic tlaxintli tomaoac ueyac mamazyo tepoztli yn iquac ca quauhtica yn quitlaza.

Tematlatl

Ynic tlachiuhtli mecatl yn tlamatlachioali oncan motlalia yn tetl ynic tlamotlalo tlatematlauilo.

*Ce tlacatl tlatoani pilli yn itlatqui yn itlauiz **

Ychcaupil, yxiuheuah, yteucuitlacuzpetlatl, ychalchiuhtenteuh,

The Pointed Macana

A piece of oak is cut. The four sides have sharp-edges. It has a pointed tip.⁴¹

The Bow

It is fashioned from a thick piece of wood. With it a polished arrow can be shot.

The Club

A piece of oak is cut in the form of a club.

The Spear-Thrower

It is fashioned from a thick piece of wood. When a long feathered (spear) with a copper tip is placed on it, it is hurled with the piece of wood.⁴²

The Sling

It is made of rope in the form of netting. A stone is placed in it. With it stones are hurled, they are slung.

*The Dress And Insignia Of a Lord, Ruler, Noble*⁴³

A padded cotton shirt. A blue cotinga feather tunic. A gold mat necklace. A jade lip plug. Gold ear plugs. A compressed quetzal

⁴¹ The *huitzoctli* was a pointed instrument of oak used for digging up weeds and loosening the earth. I have found no illustration anywhere of the *macauhuitzoctli*.

⁴² The spear-thrower functioned as an extension of the arm. It had two holes or loops toward the forward end for the fingers. There was a groove running down the center where the spear lay, and at the back end was a stop, sometimes hooked, against which the spear rested. Some fine illustrations and descriptions of the *atlatl* can be found in W. du Solier, *Ancient Mexican Costume*, Ediciones Mexicanas, 1950, p. 14ff. and Eduardo Noguera, *Tallas Prehispánicas en Madera*, editorial Guarania, México 1958, pp. 35ff. and lams. 7-14.

⁴³ Fo. 72r. The objects described in this text and the two that follow are from the first list of arms and insignias. All the objects mentioned in this group of vestments and the subsequent ones are in the possessive form which is characteristic of the Nahuatl language when describing something that

yteucuitlanacoch, yquetzalpatzac, ychimal quetzalxicolihqui, ymaquauh, ytlazomaxtli, ytecpilcac.

Oc no ce tlacatl tlatoani pilli yn itlatqui yn itlauiz

Ychcaupil, ypilliuieuauh, yxiuhtenteuh, ymayanacoch ychayauacuzqui, yquetzalpapal(o)uh, ychimal quetzalcuexyo, ymaquauh, ytlazomaxtli, ytlazocac.

*Inic ei tlacatl pilli yn itlatqui yn itlauiz **

Ychcaupil, ytozeuauh, ychalchiuhtenteuh, yxiuhnacoch, yteucuitlanpan, ychalchiuhcuzqui, ychimal tozmiquizyo, ymaquauh, ytlazomaxtli, ytecpilcac.

Auh ynic oncuemilt tiyacaoan yn itlauiz

Yn itlamamaltuzquaxolotl, ychcaupil, ytlapaliuieuauh, yteucuitlanacoch, yyacametz, yteucuitlachipolcuzqui, ychimal teucuitlaxapo, yquammaxtli, ytlazocac.

*Ynic ome tlacatl yn itlatqui yn itlauiz ***

Ychcaupil, yaztaeuauh, yxiuhnacoch, yteucuitlatempilol, yaztalpatzac, ychimalte(n)xaxacalo, ytlazomaxtli, ymaquauh, ytlazocac.

Ynic ei tlacatl yn itlatqui yn itlauiz

Ychcaupil, ytuzcoyauh, yte(n)zacaneuil, ychimal tlilxapo, yquammaxtli, yztaccac, ymaquauh.

* Fo. 72v.

** Fo. 73r.

feather insignia. A quetzal feather shield with the stepped fret design. A *macana*. A precious breechcloth. Royal sandals. (Fig. 1)

The Dress And Insignia Of Another Lord, Ruler, Noble

A padded cotton shirt. A tunic of princely feathers. A turquoise lip plug. Flying beetle ear plugs. A bestrewn necklace (of jade and gold). A quetzal feather butterfly insignia. A quetzal feather Huasteca shield. A *macana*. A precious breechcloth. Precious sandals. (Fig. 2)

The Dress And Insignia Of A Third Lord And Noble

A padded cotton shirt. A yellow parrot feather tunic. A jade lip plug. Turquoise ear plugs. A gold banner. A jade necklace. A yellow parrot feather death's head shield. A *macana*. A precious breechcloth. Royal sandals. (Fig. 3)

And From The Second List: A Captain's Insignia

A yellow parrot feather Xolotl head insignia carried on the back. A padded cotton shirt. A tunic of red feathers. Gold ear plugs. A crescent-shaped nose ornament. A necklace of gold snail shells. A "gold disc" shield. An eagle feather breechcloth. Precious sandals. (Fig. 4)

The Dress And Insignia Of A Second Lord

A padded cotton shirt. A heron feather tunic. Turquoise ear plugs. A gold lip pendant.⁴⁴ A compressed heron feather insignia. A shield with the "thick lips" design. A precious breechcloth. A *macana*. Precious sandals. (Fig. 5)

The Dress And Insignia Of A Third Lord

A padded cotton shirt. A yellow parrot feather coyote insignia. A curved lip ornament. A "black disc" shield. An eagle feather breechcloth. White sandals. A *macana*. (Fig. 6)

pertains to someone. I have rendered these into their English equivalents which would not be in the possessive form.

⁴⁴ The lip ornament on this figure is really a *temalacatentel* "a circular lip stone." See *Cod. Flor.*, D&A Book VIII, p. 27.

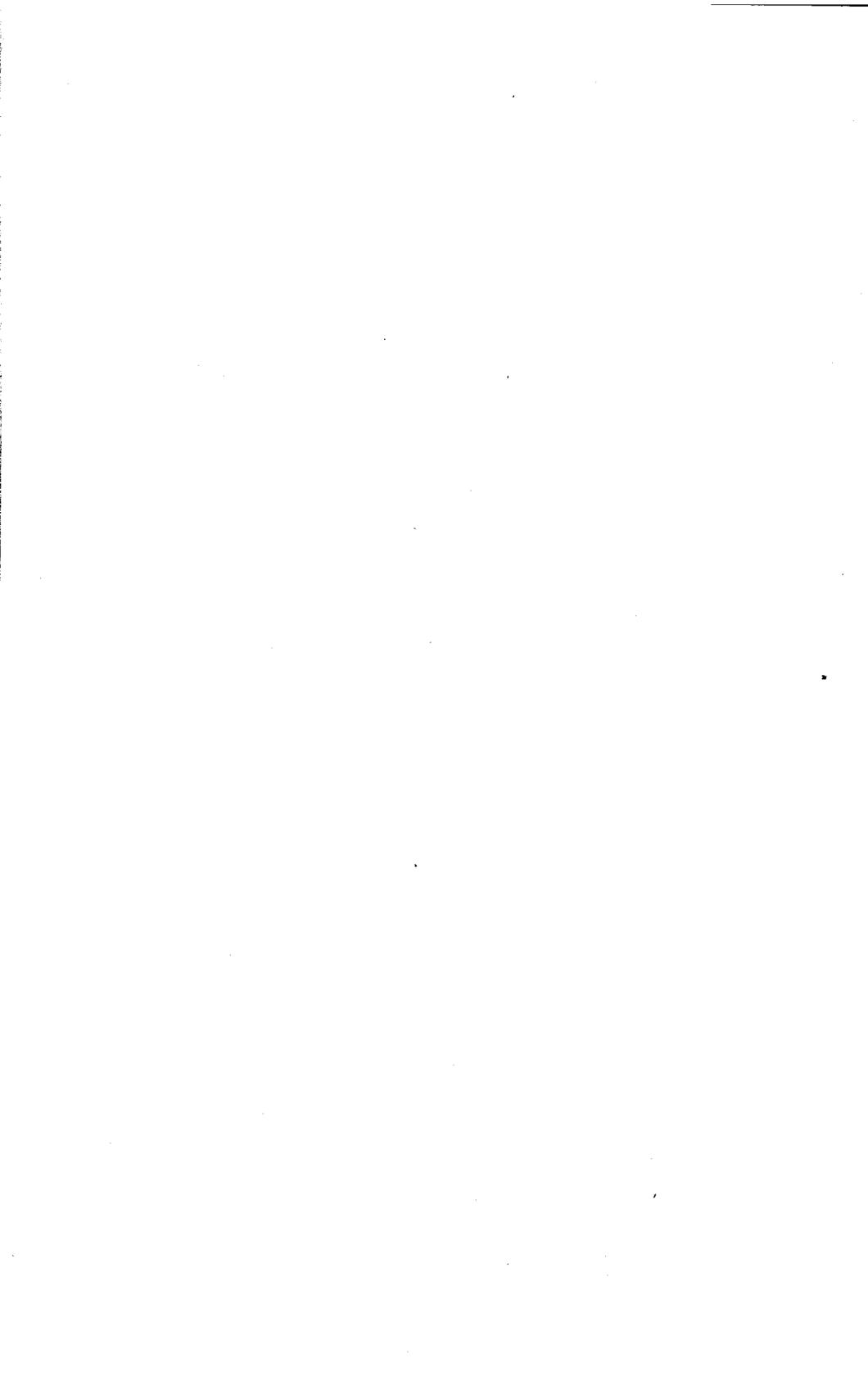
BIBLIOGRAPHICAL ABBREVIATIONS

- Cod. Flor.: Florentine Codex.*
Cod. Flor., D&A: Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, by Fray Bernardino de Sahagún, Translated by Charles E. Dibble & Arthur J. O. Anderson.
Cod. Mat. Acad.: Códice Matritense de la Academia de Historia.
Cod. Mat. Pal.: Códice Matritense del Real Palacio.
Sah.: Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España.*

BIBLIOGRAPHY

- Clavijero, Francisco J., *Historia antigua de México*, 4 v. Porrúa, México, 1958.
 Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Robredo, México, 1944.
Codex Borbonicus, Librería Anticuaria, G. M. Echániz, 1938.
Codex Borgia, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
Codex Mendoza, facsimile edition prepared by del Paso y Troncoso, México, 1925.
 ———, *Antigüedades de México*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, v. I.
Codex Telleriano-Remensis, *Antigüedades de México*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, v. I.
Codex Vaticanus 3738, *Antigüedades de México*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, v. III.
Códice Matritense de la Academia de Historia, facsimile edition prepared by del Paso y Troncoso, 3 v. México, 1905-1907.
Códice Matritense del Real Palacio, facsimile edition prepared by del Paso y Troncoso, 3 v. México, 1905-1907.
Florentine Codex, Copy of original manuscript printed from microfilms.
 ———, *General History of the Things of New Spain*, by Fray Bernardino de Sahagún, translated by Charles Dibble and Arthur J. O. Anderson, University of Utah Press.
 Hernández, Francisco, *Historia Natural de Nueva España*, México, UNAM, 1959.
 Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
 Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, University of Illinois Press, 1963.
Lienzo de Tlaxcala, published by Alfredo Chavero, México, 1925.
Matrícula de tributos, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1968.
 Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970.

- Noguera, Eduardo, *Tallas prehispánicas en madera*, México, Editorial Guaranía, 1958.
- Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 v. México, Porrúa, 1958.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v. México, Porrúa, 1956.
- Santamaría, Francisco J., *Diccionario de mexicanismos*, México, Porrúa, 1959.
- Seler, Eduard, *Gesammelte abhandlungen zur amerikainschen sprach- und altertumskinde*, 5 v. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- Solier, W. du, *Ancient mexican costume*, México, Ediciones Mexicanas, 1950.
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Sullivan, Thelma D., "A Prayer to Tlaloc", *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, México, v. v, 1965.
- Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1943.
- Valliant, George, *The Aztecs of Mexico*, revised and annotated by Sussannah B. Valliant, Doubleday & C., 1962.
- Zurita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Chávez Hayhoe.



Las noticias que nos han llegado acerca de las unidades de medida utilizadas en el México precortesiano son generalmente imprecisas y, en su conjunto, francamente confusas. La primera proviene de Hernán Cortés, quien tuvo la oportunidad de observar directamente las transacciones que se realizaban en el mercado o *tianquiztli* de Tlatelolco antes de su destrucción por la Conquista. En su segunda carta-relación, fechada el 30 de octubre de 1520, dice el conquistador que en esa gran plaza "todo se vende por cuenta y medida, excepto que hasta ahora no se ha visto vender cosa alguna por peso".¹

En la Relación de Tepeaca, redactada en 1580, se afirma que los naturales "nunca tuvieron peso ni medida ni otra manera de gobierno... sino que trocaban uno por otro cada uno lo que había menester, excepto que tenían por género de moneda, que usaban para comprar y vender, unas mantillas de algodón"; se asegura asimismo que esto era "cosa tan antigua y usada y guardada quen efeto comúnmente pasaba y corría".² Como para ratificar "cosa tan antigua", se aclara que en ese acto estaba presente don Tomás de Aquino, indio del lugar, que declara tener noventa años de edad.

Por otro lado, en tanto que Francisco Hernández, en sus *Antigüedades de la Nueva España*, afirma categóricamente que los indígenas mexicanos "todavía no conocían pesas y medidas",³ Antonio de Herrera expresa en cambio que "tenían medida para todas las

¹ Hernán Cortés. *Cartas y documentos*, México, Editorial Porrúa, 1963, xxiii + 614 p. ils. (Biblioteca Porrúa, 2), p. 73.

² "Relación de Tepeaca", en *Papeles de Nueva España. Segunda Serie: Geografía y Estadística*, Publicados de orden y con fondos del gobierno mexicano por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905-1906, v. v, p. 31.

³ Francisco Hernández. *Antigüedades de la Nueva España*, traducción del latín y notas por Joaquín García Pimentel, México, Editorial Pedro Robredo, 1945, 363 p., p. 83.

cosas”⁴ y que había jueces que “andaban mirando los pesos y medidas y quebrando los falsos”.⁵

Antonio de León y Gama, en sus apuntes varios sobre aritmética,⁶ analiza algunas medidas de longitud y de capacidad nahuas. En cuanto a las de peso se infiere que tenía alguna idea acerca de su existencia, ya que habla de la capacidad siempre constante de los fardos de carga o *tlamamalli*; sin embargo no llega a aclarar el asunto.

La nota de Clavijero es en cambio sumamente interesante respecto de las medidas de peso; dice así: “no sabemos que se sirviese del peso, o fuese porque lo creyeron expuesto a fraudes, como dijeron algunos autores, o porque no les pareció necesario, como escriben otros, o por ventura lo usaron y los españoles no alcanzaron a saberlo”.⁷

Manuel Orozco y Berra duda también ante la falta de algún “punto seguro de partida” y, pese al riguroso análisis que realiza en torno a ciertas medidas, decide abandonar el problema.⁸

Ya a fines del siglo XIX, en 1885, Daniel G. Brinton, en su ensayo “Las medidas lineales de las naciones semicivilizadas de México y Centro América”, llega a la conclusión de que “en el sistema azteca el cuerpo de medidas fue insignificante”,⁹ que “los aztecas fueron enteramente ignorantes de balanzas, básculas o pesos”¹⁰ y por lo tanto que no estuvieron enterados “de un sistema de estimación por peso, ni del uso de la plomada, ni de una medida exacta de largas distancias”.¹¹

⁴ Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra firme del mar Océano*, 5 v., prólogo de J. Natalicio González, Asunción, Ed. Guaranía, 1945-47, v. III, p. 232.

⁵ *Ibidem*. Dec. III, lib. IV, cap. XVII, v. IV, p. 233.

⁶ Antonio de León y Gama. “Colección de notas sobre la aritmética de los antiguos mexicanos”, Ms. en la Biblioteca Nacional de París, 20 f. Lo relativo a medidas aparece en los folios 6 a 8, cuya copia fotográfica me fue dada amablemente por el profesor Roberto Moreno.

⁷ Francisco Javier Clavijero. *Historia antigua de México*, 4 v., edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, Editorial Porrúa, 1958. (Colección de Escritores Mexicanos, 7-10), lib. VII, v. II, p. 263.

⁸ Manuel Orozco y Berra. *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 v., estudio de Ángel Ma. Garibay K., biografía del autor y tres bibliografías del mismo por Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1960, v. I, p. 460.

⁹ Daniel G. Brinton. “The lineal measures of the semi-civilized nations of Mexico and Central America”, en *Essays of an Americanist*, New York, Johnson Reprint Corporation, 1970, 490 p., ils., p. 433-451, reimpresión de la de Philadelphia, 1885, p. 450.

¹⁰ *Ibidem*, p. 449.

¹¹ *Ibidem*, p. 451.

Por lo visto, en tanto que un solo autor, Herrera, acepta la existencia de medidas de peso entre los nahuas, los demás o dudan o la niegan definitivamente. Por lo que respecta a los otros tipos de medición, sin especificar si son de longitud, de superficie o de capacidad, unos los niegan, otros los aceptan y otro más les concede muy poca importancia.

Es pues evidente la falta de consenso a través del tiempo. No obstante, considerando el nivel de desarrollo alcanzado por los pueblos mesoamericanos al tiempo de la Conquista, se antoja improbable que no contaran con todo un cuerpo de normas o patrones de medida que rigiera la delimitación de tierras, las transacciones comerciales, las tasaciones de tributos, el trazo y construcción de obras de ingeniería, la aplicación de medicamentos, etcétera; todo lo cual requería necesariamente la determinación, en tal o cual forma, de

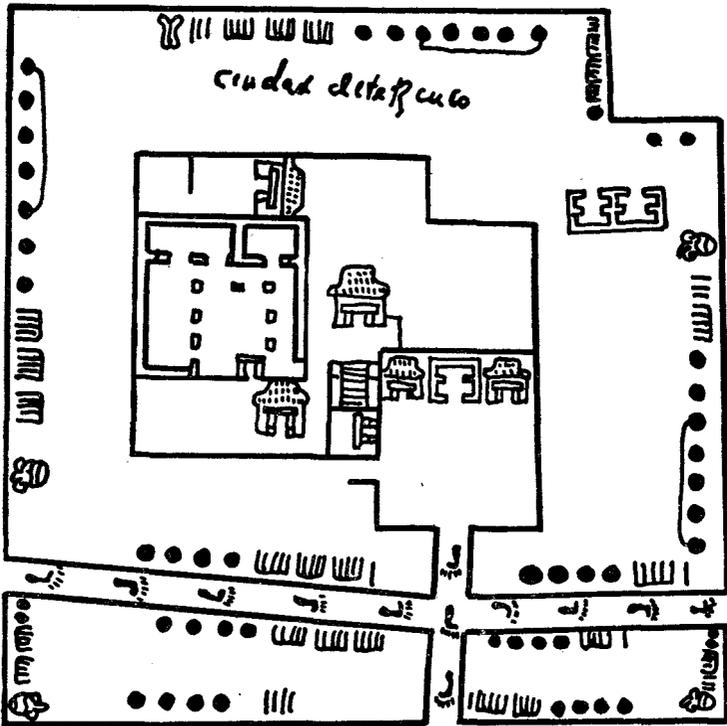


Fig. 1. La ciudad de Tetzcuco según el *Fragmento Humboldt VI*, de Berlín. Las unidades de medida utilizadas son el *cenyolloiti* y, hacia la parte superior, el *cemacolli*, probablemente.

la longitud, la superficie, la capacidad, o el peso de las cosas, aparte de la apreciación cualitativa y de valoración.

En efecto, podemos afirmar no sólo la existencia de dicho cuerpo, sino también, como se verá adelante, que estuvo integrado por una amplísima gama de formas de medida, que si bien descubre una clara indeterminación como sistema, acusa en cambio el agudo ingenio de sus autores.

En cuanto al asunto de la imprecisión, puede afirmarse que el conjunto náhuatl de medidas adolecía, en términos generales, de los mismos defectos de sistematización que ocurrían en otros lugares del mundo.¹² En su mayor parte estaba directamente relacionado a las dimensiones del cuerpo humano y por lo tanto, sólo por regiones era posible determinar, hasta cierto punto, la uniformidad de los dechados; caso similar era el de los recipientes patrones cuya medida fácilmente variaba en virtud de mil circunstancias, especialmente del clima y de la forma y materiales de su hechura.

Sin embargo debe considerarse el hecho de que los pochtecas, por manifiesta conveniencia de grupo, trataron de unificar las medidas a través de la gran área de intercambio que cubrieron; y asimismo que gracias a las normas morales y jurídicas prevalecientes fuera posible alcanzar un cierto grado de sistematización.

Para todas las relaciones humanas, pero principalmente para aquéllas en las que fuese necesario medir o, en general, apreciar algo, hay indicios de una constante consideración de la norma contenida en la expresión *in cualli in yectli*, es decir "lo conveniente, lo recto", en virtud de la cual, como anota León-Portilla, podría buscarse "lo que convenía a la persona que obraba, pero al mismo tiempo lo que era recto en sí mismo y que por consiguiente no podría lesionar, al ser puesta en práctica, los intereses de los otros miembros de la colectividad".¹³ Este precepto cobra mayor importancia si se le relaciona al que subyace en las transacciones comerciales de los grupos indígenas contemporáneos. Así, por ejemplo, Malinowsky y De la Fuente encontraron en el sistema de mercados oaxaqueño que a la patente falta de uniformidad en cuanto pesas

¹² Es del conocimiento general que sólo hasta 1799, en que Delambre y Méchain concluyeron la medición de la longitud de la diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano terrestre, y la Comisión Internacional de Pesas y Medidas ordenó la hechura de los patrones de longitud y peso, fue posible uniformar las mediciones. En México, ambos patrones se depositaron hasta 1900.

¹³ Miguel León-Portilla. "La institución cultural del comercio prehispánico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. III, 1962, p. 23-54, p. 32-33.

y medidas, correspondía siempre la buena voluntad, como factor realmente determinante para la exclusión del caos económico en sus relaciones.¹⁴

Aparte de lo dicho, también debe considerarse en los pueblos prehispánicos la constante vigilancia de los patrones de medida así como de las transacciones y de los procesos de mensura en general. Respecto a esto, Cortés informa que en el mercado de Tlatelolco había “personas que andaban continuo entre la gente, mirando lo que se vende y las medidas con que miden lo que venden; y se ha visto quebrar alguna que estaba falsa”.¹⁵ Esto que vio el conquistador en 1520, aún indemne la estructura social mexicana, fue ratificado posteriormente por los indígenas informantes de Sahagún¹⁶ y asimismo por algunos cronistas e historiadores subsecuentes.¹⁷ Y en cuanto a los dechados de medida aplicados a las obras de ingeniería, hay indicios en las fuentes escritas¹⁸ y también en las pictográficas,¹⁹ de que existían personas especializadas, y aun grandes señores, como Nezahualcōyotl, que supervisaban las proporciones correctas del trazo y levantamiento constructivos. Todo lo cual hace suponer una seria y constante preocupación por dar precisión y uniformidad al conjunto de medidas.

No obstante, subsisten serias dificultades para determinar tanto el origen de algunas medidas como sus equivalentes en nuestro sistema métrico decimal. Sabemos que muchos de los rasgos de la cultura mesoamericana continuaron vigentes, con igual o menor pureza, dentro del ámbito de la estructuración colonial que se iniciaba en 1521. El modo indígena de tributar, por ejemplo, fue aprovechado desde un principio por los españoles, “tal como lo hallaron, y fueron acomodándolo luego a las normas europeas y al régimen

¹⁴ Cfr. Bronislaw Malinowsky y Julio de la Fuente. *La economía de un sistema de mercados en México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1957, 187 p., ils. (Acta Athropológica, ép. 2, v. I, no. 2), p. 120.

¹⁵ Cortés, *op. cit.*, p. 73.

¹⁶ Cfr. *Códice Florentino*, en *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Book 8-Kings and Lords*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, 1953, p. 67.

¹⁷ Cfr. Herrera, *loc. cit.*; Orozco y Berra, *op. cit.*, t. I, p. 235; fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, edición facsimilar de la de 1725, 3 v., México, Editorial S. Chávez Hayhoe, 1943. Lib. XIV, cap. XIV, v. II, p. 560.

¹⁸ Entre otros Fernando de Alva Ixtlilxōchitl, *Obras históricas*, 2 v., notas de Alfredo Chavero, prólogo de J. Ignacio Dávila Garibi, México, Editora Nacional, 1965, v. II, p. 174.

¹⁹ Entre otras: *Códice Mendocino*, 45; *Códice en cruz*, 2; *Códice Mexicano*, 48; *Códice Azcatitlan*, 18.

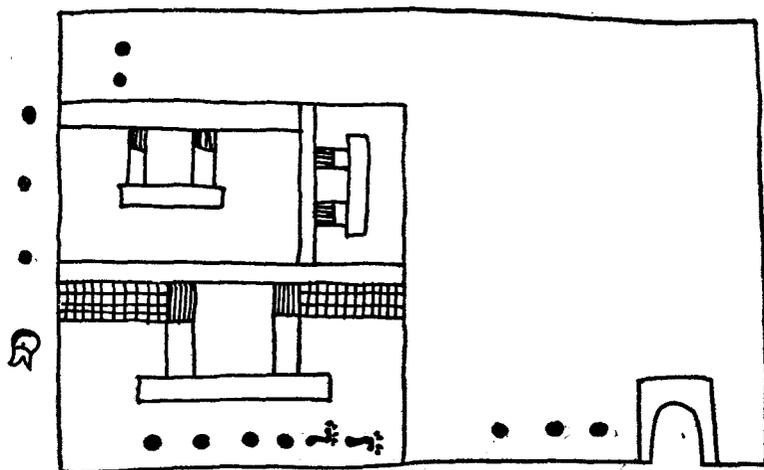


FIG. 2. Plano y título de una propiedad situada en Huexocolco (cerca de Tezco), a nombre de Juliana Flanco (Boban, 33). La unidad de la izquierda es el *cenyollotli*, y la de la parte inferior el paso o *centláxtil*. (El pie se indicaría por una sola huella y el camino por más de dos.)

económico-social que se iba formando en la Nueva España²⁰ y por supuesto también los indígenas adoptaron, unas veces por coacción y otras por conveniencia, los patrones españoles.²¹

Las medidas españolas que se implantaban eran todas derivadas de unidades andaluzas y castellanas,²² y por ende, el sistema resultante novohispano, en sus primeros años, se tornó aún más complejo. De esta manera vemos que pese a las ordenanzas locales expedidas tempranamente por Cortés, relativas a la reglamentación de precios, pesos y medidas de tipo occidental,²³ se siguieron utilizando las formas indígenas de medir²⁴ y aun de retribuir, juntamente con las de origen español en sus dos vertientes.²⁵

²⁰ José Miranda. *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1952, 350 p., p. 35.

²¹ Cfr. Charles Gibson. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* México, Siglo XXI Editores, 1967, 530 p., ils. p. 366; y Woodrow Borah and Sherburne F. Cook. *Price Trends of some basic commodities in Central Mexico, 1531-1570*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1958, 89 p. (Ibero-Americana, 40), p. 10.

²² Cfr. Borah y Cook, *op. cit.*, p. 10.

²³ Cfr. Cortés, *op. cit.*, p. 341-346.

²⁴ Cfr. Miranda, *op. cit.*, p. 36.

²⁵ Constituye esto el origen de la vaguedad de las medidas en México hasta 1900. Las equivalencias y formas variaban en cada provincia, según lo nota el Proyecto de Ley General de Colonización de 1822.

En suma, las relaciones entre indígenas en el ámbito colonial, y entre ellos y los españoles, provocaron los siguientes hechos concretos que hoy hacen difícil la cabal determinación de las medidas usadas por los antiguos nahuas. Ya que indios y españoles generalmente basaron sus mediciones en las del cuerpo humano, los primeros tradujeron al náhuatl las normas europeas que les fueron familiares —como brazas, codos, palmos, etcétera—, y los españoles hicieron otro tanto respecto de las de aquéllos. Esto condujo, a veces, a interpretar mediante términos europeos los símbolos de mensura mesoamericanos inscritos en las pictografías;²⁶ y es por ello también que al revisar los vocabularios de fray Alonso de Molina nos queda la incertidumbre de saber cuáles de las muchas medidas consignadas corresponden al mundo náhuatl y cuáles al hispano.

Otra consideración al respecto es la de que los códices pictográficos indígenas que consignan la dimensión de objetos, además de estar influidos por la cultura europea, muchas veces señalan sólo la cantidad pero no la cualidad de las medidas; y cuando declaran el producto o rendimiento de lo sembrado, omiten a menudo las dimensiones de la sementera en cuestión. También hay pinturas en las que aparecen varias representaciones de parcelas y sólo una, la primera, con indicación de cantidad y tipo de medida, en tanto que el resto aparece sólo con las cantidades respectivas; en estos casos, generalmente el tipo de medidas señalado en la primera se considera también para las demás.

Debe señalarse, por último, la existencia de múltiples variantes regionales no sólo en la glífica náhuatl de medidas sino en la referente al sistema de numeración. Así por ejemplo, Boban y Cline con respecto al *Plano de diversas propiedades*²⁷ y al *Mapa de tierras de Oztotícpac*,²⁸ respectivamente, demuestran que un

²⁶ Cfr. Birgitta Leander. *Códice de Otlazpan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, 147 p. (Serie de Investigaciones, 13), p. 129.

²⁷ Eugène Boban. *Documents pour servir a l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la Collection E. Eugène Goupil (Ancienne Collection J. M. A. Aubin)*, manuscrits figuratifs et autres sur papier indigène d'agave mexicana et sur papier européen, antérieurs et postérieurs a la conquête du Mexique (XVI^e siècle), 2 v., y *Atlas, contenant 80 planches en phototypie*, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1891. *Atlas*: 34.

²⁸ Howard F. Cline. "The Oztotícpac Lands Map of Texcoco 1540", *Quarterly Journal of The Library of Congress*, v. 23, April 1966, no. 2, p. 77-115, p. 93.

punto o círculo negro es equivalente a veinte unidades en vez de a una, como generalmente se interpreta.

Hechas pues las anteriores consideraciones doy en seguida algunas notas acerca del uso, muchas veces negado o ignorado, de las medidas de peso, de capacidad y de superficie, entre los nahuas, e inmediatamente paso a enumerar con algún detalle los principales tipos de medición y dechados de longitud. Sin embargo, debo aclarar que la relación de medidas que por ahora presento no pretende ser de ninguna manera exhaustiva, pero sí una muestra de las unidades de mensura más importantes utilizadas por los nahuas prehispánicos.

MEDIDAS DE PESO

Los términos que consigna fray Alonso de Molina en relación directa con las medidas de peso parecen ser todos meras traducciones aproximadas. Así, *tlaoctacatiloni*, que él vierte como "peso o balanza", hace referencia más bien al instrumento modelo longitudinal usado para medir; *tlatamachihuí* y *nenehuílí* según él indican "pesar en balanza", no obstante que el primero alude a la medición de alguna cosa sin especificar en qué sentido, y el segundo al acto de nivelar o de igualar, simplemente; *pexohuí*, que traduce "pesar algo con peso", es sólo henchir o rebosar (a menos que sea hibridismo derivado del español). Se mira claro, entonces, que dichos términos fueron utilizados sólo en tanto que su significación resultaba más o menos apegada a la nueva realidad colonial.

Hay sin embargo un tipo de medición prehispánico del que puede tratarse con bastante certidumbre, ya que al haber trascendido prácticamente indemne al sistema novohispano, quedaron datos más o menos claros al respecto. Me refiero a la *carga* que llevaba a costas el *tlameme* o cargador del México antiguo, nombrado posteriormente "tameme". Y por ser dicha carga equivalente al peso que un hombre podía soportar durante una determinada jornada, fue llamada durante la Colonia de igual manera que al cargador, es decir "tameme",²⁹ correspondiente al *tlamamalli* o "carga" prehispánica.

Respecto a su peso se sabe que en las relaciones de intercambio precortesianas, al iniciarse una partida los traficantes sopesaban

²⁹ Cfr. Torquemada, *op. cit.*, lib. XIV, cap. VIII, t. II, p. 547; Leander, *op. cit.*, p. 32.

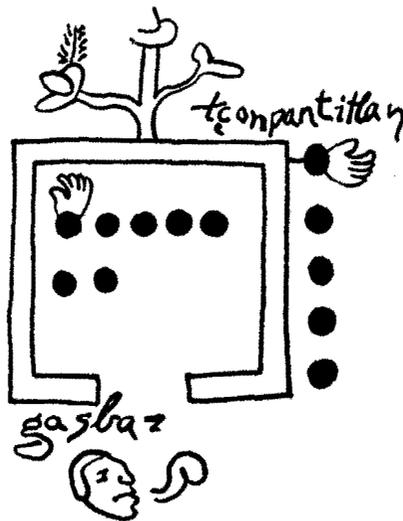


FIG. 3. Un cercado tomado del *Plano de diversas propiedades* (Boban, 34). Las dimensiones están indicadas en *cémmatl*. Los círculos tienen un valor de veinte.

sus cargas, ya colocadas en el *cacaxtli* (rejilla de madera a la que se ataba la carga y que el tameme llevaba a su espalda), y las regulaban de tal manera que fuesen moderadas y llevaderas.³⁰ Su peso real resultaba entonces indeterminado, aunque de variación bastante reducida. En la primera época novohispana la carga indígena fue calculada, en términos de capacidad, en media fanega,³¹ es decir en 27 litros aproximadamente; sin embargo Torquemada usa términos de peso al calcular que “quinientas cargas de tamemes... son más de mil arrobas”,³² o sea que a cada “tameme” corresponden aproximadamente dos arrobas, equivalentes a su vez a 23 kg.³³

³⁰ Cfr. Ángel Ma. Garibay K. *Vida económica de Tenochtitlan, I. Pochtecáyotl (Arte de traficar)*, paleografía, versión, introducción y apéndices por... México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961, 183 p., p. 56.

³¹ Cfr. Cortés, *op. cit.*, p. 30; *Códice Osuna*, reproducción facsimilar de la obra del mismo título editada en Madrid, 1878, acompañada de 158 páginas inéditas encontradas en el Archivo General de la Nación (México), por Luis Chávez Orozco, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1947, 342 p., f. 1r.

³² Torquemada, *op. cit.*, lib. xiv, cap. viii, v. ii, p. 547.

³³ Cfr. Clavijero, *op. cit.*, lib. vii, t. ii, p. 267-268; Borah y Cook, *op. cit.*, p. 10-12; N. Molíns Fabregá. *El Códice Mendocino y la economía de Te-*

La expresión carga, empero, tuvo también otras varias acepciones. Así, para la cuenta de mantas, una carga correspondía a 20 unidades, y para el cacao el mismo término equivalía a 24 000 granos, o sean tres *xiquipilli*.³⁴ Por último, anoto la posibilidad de múltiplos y submúltiplos de la carga, ya que en Bernal Díaz se advierte que “dos cargas” pueden ser equivalentes a “una gran carga”.³⁵

MEDIDAS DE CAPACIDAD

Las formas de medir la capacidad de líquidos, áridos o cosas similares, han sido y aún siguen siendo en muchas comunidades de México, de una gran diversidad, derivada de los múltiples tipos de patrones o recipientes utilizados, así naturales como elaborados (cestos, cajetes, cucharas, corcholatas, manos, etcétera). Sin embargo la mayoría corresponde a medidas cuya base de apreciación se fundaba y se funda en la buena fe en las transacciones y en la experiencia de cálculo adquirida por tradición. Van en seguida unos cuantos ejemplos.

Centlachipinilli o *centlachipintli*. Es la unidad menor para líquidos y significa literalmente “una gota de algo”; una especie de submúltiplo de ella es quizá *centlachipiniltontli*, “una gotilla de algo”. El instrumento para esta medida era un pequeño y elaborado recipiente, generalmente de barro, con acanaladura especial.³⁶

Cempopolli. Según López Austin, basado en Sahagún y sus informantes indígenas, es la “cantidad de líquido que puede absorber una bola de algodón del tamaño de medio huevo”.³⁷

nochtitlan, México, Libro-Mex, 1956, 93 p., ils. (Biblioteca Mínima Mexicana 30), p. 35; *El libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España, Siglo XVI*, prólogo de F. González de Cosío, México, Archivo General de la Nación, 1952, xvi + 678 p., p. 422.

³⁴ Cfr. Borah y Cook, *op. cit.*, p. 12.

³⁵ Cfr. Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1960, 648 p. (Colección “Sepan cuantos...”), cap. xl, p. 63 y cap. civ, p. 188.

³⁶ Según Alfredo López Austin, “Posible instrumental médico de cerámica”, *Boletín INAH*, 42. (En prensa.)

³⁷ Alfredo López Austin, “De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. viii, 1969, p. 51-122, p. 112, *apud*. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1956, v. iii, p. 175.

Cemixcolli, *cemacuáhuítli*, *cexumatli* y *cencuauhumatli*. Son unidades relativas a cucharadas. Todas significan “una cucharada” y varían solamente en cuanto al tamaño, forma y material del instrumento.

Centlaolololli. Es una porción, pelota o pella de cosa blanda.³⁸ Un término particular para este tipo de medición es el que sigue.

Testal. Es un aztequismo sumamente difundido pero de raíz desconocida (aunque posiblemente provenga de *textli*, que significa masa de harina). Esta medida se refiere a la porción de masa de maíz necesaria para hacer una tortilla. La precisión con que se forman las pelotillas de masa es de todos conocida en el México actual.

Centlamapictli y *centlamatzolli*. Son las unidades para áridos, contadas por puñados, según se desprende de su etimología.

Acalli. Significa canoa, y como tal era considerada unidad de medida para áridos y para agua.³⁹ Su capacidad no ha sido determinada aún, sólo su valor en mantas o cacao.⁴⁰ Posiblemente derivadas de esta medida prehispánica, o como simple traducción náhuatl, aparecen en documentos novohispanos la *cencuauhacalli*, que hacen equivalente a media fanega, o 27.26 litros, y el *cuauhacaltontli*, un celemin, o 4.54 litros.⁴¹

Tlacopintli o *tlacompíxtli*. Con el primer término llama Ixtlilxóchitl a “una medida [para áridos] que en aquel tiempo se usaba, y cada *tlacopintli* tenía tres almudes más de una fanega”.⁴² Sin embargo, Boban nombra a la misma medida como *tlacompíxtli*, le da el mismo valor y piensa que es el equivalente indígena de la fanega⁴³ o sea 54 litros aproximadamente. Por lo tanto, en vista de que el término *tlacopintli*, tal como aparece en el Ixtlilxóchitl editado por Chavero, parece no tener relación con medida alguna, ya que significa copia, transcripción, traslado (del verbo *copina*), y por su parte el anotado por Boban es asimismo dudoso —a menos que provenga de *copíchtli*, cosa acucharada o acanalada—, tendremos que esperar la solución del problema historiográfico de la

³⁸ Cfr. *Códice Mendocino*, 38.

³⁹ Cfr. Garibay, *op. cit.*, p. 39, 125.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 175-178.

⁴¹ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, xiv, p. 122 f.-4 p.-163 f., v.c.

⁴² Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 168; también Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, *The aboriginal population of Central Mexico on the eve of the Spanish conquest*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1963, 157 p., tablas, mapas (Ibero-Americana: 45), p. 58.

⁴³ Boban, *op. cit.*, v. I, p. 388.

obra de Ixtlilxóchitl, única fuente que cita el término, ya que Boban dice apoyar su afirmación en Veytia (en realidad en el *Tezcoco* de Bustamante, cuya base es la misma),⁴⁴ quien, como aquél mismo dice, manejó una copia antigua de la obra de Ixtlilxóchitl.⁴⁵ Empero, Veytia consigna el mismo término bajo dos formas: *tlacompintli* y *tlacopintli*;⁴⁶ y en una obra moderna, con base en Ixtlilxóchitl, se cambia la expresión a *tlacopustli*, sin ninguna explicación.⁴⁷

Cuezcómatl. Eran las trojes o depósitos para granos, mazorcas, sal, chile, pepitas de calabaza, etcétera. Tanto el material de hechura como su forma variaban según fuesen la naturaleza del lugar y los recursos que se pretendían preservar; de tal manera, se afirma que los mantenimientos podían conservarse hasta veinte años.⁴⁸ En cuanto a sus dimensiones, Sahagún anota que había “dos géneros, unas medianas y otras mayores”;⁴⁹ empero, la capacidad varía notablemente según los autores:⁵⁰ Sahagún dice que eran de

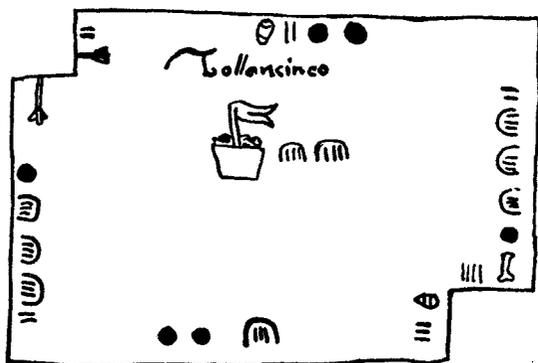


FIG. 4. Parte superior izquierda del *Mapa de tierras de Oztotlcpac*. Las medidas señaladas son, a la izquierda, el *cémmtil*; arriba y abajo, el *cenyolotli*; a la derecha, el *cemmatzotzopaztli*; y al centro, el *cuauhacalli*, posiblemente. Las rayas son unidades y los círculos negros veintenas.

⁴⁴ Carlos María de Bustamante, *Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes*, ed. facs. de la de 1826-27, preparada por Ernesto Lemoine, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1970, 63 + 283 p., p. 179.

⁴⁵ Boban, *op. cit.*, v. II, p. 372.

⁴⁶ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia antigua de México*, 2 v., México, Editorial Leyenda, 1944, ils., v. II, p. 174.

⁴⁷ Molíns Fabregá, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁸ Cfr. Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 312; Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 266.

⁴⁹ Sahagún, *ibidem.*; cfr. *Códice Mendocino*, 28

⁵⁰ Cfr. Borah y Cook, *op. cit.*, p. 58-59.

2 000 fanegas,⁵¹ el *Código Mendocino* que 5 000,⁵² Ixtlilxóchitl que 4-5 000,⁵³ y Clavijero que 5-6 000;⁵⁴ por lo tanto, hay una oscilación entre 2 000 y 6 000 fanegas de capacidad. Si damos crédito a las fuentes citadas debe pensarse entonces que la causa de dicha variación, como ya dijimos, es que para cada producto determinado correspondía siempre un tipo especial de *cuezcómatl*, de material, forma y capacidad específicos.

Debe considerarse, por último, la duda de Orozco y Berra referente a que las trojes del *Código Mendocino* no sean propiamente tales, es decir *cuezcómatl*, sino “una medida usada por los aztecas para los áridos, y sea tal vez *tlatamachihualoni*”.⁵⁵ Sin embargo este término parece ser mera traducción náhuatl, según Molina, del celemín, cuya capacidad, equivalente a 4.5 litros, resulta demasiado reducida comparada con el monto de los tributos registrados en los códices. Lo extraño, eso sí, es que en códices como la *Matrícula de tributos*, en su copia del *Mendocino*, y en otros muchos, los depósitos para áridos aparezcan siempre dibujados como *cuauhcuezcómatl*, es decir trojes de forma cúbica elaboradas con tablones, sin importar el producto contenido; lo cual ciertamente apoya lo dicho por Orozco y Berra, sobre todo si se advierte que junto al dibujo de estos recipientes aparecen los de otros, de distintas formas, como es el caso del glifo toponímico de Cuezcoma-huacan. En investigaciones posteriores se deberá analizar con mayor profundidad el problema, así como el de otros recipientes o medidas de capacidad utilizadas en la antigüedad mexicana.

MEDIDAS DE SUPERFICIE

Pese a que las fuentes dicen bastante poco, y nunca de manera directa, acerca de las medidas de superficie entre los nahuas, puede asegurarse que fueron utilizadas en la época precortesiana. Muchas veces se les refiere con términos indeterminados, como es el caso de los “cuatro pedazos de tierra para sembrar” de que habla la tasación de Coyoacán del año 1560;⁵⁶ sin embargo, en

⁵¹ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 312.

⁵² *Código Mendocino*, 28.

⁵³ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 266.

⁵⁴ Clavijero, *op. cit.*, v. II, p. 250.

⁵⁵ Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 258.

⁵⁶ Francisco Fernández del Castillo, *Apuntes para la historia de San Ángel (San Jacinto Tenanitla) y sus alrededores*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1913, 253 p., ils., p. 25.

otras ocasiones se sugiere un conocimiento bastante claro de las dimensiones de superficie, sobre todo en lo que a confección de mantas se refiere. Veamos algunos detalles al respecto.

Siendo los telares indígenas de cintura, según Borah y Cook, de 55 a 75 centímetros de ancho, aproximadamente,⁵⁷ para elaborar una manta de mayor amplitud se tenían que unir longitudinalmente dos o más lienzos de tejido, de acuerdo al destino de la prenda. Tales lienzos eran ya conocidos por los españoles con el nombre de “piernas”,⁵⁸ y también por los nahuas con el de *zotl* o, expresamente como medida, *cénzotl*, es decir una pierna, pieza o tira de tejido.⁵⁹

Empero, el ancho del lienzo no necesariamente tenía que ser el del “que permitía el telar”⁶⁰ —por supuesto excluyendo el máximo—, sino el que requería la proporción de la anchura total de la manta en proyecto; es decir que en todo caso las piernas o lienzos que tenían que unirse debían ser de iguales dimensiones. Así, en la Relación de Tepeaca se dice que las mantillas (*cuachtli*), eran de “una braza de largo y de ancho media vara, y cada mantilla tenía tres piernas”,⁶¹ esto es, cada pierna de 0.28 m de amplitud, escasamente.

La relación bidimensional de la superficie de la manta quedaba enunciada, generalmente, mediante la longitud del género y la cantidad de piernas o *zotl* que lo componían.⁶² Muy posiblemente el número de piernas era proporcional a la longitud de la manta, o relacionado a la calidad de la misma, lo cual sería de sobra conocido por tributarios y tributados, ya que sólo así se explica que la *Matrícula de tributos* consigne únicamente la cantidad de mantas, su calidad en materiales y hechura y, en contadas veces, la

⁵⁷ Borah y Cook, *op. cit.*, p. 26; según B. Leander, *op. cit.*, p. 41, eran de 0.54 m, y para Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 460, eran de 0.53 m.

⁵⁸ El *Diccionario de la Lengua* la define como “cosa que, junto con otras, forma o compone un todo”.

⁵⁹ *Zotl*, posiblemente signifique unión, sarta, etc., Molina, v.c.; Garibay, *op. cit.*, p. 36; Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 461.

⁶⁰ Leander, *op. cit.*, p. 91.

⁶¹ En *Papeles de Nueva España*, v. v, p. 31.

⁶² *Cfr.* Garibay, *op. cit.*, p. 36; Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 197; *Anales de Cuauhtlilan*, traducción directa del náhuatl por Primo F. Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945; xxxi + 173 p., 83 facs., fol. 41; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944, 545 p., p. 297; *Epistolario de la Nueva España*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, 16 v., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-1942, v. VIII, p. 243; *Libro de las tasaciones*, p. 2, 549.

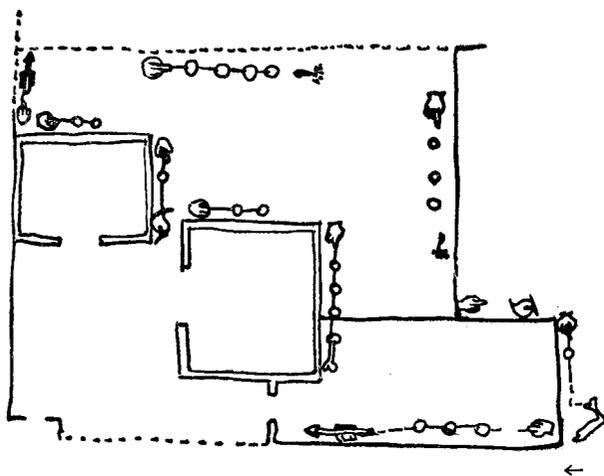


FIG. 5. Un plano del Archivo General de la Nación (según Cline, "The Oztoticpac Map...", p. 92). Las medidas son, en el sentido del reloj; *cemaccolli*, *cémmitl*, *cemmatzotzopaztli*, *cenyolloitli*, *cémmitl*, *centlacxitamachihualoni* (pie, por ser una sola huella), y *cenyolloitli*. Las manos parecen indicar sólo el numeral cinco y las circunferencias el diez, considerando el plano de ambos cuartos.

longitud en brazas indicada por glifos digitales;⁶³ todos estos casos supondrían un tipo especial de confección y, por supuesto, un número proporcional de piernas.

Hay sin embargo fuentes que proporcionan datos completos, como es el caso de la Relación de Tepeaca ya citada, que incluye tanto el número de piernas como las dimensiones en ambos sentidos, ya sea de toda la manta o de cada lienzo o *zotl*.⁶⁴ No obstante subsiste la dificultad para determinar el área de mantas y piernas debido a la variedad regional existente en cuanto a calidad, número de piernas y dimensiones de las mismas.⁶⁵ Por lo pronto dejo planteado el problema. Tal vez un estudio más profundo pueda determinar con precisión las diferentes dimensiones del *cénzotl* o pierna en sus múltiples variantes, partiendo del análisis de las medidas de longitud utilizadas —como brazas, palmos, codos, etcétera—, de las cuales trato en el siguiente apartado.

⁶³ La interpretación de "brazas" es del comentarista del *Códice Mendocino*, 51, 53, 54, 55, 57.

⁶⁴ Cfr. *Epistolario de la Nueva España*, v. VII, p. 16; *Papeles de Nueva España*, v. V, p. 5; *Libro de las tasaciones*, p. 7, 619.

⁶⁵ Cfr. Borah y Cook, *op. cit.*, p. 27; Miranda, *op. cit.*, p. 260.

Por último dejo constancia, solamente, de dos medidas de superficie utilizadas para delimitar áreas de tierra, ambas indeterminadas. Me refiero al *cencuémiltl*, o sea un camellón entre surco y surco, y al *cempantli* o franja.⁶⁶

MEDIDAS DE LONGITUD

De las fuentes se infiere que fueron estas medidas las más usadas en el mundo indígena precortesiano, y asimismo que en su mayoría estuvieron basadas en las proporciones del cuerpo humano. Los nombres mismos de las medidas, como *cemíztetl*, *cemmapilli*, *cémmatl*, entre otros muchos (literalmente una uña, un dedo, una mano o brazo), denuncian claramente su origen; y al revisar tan sólo los vocabularios de Molina se advierte la multitud de formas lineales indígenas de medición, aun excluyendo las traducciones de unidades españolas.

Pero tomando en cuenta que de las medidas indígenas muchas persistieron en el sistema español de explotación, el gran número que de ellas figura en los documentos novohispanos, juntamente con otras occidentales, hace confusa su interpretación. Es decir que si en una misma relación se anotan dedos, palmos, varas y brazas,⁶⁷ resulta sumamente difícil precisar cuáles de dichas medidas son indígenas y cuáles no; y esto es frecuente. Además, no debe olvidarse que así como las unidades españolas podían diferir según fuese su origen provincial, así también las indígenas, y de éstas más aún las que fueron nombradas con un solo término castellano en vista de la aparente similitud encontrada entre ellas. Este caso es el de las brazas que veremos a continuación.

BRAZAS. Fue éste el nombre dado por los españoles a todo un grupo de medidas nahuas de longitud. Esto se desprende de los vocabularios de fray Alonso de Molina, y también de las diferentes equivalencias, generalmente dadas en varas españolas, que aparecen en algunas fuentes; de ellas anoto en seguida unos cuantos ejemplos:

1 braza = 2 varas. Equivalencia según las tasaciones de 1553, en Acatlán, provincia de Colima;⁶⁸ y también Torquemada, al decir que "cinco brazas y media son once varas".⁶⁹

⁶⁶ Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 452.

⁶⁷ Por ejemplo en *Epistolario de la Nueva España*, v. XIV, documento 813.

⁶⁸ *Cfr. Libro de las tasaciones*, p. 7.

⁶⁹ Torquemada, *op. cit.*, v. I, p. 283.

- 1 braza = 2 varas, poco más. Esto es según la misma tasación de Acatlán ya citada.
- 1 braza = 2 varas un dozavo. Equivalencia fijada por la Audiencia de México.⁷⁰
- 1 braza = 10 pies. Corresponde a la delimitación de Tenanitla, de 1554, en la que se dice que era medida acostumbrada en el pueblo.⁷¹
- 1 braza = 3 varas. Se deduce de la información de Ixtlilxóchitl.⁷²
- 1 braza = $\frac{1}{2}$ vara. Según la información de Zorita, "cada una de estas varas tiene dos brazas y es una medida que los indios usan".⁷³

De esta sucinta relación se deduce que no todas las brazas ni todas las varas que se mencionan son indígenas unas y españolas las otras. Si los informes de Ixtlilxóchitl y del pueblo de Tenanitla, por ejemplo, se refieren a brazas indígenas y varas y pies españoles, los de Zorita en cambio indican lo contrario, es decir brazas españolas y varas indígenas; en uno y otro casos obviamente con valores distintos pese a llevar los mismos nombres.

Así pues, veamos con cierto detenimiento algunos casos de "brazas indígenas", las cuales no solamente fueron usadas para medir grandes extensiones,⁷⁴ sino también cosas reducidas como tejidos y vigas de madera.⁷⁵

Cémmatl. Literalmente significa "una mano" o "un brazo", y en su contexto cultural, "una medida a la mano". Molina lo tradujo como "una braza para medir", Siméon como "medida de longitud, una braza" y diversos documentos del siglo xvi, en náhuatl o en español, lo utilizaron también con el mismo sentido.⁷⁶ De tal manera podemos ver que dicho término fue siempre usado bajo el signo de braza pero nunca en forma realmente clara; es decir que muchas veces no sabemos si la braza es de tipo español o indígena, o si el

⁷⁰ Miranda, *op. cit.*, p. 258.

⁷¹ Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 12.

⁷² Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 174.

⁷³ Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 2a. ed., prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, UNAM, 1963, 221 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario: 32), p. 200.

⁷⁴ *Cfr.* Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 461.

⁷⁵ *Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés*, México, Archivo General de la Nación y UNAM, 1946, xiii + 271 p., p. 31.

⁷⁶ Entre otros Garibay, *op. cit.*, p. 120-121; Alfredo López Austin, "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. IX, 1971 p. 125-230, p. 206-207; *Libro de las tasaciones*, p. 12, 632.

cémmatl indica una u otra forma particular de las llamadas "brazas" indígenas.

El sentido más generalmente expresado del *cémmatl*, o braza indígena, es el de la medida tomada del pie a la mano en alto. De sus variantes, ciertamente insignificantes, podemos deducir su expresión original; veamos algunas de ellas:

"Del pie a la mano alta." ⁷⁷

"Del pie izquierdo a la mano derecha alzado el brazo." ⁷⁸

"Del pie al cabo de la mano, tendido el brazo." ⁷⁹

"Del pie a la mano." ⁸⁰

"Desde los pies hasta el extremo de la mano derecha", extendido el brazo hacia arriba. ⁸¹

"Del pie a la mano extendida." ⁸²

"Del pie a la punta de los dedos, al levantar el brazo." ⁸³

"Del pie a la punta de la mano estrechada hacia arriba." ⁸⁴

Antes de decidirnos por alguna forma en particular de apreciar esta medida es conveniente tratar de indagar su correspondiente longitud original, ya que las cifras dadas hasta la fecha integran una gama que va de 1.67 m a 2.786 m, con una diferencia bastante respetable de 1.116 m, según se desprende de los siguientes autores: Garibay, 1.67;⁸⁵ Gibson y Borah-Cook, 1.68 m;⁸⁶ Leander y Chavero, 2.00 m;⁸⁷ Orozco y Berra, 2.514 m;⁸⁸ Documento de Tenanitla, 2.786 m.⁸⁹

Es muy posible que la única base que tengamos para formular una hipótesis métrica sea la que nos da Ixtlilxóchitl al referirse a las dimensiones del palacio de Nezahualcóyotl en Tetzcoco; dice así:

⁷⁷ *Códice de Otlazpan. Nómina de tributos de los pueblos Otlazpan y Tepéxic, 1549 (Códice Mariano Jiménez)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, 16 facs., fol. 1.

⁷⁸ Tasación de Tultitlán de 1552, en *Libro de las tasaciones*, p. 540.

⁷⁹ Tasación de Acolman de 1553, en *Libro de las tasaciones*, p. 12.

⁸⁰ Relación de Tepeaca de 1580, en *Papeles de la Nueva España*, v. v, p. 29.

⁸¹ Alfredo Chavero, en *Ixtlilxóchitl, op. cit.*, v. II, p. 174 n.

⁸² Gibson, *op. cit.*, p. 265.

⁸³ Leander, *op. cit.*, p. 33.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 36, n. 148.

⁸⁵ Garibay, *op. cit.*, p. 176.

⁸⁶ Gibson, *op. cit.*, p. 263-264; Borah y Cook, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁷ Leander, *op. cit.*, p. 36, n 148; Chavero, en *Ixtlilxóchitl, op. cit.*, v. II, p. 174 n.

⁸⁸ Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 460.

⁸⁹ Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 12.

Tenían las casas de longitud... cuatrocientas y once medidas y media, que reducidas a nuestra medida hacen mil doscientas treinta y cuatro varas y media, y de latitud... trescientas ventiséis medidas que hacen novecientas y setenta y ocho varas.⁹⁰

La doble proporción establecida se refiere claramente a “medidas” indígenas y varas españolas, exactamente 3 varas por “medida”; y siendo las varas equivalentes a 0.8359 m, el valor de cada “medida” indígena resulta entonces igual a 2.5027 m. Luego el cálculo de Orozco y Berra es ligeramente mayor por haber redondeado el valor de la vara,⁹¹ y las “brazas de diez pies” de Tenanitla sólo se exceden en un pie.⁹²

Tanto por el contexto en que aparece como por la longitud de la mencionada “medida”, puede inferirse entonces que Ixtlilxóchitl se refería precisamente al *cémmatl*, y que el sentido de éste era “del pie izquierdo a la mano derecha, alzado el brazo”, tal como se indica en la tasación de Tultitlán del año 1552.⁹³

Todavía, empero, debe tomarse en cuenta el análisis de Birgitta Leander al respecto: “Si consideramos que el hombre indígena del centro tenía, como estatura media, 1.60 m, debería medir del pie a la punta de la mano estrechada [*sic*] hacia arriba... aproximadamente 2 metros.”⁹⁴ En este sentido, para que el *cémmatl* se ajustara a la longitud propuesta de 2.50 m, la persona debía tener, quizá, una estatura cercana a los dos metros; cosa difícil pero no improbable entre los nahuas. Además, el hecho de que las medidas se basen en las del cuerpo humano no significa, obviamente, en ningún lugar, que existan correspondencias absolutas. No dicen otra cosa las longitudes de pulgadas, jemes, pies, brazas, estados, y demás medidas del mundo occidental de aquella misma época. De lo contrario, habría que aceptarse que la estatura media en la España del xvi era de más de 1.90 m, o sea el equivalente del estado.

Podemos pues afirmar que si el *cémmatl* o “brazo indígena”, tuvo una longitud promedio de 2.50 m, o sea tres varas españolas de 0.8359 m, las brazas que se mencionan como equivalentes a dos varas deben tomarse definitivamente como españolas.⁹⁵ Asimismo, datos como el de la Tasación de Zempuala, de 1555, que especifica

⁹⁰ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 174.

⁹¹ Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 460.

⁹² Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 12.

⁹³ *Libro de las tasaciones*, p. 12.

⁹⁴ Leander, *op. cit.*, p. 36, n. 148.

⁹⁵ *Vid supra*: Brazas.

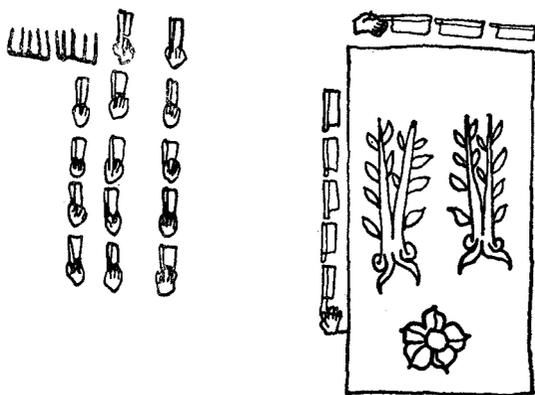


FIG. 6. Dos maneras de señalar la longitud por *cémmail* en los *Códices del Marquesado*, números 27 y 28, respectivamente. El fragmento de la izquierda corresponde al ancho de unos terrenos de Nanacatépec e indica el glifo del *cémmail* bajo cada *panlli* o veintena. A la derecha, tierras de Atzompan, se señalan los numerales sobre sendos grupos de glifos del *cémmail*; el área de este terreno corresponde a 250 m \times 150 m, y está plantado de morales.

“que la braza sea de dedo a dedo, los brazos extendidos”,⁹⁶ se refieren evidentemente a la braza española, horizontal, de 1.672 m, considerada hasta hoy en esa forma; pese a que Brinton y Miranda la interpreten como indígena.⁹⁷

Sin embargo tenemos dos casos en los que se torna confusa la determinación de brazas y varas. El primero aparece en textos complementarios del *Código de Otlazpan*, en los que —a manera de corrección a la braza del pie a la mano indicada—, se dice que “las brazas han de ser varas que cada vara tenga dos brazas comunes de hombre”.⁹⁸ El segundo, incluido en la relación de Zorita, corresponde a un reparto de tierras en Tula durante la misma época, y en él se estipula que se “dio a cada un indio cien varas en largo y veinte en ancho, que cada una de estas varas tiene dos brazas, y es una medida que los indios usan”.⁹⁹

Para Birgitta Leander, las correcciones al documento de Otlazpan se hicieron para “explicar a los otros funcionarios españoles el significado de la braza indígena”,¹⁰⁰ pero no llega a explicar

⁹⁶ *Libro de las tasaciones*, p. 632.

⁹⁷ Brinton, *op. cit.*, p. 444; Miranda, *op. cit.*, p. 258.

⁹⁸ *Código de Otlazpan*, fols. 6-7, y 1, 2, 3, 9.

⁹⁹ Zorita, *op. cit.*, p. 200.

¹⁰⁰ Leander, *op. cit.*, p. 82.

realmente dicho significado. Ahora bien, considerando llanamente el sentido de los textos de Otlazpan y de Tula, vemos que se indica claramente que la vara es estimada como medida indígena y española la braza; luego si esta última equivale a 1.672 m, dicha vara "indígena" sobrepasaría entonces los tres metros, lo cual representaría un incremento del área de labor del indio conscientemente fijado por el español con miras a obtener una mayor tributación. Pero medida indígena de tal magnitud parece no haber existido en el México antiguo. La única otra posibilidad sería considerar las brazas en la forma expresada en el *Códice de Otlazpan*, es decir, "brazas comunes de hombre" o sea la longitud de los brazos, simplemente, el doble de los cuales correspondería poco más o menos con el *cémmitl*, considerado también como braza, y del cual se hablará más adelante.

Cenyolotli. Es otra de las "brazas" nahuas. Significa "un corazón" o, en sentido más amplio, "una medida hasta el corazón". Molina y Siméon la consignan en sus vocabularios como "medida de braza, desde el pecho a la mano", y Brinton explica que equivalía a la distancia desde "la mitad del pecho al fin de los dedos".¹⁰¹

Así pues, considerando la interpretación de Brinton como la más acertada (la mayoría tiene a la mano por referencia), podemos fijar la longitud del *cenyolotli* en poco más o menos 0.90 m; es decir aproximadamente dos quintas partes del *cémmitl*.¹⁰²

Cémmitl. Es también otra "braza" náhuatl para Molina,¹⁰³ pero ya que su medición tiene al codo como referencia, la considero juntamente con otras similares bajo la denominación de "Codos".

Cemmatzotzopaztli. Según Molina es ésta una "braza desde el hombro hasta al punta de los dedos";¹⁰⁴ sin embargo, tanto la etimología de la palabra como los vocabularios del mismo Molina y de Siméon indican que *cemmatzotzopaztli* significa "medida del codo a los dedos", y por lo tanto trataré de él en el rubro "Codos". El término que confundió Molina fue sin duda *cemacolli*, que significa precisamente "brazo, medida del un hombro a la mano",¹⁰⁵ el cual incluimos en el grupo que sigue.

¹⁰¹ Brinton, *op. cit.*, p. 444.

¹⁰² Lo cual concuerda con la opinión de Orozco y Berra, *op. cit.*, v. 1, p. 460, quien expresa que había cinco submúltiplos.

¹⁰³ Molina, v.c.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*: brazo.

BRAZOS. *Cemacolli*. Según Molina es un “brazo”, medido de un hombro a la mano, y para Siméon una “medida de longitud, un brazo, una braza”. Brinton consigna “*cemaçolli*, del hombro al fin de la mano”,¹⁰⁶ es decir que además de especificar el punto de la mano —lo cual parece acertado—, corrige el término haciéndolo provenir del verbo *mazoa*, “extender el brazo”. No obstante, sabemos bien que las raíces en cuestión son *cen*, uno, y *acolli*, hombro. Podemos concluir entonces que el *cemacolli* era la extensión entre la articulación del hombro y la punta de los dedos del mismo brazo; su equivalencia sería aproximadamente de 0.80 m; la cual puede corroborarse con la anchura de “15 brazos” que da Tezozómoc a la calzada de Xochimilco¹⁰⁷ y las calculadas para los *uchpantli* por los conquistadores.¹⁰⁸

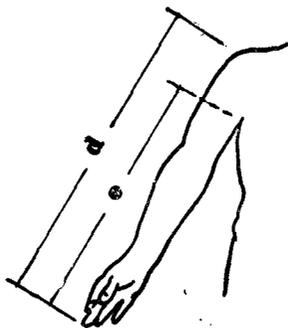


FIG. 7. Detalle de la diferencia de longitud entre el *cemacolli* (d), y el *cenciácatl* (e). Véase figura 8.

Cenciácatl. Significa “una axila” o sea una medida hasta ese punto. Es el otro “brazo” para Molina, quien traduce la expresión como “medida desde el sobaco a la mano”; Siméon la interpreta como “braza”, con igual longitud. Ahora bien, una medida así considerada tendría obviamente un valor casi idéntico, o en todo caso ligeramente inferior, al de la anterior, el *cemacolli*, y por lo mismo carecería realmente de importancia. Afortunadamente, al consignar Molina la segunda forma de la misma expresión (*ceciyácatl* por *cenciácatl*), y traducirla como “un brazado”, nos da la pauta

¹⁰⁶ Brinton, *op. cit.*, p. 444.

¹⁰⁷ Tezozómoc, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁸ Víctor M. Castillo F., “Camino del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. VIII, 1969, p. 175-187, p. 178.

para su interpretación, es decir, la cantidad de leña, hierba o cosas similares que pueda caber en los brazos arqueados. En este sentido, el *cenciácatl* correspondería a una medida de capacidad pero con base solamente en la dimensión longitudinal; tal sería el caso de los brazadillos de leña.¹⁰⁹

Sin embargo, hay un punto que parece complicar la interpretación de esta medida. En los *Anales de Cuauhtitlán* se refiere que a Coacueye, mujer de Huémac

ceciyácatl mochiuh inic patlahuac su trasero se hizo de un brazo
icuitlapan.¹¹⁰ de ancho.

He traducido *icuitlapan* en su sentido más amplio, “su trasero”, y no como “su espalda”, que sería lo más justo, tanto en virtud del contexto como de su similitud con el mismo relato de la *Historia tolteca chichimeca* en donde aparece *itzintamal*, “sus nalgas”, en vez de la expresión dicha.¹¹¹ De aceptarse esto, podremos entonces relacionar la medida de “un brazo” o *cenciácatl* de los *Anales de Cuauhtitlán*, con la que da la *Historia tolteca chichimeca* para la misma región de la señora Coacueye, esto es, *nahuíztetl* cuatro “palmos” o “jemes”.¹¹² De esta manera puede concluirse, primero, que *cenciácatl* era la unidad para medir no sólo haces de leña o hierba, sino sólidos en cierta forma curvilíneos; y segundo, que equivalía a 0.70 m; o en todo caso a cuatro “jemes” o “palmos”.

Codos. *Cémmitl*. Significa “una flecha”, o la longitud de ella. Molina y Siméon traducen “medida desde el un codo hasta la otra mano”; para Brinton es la medida “del codo a la muñeca del brazo opuesto”, pero también, según parece, “del codo a la punta de los dedos del brazo opuesto”,¹¹³ que es como lo considera Birgitta Leander.¹¹⁴ Por lo tanto, puede considerarse el *cémmitl* equivalente a 1.25 m; es decir a un medio del *cémmatl*.

Cemmolícpiłl. Por su etimología, puede corresponder al codo por excelencia. Molina lo interpreta como “medida hasta la punta del dedo más largo”, y Brinton sólo dice que es hasta la “punta de los

¹⁰⁹ Miranda, *op. cit.*, p. 262.

¹¹⁰ *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 8.

¹¹¹ *Historia Tolteca Chichimeca*, fol. 3, en *Corpus Codicum Americanorum Medi Aevi*, v. I.

¹¹² *Vid infra: cemíztetl*.

¹¹³ Brinton, *op. cit.*, p. 444.

¹¹⁴ Leander, *op. cit.*, p. 33.

dedos del "mismo brazo".¹¹⁵ Su longitud, por lo tanto, pudo haber sido de 0.40-0.45 m; aproximadamente una quinta parte del *cémmatl*.

Las fuentes citan diversas aplicaciones de esta medida. Por ejemplo, los *Anales de Cuauhtitlán* hablan de pequeñas piernas de manta de esta longitud,¹¹⁶ y los informantes de Sahagún la refieren a la altura de cierta hierba y aun la relacionan, como medida menor, con la vara española.¹¹⁷

Cemmatzotzopaztli o *cemmatzutzupaztli*. Ya quedó anotada la errata manifiesta de Molina al considerar esta medida bajo la voz "brazo"; sin embargo, en su vocabulario náhuatl aparece más acertadamente como "un codo, medida desde el dicho codo hasta la punta de los dedos",¹¹⁸ aunque en la voz "codo" —quizá tomando en cuenta el sentido cultural—, especifica que es "medida hasta la punta del dedor menor". Brinton interpreta el término como medida "del codo a la muñeca del mismo brazo" o "pequeño brazo de medida".¹¹⁹ Ahora bien, tomando en cuenta que *matzotzopaztli* significa "un brazo, del codo a la muñeca", creo más acertada la interpretación de Brinton —pese a que complica demasiado la etimología—, ya que de aceptarse la versión de Molina resultaría una medida prácticamente igual al *cemmolícpitl*.

El *cemmatzotzopaztli* queda entonces con una longitud aproximada de 0.30 m. Y puesto que *tzotzopaztli* es la lengüeta del telar indígena con que se tupe o aprieta el tejido, podría ser ésta una de las unidades del *zotl* o pierna.

PALMOS Y JEMES. Las medidas de palmo y jeme se confunden generalmente en las fuentes. El primero tenía, al menos para los españoles, dos versiones: "el palmo tendido", o sea la longitud comprendida entre los dedos pulgar y meñique, reconocido oficialmente como un cuarto de vara o 0.209 m; y el "palmo menor" o medida de uso habitual equivalente al ancho de los dedos unidos excluido el pulgar. El jeme, medida aún en uso, equivale a la distancia entre las puntas de los dedos pulgar e índice, a su máxima extensión.

Respecto al mundo mesoamericano, dice Brinton —confundiendo palmos y jemes—¹²⁰ que para los cakchiqueles era esta medida la

¹¹⁵ Brinton, *op. cit.*, p. 444.

¹¹⁶ *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 41.

¹¹⁷ Alfredo López Austin, "De las plantas medicinales...", p. 202-203.

¹¹⁸ En forma parecida se expresa B. Leander, *op. cit.*, p. 33.

¹¹⁹ Brinton, *op. cit.*, p. 443-444.

¹²⁰ *Ibidem*. Debe recordarse empero que no existe un término inglés para designar al jeme.

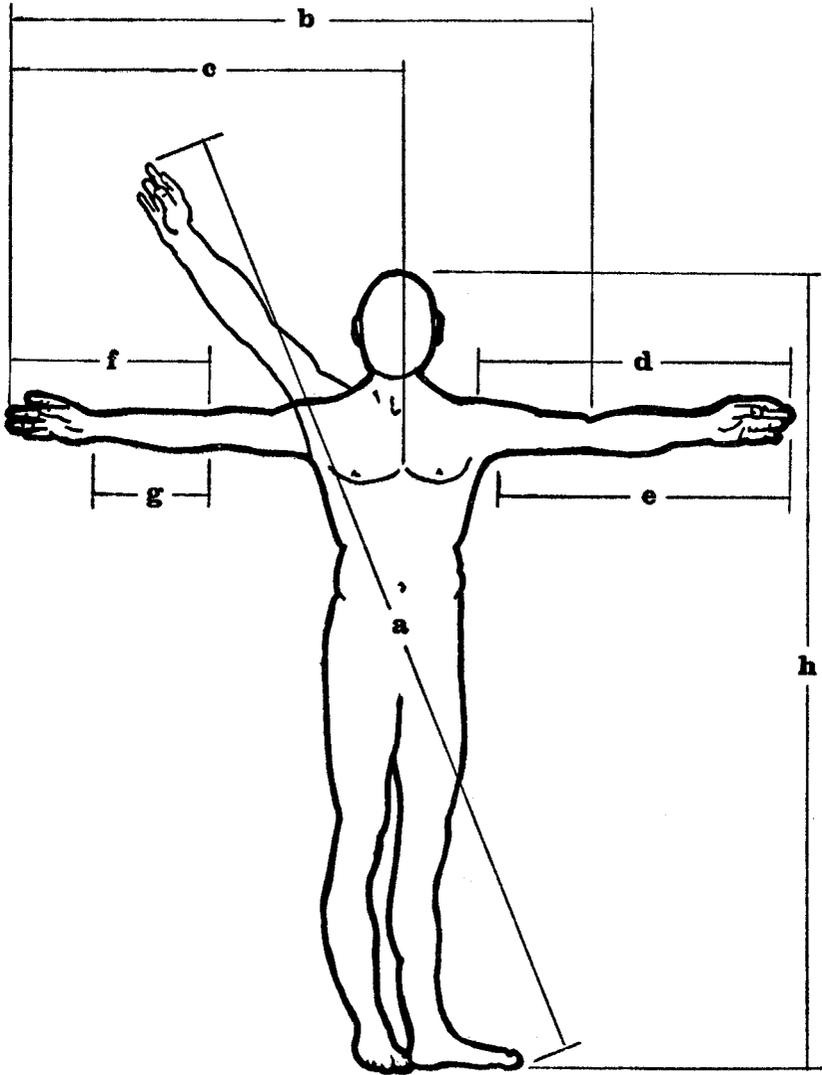


FIG. 8. Esquema de Da Vinci aplicado a las medidas nahuas de longitud: a) *Cémmatl*, 2.50 m. b) *Cémmítl*, 1.25 m. c) *Cenyollothli*, 0.90 m. d) *Cemaccolli*, 0.80 m. e) *Cenciácatl*, 0.70 m. f) *Cemmolitcpítl*, 0.45 m. g) *Cemmatzotzopaztli*, 0.30 m. h) *Cennequetzalli*, 1.60 m, o poco más.

distancia entre el pulgar y el dedo medio, y para mayas y aztecas entre el pulgar y el índice. Por lo tanto, creo conveniente considerar una en vez de dos medidas ya que, en todo caso, la diferen-

cia de longitud sería mínima y, sobre todo, por la identidad que Molina establece al anotar “palmo tendido o xeme: *cemíztetl*”.¹²¹ Pero antes de tratar sobre este *cemíztetl*, veamos, como excepción, el término que se ha considerado precisamente como “palmo”.

Cemmacpalli. Significa literalmente “una palma de la mano”, es decir el ancho de dicha palma. Sobre esta medida tenemos datos confusos como el siguiente. En tanto que para los informantes de Sahagún las hojas de cierta hierba tenían esta longitud,¹²² es decir una palma, no palmo, el franciscano interpretó en su *Historia* que eran largas “como un dedo”.¹²³ Obviamente, Sahagún no pudo haber relacionado el *cemmacpalli* con el palmo sino con la anchura de la palma de la mano, la cual es idéntica a la longitud del dedo índice.

Cemíztetl o *cemíztitl*. Traducido indistintamente como palmo y jeme,¹²⁴ significa literalmente “una uña”, o sea la distancia entre dos uñas de la mano.¹²⁵ Por la forma rápida y fácil de apreciar su magnitud se desprende el frecuente uso que tuvo esta medida, sobre todo en cosas relativamente pequeñas como son hojas, pescados y artículos diversos.¹²⁶ Ahora respecto al valor de la longitud, considerando el promedio de los valores relativos del palmo y de los distintos jemes posibles, y asimismo la relación establecida entre el *cenciácatl* —un brazo o 0.70 m— y los *nahuíztetl* —4 palmos o jemes— de Coacueye, mujer de Huémac, podemos fijar la equivalencia del *cemíztetl* en 0.18 m; poco más poco menos.

Iztetl. Debe también considerarse el uso corriente de la uña o *íztetl* como medida, sin relación alguna con el *cemíztetl*, ya que corresponde, hasta la fecha, a “un pedacito” o cosa del tamaño de una uña.

DEDOS. *Cemmapilli*. Literalmente, “un dedo de la mano”, en particular el índice. Pese a que Molina traduce “una pulgarada para medir” y Brinton “una pulgada”,¹²⁷ creo que debe interpretarse en

¹²¹ Molina, v.c.

¹²² Alfredo López Austin, “De las plantas medicinales...”, p. 168.

¹²³ Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 309.

¹²⁴ *Cfr.*, p. e. López Austin, “De las plantas medicinales...”, p. 163, 167, 179, 191, 199, 203, con Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 306, 308, 312, 318, 321, 322.

¹²⁵ *Cfr.* Brinton, *op. cit.*, p. 443; López Austin, “De las plantas medicinales...”, p. 224.

¹²⁶ *Cfr.* Sahagún, *ibidem*; Miranda, *op. cit.*, p. 261; *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 5.

¹²⁷ Brinton, *op. cit.*, p. 443.

su forma más simple, esto es, como la longitud de su anchura, equivalente a 1/48 de vara, o 0.017 m. Así se entiende cuando los informantes de Sahagún anotan que cierta rama tenía *ommapilli*, dos dedos, de grueso.¹²⁸ Sin embargo debe tenerse en cuenta a qué dedo de la mano se refiere, ya que, aunque sutilmente, puede variar la longitud pretendida y causar algún trastorno, sobre todo en medicina.¹²⁹ Doy por esto los nombres nahuas de los dedos, comenzando por el pulgar: *huey mapilli*, *mapilli*, *mapilhuíac*, *huallatoquilia mapilli* y *mapilxocóyotl*.

PASOS Y PIES. *Centlácxitl*. Se traduce como un paso normal. Siendo de sobra conocida la multiplicidad de tipos de pasos dentro de una amplia gama de longitudes, mientras no se encuentren informes precisos al respecto no será posible determinar sus equivalencias.

Centlacxitamachihualoni. Es el pie como medida común. De ella parece haber existido un submúltiplo, como el *centlacolícxitl* o medio pie, y un múltiplo, como el *matlacxocpallatamachihualoni*, o medida de diez huellas del pie que Brinton relaciona con el *octácatl*.¹³⁰ No obstante, carecemos de datos suficientes que amplíen y corroboren la presencia de estas medidas en el México antiguo.

ESTADOS. *Cennequetzalli*. Molina lo traduce como “un estado” y Siméon como “medida de longitud, una talla de hombre”. Literalmente significa “una posición erecta del hombre”.¹³¹ Otros nombres de esta medida son *toctacayo*, *totamachiuhca*, *tecuauihocuiliztli*, *tecuauihoanaliztli* y *tetamachiliztli*.¹³² Ya que el estado es la medida equivalente a la estatura media, que sirve para apreciar las alturas y profundidades,¹³³ conviene, ahora sí, considerar el cálculo de Birgitta Leander respecto al promedio de estatura prehispánica, esto es, 1.60 m o poco más.¹³⁴

MEDIDAS ITINERARIAS. *Cennecehuilli* y *cennetlalolli*. El primer término significa literalmente “un descanso” y el segundo “una carrera”; Molina y Siméon los traducen como “una legua”. Ambas ex-

¹²⁸ Cfr. López Austin, “De las plantas...”, p. 196 y 190, 204, 198.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 198.

¹³⁰ Vid *infra*. Brinton, *op. cit.*, p. 445-446.

¹³¹ López Austin, “De las plantas medicinales...”, p. 227.

¹³² Molina, v.c.

¹³³ Cfr. Tezozómoc, *op. cit.*, p. 68.

¹³⁴ Leander, *op. cit.*, p. 36, n. 148.

presiones se refieren a las jornadas recorridas por comerciantes y soldados, y a los puntos de descanso.¹³⁵ En cuanto a su longitud, hay datos que contradicen los de Molina y Siméon, fijando las jornadas en cinco leguas.¹³⁶

PATRONES DE LONGITUD. *Octácatl*. Significa modelo, patrón, ejemplo. Molina lo traduce como "vara para medir", Siméon como "medida de longitud", Brinton como "medida modelo de longitud",¹³⁷ y Orozco y Berra como "vara lineal, en mexicano".¹³⁸ Brinton lo relaciona directamente con la "medida" de Ixtlilxóchitl, es decir con el *cémmatl* (2.50 m), y piensa que estaba basado en la huella del pie (*xocpalli*), y que equivalía a diez de esta medida, es decir *matlaxocpallatamachihualoni* (2.78 m).¹³⁹ Orozco y Berra dice que, habiendo entregado el problema de la equivalencia del *octácatl* a la Comisión Científica de Pachuca, en 1864, se determinó que "debió ser cosa de 0.80 m; o cuatro palmos próximamente".¹⁴⁰

Sin embargo, creo que el *octácatl* era simplemente el patrón objetivado de cualesquiera de las medidas de longitud usuales y no una en particular.

***Cemmécatl*.** Significa un mecate o cordel de longitud determinada; es decir que era un dechado como el *octácatl*, pero flexible. Empero, sobre el *cemmécatl* tenemos datos mucho más precisos que ilustran su uso. Por ejemplo, Herrera informa que para la venta de hierba, ésta "era tanta cuanta se podía atar con una cuerda de una braza";¹⁴¹ la leña se entregaba también por este tipo de "braza";¹⁴² Miranda informa que las sementeras se delimitaban algunas veces por cuerdas;¹⁴³ y en el *Atlas* de Durán, claramente se ve medir la anchura de la calzada de Xochimilco con un *cemmécatl*.¹⁴⁴

¹³⁵ Brinton, *op. cit.*, p. 448-449. Confunde *netlatolli* por *netlatolli*.

¹³⁶ Clavijero, *op. cit.*, v. II, p. 267-268. *Ordenanzas del trabajo. Siglos XVI y XVII*, selección y notas de S. Zavala, México, Editorial Elade, 1947, xxv + 319 p., p. 48.

¹³⁷ Brinton, *op. cit.*, p. 445.

¹³⁸ Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 460.

¹³⁹ Brinton, *op. cit.*, p. 445-446.

¹⁴⁰ Orozco y Berra, *op. cit.*, v. I, p. 460.

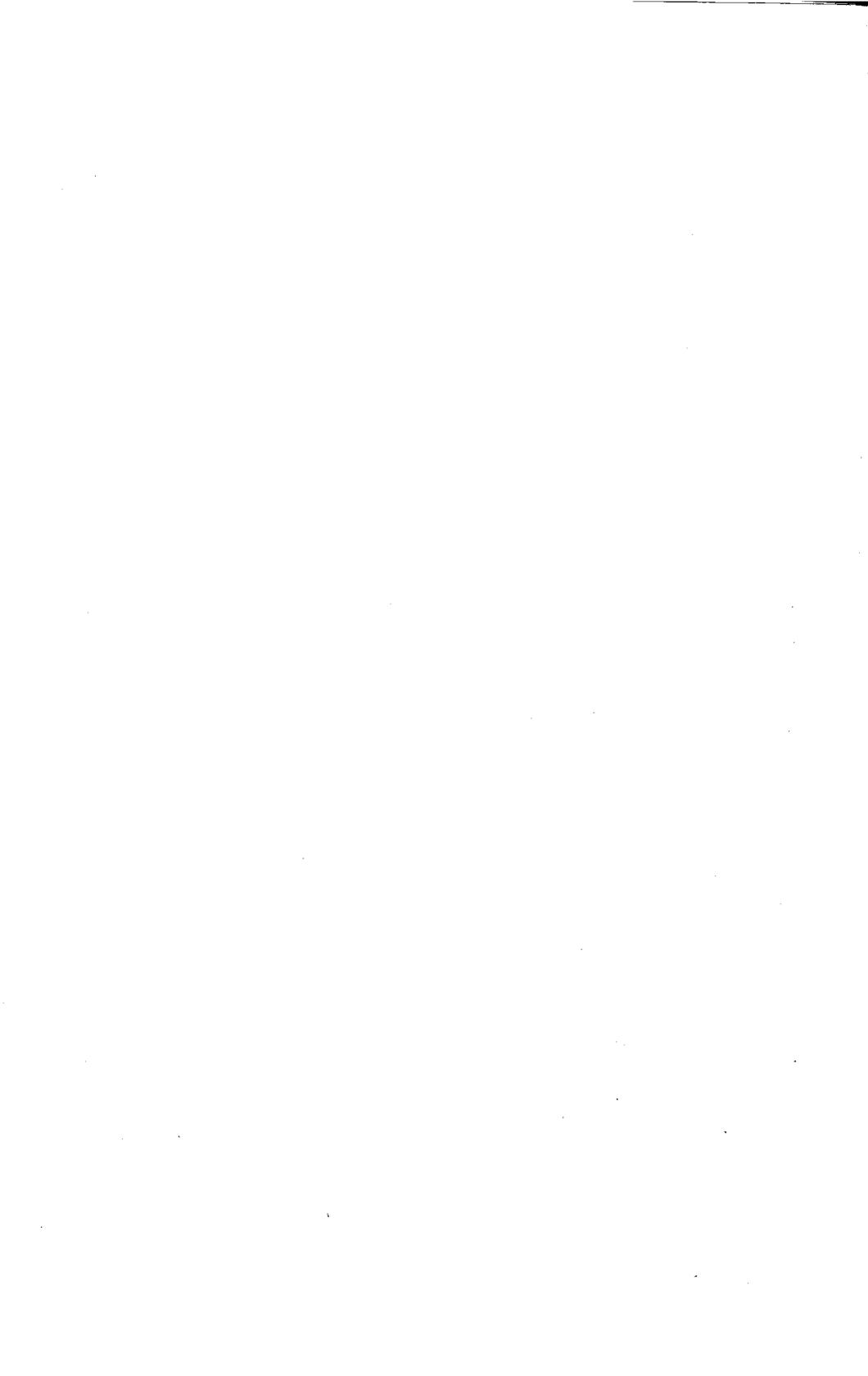
¹⁴¹ Herrera, *op. cit.*, v. III, p. 232; Torquemada, *op. cit.*, v. II, p. 560.

¹⁴² "Tasación de indios", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, v. VIII, 1937, no. 2, p. 183-209, p. 189; Torquemada, *op. cit.*, v. II, p. 168.

¹⁴³ Miranda, *op. cit.*, p. 258-259.

¹⁴⁴ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas y Tierra Firme*, 2 v., y *Atlas*, notas de José F. Ramírez, México, Editora Nacional, 1961, *Atlas*, trat. I, lám. 6, cap. 13.

Anoto, para finalizar, otros patrones de medida de diferente hechura y seguramente para usos distintos: *tlalmécatl*, o cordón para medir tierra; *tlalcuáhuítl*, o palo para medir tierra; *tlaltamachihualoni*, o instrumento para medir tierra; y *tlayeyecoloni*, instrumento para medir o probar algo.



De todos los padrones y tasaciones de comienzos de la colonia, tal vez los que más informes dan sobre la organización social indígena son los documentos 549, 550 y 551 de la colección antigua del Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, que describen varios pueblos del Marquesado del Valle, en el actual estado de Morelos. Aunque no tienen fecha, son probablemente padrones hechos a consecuencia de las órdenes de 1537 para que se contaran los vasallos del Marqués. Estos padrones describen la población casa por casa, con detalles acerca de la familia que la habita, la tierra que cultiva y el tributo que paga. Escritos en náhuatl, nos dan la terminología indígena, y su gran antigüedad añade mayor interés a los datos que presentan.

En otro lugar he descrito brevemente estos documentos y tengo varios estudios en prensa o en preparación acerca de distintos aspectos de la organización social.* La gran extensión de ellos y lo repetido de sus datos hacen difícil e innecesaria la publicación y traducción de su totalidad, pero creo conveniente publicar algunas selecciones. En esta contribución presento la descripción de la familia y los renteros de Molotécatl tecuhtli, señor de Molotla, que aparece en las fojas 1r. a 3r. del manuscrito 551.

No es segura la localización de Molotla. El ms. 551 incluye los padrones de tres *calpulli*: Molotla, Tepeténchic y Panchimalco. No hay indicación de si eran tres *calpulli* de un único lugar, y en tal caso cuál era éste. Los tres nombres son frecuentes en las regiones xochimilca y tlalhuica; por el momento creo que se pueden localizar en Yautepec, pero dejo este problema para otra ocasión.

El *calpulli* Molotla está a su vez dividido en nueve unidades llamadas también *calpulli* o, en el caso de las tres últimas, *chinámitl*. El nombre Molotla se aplica aparentemente, según las primeras líneas del texto, tanto al conjunto de estas nueve unidades como a la

* Véase Carrasco, 1964 a, 1964 b, s.f. He preparado este artículo con ayuda de la National Science Foundation (GS-2182).

primera de ellas. El conjunto de Molotla tiene un total de 128 casas y 1 057 habitantes. Su primera subdivisión tiene 32 casas y 333 habitantes. En la totalidad de Molotla hay dos individuos que tienen el título de *tecuhtli*; uno es Molotécatl tecuhtli, el otro es Mateo Tlacatécatl, también llamado *tlacatecuhtli*, quien manda (*tlapachohua*) en el segundo *calpulli*, Atempa.

La sección del padrón de Molotla que publico incluye la descripción de todas las casas conectadas directamente con Molotécatl tecuhtli. Comprende en primer lugar la casa de Molotécatl; además, otras dos casas ocupadas por sus parientes y que junto con la suya forman un patio; finalmente, cuatro casa de renteros de Molotécatl. El total de estas siete casas incluye 70 personas.

En la transcripción que sigue reproduzco el texto náhuatl línea por línea, indicando entre corchetes el comienzo de cada página del manuscrito. No transcribo los signos que denotan el comienzo de cada casa o de una sección dentro de ella. En cambio añado el número de orden de cada una de las casas, indicando con letras sus subdivisiones.

Respeto fielmente la ortografía y las abreviaturas del original, excepto que la *q* con acento va representada como *qui* y la *q* con tilde como *que*. La división en palabras, por lo general caótica y difícil de percibir en el manuscrito, es mía; excepto que no uno las palabras divididas por el cambio de línea. Como en los escritos de esta época, la puntuación es sumamente irregular y la ignoro. Reproduzco el uso de mayúsculas, aunque a veces son difíciles de distinguir.

Indico con puntos suspensivos los rotos del original. Cuando el contenido del texto desaparecido es obvio, lo doy entre paréntesis en la traducción. En casos dudosos explico también mi reconstrucción en una nota. Las notas de tipo lingüístico se refieren a palabras que difieren de la forma dada en el Molina o que no se encuentran en él.

TEXTO, VERSIÓN Y COMENTARIOS

[1 r.] yz cate ce calpoltin chicuhnavhtlamāqujztcate
oncan pehua ytocayocan Molotlan

1. Auh oncā tlapachogua ytoca mīn Molotecatl tecuhtli
yz cate yziguagua macujltin navinti omocuatequjqe
ce tlatatl amo mocuatequja y ze tlatatl ytoca maria teya
capā yz ca ycome yzihuavh ytoca ysaber thlaco yz
ca yquey yzihuahua ytoca Magdalenā xocoyotl

yz ca yc nahui yzivauh ytoca angelignā necahual
yz ca yc macujlli yzivauh amo mocuatequia ymacevalto ¹ tlaco

Aquene ² yz cate ypilhuā v. macujlti ce tlatatl ytoca fr.^{co}
tlovi yamonamjcti ³ yn tlatat Yz ca yc ome ytoca
cadalignā teycuh ya e xivitl y nemj yz
ca yquey ytoca lujs xochitotothl ya navhxivi
htl y nemj yz ca yc nahui ypilhua omocuatequj
ytoca magdalegnā e xivithl yn nemj
ynj cecēme ynava
Av iz ca yc macuilli ypilz ... madeo tocuiltecatl omo

zivauhti ya caxtolxivithl y miqui ynā omēti yn zjihūahua
... .. tl ytoca Magdalena papā a^o pilhua yz ca yc ome
... vauh ytoca maria xocoyotl ce ypilzi ytoca mag

..legnā teyacapā yamonamjcti yn tlatat
yz ca yhueltiuh y molotecatl ça yllamazin a^o mocuatequia

zēzivatl ya caxtolxivithl yn oquichmjc aocac ⁴ ypilzi

nemj yn cencalti Caxtolti acticate
Yn jmjł zen çōtli amjlli matlacpohualli tepezenti ⁵ ypā
nezi ⁶ yn jtequjvh y napovaltica macuilli cuavhnavaca
yotl ce tlamachcuytl ce tlamachvipilli quicava yn cexi
vithl cen qujmjlli yn cuavhnavacayotl navhthlaça
cualli ⁷ yn tlamachcuythl
Auh yn cēpovaltica yc tetlacualtia Ey yn thequjuach
tli ome nemapovalony chicōpovalli cacavatl

Aquí están los de un *calpulli*; están divididos en nueve partes. Ahí comienza el lugar llamado Molotla.

1. Y ahí manda el llamado Martín Molotécatl tecuhtli.

Aquí están sus cinco mujeres. Cuatro están bautizadas, una no está bautizada. La primera se llama María Teyacapan. Aquí está su segunda mujer llamada Isabel Tlaco.

Aquí está la tercera de sus mujeres llamada Magdalena Xocóyotl.

Aquí está su cuarta mujer llamada Angelina Necáhual.

Aquí está su quinta mujer, no bautizada; su nombre gentil¹ es Tlaco.

Además están aquí sus cinco hijos. Uno se llama Francisco Tloui; nació el año pasado. Aquí está el segundo, se llama Catalina Téycuh; ha tres años que vive.

Aquí está el tercero llamado Luis Xochitótotl; ha cuatro años que vive. Aquí está el cuarto de sus hijos, bautizado, se llama Magdalena ... ha ... años que vive.

Cada uno con su madre.

Y aquí está su quinto hijo (llamado) Mateo Tocuiltécatl, casado.

Hace quince años murió su madre. Tiene dos mujeres.

(La primera) se llama Magdalena Papan; no tiene hijos.

Aquí está su segunda mujer llamada María Xocóyotl; tiene un hijo

llamado Magdalena Teyacapan, nació el año pasado.

Aquí está la hermana mayor de Molotécatl, una viejita sin bautizar,

Cencíuatl. Hace quince años murió su marido.

Ya no está aquí⁴ su hijo.

Los de una casa son quince.

Su tierra cuatrocientas de riego, doscientas de cerro.

por ella aparece⁶ su tributo cada ochenta días: cinco

mantas de Cuernavaca, una nagua labrada, un huipil labrado.

Lleva al año veinte mantas de Cuernavaca, cuatro trajes⁷ de naguas labradas.

Y cada veinte días cuando da comida: tres mantas de tributo, dos toallas, ciento cuarenta cacaos,

cētetl totolli matlactetl totoltethl ynjc cexivhtica
 õqujmjlti y tequicuachtli cēqujmjlli õchicuacē y nema
 popovalony matlactetl omey yn totolli navhçon
 thli õmatlactli⁸ cacavathl chucuacēpovalli õmatlac
 thli totoltetl nappa tlacalaquja yn ce xivitl matlacpa
 omexpa tetlacualtiya yz ca yva yn jtequivh

- 2a. Yc ũ cali yyachcauh yn molotecatl a^o cecny tequjtti ytoca
 juã acolnahuacatl yn jçivauh ytoca maria
 teyauh Eynti ypilhuã omocuatequjque yn ce tlacathl
 ytoca petro xolotl ya cēpovalexivitl yn nemj a^o ziva
 [1 v.] va yc ome petro tlatlatol ya matlaxxivitl yn nemj yque
 y ytoca domjngo tecocol ya chucuexivitl yn nemj yz ca
 yn jmjl õpovali amjlli quimacac yn molotecatl yc ytla nemj qui
 tlachichivilia y cuētla y molotecatl yvã hoçotl tlacallaqujlli
 yc quinanamjqui çã quimaca ychcauh yn molotecatl
- 2b. Yz ca ymicavepo⁹ yn molotecatl çã yllamazi nepanjvhticate y
 n jyachcavh a^o mocuatequja ytoca teyauh ya xx años y
 n oqujchmjc ce ypilzi nemj yttoca fr.^{eo} navhyotl yzivaauh
 ytoca Madalegnã xocoyotl ce ypilzi ytoca thomas tilito
 yamonamjcti yn tlatat yz ca yn jmjl cempovalli qui
 macac y molotecatl çã no ceçotl yc qujnanamjqui yn tlacala
 qujlli yva çã no quimotititlanya y molotecatl
- 2c. Yz ca yllamazi vecapa yzi¹¹ yn molotecatl çã no qujnvaticata
 yn iyachcauh molotecatl a^o mocuatequia ytoca teyacapã
 ya cēpovalexivitl y¹² ce ychpoch yttoca agna teyauh
 ya exxivitl yn oquj.¹² pilzi aquene ce yxviah
 yn ilamazi ytoca p.ava ya cēpovalexivitl yn nemj a

un pavo, diez huevos. Así son al año
cuarenta mantas de tributo, veintiséis toallas,
trece pavos, mil ochocientos cacaos,
ciento treinta huevos.

Cuatro veces da contribución al año,
trece veces da comida,
aquí está con su tributo.

- 2a. La segunda casa. El hermano mayor de Molotécatl. No tributa aparte.

Se llama Juan Acolnahuácatl. Su mujer se llama María Téycuh. Sus tres hijos están bautizados. Uno se llama Pedro Xólotl, ha veinte años que vive; no tiene mujer. El segundo, Pedro Tlacatlátol, ha diez años que vive. El tercero se llama Domingo Tecócol, ha ocho años que vive. He aquí su tierra: cuarenta de riego que le dio Molotécatl con las que vive. Le cultiva sus sementeras a Molotécatl y da dos piernas de contribución con que le ayuda; no más le da su algodón Molotécatl.

- 2b. Aquí está la cuñada por vía de difunto⁹ de Molotécatl.

No más una viejita que está junto con su hermano mayor.¹⁰ No está bautizada. Se llama Téycuh. Ha veinte años que murió su marido. Vive un hijo suyo llamado Francisco Náuhoyotl.

Su mujer se llama Magdalena Xocóyotl. Un hijo se llama Tomás Tliton; nació el año pasado. He aquí su tierra: veinte que le dio Molotécatl. No más con una pierna le ayuda a la contribución y también le envía a hacer mandados Molotécatl.

- 2c. Aquí está una viejita abuela lejana¹¹ de Molotécatl. No más acompaña

al hermano mayor de Molotécatl. No está bautizada, se llama Teyacapan.

Ha veinte años (que enviudó).¹² Una su muchacha llamada Ana Téycuh,

ha tres años (que murió su) ¹² marido (no tiene) hijos.

Además un nieto de la viejita; se llama P...aua, de veinte años,

yamo zihvava ya caxtolxivitl yn quicnocavhtevaque

yz ca ymjł cēpovalli amjlli quimac yn molotecatl y ...tlalia

çęçotl tlacalaqujlli / quitoa yn mĭn molotecatl çą ynmay...o
tlaquevia¹³ yn jzivava ca mochipa njqujnmaca y...¹⁴
cauh aquene yn oqujçhti eyllimjque

2d. Yz ca ōca monemjtia tepoztla ychā¹⁵ zivatł ytoca yçpochtō
amo mocuatequia aquene amo hoqujche ya cēpovalexivitł
yn quicnocauhtevaque metlazintica tlananamjqui yn ōcā
Y cēcaltin matlacti omey acticate

3a. Yque calli ymjccaahuj⁹ yn molotecatl çą yllamazin
ytoca Magdalenā teycuh ya caxtolxivitł y
n oqujçhmjc aocac⁴ ypilzi ce yxviviñ nemj yttoca maria
teyacapā yn jyoqujch ytoca p^o tonevatł amo pilh
vaque yz ca yyavi y p^o tonevatł çą yllamazin yto
ca Magdalenā zezivatł ya cēpovalexivitł ōma
cuilli yn oquichmjc aocac⁴ ypilçin yz ca ymjł cēpo
vali amjlli quimacac yn molotecatl auh no cēçotł qujçhi
va yn tlacalaquijlli quimaca yn molotecatl çā ya ynyo

3b. Yz ca occe tlacatl y nēcavh y martin molotecatl Ecça
tepec ychā¹⁵ yttoca hovatl a^o mocuatequja nepanjvh
ticate y p^o tonevatł ya ōpovalli¹⁶ yn zivamjc ce ypilzi
ytoca agna ymacevaltoca¹ yllamatō yamonamjcti
[2 r.] yn tlacat yz ca occe çāno hōcā monemjtia zivazintli me
xico ychā¹⁵ ytoca agna xocō ymacevaltoca¹ ya cax
tolxivitł yn valaque amo hoqujche y zivathł
yz ca ymjł cēpovalli qujmochivilia quimacac y mĭn
molotecatl çą qujxcavia ypā motitilany aquene² y
zivatł ycpazintica tenanamjquj mozavilia yn
cēhcaltiticate chicuacemjnti acticate
yn cemjtvalti ecaltiticate

todavía no tiene mujer. Ha quince años que lo dejaron
huérfano

He aquí su tierra: veinte de tierra de riego
que le dio Molotécatl.

Da una pierna de contribución. Dice Martín Molotécatl . . .
(alquilo) ¹³ a sus mujeres; siempre les doy (algodón); ¹⁴
además los hombres labran la tierra.

- 2d. Aquí vive una mujer natural ¹⁵ de Tepoztlan. Se llama
Ichpochton,
No está bautizada. Además no tiene marido. Ha veinte años
la dejaron huérfana. Ayuda con el metate.
Los de una casa son trece.
- 3a. La tercera casa. La tía por vía de difunto ⁹ de Molotécatl.
No más una viejita llamada Magdalena Téycuh. Ha quince
años que
murió su marido. Ya no está ⁴ aquí su hijo. Vive
una nieta llamada
María Teyacapan. Su marido se llama Pedro Tonéuatl.
No tienen
hijos. Aquí está la tía de Pedro Tonéuatl, una viejita
llamada Magdalena Cecíuatl; ha veinticinco años
que murió su marido. Ya no está ⁴ su hijo. He aquí su tierra:
veinte de riego le dio Molotécatl. Y también una pierna hace
de contribución que le da a Molotécatl. Solamente.
- 3b. Aquí está otra persona, criado de Martín Molotécatl,
natural ¹⁵ de Ecatépec. Se llama Óuatl. No está bautizado. Está
junto con Pedro Tonéuatl. Hace cuarenta (días) ¹⁶
murió su mujer.
Una hija llamada Ana, su nombre gentil ¹ es Ilataton, nació
el año pasado. Aquí está otra, también se mantiene,
una mujercita
natural ¹⁵ de México. Se llama Ana, Xoco es su nombre
gentil. ¹ Hace
quince años vinieron. No tiene marido esta mujer.
He aquí su tierra: veinte que cultiva para sí; se la dio Martín
Molotécatl. No más se ocupa como mandadero. Además
la mujer ayuda con el hilo, se lo hila.
Los que están en una casa son seis.
Los de un patio están en tres casas.

4. Yz ca çãno ytech povi y mĩn molotecatl

Yque¹⁷ calli ytoca xochitl amo mocuatequia õca y
 xivauh ytoca teyacapa amo mocuatequia amo pil
 huaque yz ca yvezvi yn jzivauh xochitl y
 toca tecapa amo mo...ja yamonamjcti
 yn oqujchmjc hocce ychpoc ... nj¹⁸ oquiche
 yz ca ymach yn xochithl y...ca ysaber teycuh y
 macevaltoca ya caxtolxivitl yn nemj aya
 mo hoqujche Yz ca yn jmjł cẽpovali te
 ...zẽtli çã yaynyo yn qujmochivilia çã qujx
 cavia yn elimjquj yn icuẽtla mĩn molotecatl
 yva ycpazintica tlananamjquj yn jzivauh
 yn cẽcaltĩtticate navinti acticate

5. yz ca occẽ calli yn itech povi y mĩn

Yc navh cali ytoca thomas y njca ytoca¹⁹ xochtonal
 yn jzivauh ytoca Madaglenã teycuh omẽti
 ypillhua yn ce tlacatl ytoca agna tlaccotõ ya
 exivitl yn nemj yc ome ytoca joseph tlamaca
 tõ yamonamjcti yn tlacat a° teoyotica monamjctia
 yz cate ymachva yn thomas ce tlacatl ytoca domjngo
 tlacocoliltõ ya chicõxivitl yn nemj yn jc ome ymach
 va ytoca maria thlaco yn jyoqujch ytoca juã ecatl
 ayamo pilhvaque ha° teoyotica monamjctia
 yz ca yveltiuh yn thomas ytoca m^a mozel yn jyoquich
 yttoca fr.^{co} pillihua ha° teoyotica monamjctia ce ypil
 zin ytoca cuavhtõ amo mocuatequia ya epovali yn
 tlacat yz ca ytlacpavitec yn fr.^{co} ytoca juã zihua
 tlãto ya chicuexivitl nemj
 yz ca ymach y thomas ytoca mahteo gelli yzivauh y

- [2 v.] toca magdalenã papã ayamo pilhvaque
 yz ca ypal nemj²⁰ y thomas tepoztla valeva ytoca Magda
 lenã tecapa ya caxtolxivitl yn tlacat ya matlac
 xivitl yn qujcnocavhtehuaque
 yz ca yn jmjł õpovali amjlli qujnmacac y mĩn molo
 tecatl tecuhtli atle tlacalaqujli qujchiva çan y zen
 tequjvh yn elimjquj yn icuẽtla mĩn molotecathl
 quitoa yn mĩn njqujnmaca ychcatl qujzava avh yn o
 quičavhque quivalcava yn jcpatl çã yaynyo yn cecaltiti
 cate catorce xiiij acticate

4. Aquí está también pertenece a Martín Molotécatl.

La tercera¹⁷ casa se llama Xóchitl. No está bautizado. Ahí está su mujer llamada Teyacapa, no está bautizada. No tienen hijos. Aquí está la cuñada de la mujer de Xóchitl, llamada Tecapa, no (está bautizada). El año pasado murió su marido. Otra muchacha (está aparte),¹⁸ casada. Aquí está la sobrina de Xóchitl, llamada Isabel Téycuh es su nombre gentil. Tiene quince años, todavía no tiene marido. He aquí su tierra: veinte de cerro solamente, las cultiva para sí. No más se ocupa en labrar las sementeras de Martín Molotécatl y con el hilo ayuda su mujer. Los que están en una casa son cuatro.

5. Aquí está otra casa que pertenece a Martín.

La cuarta casa. Se llama Tomás, su nombre de aquí¹⁹ es Xochtónal. Su mujer se llama Magdalena Téycuh. Dos hijos: uno se llama Ana Tlacoton, de tres años; el segundo se llama José Tlamacaton, nació el año pasado. No están casados por la iglesia. Aquí está el sobrino de Tomás, un hombre llamado Domingo Tlacocolilton, de siete años. El segundo de sus sobrinos se llama María Tlaco; su marido se llama Juan Écatl; todavía no tienen hijos. No están casados por la iglesia. Aquí está la hermana mayor de Tomás llamada María Mócel; su marido se llama Francisco Pillihua; no están casados por la iglesia. Un hijo se llama Cuauhton, sin bautizar; hace sesenta días que nació. Aquí está el entenado de Francisco llamado Juan Cihuatlaton de ocho años. Aquí está el sobrino de Tomás llamado Mateo Xelli; su mujer se llama Magdalena Papan; todavía no tienen hijos. Aquí está una criada²⁰ de Tomás. Vino de Tepoztlan se llama Magdalena Tecapa. Nació hace quince años; hace diez años la dejaron huérfana. He aquí su tierra: cuarenta de riego que le dio Martín Molotécatl tecuhtli. No hace contribución; todo su tributo es labrar las sementeras de Martín Molotécatl. Dice Martín: les doy algodón, lo hilan y cuando

- 6a. yz ca hoccē calli yn itech povi y mñn
 Yc macuilcalli yamonamjcti yn oquichmjc ytoca
 gataligna xocoyotl omēti ypilhua yn ce tlacathl
 ytoca thomas mjmjch ya matlacpovalli yn tlacat av i
 n ic ome a° mocatequja ytoca covazivatl ya no matlac
 povalli yn tlacat ç... . . .tque ²¹
 yz cate ychahuapi... yn gatalina cecnj qujtechivili
 yn jyoqujch catca om... yn ce tlacatl yttoca domjngo ma
 tlal ya cēpovalexivitl yn nemj ayamo zivava yn yc omē
 yttoca Magdalenā tecvhichō ²² ya caxtolxivitl yn ne
 mj ayamo hoquiche
 yz ca ymavi ytoca ysaber tlacco ayamo hoquiche
 cēpovalexivitl yn nemj yz ca yn jmjl macuilmatl
 amjlli ypā tlananmjquj ycpatlca quicava yhcavh yn mñn
 molotecatl yvā elimjquj yn jcuētla y mñn
- 6b. yz ca occe tlacatl ytoca martin yzcuī mexicazincō
 ychā yn jzivauh ytoca agna teycuh aocmo pilh
 uaque aquene ya caxtolxivitl yn valaque quinepa
 noticate yn catalina çā no quixcavjaya yn omotlaecolti
 yaya quitoa ma techmacacā mjlli ypā titequjtizque
 aocmo tiazque yn tochā ¹⁵ ca ya yxqujchcavhi yn tivala
 que ²³ yn jmjl ematl amjlli yc qujntlaocolique
 atle ma ypā qujchihua
 yn cēcaltiticatte chicueyn Acticate yn jncha
7. yz ca occē cali ytech povi y mñn
 yc chicuacē calli yttoca juā chalchiuh yzivauh ytoca
 magdalenā tlaco omēti ypilhua ce tlacatl ytoca juā tlili
 hua ya cēpovalexivitl yn nemj ayamo zivava yn jc omēti
 yttoca marja tecapa ōca yyoqujch ytoca thomas yx
 queçaloc ce ypilzi ytoca tlovi amo mocatequja
 yz ca ymach yn juā ytoca xolotl a° mocatequja ya cax
 tolxivitl yn nemj
- [3 r.] yz ca ytex yn juā chalchiuh ytoca fr^{co} cuavhtli yzi
 vauh ytoca agna teycuh amo pilhuaque qujnvica
 tica yn juā chalchiuh yz ca yn jmjl ēpovali amjlli

lo han hilado traen el hilo. Solamente eso. Los que están en una casa son catorce.

6a. Aquí está otra casa que pertenece a Martín.

La quinta casa. El año pasado murió su marido. Se llama Catalina Xocóyotl. Dos hijos: uno se llama Tomás Mímich; ha doscientos (días) que nació. Y el segundo no está bautizado; se llama Couacúatl, también hace doscientos (días) que nació . . .²¹

Aquí están los entenados de Catalina; aparte los engendró el que era su marido. Son dos: uno se llama Domingo Mátlal, tiene veinte años, todavía sin mujer. El segundo se llama Magdalena Teycuhton,²² de quince años, aún no tiene marido.

Aquí está la tía de ellos llamada Isabel Tlaco; todavía sin marido, tiene veinte años. He aquí su tierra: cinco brazas de riego. Por ellas ayuda con el hilo. Hila el algodón de Martín Molotécatl y cultiva las sementeras de Martín.

6b. Aquí está otra persona llamada Martín Izcuin, natural de Mexicazinco. Su mujer se llama Ana Téycuh; ya no tienen hijos. Además hace quince años que vinieron y están junto con Catalina. Se ocupaban no más en andar granjeándose la vida. Dicen: dadnos tierra por la que tributemos y ya no nos iremos a nuestro pueblo.¹⁵ Ha tiempo que vinimos.²³ Su tierra son tres brazas de riego con que les han hecho merced; nada hacen por ella.

Los que están en una casa, ocho están en la morada.

7. Aquí está otra casa que pertenece a Martín.

La sexta casa. Se llama Juan Chalchúh; su mujer se llama Magdalena Tlaco. Dos hijos: uno se llama Juan Tlilihua de veinte años, todavía no tiene mujer. El segundo se llama María Tecapa; ahí está su marido llamado Tomás Ixquezáloc. Un hijo llamado Tloui no está bautizado. Aquí está el sobrino de Juan llamado Xólotl, no está bautizado, tiene quince años.

Aquí está el cuñado de Juan Chalchúh llamado Francisco Cuauhtli;

su mujer se llama Ana Téycuh; no tienen hijos. Acompañan a Juan Chalchúh. He aquí su tierra : cuarenta de riego

qujmaca y molotecatl ypā quitlalia oçotl tlacalaqujlli
 qujmaca y mīn molotecatl çān yyo yn napovaltica
 qujccava yvā quelimjqujlj
 yn cēhcalticatte chicuhnavin acticate

NOTAS

¹ *Ymacevalto* es abreviación de *ymacevaltoca* que aparece más adelante. El nombre indígena, en contraste con el nombre de pila se llama en algunos casos *maceualtoca*, en otros *yn nican ytoca*, "nombre de aquí". *Maceualtoca* puede haber sido una expresión prehispánica para el nombre personal en contraste con los nombres calendáricos o de título. O bien puede tratarse de una calca de "gentil", combinando los significados de gente y de pagano. Como nahuatismo aparece en el cakchiquel *mezeualbi* (Carrasco 1964c, 326).

² En Molina, *Yequene*.

³ En Molina, *Ye monamicti*.

⁴ Sigo literalmente a Molina: Aocac. no está ya aquí. Según el contexto se puede entender que ya no está aquí porque se ha muerto, o bien porque se ha ido a otra parte.

⁵ *Tepecentli*, literalmente "maíz de cerro". En algunos lugares de estos manuscritos se escribe *tepetzintli*.

⁶ Traduzco literalmente *ypan neci yn itequiuh*. Parece ser una expresión con el significado de "presentar el tributo".

⁷ *Tlaçaqualli* según el contexto debe ser "traje de naguas con huipil". Tal vez se derive de *tzacua*. Este manuscrito usa a veces ç en lugar de tz como en *çaua*, "hilar".

⁸ Se debe sobreentender *poualli*. No se trata de error sino de uso normal que se repite en otros pasajes de esos manuscritos. Nótese también en Sahagún (170, 175) *matlacpoualtica omeitica* con el significado de "cada 260 días", y no cada 13 o cada 203 días que traducen Anderson y Dibble.

⁹ En otro lugar (Carrasco, 1966) he discutido los términos de parentesco compuestos con *micca*. Se trata de parentesco por afinidad en que el consanguíneo que establece la conexión ha muerto. Así por ejemplo *miccauepolli* es "cuñada por vía de difunto", es decir la viuda del hermano de Molotécatl.

¹⁰ El hermano mayor de Molotécatl que es el cabeza de la segunda casa.

¹¹ "Abuela lejana" o tía abuela (Carrasco, 1966).

que les dio Molotécatl. Por ella aporta dos piernas de contribución que da a Martín Molotécatl. Sólo eso. Cada ochenta días lo trae y le cultiva.
Los que están en una casa son nueve.

¹² Hay un roto en el manuscrito. Suplo el probable significado del texto desaparecido.

¹³ Hay un roto donde debían estar los prefijos pronominales. Probablemente la palabra entera era *niquimotlaquevia*, "las alquilo o contrato".

¹⁴ Reconstruyo *yhcauh*.

¹⁵ En este y otros muchos casos de estos manuscritos el contexto demuestra que *ychan* o *chane* no siempre se deben traducir literalmente como "su morada" o "morador" sino que corresponden al castellano "su tierra es", "natural de". Encuentro el mismo uso en libros parroquiales. Cf. en Molina: Naturaleza, tierra de donde es alguno. *tetlacatyan*. *tetlalpan*. vel *techan*. Natural de otra tierra. *vehca chane*. *vehca ilacatl*, *çanvitz*. *cancanapa valla*.

¹⁶ Parece ser la regla en estos documentos que al contar tiempo el uso del puro numeral indica que se trata de días. Véase también el ejemplo de Sahagún citado en la nota 8.

¹⁷ *Sic*, la tercera casa. Debería ser la cuarta puesto que se han descrito tres casas en el patio de Molotécatl. Tal vez el error se debe a que se pensó en las casas que pertenecían a Molotécatl sin incluir la de éste mismo. Siguen después las casas numeradas en el manuscrito 4, 5 y 6 de los demás renteros de Molotécatl (las 5, 6 y 7 de mi numeración).

¹⁸ Reconstruyo *cecni*.

¹⁹ V. nota 1.

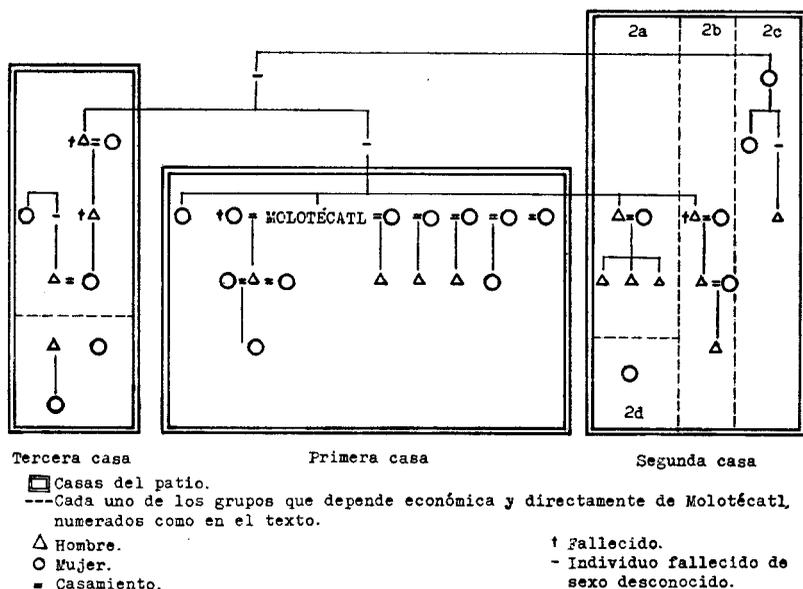
²⁰ *Ypal nemi y thomas*, "vive mediante Tomás". Es expresión que se aplica en estos documentos a los mantenidos o criados de un jefe de familia.

²¹ Hay un roto en el manuscrito. Tal vez se decía que las dos criaturas de la misma edad eran gemelos, como se ve también por el nombre de la niña *coaciuatl*, "melliza".

²² Nombre de lectura difícil.

²³ Traduzco literalmente. Cf. Molina: *Ixquichcauitl inic otiullaque*. hasta agora, o en el tiempo pasado. También se puede traducir entonces: Hasta ahora su tierra son, etcétera.

Uno de los puntos de mayor interés en estos padrones del Marquesado es que describen en detalle el grupo doméstico llamado *cemithualtin*, "gente de un patio". El cuadro 1 representa los habitantes del patio de Molotécatl con indicación en forma de árbol genealógico del parentesco que relaciona a la mayoría de ellos con Molotécatl. Vemos que el patio comprende tres casas con un total de 35 personas de las cuales sólo cuatro no son parientes de Molotécatl. Entre los parientes encontramos en primer lugar a sus mujeres con sus respectivos hijos. Es indicación de la antigüedad de este documento que todavía se tolera la poliginia, lo cual no es extraño si notamos que parte de la gente todavía no está bautizada. Junto con Molotécatl viven las familias nucleares de algunos de sus parientes inmediatos, hijo y hermano, pero también parientes más remotos. Desde el punto de vista económico los parientes de Molotécatl que viven en casas de su patio dependen de él como renteros de sus tierras en condiciones semejantes a las de los renteros no parientes que viven en casas aparte. En la segunda casa del patio viven varios parientes de Molotécatl pero divididos en tres grupos distintos cada uno de los cuales en lo económico



CUADRO 1. El patio de Molotécatl.

depende directamente de Molotécatl; esta casa es por lo tanto una unidad básicamente residencial.

Desde el punto de vista de la estratificación social, la selección publicada ilustra varios rangos sociales. Se trata ante todo de un *tecuhtli* y de su familia. El *tecuhtli* dispone de una porción considerable de tierra y es el mandón (*tlapachoa*) del barrio de Molotla. Aunque el título *pilli* no se usa en el documento es de pensar que se aplicara a los hijos y hermanos del *tecuhtli*.

Para las casas de dependientes de Molotécatl *tecuhtli* se usa la expresión *ytech poui*, que están contados con él o le pertenecen. En otras partes del mismo manuscrito se llama *tequinanamique*, es decir, "los que ayudan a pagar tributo", a la gente que recibe tierra de un terrateniente y dan parte del tributo o servicios personales. En el caso de Molotécatl este tipo de dependiente incluye tanto parientes como gente no emparentada. Hay además un grupo que en general podemos llamar criados, gente que vive mantenida por un jefe de familia al cual dan servicios de varios tipos. En náhuatl se usan las expresiones *ypal nemi* (vive gracias a él), *nenqui* (mantenido, criado), *oncan monemitia* (vive o se mantiene allí). Molotécatl no tiene esclavos que sí se mencionan en algunas casas de gente principal. Después de la sección aquí reproducida, el documento enumera el resto de la gente de Molotla a los que se describe como *yn vel tequiti*, "los tributarios".

El conjunto de casas descritas en este texto constituye una unidad desde el punto de vista del uso de la tierra y la organización tributaria. Molotécatl *tecuhtli* dispone de 400 unidades de tierra de riego y 200 de cerro. En general no se usa el nombre de las medidas de terrenos excepto en unos pocos casos en que se las nombra "brazas" (*maitl*). No sabemos cuál era la extensión de esas brazas pero podemos usar las cifras dadas para hacernos una idea de la extensión relativa de los distintos terrenos. En el cuadro 2 se cuenta la tierra que recibe cada uno de los dependientes de Molotécatl. Vemos que suma poco más de la tercera parte de la tierra de Molotécatl; de seguro una proporción aún mayor de su capacidad productiva puesto que en gran parte son tierras de riego. En total Molotécatl da 228 brazas a sus dependientes, por lo tanto le quedan 372 para su uso. El mismo cuadro incluye las obligaciones de los renteros. Parte importante de éstas es la prestación de trabajo agrícola para labrar las tierras de Molotécatl pero no todos lo dan. Los seis hogares que dan trabajo agrícola incluyen un total de 17 trabajadores, varones mayores de 20 años. La tierra que cultivan para sí mismos

suma 148 brazas. ¿Cultivarían ellos solos las 372 brazas de Molotécatl, o dispondría éste de más trabajadores agrícolas?

Desde el punto de vista tributario, incumbe a Molotécatl pagar el tributo que corresponde a sus tierras y dependientes. En estos documentos del Marquesado el tributo (*téquitl*) consta de dos tipos de pagos: el *ilacalaquilli*, literalmente “lo que se mete en casa” que traduzco por “contribución”, y el *tetlacualtilli*, literalmente “alimentación” o “comida que se da a otro” que traduzco por “comida” para seguir la terminología de los documentos en castellano de esta época. La contribución se paga en mantas de Cuernavaca (*quauhnaucáyotl*) y en el caso de principales también en ropa labrada; cada manta tiene cuatro piernas (*çotl*). La comida se paga en tejidos de otro tipo —*tequicuachtli* (mantas de tributo) y *nemapapaualoni* (toallas)— y demás en comida propiamente dicha que suele ser maíz, cacao, huevos, chiles y pavos. La contribución se da cuatro veces al año en periodos generalmente definidos como cada ochenta días (*napoualtica*). Los periodos para el pago de comida son más variables. La norma mencionada más frecuentemente es de cada treinta días; a veces se dice trece veces al año, pero es común que algunos pagos se den con menos frecuencia. A veces se dan también servicios personales que se describen como trabajar en la *calpixca* o ir a trabajar a Cuernavaca, pero nunca se define su cuantía. La población tributaria suele pagar todas estas cargas aunque con variaciones pequeñas sobre todo en lo referente a comida. La cuantía del tributo está relacionada claramente con la cantidad de tierra que tiene el tributario; los que no tienen tierra no pagan ningún tributo. Los renteros no suelen pagar comida sino que dan parte de la contribución a su señor y le dan además varios servicios personales.

El caso de Molotécatl tecuhtli y sus renteros sigue todas estas normas. Como vimos los renteros cultivan la tierra que se reserva Molotécatl. El cuadro 2 resume también las otras prestaciones y vemos que son de importancia el hilado del algodón de Molotécatl así como un número de mantas ya acabadas. Sin embargo el total de siete mantas de Cuernavaca que dan dista con mucho de las veinte mantas de Cuernavaca, cuatro trajes labrados, cuarenta mantas de tributo y veintiséis toallas que constituyen la totalidad del pago anual en tejidos que da Molotécatl. Las ocho mujeres de la propia casa de Molotécatl deben haber elaborado gran parte de ellos pero es posible que también alquilara más tejedoras como las de la casa 2c o comprara ropa hecha.

casa	tierra en brazas	prestaciones anuales a Molotécatl	fuerza de trabajo	
			hombres mayores de 20	mujeres mayores de 15
2a	40 de riego	2 mantas, cultivo	2	1
2b	20	1 manta, mandados	1	2
2c	20 de riego	1 manta, cultivo	1	2
3a	20 de riego	1 manta	1	3
3b	20	hilado, mandados	1	1
4	20 de cerro	hilado, cultivo	1	3
5	40 de riego	hilado, cultivo	4	5
6a	5 de riego	hilado, cultivo	1	3
6b	3 de riego	—————	1	1
7	40 de riego	2 mantas, cultivo, mandados	4	3
TOTAL	228	7 mantas, hilado, cultivo, mandados	17	24

CUADRO 2. Dependientes de Molotécatl tecuhtli.

OBRAS CITADAS

- Carrasco, Pedro
 1964a "Tres libros de tributos del Museo Nacional de México y su importancia para los estudios demográficos", *XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México 1962. Actas y Memorias*, v. 3, p. 373-78.
 1964b "Family Structure of Sixteenth Century Tepoztlan", *Process and Pattern in Culture*. Edited by Robert A. Manners. Chicago, Aldine, p. 185-210.
 1964c "Los nombres de persona en la Guatemala antigua", *Estudios de Cultura Maya*, vol. iv, p. 323-34.
 1966 "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. vi, p. 149-166.
 s.f. "Las clases sociales en el México antiguo", *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas. Stuttgart, 1968*. En prensa.
- Molina, Fray Alonso de
 1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

- Sahagún, Fray Bernardino de
1951 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 2 - The Ceremonies.* Translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Monographs of The School of American Reserch, Number 14, Part. III. Santa Fe, New Mexico.

Para el estudio de la cultura prehispánica de los nahuas se cuenta con material más o menos suficiente y ejemplo, común pero muy claro, es la obra de Sahagún. El material para el estudio de la nueva cultura que surge a partir del siglo xvi, aunque es abundante, es poco conocido.

Las autoridades coloniales necesitaron del conocimiento de la cultura del pueblo que recién habían conquistado. Hubo un esfuerzo consciente de saber qué iban a transformar. Los misioneros franciscanos y dominicos que se aplicaron a este estudio llegaron a tener un respeto profundo a ciertas manifestaciones culturales de los indios. En parte abogaron por la conservación de las antiguas formas de organización social y no ocultaban su entusiasmo por los tiempos idos en que los indios, bajo el gobierno de sus señores naturales, vivían en paz, con la verdad y la justicia;² y su tristeza por “la gran mudanza que hubo de apoderarse los españoles de esta tierra, quedando los señores naturales y jueces antiguos acobardados sin la autoridad que antes tenían de ejecutar sus oficios”.³

La tradición humanista occidental en que fueron formados los misioneros, más el conocimiento de la cultura prehispánica, hicieron que concibieran la idea de formar centros de población ideales con los nuevos cristianos indios. Comunidades cerradas, separadas de los españoles, en donde el culto a Dios y el trabajo justo fueran los ejes que rigieran las relaciones entre los hombres.

Trataron de encauzar este ideal a través de la obtención de una multitud de disposiciones reales. Se redactaron ordenanzas para el gobierno de las comunidades indias en donde se conjugaron instituciones de la cultura prehispánica y de la occidental. Un ejemplo

¹ El trabajo de campo en Cuauhtinchan, Puebla, se hace bajo la dirección del doctor Paul Kirchhoff, del Proyecto Puebla-Tlaxcala, y con la ayuda económica de la Fundación Alemana para la Investigación Científica.

² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Chávez Hayhoe, 1945, t. III, cap. 33.

³ Mendieta, *op. cit.*, t. I, p. 152.

es el documento que aquí se publica, en el que, al lado de los alcaldes y regidores, tenemos a los *tequitlatos*, cuya función recuerda vivamente las que ejercían los *calpulleque* o *chinancalleque*. Las disposiciones sobre el mercado que aquí se muestran claramente como obstáculo a los monopolistas son las mismas que da Zurita para la época prehispánica, sólo que entonces se legitimaban como respeto a los dioses. Los bailes y cantos indios se aceptan, pero vigilados muy de cerca por los frailes. Así podrían seguir varios ejemplos más que muestran el nacimiento de la nueva cultura india.

Esta posición utópica de franciscanos y dominicos los llevó a enfrentarse al gobierno real, negando el derecho de conquista o, en las palabras de fray Pedro de Pravia: "Su Majestad no tiene aquí más de lo que el Papa le dio y el Papa no le pudo dar esta tierra sino para el bien espiritual de los yndios y el día que tuvieren gobierno y estuvieren instruidos en las cosas de la fe es obligado el Rey a dejar estos reinos a sus naturales."⁴

La lucha contra el sistema colonial adquirió diversas posiciones. Algunos frailes fueron sometidos a proceso por decir "desatinos y disparates", como ocurrió a fray Diego de Estremera, guardián de Cuauhtinchan, al pronunciarse en contra del pago de tributos. A los más radicales se les ordenó que abandonaran la Nueva España, como sucedió a fray Domingo de la Anunciación.⁵

El licenciado Valderrama, visitador real, en su análisis para determinar hechos perjudiciales a la hacienda de su magestad, chocó con los frailes, a quienes acusó de "querer ser señores absolutos de todo y disfrutarlo como lo han hecho, y como se ponga remedio en lo uno y en lo otro, braman".⁶ Con respecto al tributo, decía: "Otra introducción había muy perjudicial a la hacienda de V. M. y es que en algunos pueblos por ordenanzas de frailes reservan muchas gentes de tributo, cantores, tañedores y otros que sirven en la iglesia, carpinteros, albañiles y otros viejos y enfermos."⁷ Y acerca de los frailes decía: "los naturales de esta tierra han sido muy vejados así con edificios de iglesias y monasterios muy suntuosos como de mudarlos de unas partes para otras".⁸

⁴ Jerónimo Valderrama, *Cartas del Lic. ————— y otros documentos sobre visita al gobierno de Nueva España 1553-1563, Documentos para la historia del México colonial*, publicados por France V. Scholes y Eleanor B. Adams, México, Ed. Porrúa, 1961, p. 101.

⁵ *Ibid.*, p. 171 y 162.

⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

El pago de tributos, los repartimientos, los obrajes, las mercedes de tierras y otros intereses coloniales derrotaron a los frailes, que trataban de escapar a su papel de colonizadores, y pronto su actividad misionera no sirvió más que para mitigar la explotación, es decir, apoyar el sistema y formar parte del personal que la colonia necesitaba para administrar a la población india.

El documento que aquí se publica es una de las ordenanzas de frailes que el licenciado Valderrama usó para mostrar la ingrencia de los franciscanos en diversos aspectos del gobierno civil, y sobre todo para mostrar el gran número de exentos del pago de tributos que era el escándalo de la época.

Esta ordenanza aparece como anónima; sin embargo puede descubrirse a su autor. En una carta del doctor Vasco de Puga, dirigida al Rey y fechada el 28 de febrero de 1564, se habla de unas ordenanzas que existían en Cuauhtinchan y cuyo autor era fray Francisco de las Navas, las cuales fueron enviadas, junto con otros informes, al licenciado Valderrama.⁹ A su vez el licenciado Valderrama, en unas cartas en que ataca a los frailes, resume una ordenanza de Cuauhtinchan. Si se compara el resumen de Valderrama¹⁰ con el texto que aquí se publica, no cabe la menor duda de que es el mismo documento.

Compárese el siguiente texto con los párrafos de esta publicación cuyos números van entre paréntesis:

“Hay ordenanza que el guardián y corregidor eligan gobernador, etc.”

“Y que se junten a donde el guardián y corregidor les pareciere” (137).

“Item es mi voluntad que no tributen ni se les mande pagar tributo a los ciegos, cojos, mancos que no pueden trabajar, ni las viudas pobres que no tienen macehuales, ni los que sirven en el monasterio ni los cantores, ni los oficiales de carpintería y albañilería, tezozonques, por sus personas sino por sus haciendas” (145).

“Que la cuenta del pueblo se comunique con los frailes” (150-154).

⁹ “Cartas al Rey, del Dr. Vasco de Puga, Oidor de la Audiencia de México, sobre las tasaciones de tributos en algunos pueblos. Suchimilco 28 de Febrero de 1564”, *Epistolario de Nueva España*, Madrid, Ed. Paso y Troncoso, v. x, p. 33-38.

Parte del informe se encuentra en *Sobre el modo de tributar los indios de Nueva España a su Magestad 1561-1564*, editado por France V. Scholes y Eleanor B. Adams, México, Ed. Porrúa, 1958, p. 120-122.

¹⁰ Valderrama, *op. cit.*, p. 195-196.

“Que hagan sementeras de trigo y de maíz y el mayordomo tenga a cargo de lo que se recogiere para las necesidades del pueblo y del monasterio” (175-177).

“Que la comunidad tenga dos hacas para su servicio de ella y de los religiosos, y que si se hubiere de vender o trocar, se trate con el corregidor o guardián” (213-214).

“Dase servicio personal para el gobernador, alcaldes, regidores, hospital, cárcel, república, monasterio sin paga” (157-159).

“Ordenanza que la comida y otras cosas que se dieren al corregidor la paga de que ella hiciera el dicho corregidor ser delante del guardián y del que estuviere en su lugar. Están confirmadas por el virrey” (254).

Fray Francisco de las Navas ejerció su ministerio a mediados del siglo xvi en Tecamachalco, Tepeaca y Cuauhtinchan, en donde desempeñó el cargo de guardián. Se sabe que escribió dos opúsculos, el uno titulado *Calendario yndico de los yndios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo hecho y berificado por el padre fray Francisco de las Navas de la Orden del Señor San Francisco*. Esta obra se encuentra en la Colección Antigua, v. 210 del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología. El estudio sobre el calendario fue atacado por Sahagún en su apéndice al libro iv de su obra.

El segundo trabajo son unos memoriales sobre los usos y costumbres indios que Zurita aprovechó en la redacción de su *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*.¹¹

La copia de la versión nahua de las ordenanzas de fray Francisco de las Navas se localizó en el archivo municipal de Cuauhtinchan, Puebla. Es un documento formado por doce fojas escritas, de las cuales se conservan diez de ellas en buen estado, y una pequeña parte de la primera y la mitad de la segunda.

Esta copia, por el papel y la caligrafía, es sin duda del siglo xvi. Henrich Berlin, que conoció el archivo municipal de Cuauhtinchan, encontró el fragmento de una hoja de las ordenanzas que creyó era parte de la *Historia tolteca chichimeca* y lo incluyó en su publicación.¹²

Por los tipos de letras se distinguen tres diferentes amanuenses: el primero escribió las seis páginas primeras, continuó en la ocho

¹¹ Alonso de Zurita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Ed. Chávez Hayhoe, 1941, p. xxviii de la Introducción de Joaquín García Icazbalceta.

¹² *Historia tolteca-chichimeca*, México, Ed. Porrúa, 1947, p. 126.

y a partir de la doce concluyó el manuscrito; el segundo escribió la página siete, y el tercero de las páginas nueve a once. La caligrafía es estupenda, aunque incurrieron en errores que fueron corrigiendo. En los casos de omisión de palabras o sílabas las escribieron entre renglones, como sucede en la f. 6 v., 9 r., 10 r., y 10 v., o bien la adenda la hicieron en el margen, como ocurre en la f. 7 r. En los casos de repetir una palabra o una sílaba, tacharon lo que sobraba, como lo hicieron en la f. 4 r., 5 r., 6 v., 11 r y v., y en la 12 v. En la f. 10 r., se tachó *in a*, según el contexto en forma indebida. Otros errores más no fueron corregidos, como el de la f. 4 r., donde dice *quimovia* y debe decir *quimocovia*; en la f. 9 v., escribieron *tlaxcavan* y debe decir *tlacavan*; en la f. 11 r., dice *çivacallos* y debe decir *civacaballos*; por último, en la f. 12 r., dice *gidorme* y debe decir *corregidorme*.

Todos estos errores menores corregidos y no corregidos no causan problemas en la comprensión del texto. El único que sí da problemas es el de la f. 8 v., párrafo 146 de esta versión, en donde dice *tel in tlacalaquil yn tomìn quimanazque* que se traduce como: "de verdad el tributo, el dinero lo colocarán". Del párrafo que sigue se deduce que después de la palabra *tomìn* debe seguir una negación *amo*, pues en el párrafo 147 se dice claramente que los carpinteros, pedreros, cantores y viejos quedan exentos del tributo y trabajo de obras públicas. La segunda posibilidad es que se traduzca como lo hace Valderrama "tributen (no) por sus personas sino por sus haciendas".¹³

En el párrafo 145 literalmente aquí se traduce "las viudas y los pobres que nadie ve por ellos", mientras que Valderrama dice "las viudas pobres que no tienen macehuales".¹⁴ Recuérdese que Valderrama presentó la síntesis para atacar a los franciscanos, y probablemente forzó los textos para que le sirvieran y apoyaran en los temas en discusión, que eran precisamente si los indios debían pagar tributo por sus personas o por sus haciendas.

Una última aclaración es necesario hacer con respecto a la versión castellana de algunos términos nahuas. *Covatequitl* se traduce aquí como obras públicas, diferentes del *tlapieliztli*, que se traduce como "vigilancia", y se refiere al servicio personal que se da en el templo, a las casas de la comunidad y al gobernador.

Los términos *macuiltepanpixque*, *centecpanpixque*, *tepixque* o *tequitlato*, *topile* y *tlaxilacalli* no se traducen, pues su uso en español

¹³ Valderrama, *op. cit.*, p. 195-196.

¹⁴ *Ibid.*

es muy antiguo, aunque en algunos casos se traducen los dos primeros como centenario y veintenario.¹⁵

Tlayacatiyan de los párrafos 3, 72, 150, y 152, se traduce aquí como "parcialidad", en el sentido de una subdivisión de una unidad mayor, tal como lo hace Chimalpahin al hablar de las cinco *tlayacatl* o subdivisiones de Amaquemecan Chalco, en su octava relación.¹⁶ O bien puede traducirse como barrio, tal como lo hace Molina al traducir *cecentlayacapan*, "en cada barrio".¹⁷

¹⁵ Mendieta, *op. cit.*, t. III, p. 156.

¹⁶ Günter Zimmermann, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's Teil 1 : Die Zeit bis zur Conquista 1521*. Hamburgo, 1963, p. 146-147.

¹⁷ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ed. Facs. de la Col. de Incunables Americanos, v. IV, 1944.

TEXTO Y TRADUCCIÓN

[Ordenanza de Cuauhtinchan. Texto nahua]

[f. 1 r.]

- I. Nevatl ni
- II. sorey nigovernador
- III. nican indiamé in tlal.
- IV. vey tecuihtlatoloya
- V. tlatovani Emperador nitl.
- VI. altepetl Quauhtinchan
- VII. yn cecentlayacatl initech pouhtoc ixquich
- VIII. tzontequiz mopiyaz neltizenemiliztiloz
- IX. in itoca hordenançaz in nican ya motene.
- X. tech monequi in iyeca in ivelmanca.
- XI. in oncan chaneque quauhtinchan
- XII. ivan ca iuhqui monequi in oyez tl.
- XIII. xexeliviz in tlacalaquili ivan
- XIV. oncan quiza comunidad
- XV. iusticia tequitl auh in itenquiz
- XVI. Achtopa nitlanavatiya
- XVII. quauhtinchan ivan in i
- XVIII. xpianoti. az iz cece
- XIX. chic

[f. 1 v.]

- I.naliztli amo tlatolanoz amo tepepenaz
- II.ador yez impepenaloz mochipa in
- III.nezqui oncan ipan altepetl inic vel tla
- IV.in intlatzontequiliz yvan ayac governador
- V.los in macamo ya cempoal xivitl onmatlac
- VI.in gobernadortiz in aquin ya achi conaxi
- VII.ldesme in governador in regidoresme
- VIII.notzazque in oncan in cabildo iniquac lu-
nes yvan
- IX.vatil yz centetl quicaquizque missa inic
yevatzin
- X.maquiliz in igracia inic in ixquichtin
oncan yc mo

[Ordenanza de Cuauhtinchan. Versión castellana]

[foja 1 r.]

- I. Yo el.....
- II. Virrey y gobernador.....
- III. de las Indias tierra.....
- IV. Audiencia
- V. el señor emperador.....
- VI. pueblo de Quauhtinchan.....
- VII. cada una de las parcialidades que le corresponden todas
- VIII. sentencia que se guardará cumplirá y se vivirá conforme.....
- IX. las llamadas ordenanzas que aquí se citan.....
- X. son necesarias para que exista la buena policía.....
- XI. entre los habitantes de allí de Quauhtinchan.....
- XII. y porque de este modo es necesario que exista.....
- XIII. se divida el tributo y.....
- XIV. que de ahí sale de la comunidad.....
- XV. funciones de justicia y.....
- XVI. primeramente ordenó.....
- XVII. Quauhtinchan y su.....
- XVIII. se cristianice cada.....
- XIX.

[foja 1 v.]

- I.no tomará palabra, no escogerá persona
- II.existirá gobernador, se escogerá siempre
- III.que haya nacido en el pueblo para que
- IV.sus sentencias y nunca el gobernador
- V.que no tenga ya treinta años
- VI.será gobernador quien ya cumpla
- VII.los alcaldes, el gobernador, los regidores
- VIII.comenzarán ahí en el cabildo en día lunes
- IX.es mandamiento que escuchen una misa para él
- X.les dé su gracia para que todo lo que ahí

- XI. tozque in itlaecoltilocatzin yvan in
ivelnemitiloca
- XII. yn ivelmanca in altepetl Auh in oncan hin ne
- XIII. yocan cabildo ce oncan hicac silla ipan motla
- XIV. a callaquiz Auh oc no ce oncan mochipa ycaz
- XV. auh ome quauitzcuintli veveyacqui oncan
- XVI. alcaldesme yvan regidoresme yvan nepantla
- XVII. ipan motlaliz in escribano inic vel qui
- XVIII. an motzontequiz inic nenonotzaloz Auh . .
- XIX. quich cavitl ypan yezque netlatoc.
- XX. amo itencopa in aquin oncan
- XXI. tica Auh in ipan hi ivan in i.
- XXII. altepetl in gobernador ye.
- XXIII. yn tlatolli quivaltoquili.
- XXIV. ezme zan iuh tecpa.
- XXV. camo yelettiloz in tlatov.
- XXVI. in tlatol conicuiloz iv.
- XXVII. anic.
- XXVIII. pan y

[f. 2 r.]

- I. yvan in ixquich macevalli y cecentec.
- II. macuiltecpánpixcavan
- III. machoz in quenamique telpopochtín
- IV. in quenamique ycnohoquichtin yvan
- V. pochvan in imichpochvan. Auh in izquipa
- VI. tlaliloyan machoz motaz in aquique omi
- VII. ce yaque altepetlipan inic popolviz in intoc.
- VIII. quin omonamictictizque niman yvan yz ce
- IX. miqqe inicc oyez tlatecpánaliz
- X. nemovaz yvan in tlacallaquilli i
- XI. ipouhca iynamicoca amatipan ycuili.
- XII. oncan cabildo evatl in itech pouhqui.
- XIII. dor ivan evatl in quenin mopiayaz.
- XIV. macevalli yvan in ipan in tlein
- XV. naliztli inic çan neneuhqui yc motla
- XVI. ivan atle tequitl itech monequi a.

- XI. para el servicio, la vida correcta
- XII. y la buena policía del pueblo. Y ahí en
- XIII. el cabildo estará colocada una silla sobre la que
se sentará
- XIV. que entre. Y también ahí estará siempre en pie
- XV. y dos quauitzcuintli * largos ahí
- XVI. los alcaldes y regidores y en medio
- XVII. en ella se sentará el escribano para que bien
[escuche]
- XVIII. sentencie por lo que se conversará
- XIX. todo tiempo en ello estarán.....
.....

[foja 2 r.]

- I. y todos los macehuallis tendrán sus centecpanpixque.....
- II. sus macuiltecanpixque.....
- III. sabrán quiénes son mozos.....
- IV. cómo son los viudos y
- V. las mozas. Y cuantas veces.....
- VI. se sabrá se verá quiénes.....
- VII. sobre los pueblos para que se pierda.....
- VIII. apenas se casaran luego.....
- IX. muerto por lo que habrá ordenanza.....
- X. se viva y el tributo.....
- XI. su relato y memoria se escribirá en papel.....
- XII. allí en el cabildo, ello corresponde a.....
- XIII. (gobernador?) y aquello de cómo se guardará.....
- XIV. macehual y sobre lo que.....
- XV. por lo que se concertarán.....
- XVI. y ningún trabajo es necesario.....

* Asiento de madera.

- xvii. ixcavil quiteilhuz governador.
- xviii. topa yc nenonotzaloz in noncan cavi.
- xix. teilviloz in oc cenca quiqualittazque.
- xx. ivan in ipan mofirmatiz governador.
- xxi. quac necentlalilolica oncan netl.
- xxii. can pouhqui ayac canapa yaz
- xxiii. anoço in tlacamo intencopa
- xxiv. navilhuitl teilpiloyan inixqui.
- xxv. oncan netlatocanonotzaloya.
- xxvi. tlatenevalli oncan necentlaliloz
- xxvii. tecpanaz in itech povi altepetl
- xxviii. valti hivan in tlein oncan
- xxix. caquitizque in intequitlatocavan
- xxx. quintlacamatizque in tlatatle ipan
- xxxi. in cavildo in tlatovayan in cavild.
- xxxii. chicueilhuitl.
- xxxiii. Yzca.
- xxxiv. Yn itequiuh gobernador
- xxxv. in quenin velpacholoz mac.
- xxxvi. ivan quitecuitlaviltiz in
- xxxvii. tlalili yn otictzontecque in otictl.
- xxxviii. itech pouhqui justicia vel tlan.
- xxxix. viz yn ipan tlaacauiliztli a
- xl. in alcaldesme no yvan yte.
- xli. in necentlaliloyan in netla.

[f. 2 v.]

- i. etlamelaviliz tlaacauiliz in iquac aca
- ii. cavaltiliztli yniquac aca ypampa
- iii. tlanavatiz inic neltiz in hi tetla
- iv. neltic in otlatzonquiz ixquich cavitl
- v. covani 'yn iuh ca navatilli' ocepa qui
- vi. ivaltiloca yvan quichivaz in itequiuh
- vii. xivitl expa in quitocaz in chinancali
- viii. ochiuhtoc macevalli inic cepa
- ix. sma ipan tlatotiyaz inic mochi tla
- x. tequi milli yvan yn immil in incuen
- xi. hiquac in ipan metztli julio ipan
- xii. atizque macevaltín tlayzque
- xiii. aquin quiximictiz ycuen anoço

- xvii. le pertenece los expondrá al gobernador
- xviii. por esto conversarán en el cabildo
- xix. se expondrá para que mucho se acepte
- xx. y en él el gobernador pondrá su firma
- xxi. cuando se reúna allí
- xxii. que corresponde nadie irá a alguna parte
- xxiii. si no es con autorización de
- xxiv. cuatro días en la cárcel
- xxv. allí en el cabildo
- xxvi. [días] fijados allí se reunirán
- xxvii. ordenará lo correspondiente a la población
- xxviii. y lo que allí
- xxix. escuchar a sus tequitlatos
- xxx. obedecer al Señor
- xxxi. al cabildo
- xxxii. ocho días
- xxxiii. He aquí [las obligaciones del gobernador]
- xxxiv. Es obligación del gobernador
- xxxv. de cómo gobernar bien los mac[ehuali]
- xxxvi. y hará cuidar
- xxxvii. [ordenanza] que sentenciamos, que
- xxxviii. que corresponde a la justicia
- xxxix. acerca de escuchar
- xl. los alcaldes, también es [obligación]
- xli. las reuniones del

[foja 2 v.]

- i. rectificación, crítica, cuando a alguien
- ii. cuando alguien a causa
- iii. ordenara que se realice esta
- iv. y se terminó todo tiempo
- v. culpable así está la ley otra vez
- vi. y hará su trabajo
- vii. en el año tres veces vigilará que los solares
- viii. macehuali la primera vez
- ix. [cuare]sma y se encargará que todos
- x. milpa y sus milpas, sus surcos
- xi. [2a. vez] cuando sea el mes de julio
- xii. los macehuales harán la escarda
- xiii. quienes hagan que sus surcos desaparezcan por
la yerba o

- xiv. ynic expa iquac in pipixco auh
 xv. quitocaz tlalli amo mieque quivicaz
 xvi. van ce topille no ce escrivano
 xvii. dor oncan yn cavildo in necentla
 xviii. ocaýotiz inic quivicaz in quitocaz
 xix. vatiya in ipan hi in gobernador atle
 xx. altin yvan cenca quimocuitlaviz
 xxi. piltin tlatoque ixtililozque mavistililozque
- xxii. in icuiliuhtica ipan tasacion yvan
 xxiii. ouhqui ehica ca yn iqua ...
 xxiv. valtin atle ypan quimmitta a
 xxv. yvan in tequitlatoque in cen
 xxvi. camatizque in tlatocavan impil
 xxvii. anoço occentlamantli tetlatza
 xxviii. vatl quimati in gobernador
 xxix. azque in intech monequi auh
 xxx. tlavil cempoalli pesos evatl yn i
 xxxi. in ixquich tlacatl ytlacalaquil
 xxxii. in tequiuh in alcaldesme
 xxxiii. omextin calaquizque tlachiyazque
 xxxiv. rcoles yvan sabado Auh in
 xxxv. yn tlachiyatiuh çaz ce yaz in alcalde
 xxxvi. o achtopa quimatizque gover
 xxxvii. an quimachitizque quimellavi
 xxxviii. auh yn alcaldesme ayac in tlocpa
 xxxix. n intlatol in ipan justicia amo
 xl. epan mixquetzazque amo quicelizque
 xli. tetlapalloli amo atlizque amo tlaquazque

1. [f. 3 r.] yn inchan castillan tlaca inic amo motlapololtizque ynic amo ytla quicamacavazque yn oncan itech quiçaz in itoliloca macevalli.
2. Ivan in alcaldesme amo tlanavatizque yn aca ilpiloz veca nemi yn çan e oncan intlapan yn tlacamo quitlacuillolalizque in tenavatil yn tlacamo yhcuihuhtiyaz inmandamiento. Auh ynic quitlalizque yuhqui y yn quitozque:
3. Tevantin ti N. N. timitznavatiya yn ti N. topille tiquilpitiuh yn N. oncan ychan yn N. anoço oncan ytlayacatiyan yn N. anoço oncan pouhqui yn N. ynin mandamiento omochiuh quauhtinchan

- XIV. la tercera vez cuando sea la cosecha
 XV. se encargará de la tierra no llevará mucho
 XVI. Un topille y también un escribano
 XVII. allí en el cabildo
 XVIII. llevará el encargo
 XIX. Sobre esto el gobernador nada
 XX. [macehuales] y cuidará mucho
 XXI. que los pillis, los tlahtoanis sean honrados y
 respetados
 XXII. lo que está escrito en la tasación
 XXIII. porque cuando
 XXIV. [mace]huales no los toman en cuenta
 XXV. y los tequitlatos.....
 XXVI. sus tlahtoanis sus.....
 XXVII. o de otra manera.....
 XXVIII. lo sabe el gobernador
 XXIX. que necesita y
 XXXI. [salario] veinte pesos
 XXX. del tributo de todas las personas
 XXXII. [he aquí] las obligaciones de los alcaldes
 XXXIII. dos entrarán, mirarán
 XXXIV. [mié]rcoles y sábado, y
 XXXV. irá a ver, sólo un alcalde irá
 XXXVI. primero sabrán gober[nador]
 XXXVII. pondrán en conocimiento, informarán
 XXXVIII. y los alcaldes nunca junto
 XXXIX. su palabra acerca de la justicia, no
 XL. pondrán, no recibirán
 XLI. obsequios, no tomarán agua, no comerán.

1. No beberán agua, no comerán en casa de los españoles para que no comentan errores; para que no vayan a decir algo de lo cual resulte la opresión de los macehuales.
2. Y los alcaldes no ordenarán que alguien que ande lejos sea aprisionado; sólo en su propia tierra lo harán, si no ponen por escrito su orden, si no va por escrito su mandamiento. Para ponerlo de esta manera dirán:
3. Nosotros N. N. te ordenamos a ti N. topile para que vayas a tomar preso a N., que vive en N., o que su parcialidad, lugar de nacimiento es N., o que pertenece a N. Este mandamiento

- lunestica navilvitl ypan metztli N. ynic motlacatilli totecuiyo Jesucristo yetzonxihuitl etc.
4. Auh inin mandamiento ipan yez ynfirma intoca in alcaldesme ynic chicavac yez inic neltiz.
 5. Auh yn aquin alcalde tlanavatiz ilpiloz veca nemi yn amo iuh quicuiloiz quitlaliz mandamiento iniuh omíto cavaltíloz in itequiuh castolilhuitl auh in izquilhuitl ypan y calaquiloiz yn oncan ychan aocampa yaz.
 6. Auh tel yn tlatlacovani yn tla çan oncan yhtec altepetl cah in tla camo veca nemi in çaço ac ye alcalde vellanavatiz ynic ilpiloz yn tla vel melavac onez in tlein yc ilpiloz yvan in tla hiçiuhca quimellaviliz yn governador yvan yn alcalde ycníuh in tlein . . . iniquac in tla ovi içiuhca tepan temo tepan mochiuh-tiquiz. . . çan iciuhca monequi teilpiliztli yn çaço ac ye alcalde vel içiuhca quitlalitiquizas mandamiento ynic teilpiloz yvan mochivaz tlaneltiliztlatolli = información.
 7. Auh in alcaldes macamo quivecavazque in teilpiloyan cate yçiuhca quintlatzontequilizque auh yn aquiue cenca quivecavazque çan ixquichica yn eilhuitl auh quincapítizque in tle ypampa yuh quimilpiya.
 8. Auh yn tlacamo iuh quichivacan ce metztli cavaltílozque yn yn intequiuh yc tlamacevaltílozque.
 9. Auh amo tlanavatizque ynic ilpiloz çivatl namique maçonel momecatíyani yn tlacamo yevatl moteylviz ynamíc tel amo ma aca tlatzacuiltíloz tetlaxínque çan ye inic tlatzacuiltíloz amo quimatiz yn inamic civatl.
 10. amo no tlanavatizque inic tielpiloyan tlalílozque çiva çan iuh nenemi amo namiqueque ano anoço ycnociva yn ipampa inic monamictizque maçonel ya otzti amo quimatiznequízque in alcaldeme amo no temolílozque yn yevantín çiva ac ipiltzin.
 11. Amo no tlanavatizque ynic ilpilozque telpopochtótontin yn quin ya matlacxiuhtiya on navi amo no ichpopochtótontin yn ayamo vel matlacxiuhtiya yn tlacamo cenca ovi tlatlacolli omochiuh yvan temamauhti yvan yn tlacamo vel teyoloquipacho vel tetlaneltoquiti tlaneltiliztlatolli achtopa onen omíto.
 12. Auh yn oquichtin yn çiva yn zan iuh nenemi yn amo namiqueque [f. 3 v.] yn teixpan momecatítinemi. . . in tlatzacuiltizque.
 13. Auh yn teta yvan yn tepiltzin in tlamava amo teilpiloyan quintlalizque amo no yc quintlatzacuiltizque tel quima yn

- se hizo en Cuauhtinchan, el lunes cuatro días del mes N., del año del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de 1200, etc.
4. Y este mandamiento llevará la firma y los nombres de los alcaldes para que tenga validez y para que se lleve a cabo.
 5. Y el alcalde que ordene que alguien que vive lejos sea tomado prisionero sin dar su mandamiento por escrito como se ha dicho, por quince días se le hará abandonar su cargo y durante algunos días permanecerá en su casa, a ninguna parte saldrá.
 6. Y si el culpable está dentro del pueblo, si es que no anda lejos, cualquiera de los alcaldes ordenará que sea tomado prisionero, si es que en verdad se constató el por qué será tomado preso. Rápidamente informará al gobernador y a su compañero alcalde lo que hizo. En caso de que al instante se busque a alguien, que sobre alguien ocurra algo y que de inmediato sea necesaria la aprehensión, cualquier alcalde de prisa hará el mandamiento para la aprehensión y para que se haga la información.
 7. Y los alcaldes no harán permanecer por mucho tiempo en la cárcel a los que en ella están. Rápidamente los juzgarán. Y aquéllos permanecerán en la cárcel cuando mucho hasta tres días, y les harán oír por qué causa son aprisionados.
 8. Y si no lo hacen así, por un mes se les hará dejar su cargo, harán penitencia.
 9. Y no darán orden para que sea tomada prisionera mujer casada aunque ande con amantes; si es que no pone denuncias su marido, nadie será juzgado. El adúltero será juzgado él solo y no darán cuenta a su esposa.
 10. Tampoco ordenarán que sean puestas en la cárcel las mujeres que nada más así andan, que no tienen marido o bien a las viudas para que se casen. Aunque ya estén embarazadas, los alcaldes no intentarán saber, no harán investigaciones a las mujeres, para saber de quién es el hijo.
 11. Tampoco ordenarán que sean tomados prisioneros jóvenes que apenas tienen catorce años; tampoco a muchachas que aún no completan los diez años de edad, si no se ha cometido culpa grave y espantosa y si no se ha hecho la información que se dijo en forma satisfactoria y convincente.
 12. Y los varones y las mujeres que nada más así andan, que no son casados y que públicamente se amanceban serán castigados.
 13. Y el padre y el hijo que pelean no los pondrán en la cárcel, no los castigarán por esto a menos que se cometa un asesinato, si

tlamiquiztli omochiuh aço ce omix anoço vey otzayan in tenacayo anoço cana centlacol coton yc teilpizque teanazque.

14. Auh çan in yehuantin tepilhuan yn tla ymmatica ytla yc quintolinizque yntavan yn navan (sic) yvan yz çiva tenamicvan yn tla ymmatica ytla yc quintolinizque ymoquichvan yntlavicalvan yvan yn oquichtin yn tla imatica ytla yc quintolinizque yz çivavan in tla vel cocolozque in tzatzayaniz vey inacayo cenca tecoco inic tlatzacuiltlozque in aquiue iuh quichivazque.
15. Itech manaz in iuh ca yntlatlacol in nechachalaniliztli in neteixpanviliztli in quicaquizque oncan tlatzontecoyan yçiuha in iuh velitizque quitzonquixtizque quitzontequizque iniccamo cenca motolinizque y moteyxpanviyani.
16. Auh in tlatlacovani in ilpitoque amo quintlatzontequilizque inic cana techan tetlaecoltizque yn tlacamo onca teopan anoço hospital.
17. Auh in tlatlacovani amo çan ceh alcalde cana quintlatzontequiliz çan quicepanvizque quineneuhcavizque yn intlatzontequiliz yn oncan teilpiloyan anoço oncan tetlatzontequililoyan.
18. Auh in intlaxtlavil ceceyaca alcaldesme matlatlac peso evatl in itzompan mocava tlacalaquilli.

Yca [sic] yntequiuh in Regidoresme

19. In intequiuh regidoresme hevatl inic calaquizque yn oncan tecuhitlatoloyan y netlatocanonotzaloyan yn cabildo yvan itequiuh yn quinertilizque yn tlein oncan yc nenotzalo yvan yc tlanavatio hin itech monequi ynipacholoca altepetl yn ipan yn itequitiliz yn macevaltín yvan in ipan ynic motlaliya ynic motecpana yn quenin onyez in ivani in qualoni yvan ynic onyez netlacamachiztli in ipan altepetl.
20. auh çaniuh tlayavalotiyaz y chicueyxtin regidorme cecemetztica hohomentin mixque tzazque ynic tlachiyazque yvan oncan yezque in tiyanquizco
21. amo ypan motlalizque vel quimocuitlavizque ynicayac tlancuillo aço castillan tlaca anoço mextiço anoco tilitic anoço haca oncan chane yc yaz quinamiquitíuh tiyamicque quincovilitíuh in itla qualloni anoço ytla tiyamictli yn quivalcui tiyamique in quinamacaquivi ayac hotli yca tlanamacaz ayac otli yca tlacovaz yn iquac tiyamicpan

- uno se muere o que se provoque una gran herida o se desprenda un pedazo del cuerpo, por eso sí serán tomados presos, se aprehenderán.
14. Y si saben que los padres y madres hacen sufrir a sus hijos; y si saben que los maridos oprimen a sus esposas, sus consortes; y si saben que las mujeres oprimen a sus maridos, los hacen sufrir, si son heridos al grado que provoquen grandes heridas, serán castigados con rigor quienes de esta manera procedan.
 15. En ellos recaerá la culpa del pleito, la denuncia. Allí en el juzgado escucharán y rápidamente podrán dar por terminado y juzgarán para que no sufran los denunciantes.
 16. Y a los culpables, a los que están presos, como castigo les impondrán que den servicio en alguna casa, si es que no hay templo u hospital.
 17. Y al culpable no solamente un alcalde lo juzgará, sino que unirán, concertarán su sentencia ahí en la cárcel o ahí en el juzgado.
 18. Y el pago para cada uno de los alcaldes será diez pesos de lo que sobra de los tributos.

He aquí las obligaciones de los regidores

19. Es obligación de los regidores que entren allí en el cabildo. Y es labor suya el que ejecuten lo que ahí se acuerda y se ordena como necesario para el gobierno del pueblo, el trabajo de los macehuales y lo que se dispone y ordena para que haya bebida y comida y para que haya obediencia en el pueblo.
20. Y se irán turnando los ocho regidores; cada mes se propondrá que observen y permanezcan en el mercado.
21. No estarán sentados, sino que atenderán para que ningún acaparador, sea castellano, mestizo, negro, o algún nativo del lugar vaya a encontrar a los mercaderes y vaya a comprarles algún comestible o alguna mercancía que traen a vender en los días de mercado. Nadie debe vender en el camino; nadie debe comprar en el camino.

22. Auh yvan quimocuitlavizque ynic neltiz yn itlacuilolo in quenin tlapatiyova yvan in quenin netlacovillo yvan amo çan quivelmatizque hevantin castillan tlaca anoço mestizome anoço tllitique, anoço çago aquiue cueciuhcayotica ytla quitecuilizque yn amo tlapatiyozque
23. '(f. 4 r.) yvan yehica ca honicaquitilic honicma yn oncan ypan altepetl quahutenchan vey texixicoliztli in mochiva ynic netlacovilo yoan ynic tlanamaco
24. yn yevantin yn tlacohuque yn oncan chaneque ahnoço in canapa valhui yn ayamo quimovia (sic) yn ichan monequi ynic valvi tiyanquizco yoan inayamo momana tiyanquiztli yn yevantin tlanecuilloque oc uel ye ontlacohuque otlacencuique
25. Ahu in yevantin tlanecuilloque yn oncan chaneque ahnoço canapa valvi occeppa oncan quinamaca quinecuilova in tiyanquizco in tlein çanoncan oquicohuque
26. yc ipampa y nicnequi yvan nitlanavatia ayac ytla quinamacaz in tiyanquizco in çano oncan oquiccohuqui yoan in aquin tlanecuillo yhu quichiva yn omito avel quicovaz innoncan tiyanquizco yn ivani yn qualoni y tlacamo çan ye intech monequiz yn ichan tlaca
27. Ahu in mocovaz techan monequi ixquichica in tziliniz visperas yheica yn tiyamique yhoan yn tlacohuque mocentlalizque tzaquanizque iniquac in ya onmixpilova tonatihu ynipan ce ora in tlacamo quicaquizque in tlapovaltepoztlí onyez machiyotl ahu melavac yoan in canapa valhui yn ihu monequi ynic yevantin oncan chaneque quimotemolizque yvan quimocovizque yn tlein ynchan monequi ynipan ome oras.
28. Ahu yn iquac oquiz visperas mochi tlatatl [tachado: tlatatl tlatatl] tlacovaz yn tlanecuilloque yoan yn çago aquiue canpa valvi yz neçi ca yn ipan ce ora onpevaz yn necoviloz yn techan monequi yxquichica in visperas tzilinis ahu in oquiz visperas quin icuac tlacovazque tlanecuilloque quicovazque in campa quinecuilotivi
29. Ahu ynin cenca vel ipan tlachiyazque yvan cenca quimocuitlavizque (f. 4 v.) in regidoresme inoncan yezque tiyanquizco ynic vel mopiyas yn itlacuilolo in quenin tlacovaloz yn quenin tlapatiyovaz in quitlaliz Corregidor anoço teniente.
30. Auh in yevantini ynic quitlalizque ytech canazque yn iuhca yvan yn quenin oquitlalique otlanavatique cequintin Corregidoresme in imaltepepova ipan corregidorti

22. Y cuidarán que se acate el arancel sobre compra venta y no sólo lo tomarán como juego los castellanos, mestizos, negros. También que nadie tome alguna cosa por la violencia y no por compra.
23. Porque he sido informado, he sabido que allá en el pueblo de Cuauhtinchan se hace gran engaño con respecto a la compra y venta.
24. Los compradores que ahí residen o que vienen de alguna parte, cuando aún no se compra lo necesario en las casas, al venir al mercado y cuando aún no se establece el mercado, los regatones ya han comprado, ya han acaparado todo.
25. Y los regatones que ahí residen o que vienen de alguna parte otra vez ahí venden, revenden en el mercado, lo que ahí mismo compraron.
26. Por esta razón deseo y ordeno que nadie venda en el mercado nada de lo que ahí mismo compró, y el regatón que haga lo así dicho, no podrá comprar en el mercado bebida y comida si no es lo que necesita en su casa.
27. Y se comprará lo que en los hogares se necesite hasta que den el toque de vísperas. Los vendedores y los compradores permanecerán reunidos cuando ya el sol rebasa el cenit, a la una. Y si no escucharen el reloj habrá alguna contraseña. Y así es necesario que ocurra con los que vienen de alguna parte, para que los que ahí habitan busquen y compren lo que es necesario en sus hogares en las dos horas.
28. Y cuando ya salieron las vísperas, todas las personas regatonas comprarán, y cualquiera que venga de alguna parte. Parece por esto que a la una empezará la compra de lo que en los hogares se necesite hasta que den el toque de vísperas y al terminar las vísperas, apenas entonces comprarán los regatones, comprarán lo que van a revender en otras partes.
29. Y esto observarán con cuidado y mucho atenderán los regidores que ahí estarán en el mercado para que se acate el arancel que disponga el corregidor o el teniente, sobre cómo se comprará y cómo se comerciará.
30. Y ellos para disponer tomarán como base la manera y cómo lo han dispuesto y ordenado otros corregidores en los pueblos en los cuales son corregidores.

31. Auh ini vel mopiyaꝝ yn imanca tiyanquiztli hie oixquetzaloque in omentin regidoresme in tlachixtinemizque
32. Oc no omentin tiyanquiztopilleque pepenalozque Auh in hevantin cenca tlamocuitlavitinemizque quilhuizque yn governador yvan alcaldesme in tla aca quipanaviya quitlacova yn tlacuilloli yn itlacuillolo yn quenin tlapatiyova yvan yn quenin netlacovilo yn itlatlalil gorregidor
33. Auh yn tla necizque ca in regidorme yvan in topilleque ca amo quinextia ynic ytlacavi yn itlatlalil corregidor mecavitecozque yvan tlacoxiuhlica altepetlipan totocoꝝque
34. Auh in tla ya ocaquitloque in governador yvan in alcaldesme yn ca amo mopiya ytenavatil corregidor auh çan amo yc tetlatzacuiltiznequi nauhtetl metztlí tlamecevaltilozque cavaltizlozque yn itequih ynic vel yectiyas ynic vey patiz ynic hitlacavi tiyanquiztli
35. Auh yn Regidoresme yvan tiyanquiztopille omoteneuh cenca quimocuitlavizque ypan tlatozque yn iquac tziliniz ave maria aocac oncan yez in tiyanquizco niman cauhtivetiz
36. No yvan ynipan cecemetztlí omentin regidoresme ixquetzalotizque yn quimocuitlavizque in quittazque yn teopantli yvan in capilla in innemachtiyayan teopan nemi
37. yvan yn quittazque in tecpan calli yn cabildo yvan yn teilpiloyan ynic aço ytlá ytlacavi quimatizque in tlatoque yn oncan yn cabildo ynic moyectiliz
38. Auh cenca monequi in yevantin regidorme cenquimocuitlavizque inic hevantin pipiltotontin vallazque mocenquixtizque yn quimomachtizquivi in doctrina cristiana yn oncan teopan quiyavac yvan quittazque ypan tlatozque yn occequi ytech povi doctrina cristiana anoço in he ixquich cristianoꝝyotl ypan tlatozque
39. no yvan cenca quimocuitlavizque iniccacan mochivaz macevaliztlí yniuh macevaloya in iquac oc tlateotocanime indiome.
40. Auh in tla macevaloz çan oncan yn teopan quiyavac anoço tiyanquizco auh ymacevalatquitl amo tle tlacatecoloyotl itech neçiz yn iuhqui yavecauh quititlania
41. Auh yn cuicatl atle tlavelilocayotl neliuhtiyaz yn tlaqualital yez in teopixque
42. Auh i macevaliztlí çan iquac caviz yn tziliniz ave maria yn aquin quitlacoꝝ y chicuey ilhuitl yez teypliloyan.
43. (f. 5 r.) no yvan he yca ca melavac yvan ca qualli inic neçiz yn incristianoꝝyotl yn oncan chaneque nitlanavatiya inic mochin-

31. Y para que se guarde lo establecido en el mercado, ya se ha encargado a dos regidores que andarán observando.
32. También dos topiles de mercado se escogerán, y ellos andarán ahí cuidando. Avisarán al gobernador y a los alcaldes si alguien, pasa por alto, defrauda al arancel, lo escrito acerca de cómo se comerciará y de cómo se comprará, lo dispuesto por el corregidor.
33. Y si acontece que los regidores y los topiles no denuncian el fraude a lo dispuesto por el corregidor serán azotados y serán desterrados por espacio de medio año a otros pueblos.
34. Y si ya se ha informado al gobernador y a los alcaldes de que no se cumple lo ordenado por el corregidor y no quieren castigar, por cuatro meses harán penitencia, se les hará abandonar su cargo para que se corrija, para que se remedie lo que causa desorden en el mercado.
35. Y los regidores y los topiles de mercado dichos cuidarán muy bien y darán órdenes para que cuando den el toque de Ave María nadie quede en el mercado, sino que de inmediato se deje el lugar.
36. También cada mes dos regidores se encargarán de cuidar, de ver el templo y la capilla, que es donde rezan los que viven en el templo.
37. Y verán el edificio del tecpan, el cabildo y la cárcel, si es que algo se descompona, para que lo sepan los tlatoanis en el cabildo, para que se repare.
38. Y es muy necesario que los regidores cuiden para que los niños vengan, se reúnan para aprender la doctrina cristiana ahí en el atrio de la iglesia. Y verán y se ocuparán en lo demás relacionado con doctrina cristiana. Se ocuparán de todo lo relativo al cristianismo.
39. También cuidarán mucho de que en ninguna parte se hagan danzas como las hacían cuando aún los indios idolatraban.
40. Y si se danza se hará allí en el atrio del templo o en el mercado. Y en el vestuario de la danza nada diabólico aparecerá, como antiguamente se usaba.
41. Y en el canto nada deshonesto irá entremetido, se harán con la aprobación de los sacerdotes.
42. Y las danzas se suspenderán al toque del Ave María, y quien desobedezca, ocho días estará en la cárcel.
43. Y también para que en verdad y para que bien se muestre el cristianismo de los que habitan, ordeno que todos los residentes

- tin oncan chaneque cuauhtinchan mocenquixtizque callalpan motecazque yvan maltepertilizque yn inavac teopan
44. tetcpantozque ynic vel quimomachtizque in doctrina cristiana yvan inic vel quicelizque quicnopilvizque in sacramentos yn quimotemaquilia Santa Yglesia
 45. Auh inic vel mochivas y ca qualli ynic navintin quimocuitlavizque regidoresme yn quimachiyotizque ivan in quitamachivazque yn callali izceceyava yntech povis in oncan mocaltizque
 46. Auh in callali ayac castillan tlacatl quimacazque amo no aca mestiço amo no negro amo novaca veca chane
 47. Auh in veca chane yn tlaquimacazque in callali yz centlatoltica yez in tlatoque honcan quitzontequizque in nin netlatocano-notzayan yn cabildo
 48. Auh ceceyaca regidor ytlaxtlavil yez chicuey pesos itech quiçaz yn itzompa mocava tlacalaquilli
 49. Auh in tlaca neçiz regidor ca motlaxtlaviya ynic quintamachiva callali macevaltín chicuey ylhuitl yc teilpiloyan yez yban nampa yxquich quixtlavaz yn oquimotlaxtlavi
 50. No yvan yn oncan netlatocanonotzaloyan in cabildo ayac ontlamantli altepetequitl quimotequitiz yn iuhqui in tla alcalde yvan regidor anoço regidor yvan escrivano yvan mayordomo yzneçi ca yn çan ce tlacatl amo vel ontlamantli ytequiuh yez e yca ca ynin yc inca necayavalo yn macevaltín
 51. yn gobernador yvan in alcaldesme yn tlacamo ypan tetlacavaltizque ome metztica cavaltizlozque yn intequiuh

Yzca intequiuh yn topileque

52. In topilleque ca evatl yntequiuh yn quineltizlozque in intenavatil yn inmandamiento yn alcaldesme in ipan yn teilpiliztli yvan in tecaltzaqualiztli yn iquac ya onavatilozque
53. Auh e yca ca ynipan in miecpa motlapololitiya yn topileque amo quimelavacachiva ynin tequiuh yc nican motlaliya motzontequi y e ompa titzitivi ayac topile teypiz teypiloyan tetlaliz yn tlacamo quitquiz mandamiento yn tlacamo quinextiz yn intenavatil alcaldesme anoço gobernador
54. Auh in tla aca teilpiz yn atle quinextiya mandamiento yn itech ca yntoca alcaldesme anoço gobernador caxtolilvitl yc teypiloyan tlaliloz

- ahí en Cuauhtinchan se reúnan en la traza del pueblo, se asienten y formen su pueblo junto al templo.
44. Estarán agrupados en veintenas para que aprendan bien la doctrina cristiana y para que puedan recibir y alcanzar los sacramentos que da la Santa Iglesia.
 45. Y para que esto se haga correctamente, cuatro regidores tendrán cuidado de señalar y medir el solar correspondiente a cada uno de los que ahí construyan su casa.
 46. A ningún castellano le será dado un solar; tampoco a ningún mestizo, negro o a algún forastero.
 47. Y si a algún forastero le dan un solar, ha de ser por acuerdo de los tlatoanis que ahí juzgarán en el cabildo.
 48. Y cada regidor tendrá por salario ocho pesos que saldrán de las sobras del tributo.
 49. Y si sucede que algún regidor toma pago de los macehuales por medir el solar, ocho días estará en la cárcel y todo lo que cobró lo pagará por duplicado.
 50. También, ahí en el cabildo nadie desempeñará dos cargos del pueblo, así como ser alcalde y regidor o regidor y escribano y mayordomo; de esto resulta que un solo hombre no podrá tener dos cargos, porque con esto se hace burla de los macehuales.
 51. Y si el gobernador y los alcaldes no lo impiden, por espacio de dos meses se les hará abandonar su cargo.

He aquí las obligaciones de los topiles

52. Es obligación de los topiles que ejecuten la orden, el mandamiento de los alcaldes con respecto a las aprehensiones y en cuanto a encerrar en su casa a alguien, cuando así han sido ordenados.
53. Y por cuanto muchas veces cometen errores los topiles y no realizan correctamente su labor, por esta causa se dispone, se sentencia que en lo futuro ningún topile tomará preso y pondrá en la cárcel a alguno si es que no lleva consigo el mandamiento, si no se muestra la orden de los alcaldes o del gobernador.
54. Y si alguno toma preso a alguien sin mostrar el mandamiento en el cual aparezcan los nombres de los alcaldes o del gobernador, por quince días será puesto en la cárcel.

55. Auh in teilpi in alcayde ayac [tachado: ayac] concalaquiz teypliloyan in tlacamo topile quinextiliz mandamiento in intenavatil alcaldesme auh in tlacamo yuh quichivaz no yc callaliloz caxtolilhuitl
56. Auh in teilpi yn alcayde quipiyas yn mandamiento inic oylpiloc yn tlatlacovani au in iquac tomaloz yn quixtiloz teypliloyan quitzatzayanaz y mandamiento ynic yhevatl topile aocmo cepa quilpiz in tlatlacovani yz ça e no e yca mandamiento yehica ca otomaloc
57. Av in topille yn tla aca yvivi yc canaz yniuhqui tlavanqui (f. 5 v.) anoço ynavac ymecauh yn iuh mitova tlatolli hiyatliyan itlaquayan canaz ca iuh tlanavatiya yn navatilli ynic teypliloyan tetlalliloz yvan yc tetlatzacuiltloz in teixpan mochiva tlatlacolli.
58. yniquac yn ca ye oncate yn tlaneltilyani yc y yevatl topile avel teypliz yn atle mandamiento yca he yca ca yciuhca quimelaviliz in alcaldesme yn ayamo teypliloyan quitlalliya y yevatl tlatlacovani
59. Auh in tla evatl topile e omacoc mandamiento ynic teypliz anoço aca yvivi yc cana yn amo quilpia yzçan quitlapachova ypampa aço quitlaçotla anoço he ipampa ca otlauhtiloc in aquin topile quichivaz e in yn tlaneltiz yc caxtolilvitl yez teypliloyan auh yn tla ytla o yc quimotlaxtlavi nampa ixquich yc quixtlavaz
60. Auh inic tla ocepa yc otlatzacuiltloc çan amo mozcaliznequi amo motlacavaltiznequi inic oppa yn iquac ya otlaxtlauh yn iuh e omito cemicac cavaltloz yn itequiuh ayc topillecatiz yn tlacamo yevatzin Visorrey ocepa quimotlaocolliliz
61. Yn teypliloyan cenca chicavac yez in calli yvan amo cencate-cococan yez auh ynoncan ilpicate toquichtin amo neliuh-tiyezque yn çiva çan cececcan çan nononqua yezque ypampa nemalviliztli
62. Av ievatl in teilpi yn alcayde amo ycochiliz yez cenca quimocuitlaviz ynic atle oncan mochivaz yniyolitlacoloca totecuiyo Dios
63. Av in oquichtin amo umpa callaquizque yn ompa cate çiva ynic ynavac tlatozque auh yn tla çan quivelmatiz alcayde aca ynavac callaque çiva yc tlatzacuiltloz
64. Auh yn tla neciz ca amo tetlacavaltiya çan quivelmati yn tlatlacolli oncan mochiva teypliloyan yc cavaltloz yn itequiuh amo alcayde yez

55. Y el alcaide a nadie meterá en la cárcel si es que el topile no le muestra el mandamiento, la orden de los alcaldes, y si no procede de esta manera también será encarcelado quince días.
56. Y el alcaide guardará el mandamiento por el cual fue preso el delincuente. Y cuando sea puesto en libertad y sea sacado de la cárcel, romperá el mandamiento para que el topile no vuelva otra vez a tomar preso al delincuente con el mismo mandamiento, pues ya ha sido puesto en libertad.
57. Y si el topile toma a algún borracho o a algún amancebado, como se dice "en su abrevadero y comedero", lo tomará, pues así lo establece la ley, para que sea puesto en la cárcel y sea castigado, porque públicamente se comete delito.
58. Y cuando existen testigos y el topile no puede tomar preso a alguien sin mandamiento, por esto rápidamente se dirigirá a los alcaldes, cuando aún no pone en la cárcel al delincuente.
59. Y si al topile le ha sido dado mandamiento para tomar un preso o coger a alguien de la manera dicha en alguna parte y no toma al preso, sino que lo encubre a causa del afecto que le tiene o a causa de que le han hecho regalos, el topile que haga esto, si se comprueba, estará quince días en la cárcel; y si algo cobró todo lo pagará por cuadruplicado.
60. Y si es castigado una vez por esta causa y no se quiere enmendar, no quiere dejar de actuar de esta manera, a la segunda vez y cuando ya haya pagado como se ha dicho, le será quitado su cargo para siempre, nunca más será topile, si es que el Virrey no le hace merced nuevamente.
61. En la cárcel, muy fuerte será el edificio y no será lugar de mucho sufrimiento. Y los ahí presos, no estarán revueltos los hombres con las mujeres, sino que estarán separados, cada uno por sí, a causa de la honestidad.
62. Y el alcaide no dormirá, sino que cuidará mucho para que ahí no ocurra ninguna ofensa contra Dios Nuestro Señor.
63. Y los varones no entrarán en donde están las mujeres para hablar junto a ellas. Y si el alcaide acepta que alguien entre junto a las mujeres, por esto será castigado.
64. Y si se comprueba que no impide, sino que acepta el pecado que ahí se comete en la cárcel, por ésto se le hará abandonar su cargo, no será alcaide.

65. Yvan yz çiva otztiticate amo tepoztli quintlalilizque amo ylpi-lozque amo mecavitecozque amo no tlaltzacuiltonozque ynic amo motlatlaxilizque ynic amo tle ypan mochivaz piltzintli teytec cah yvan yn tenantzin
66. Yvan in çaçov aquin teytpiloyan tlaliloz ompovalí cacavatl yc tlaxtlavaz matlactetl ytech poviz yn topille in teanani auh macuiltetl ytech poviz yn teilpi yn alcayde chicuetetl ytech poviz yn tlacuilo yn scrivano nauhtetl ytech poviz yn tecpoyotl auh yn occequi çan mopiayaz yntech poviz yn teilpiloyan motolinique ynic amo ypampa tlatlaytlanoz tiyanquizco ca ympampa tetlay-tlanililo
67. ca inixquich oactle oc centlamantli ytlanililozque yn teilpiloyan quixtitilo tlatlacovani: auh yn aquiique oquitla quimitlanilizque macuilpoyalpa mecavitecozque yvan cemetztlí teytpiloyan yezque yvan nampa yxquich quixtlavazque yn tlein oquiteytlanicah
68. Auh yn tla aca teytpiloyan tlaliloz yn atle ypampa yn atle ytlat-lacol atle ytlanililoz atle yc tlaxtlavaz çan iviyan yocoxca yvaloz tomaloz
69. auh yn alcalde yn anoço topile yn tla aca quilpiz amo tlatlaco-le hetetl metztli yxcavaltíloz ynitequiuh.

Yzca yntequiuh in tlacuiloque scrivanome

70. Yn tlacuiloque escrivanome hevatl yntequiuh yn quichivazque yn quicuilozque (f. 6 r.) tenavatili mandamiento inic ylpi-lozque yn otlatlacoque yvan quichivazque quicuilozque yn itemo-loc a ynimelavaca neltiliztlatolli in informacion ymotquiz mexiquo ilpitiyazque tlatlacovani
71. No yvan quicuilozque yn sentencias ynic tetlatzontequililo yn oncan tetlatzontequililoyan amo veyac tlatoltica quitozque
72. Axcan viernes yc omilhuitl ypan metztli henero ynic motlacatilli totecuiyo Jesucristo etzontli xivitl yvan caxtolpovallí ypan eposal xivitl otlatzontequililoc in pedro castañeda on ytlayacatiyan acxotlan Sancta Ana oncan pouhqui tloquentlan San lorente oquitlatzontequilique yn alcaldesme don barthasal de tores bar-tolome ximenez yvan governador don diego de Rojas yca yn itlavanaliz oneltic yn otlavan yehica ca oquimocuiti yvan ytlat-toltica oneltic yn tlaneltiani yn teyttani yn testigosme yn n. yvan n. yc axcan teytxpan mecaviteco xicanacan
73. Auh ynin çan icel ytequiuh yez in tlacuillo yn scrivano tetlatzon-tequililoyan

65. Y a las mujeres embarazadas no les pondrán hierros, no serán atadas, no serán azotadas, tampoco serán castigadas, para que no se vayan a herir, para que no les vaya a pasar algo a la madre y al niño que está en sus entrañas.
66. Y cualquiera que sea puesto en la cárcel pagará cuarenta caecos. Diez corresponderán al topile, al que toma al preso; cinco corresponderán al alcaide; ocho corresponderán al escribano; cuatro al pregonero y los demás se guardarán, corresponderán a los pobres de la cárcel, para que no se haga colecta para ellos en el mercado, ya que por ellos se hace tal colecta.
67. Y esto será todo; ninguna otra cosa más les será pedida a los delincuentes que son sacados de la cárcel. Y quienes pidan alguna cosa más, serán azotados cien veces y permanecerán un mes en la cárcel y por cuadruplicado pagarán todo lo que pidieron.
68. Y si alguno es puesto en la cárcel sin causa alguna, sin tener delito alguno, no se le pedirá nada, nada pagará, así nada más en paz será enviado, será puesto en libertad.
69. Y al alcalde o topile que tome preso a alguien que no tenga delito, por tres meses se le hará abandonar su cargo.

He aquí las obligaciones de los escribanos

70. Es obligación de los escribanos que hagan, que escriban la orden, el mandamiento para que sean tomados presos los que han cometido delitos. Y harán, escribirán la investigación, la correcta información que se llevará a México, con los delincuentes presos.
71. También escribirán las sentencias que se dicten ahí en el juzgado y no lo dirán mediante largos discursos:
72. Ahora viernes a dos días del mes de enero del año del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo de mil quinientos sesenta fue juzgado Pedro Castañeda, cuya parcialidad es Acxotlan Santa Ana, que pertenece a Tloquentlan San Lorenzo. Lo sentenciaron los alcaldes don Baltazar de Torres, Bartolomé Ximénez y el gobernador don Diego de Rojas, a causa de su embriaguez. Se comprobó que se emborrachó según propia confesión y se comprobó por palabras de los testigos N. y N. Ahora públicamente es azotado. Tómenlo.
73. Y este será el único trabajo del escribano en el juzgado.

74. auh in scrivano yn tlanciz ca miyec yn quitecuilliya yn amo machixquich yn itlaxtlavil oppa yxquich quixtlavaz in quitecuilliya yvan cavaltiloiz yn itequiuh etetl metztli
75. Yvan in gobernador in alcaldesme omentin yn tlacuiloque yn escriuanome quinpepenazque ce tetlatzontequililoyan tlacuiloiz ce tlacuiloiz yn oncan netecuhinonotzaloyan in cabildo yvan quicuiloiz yn tle yn itechpouh Comunidad.
76. Yn hevantinin yn tlacuiloque yn escriuanome vel yn navatil yn quipiyazque ychtacatlitolli auh yn tlacamo yuhqui quichivazque yc tlatzacuiltlozque pinauhtiloizque yvan yc chiquacentetl metztli yc totocoizque.
77. Auh in tla vel quichivazque yn intequiuh oc cepa vel pepenaloizque yn occe xivitl ypampa y vel quixmati yn tlatoltequitlitzli.
78. Yn ca e ymix onca in ipan yn tlatoli amo mochtacatlaxtlavizque auh in tla mochtacatlaxtlavizque yc cemicac cavaltiloizque in intequiuh.
79. Auh yn yevantinin yn intlaxtlavil yez çan ixquich yn chicausen pesos yz cecexiuhlica ytech quicaz yn itzompan mocava tlacalaquili.

Yzca intequiuh y mayordomome

80. Yn mayordomome oncan comunidad evatl intequiuh yn quimocuitlavizque in ixquich iyaxca altepetl.
81. Auh in tlacuilo yn escriuano monequi ixquich quicuiloiz yn oncan callaqui comonidad.
82. Yvan yn popolivi ypampa y no evatl monequi ocan tlacuiloiz yn escriuano de cabildo yn tlacuilo netecuhnonotzaloyan yn iuh omito.
83. Yn icaxa comunidad yn oncan mopiyaz teocuitlatl yetetl yez yn itlapoloca centetl quipiyaz yn alcalde yn tlayacantica auh in centetl quipiyaz in regidor yn quiyacantica regidorme auh in oc centetl quipiyaz y mayordomo.
84. Auh in yevatl yn mayordomo quimocuitlaviz ynic vel mopiyaz yn tlein oncan cah caxa yvan in ixquich in pieltiloiz yn imac cavaloiz.
85. Auh atle quiquixtiz atle quipopoloiz yn tlacamo intencopa gobernador yvan alcaldesme.
86. Amo tle quiceliz quicalaquiz yn oncan comunidad yn tlacamo quipovazque ypan mofirmatizque yn alcaldesme yn gobernador.

74. Y si se encuentra que el escribano a algunos les quita mucho, que no es parte de su salario, todo pagará por duplicado, lo que quite a alguien, y se le hará abandonar su cargo por tres meses.
75. Y el gobernador y los alcaldes escogerán dos escribanos. Uno escribirá en el juzgado, otro escribirá en el cabildo y escribirá lo que corresponde a la comunidad.
76. Los escribanos tienen como obligación guardar las palabras secretas y si no lo hacen así, serán castigados, serán puestos en vergüenza, y serán desterrados seis meses.
77. Y si hacen bien su trabajo, otra vez podrán ser escogidos para otro año, a causa de que conocen bien el trabajo de las palabras.
78. Y como delante de ellos están las palabras, no cobrarán algo secretamente; y si cobran algo en secreto, para siempre se les hará abandonar su cargo.
79. Y ellos tendrán por salario sólo seis pesos cada año, que saldrán de las sobras de los tributos.

He aquí las obligaciones de los mayordomos

80. Los mayordomos de la comunidad tienen por obligación cuidar todas las propiedades del pueblo.
81. Y el escribano es necesario que ponga por escrito lo que entra en la comunidad.
82. Y lo que se gasta por ella también es necesario que ponga por escrito el escribano de cabildo, como se ha dicho.
83. La caja de comunidad en que se guardará el dinero, tendrá tres llaves; una la tendrá el alcalde primero, otra la tendrá el regidor que está a la cabeza de los regidores y la otra la tendrá el mayordomo.
84. El mayordomo cuidará que se guarde bien lo que está en la caja; todo lo que se ponga en sus manos lo hará guardar.
85. Y nada sacará, nada gastará si no es por autorización del gobernador y de los alcaldes.
86. No recibirá nada para meter ahí en la comunidad si no lo cuentan y lo firman los alcaldes y el gobernador.

87. Auh in mayordomo yn ce xiuhtica yn itlaxtlavil yez matlac peso uncan quičaz yn comunidad.
88. Quipepenazque ceh mayordomo yn oncan ospital yn quimocuitlaviz yn quipovaz (f. 6 v.) yn oncan tlamanali yvan in oncan macoh motolinya.
89. yc ypampa h ceh onyez yn escriuano yntlacuilocaugh yntlaixquetzal yntlapepenal in governador yn alcaldesme y yevatl yn quicuiloz amatipan quitlaliz yn tlein ospital cah in iyaxca ospital
90. yvan in tlein oncan callaquiz ospital yvan yn tlein ympan popoliviz yn motolinya yvan yn cocoxque mochi amatipan quitlaliz quicuiloz in ixquich oncan popoliviz
91. ynic onyez in ipouhca yn iylnamicoca yn ixquich atle avilquičaz atlečan nenpoliviz cenca vel necuitlavilozque yn cocoxque [tachado: mochi amatipan] ynoncan mopatiquivi
92. Av in calpan yn iquac acah cocoxqui ayac quimocuitlaviya yn ayac ycah quivalvicazque in oncan ospital ynic oncan necuitlaviloz
93. Auh yn ipan ixquich ospital tlatquitl yn quenin quicelia mayordomo yvan in quenin quipopolova nanauhtetl metztlı ypan quitlatemolitiyazque yn governador yvan yn alcaldesme
94. Auh yn tlein ocavilquixti ypan quitlaxtlavalanizque auh in tlacamo quintlaçotlaz yn tlacamo quinmocuitlaviz yn cocoxque yvan yn motolinya in oncan catte ospital yc cavaltıloz yn itequiuh aocmo mayordomo yez
95. Auh in yevatl mayordomo oncan ospital chiquacen peso yn itlaxtlavil yez auh yn escriuano navi peso yz ce xiuhtica oncan quičaz yn comunidad.

Yzca intequiuh in tequitlatoque

96. Yn tequitlatoque yevatl itequiuh yez inic quivalvicazque macevaltın yn oncan teopan yn iquac ylhuitl ynic quicaquiquivi missa yvan quimomachtiquivi doctrina cristiana mochintin yn pipiltotontin yvan in veve yn tlaca
97. in oquichpipiltotontin ynavac quivalvicazque y veveintin tlaca oquichtin auh in çivapipiltotontin yn navac quinvalvicazque y veveintin çivah ynic quimachtizque nepiyaliztle ivan nemalviztli
98. no yvan yn yevantin tequitlatoque vel ynecuitlavil ynic yevantin mococova yn inmacuiltecpantiyan quitlapalotivi ympantlatozque

87. Y el salario del mayordomo serán diez pesos que saldrán de la comunidad.
88. Escogerán un mayordomo para el hospital, quien cuidará, contará lo que ahí se ofrende y lo que ahí se dé para los pobres.
89. Por esta causa habrá un escribano; escribano propuesto, escogido por el gobernador y los alcaldes, quien escribirá, pondrá en papel lo que existe en el hospital, la propiedad del hospital.
90. Y lo que ingresa al hospital y lo que se gasta en los pobres y en los enfermos, todo lo pondrá en el papel, escribirá todo lo que así se gasta.
91. Para que haya cuenta y memoria de todo; nada saldrá por juego, nada se desperdiciará. Serán muy bien atendidos los enfermos que ahí van a curarse.
92. Y si en la población se halla algún enfermo que nadie cuide, que no tenga a nadie, lo traerán al hospital para que ahí sea atendido.
93. Y sobre toda la propiedad del hospital, de cómo la recibe el mayordomo y cómo va gastando, el gobernador y los alcaldes cada cuatro meses irán investigando.
94. Y lo que sacó sin causa justificada le pedirán que lo pague. Y si no ama, no cuida a los enfermos y a los pobres que están ahí en el hospital, le será quitado su cargo, ya no será mayordomo.
95. Y el mayordomo del hospital tendrá seis pesos como salario y el escribano cuatro pesos al año, que saldrán de la comunidad.

He aquí las obligaciones de los tequitlatoque

96. Serán obligación de los tequitlatoque el traer a los macehuales al templo, cuando sea día de fiesta, para que vengan a oír misa y a aprender la doctrina cristiana todas las personas, niños y viejos.
97. A los niños los traerán junto a los hombres grandes, y a las niñas las traerán junto a las mujeres grandes para que aprendan honestidad y castidad.
98. También los tequitlatoque deben cuidar de los enfermos de sus cinco veintenas que vigilan; los irán a visitar, intercederán por

- ynic necuitlavilozque ypampa yn teotlatlaçotlaliztli quitoz nequi ypampa yn itlaçotlaloca dios yvan tovampovan
99. Av amo yc yazque yn tlaquativi amo no yc yazque ynic quincuiltivi yn imaxca auh quincuitlaviltizque ynic vicozque moyolcuitivi yn iquac ayamo cenca tlanavi
100. Auh yn tla miquizque ympan tlatozque ynic tocozque yvan necuitlaviloz ypan tlachiyaloz yn imaxca yn quicauhteva ynic onyezque yn aqui que quimaxcatizque y vel melavaca yntech povi
101. Yvan in tequitlatoque vel yntequiuh yn quimocuitlavizque ynic mochintin ymacuilttecpantiyan y moyolcuitizque moyolmelavazque auh in aqui que yn ayc moyolcuitia iyolo ytlan quitlalizque quincacuitizque yn padreme ynic quiyolcuitizque
102. [Sobre el renglón: Yvan ypan tlatozque ynic yevantin pipilitontin vicozque teopan moquahatequizque] auh yn tla e miquiuh maçivi onyezque in aqui que oyxquetzalozque yn quin quaa-tequizque yece quincacuitizque in teopixque yn quenin mochiva anoço in quenin omochiuh ynic oquiqaatequi
103. yvan vel quimocuitlavizque ynic camo octlaliloz amo no teyxpan ocnamacoz auh in tla ymacuilttecpantiyan aca neçiz octlalia anoço ocnamaca yn aqui qui tequitlatoque yc cavaltizque yntequitlatocayo yvan castolilvitl teypiloyan yezque
104. Auh quinnextizque yn aqui que teoyotica omonamictique yn amo monepantlaçotla yn amo quiptiya yn itenavaltiztin Sancta Yglesia yvan in çiva in teoyotica ye namiqueque yn quincacauhteva yn namicvan yn yavi ynchan yntavan ynnavan yvanyolque yn amo yn tencopa ynnamic van no quinnextizque.
105. Auh yn tla acah quicauhteva ynamic moteyxpanviz quilhuiz Iusticia anoço quimilhuiz yn padreme ynic hevantin quincuitlaviltizque ynic nevan nemizque ynic amo mocauhtinemizque ynic amo ceceyaca nemizque
106. (f. 7 r.) No yvan yn tequitlatoque quinnemachtizque yn tetavan yn tenavan ynic in inpilvan yn iquac y ye omaci yn he tlaca yn he monamictizque ypan tlachiyazque ca ye tlaca yn impilhuan
107. quincuitlaviltizque yn nenamictiliztli ynic amo momecatitinemizque yvan ynic amo çan ipampa quintlaecoltitinemi quincavazque quichivazque yn inenamictiliz
108. yvan navatilo yn tequitlatoque ynic yxquichtin macevaltín yn ye caxtolxiuhtica ya omome yvan povizque yn occequintin yn ipan

- ellos para que sean cuidados por el amor de Dios, esto quiere decir, por el amor a Dios y a nuestro prójimo.
99. Y no irán a comer, tampoco irán a quitarles sus propiedades. Harán que sean atendidos, para que sean llevados a confesar cuando aún no están muy enfermos.
 100. Y si mueren cuidarán para que sean enterrados y se atiendan y se vigilen las propiedades que dejen, para que estén aquellos que tomarán posesión, los que realmente les corresponde.
 101. Y los tequitlatoque tienen obligación de cuidar de que todos los que integran sus cinco veintenas que vigile se confiesen. Y quienes no se confiesen nunca lo pondrán a consideración, lo comunicarán a los padres para que los confiesen.
 102. Y cuidarán de que los niños sean llevados al templo a bautizarse. Y si muere, aunque existan quienes han sido escogidos para bautizar, aun así les comunicarán a los padres lo que ocurre o cómo sucedió, por lo cual lo bautizaron.
 103. Y cuidarán que no se ponga a fermentar el pulque y que tampoco públicamente se venda. Y si en sus cinco veintenas sucede que alguien fermenta pulque o que lo vende, a los tequitlatoque se les hará abandonar su puesto y quince días estarán en la cárcel.
 104. Y denunciarán a aquellos que se casaron sacramentalmente y no se aman, no guardan el mandamiento de la Santa Iglesia. También denunciarán a las mujeres que sacramentalmente son casadas y abandonan a sus esposos y se van a las casas de sus padres, madres y parientes, sin autorización de su marido.
 105. Y si alguien deja a su consorte lo pondrá en conocimiento de la justicia o lo dirán a los padres para que ellos cuiden de que anden juntos, para que no se anden abandonando, para que no vivan separados.
 106. También los tequitlatoque advertirán a los padres y a las madres acerca de sus hijos cuando ya se han desarrollado, cuando ya son adultos y ya se van a casar; que vean que sus hijos son ya adultos.
 107. Les harán atender el matrimonio de sus hijos, para que no se anden amancebando y que no por servirse de ellos (se lo impidan), sino que les permitan que realicen su matrimonio.
 108. Y es orden para los tequitlatoque de que todos los macehuales de diecisiete años se reúnan con los demás, en cuanto al traba-

- tlatequipanoliztli yn tlapiyeliztle ynic tlayavalotiuh maçonel ayamo monamictiya.
109. Auh in iquac mochiva nenamictiliztli ayactle quitecuiliz ayac no tle quitemacaz amo no necovanotzaloz amo no necentlaliloz tlaqualtica yn ayamo ihixpan vilova teopixque sacerdote
110. yn yevantin monamictizque amo teoyotl quimotenevilizque amono quimomacazque yn intlanequiliz yn inceyaliz tlatoltica ytechpa yn axcan cavitl amo no ytechpa yn cavitl quin mochivas quitoz-nequi amo quimolvizque yn imomextin teyotica titonamictiya amo no quimolhuizque teyotica titonamictizque anoço ocecequi tlatolli quimolhuizque ynic mochiva nenamictiliztli
111. ca quin teopixque yhixpan yn mitoz yn tetavan yn tenanvan yn tevanyolque amo no iuh mononotzazque
112. Auh ynin cenca ypan tlatozque y macuiltecpanpixque yvan ayac ichtaca monamictizque auh in iquac yn acame monamictitivi tevicaz in centecpanpixqui anoço tequitlato
113. no yvan yn ixquichtin y macevaltín tlapalacuiloltica ycuilhuilozque yn tlein quicalaquizque oncan comunidad ce xiuhtica yvan yn iquin yntech açitiaz tlatequipanoliztli tlapieliztli
114. no tlapalacuiloltica i micuiloz oactle ocentlamantli quitemacazque y maçonel ytlanililozque yn quimilhuizque teopan monequiz anoço occentlamantli ytech quitlamizque
115. Auh yn macuiltecpanpixqui chicueylhuitica yn quintlacaquitiz ymacevaltín yn iquin vallaz yn insemána ynic tlatequipanozque ynic tlapiyazque
116. Auh tla aca canapa yaz ce tlatatl quimotlaqueviz quimixiptlayotiz çan yn iquac cenca mococova çivatl yz cenca mococova toquichtin ayac quitlatequipanollaniz ayac quitlapiyalaniz he yca ca ynic maçizque ynimamacuiltecpanitayan ynin centecpanitayan acame mocava quitoz nequi acame oncate yntlamaxitizque
117. Yvan he yca ca cenca monequi ynic vel cristianotivaz yvan inic vel tlatecpanalizpan nemizque macevaltín yn tequitlatoque yvan in centecpanpixque yuhque yezque yn quinamique monequi
118. yc ypampa yn nitlanavatiya yn iquac pepenalo yevantin quichivazque yn gobernador yn alcalteme yn regidorme ocatca
119. auh in quintenevaz yn quimixquetzazque [al margen izquierdo: evantín] yn vel quimimacaxilia dios yvan y vel quimixmati ma-

jo, la vigilancia, según sus turnos, aunque no sean casados.

109. Y cuando se haga el matrimonio, nada quitará a la gente, nada tampoco dará a nadie. Tampoco se harán convites, tampoco se reunirán para comer, si antes no han sido presentados a los sacerdotes.
110. Los que se van a casar no dirán palabras santas. Tampoco se darán sus consentimientos, su aceptación por palabras, para el tiempo actual y tampoco para el tiempo por venir; esto quiere decir, que no se dirán ambos: sacramentalmente nos casamos. Tampoco se dirán: sacramentalmente nos casaremos u otras palabras que se dicen en el matrimonio.
111. Sólo hasta estar presentes los sacerdotes se dirán [estas palabras]. Los padres, las madres, los parientes tampoco de este modo platicarán.
112. Y sobre esto tendrán mucho cuidado los macuiltepanpixque para que nadie se case en secreto. Y cuando algunos vayan a casarse, el centecpanpixqui o el tequitlato los llevarán.
113. También todos los macehuales serán registrados; tendrán por escrito cuánto tributan a la comunidad cada año y cuándo les va tocando el trabajo, la vigilancia.
114. También se registrará, se escribirá que ninguna otra cosa darán (los macehuales), aunque les sea demandado diciéndoles que se necesita en el templo o con algún otro pretexto.
115. Y el macuiltepanpixqui cada ocho días comunicará a los macehuales cuándo viene su semana, en la que trabajarán, en la que vigilarán.
116. Y si alguno se va a algún lugar, ocupará a alguien para que sea su substituto. Solamente cuando están muy enfermas las mujeres o están muy enfermos los hombres, nadie les solicitará trabajo, nadie les solicitará vigilancia, sino que se encontrarán en las cinco veintenas, o en la veintena, quienes queden, esto quiere decir, quienes estén para completar.
117. Y como es necesario que se cristianicen los macehuales y que anden agrupados por veintenas, es necesario que los tequitlatoque y los centecpanpixque sean idóneos.
118. Por esto ordeno que cuando sean escogidos lo hagan el gobernador, los alcaldes y los regidores pasados.
119. Y nombrarán, darán el cargo a aquellos que son temerosos de Dios y que conocen muy bien a los macehuales y conocen bien

- cevaltin yvan y vel quixmati tequitiliztli yn quenami tlacoyotl tequiyotl
120. auh in tlaqualitologa (f. 7 v.) vel quichiva yn itequiuh ça oc no hevan tepixcatizque yn occe xivitl çan oncan tlantiez ynic amo moveynequizque ynic amo mopilitozque ca macevaltin no yvan ynic amo tecueçozque ynic amo tlacomonizque
121. yvan nitlanavatiya ayac tequitlato anoço centecpanpixque anoço macuiltecpanpixqui vecauhtica tepixcatiz çan noncan yn ce xivitl auh yn iuh omito yn tla vel quichiva yn itequiuh çanoncan yn oxivitl ypampa y miec tetequipacholiztli yn impan quichiva macevaltin yvan texixiniliztli
122. Auh yn iquac pepenalozque tequipaneque no yquac pepenalozque yn tepixque auh inin tepixqui yn inlaxtlavil yez yzca yn telpochtin yn imacuiltecpanpiyan anoço yn icentecpanpiyan quinchivilizque ceceyaca quintlaylizque chicue matl ynic patlavac auh cempoval matl ynic veyac yxquich imacuiltecpanpixqui ixquich iz cecentecpanpixqui
123. No yvan ca tlaeacoliztica tiquitta miequintin macevaltin mopilnequi mopilitova yn amo neli pipiltin cequin pochteca cequin teopan tlapixque anoço teopan motititlani yc amo quichiva yn tlapieliztequitl yvan yn tlacalaquili
124. Av inin ca aocmo quinamiqui yn ye vecauh tlamanitiliztli yc ipampa yn motzontequi ynic ixquichtin temoloz yn nemiliz yn tla neçiz ca amo pipiltin tlatequipanozque tlapiyazque yniuh tecpantiuh comunidad tlapiyaliztli yvan ipan in tlatequipanoliztli yn covatequitl
125. Auh inic moyecchivaz yn ynic vel mochivaz yz cecexiuhlica omentin regidorme ixquetzalozque quimocuitlavizque ypan tlatozque y yevantin yn neçizque y amo pipiltin
126. Auh amo tlatequipanoznequi ynic cepa teylypilyan tlalilozque ynic copa totocoçque yz ce xiuhtica evatl quicaquiz quitoz yn alcalde mayor yvan gobernador yvan netlatocanonotzaloyan nenonotzaloz
127. no yvan ca amo qualli yn intech neci yn telpopochtin yn amotle quichiva yc ypampa yn motzontequi y ye ompatitzivi no quichivazque yn tlapieliztli comunidad tlatequipanozque yn iuh flayavalotiuh tequitiliztli ymamacuiltecpanpan.

el trabajo, cómo son las labores y las obligaciones.

120. Y si se habla bien de ellos, si realizan bien su trabajo otra vez, ellos serán tepixque, un año más solamente, con lo cual terminarán, para que no se sientan importantes, para que no digan que son pillis, puesto que son macehuales; y también para que no ocasionen pena a alguien, para que no alboroten a la gente.
121. Y ordeno que ningún tequitlato o centecpanpixqui o macuiltecpixqui desempeñe por mucho tiempo la función de tepixqui si no es solamente por un año. Y como se ha dicho, si realizan bien su trabajo, tan sólo por dos años lo ocuparán, porque causan mucha aflicción y desunión entre los macehuales.
122. Y cuando sean escogidos los encargados de los puestos, también entonces serán escogidos los tepixque. Y de estos tepixque su salario será que todos los jóvenes de las cinco veintenas que vigilan o de su veintena, cada uno les desyerbe una extensión de siete brazadas de ancho por veinte brazadas de largo; todo para su macuiltecpixqui, todo esto para cada uno de los centecpanpixque.
123. También vemos con pesar que muchos macehuales dicen ser pillis sin ser verdad que lo sean; algunos son comerciantes, algunos son vigilantes del templo o tienen ocupaciones en el templo, y por esto no hacen el trabajo de vigilancia y no dan el tributo.
124. Y esto no está de acuerdo con el antiguo orden; por esta causa sentencio que a todos se les investigue su vida. Si resulta que no son pillis trabajarán, vigilarán, como está ordenada la vigilancia en la comunidad y sobre el trabajo en las obras públicas.
125. Y para que esto se haga correctamente, para que se realice bien, cada año se encargará a dos regidores para cuidar y averiguar sobre los que aparezcan que no son pillis.
126. Y si no quieren trabajar, a la primera vez serán puestos en la cárcel y a la segunda serán desterrados por espacio de un año. Lo escuchará, lo determinará el alcalde mayor y el gobernador, se discutirá en el cabildo.
127. Tampoco es bueno lo que ocurre entre los jóvenes que no se ocupen en algo; por esto se sentencia que en lo futuro también harán vigilancia de la comunidad, trabajarán como van los turnos del trabajo en cada una de las cinco veintenas.

128. Auh in telpopochtin yn ayamo monamictiya quinpalevizque yn intavan çan ayamo quichivazque yn tlacalaquilli quin iquac yn omonamictique quichivazque.
129. No yvan he yca yn ixquichica yn axcan niman amo tle tlatecpanaliztli onca yn quenin yn iuh quichiva macevaltín tlapiyaliztli oncan comunidad añoço meson yz ce semana valquiztivi yvan atle tlatecpanaliztli onca yn quenin mochiva tlatequipanoliztli yn covatequitl yn oncan Quauhtinchan
130. Yc ipampa yn motzontequi titlanavatiya y ya ompa titztivi yn ixquich y macevalli momamacuiltecpantlaliz mamacuiltecpanyez (f. 8 r.) oyznece ca y mimatini yn ixtlamatini macuiltecpanpixqui macuiltecpantli yn quiyacanaz.
131. Av i yevantin macuiltecpantin macuilcan xeliuhtiyezque macuiltecpant yezque cecentecpanpixque ynic cecentlacatl cecentecpantli quiyacanaz quimocuitlaviz yn iquac ytech açituih tequitiliztli.
132. Av ievatl macuiltecpanpixqui quinqnotztinemiz quinqtequitlalhuitinemiz quimilhuitinemiz yn ichan macevaltín yz cecentecpanpixque ynic vel quitaz yn tequitl auh ypampa mochiva y he yca ymacuiltecpanpixqui ca amo quimevas yn ipan cacalaquiz macevaltín iniquac y he inman yn tequitizque. Auh in yevantin macuiltecpanpixque centecpanpan povizque.
133. Av in tetzotzonque yvan yn quauhxinque yuh tequitizque yn iuh tequiti occequintín yn iuh tlayavalotin tequitiliztli yxquichica mochi tlatatl oytechaçic tequitiliztli auh occepa pevaz yehica ca in iuh monequi
134. Ca yn evatin occequintín macevaltín çan opā añoço expa yn ytech açi covatequitl yn valhui yn tequitiquivi. Auh in quauhxinque yvan in tetzotzonque e miecpa yn tlatequipanova miecpa yntech açi tequitl ypampa yn nicnequi nitlanavatiya ytla quexquitzin macozque aço tlaoltzintli añoço ytla oncan quičaz comunidad yehica ca atle yn tlaxtlavil auh in iuh tequiti yn ixquichtin macevaltín no yuh tequiti ca ympanpa intolteçayo miecpa hiçihca monectiquiça yc ypampa y itla quexquitzin macozque.
135. No yvan nitlanavatiya yn ixquichtin quauhtinchantlaca mocenquixtizque maltepetlalizque oncan yn canin qualittas corregidor yvan in guardian quauhtinchan mocaltizque yevatl yn tlapantli yn quimochivilizque.

128. Y los jóvenes que aún no se casan ayudarán a sus padres; todavía no pagarán tributo, sino que lo pagarán a partir de cuando se casen.
129. También, como hasta hoy no existe ningún reglamento acerca de cómo los macehuales harán la vigilancia de la comunidad o del mesón y cómo irán saliendo cada semana, y no hay ningún reglamento para hacer el trabajo, las obras públicas ahí en Cuauhtinchan,
130. por eso sentencio y ordenamos que en lo futuro todos los macehuales formen grupos de cinco veintenas; que existan grupos de cinco veintenas. Y los cuidadosos, los conocedores, ellos sean los macuiltepanpixque que guíen a las cinco veintenas.
131. Y el grupo de cinco veintenas estará dividido en cinco partes; serán cinco los centecpanpixque, una persona por cada veintena; él los guiará, los atenderá cuando les toque el trabajo.
132. Y el macuiltepanpixqui les conversará, les irá comunicando sobre el trabajo, irá avisando en cada casa de los macehuales y a cada uno de los centecpanpixque, para que vean bien el trabajo. Por esta causa se hace: para que el macuiltepanpixqui no los haga huir por entrar por fuerza cuando ya el trabajo es de inmediato. Los macuiltepanpixque pertenecerán a una de las veintenas.
133. Y los canteros y los carpinteros, trabajarán así como los demás, según el turno del trabajo y hasta que a todas las personas les haya tocado trabajar, otra vez empezará [el turno], porque así es necesario.
134. A los macehuales sólo dos o tres veces les toca venir a trabajar en las obras públicas, mientras que los carpinteros y los canteros muchas veces trabajan; muchas veces les toca el trabajo. Por esta causa quiero y ordeno que alguna cosa les sea dada, bien sea maíz o alguna cosa que salga de la comunidad, porque no tienen ningún salario, y así como trabajan los macehuales así también ellos trabajan, pero por su arte muchas veces rápidamente se les necesita, por esta causa algo les será dado.
135. También ordeno a todos los habitantes de Cuauhtinchan que se reúnan, que formen su pueblo allí donde apruebe el corregidor y el guardián de Cuauhtinchan. Harán sus casas, se las construirán de azotea.

136. auh yn tla aca ypampa nealtepequixtiliztli anoço ypampa covatequitl choloz valvicoz in campa ocholo quitlalizque teytpiloyan ce metztli oncan yez
137. Auh inic vel mocaltizque mocentalizque yn oncan callalpan nitlanavatiya ynic yevatl governador anoço aca itencopa governador atle yc quinquipachoz y macelvantin ynuquac mocaltiya ynipan ymixcoyan yntequiuh macevaltín tel ynipan ymilli yn cuemítl vel tequipacholozque ca yuhqui ma achi covatequitl auh in aquin amo yuh quichivaz y yc quitlatzacuiltiz yn gorregidor.
138. No yvan he yca niqúitta ca in totecuiyo cenca yc yolitlacolo yz cecentlaxilacalpan tepan cacalacova ynic monechicova tlacalaquilli he yca nitlanavatiya ayac áca tlatatl aço governador aço alcaldeme aço regidorme anoço mayordomo anoço tepixqui tequitlato anoço topile etc. calli quitocaz quinechicoz tlacalaquilli
139. anoço vaca ytencopa yn omoteneuhque yazcalpan tlanechicotiuh çan omilhuitl anoço yeilhuitl tlatenevali yez i yevantin yz cecentecpanpixque quinvalhuicazque yn macevaltín yn quimocuitlaviya quivalcuizque yn intequiuh yn intlacalaquil
140. çan valtecpaniyazque ceceyaca ynic ce xivitl yexpa yn iuh mochivaz yhxipan in governador yvan alcaldeme yvan regidorme yvan mayordomo yvan escriuano ceceyava contlalizque yn intlacalaquil yn oncan caxa
141. Ynin caxa etetl yez yn itlapoloca çan cecan yn coyonqui yezqui yuhqui ymatepoztica ylpic yez
142. Auh in escriuano vey amatlatzontipan quicuiloz yn tlein caxaco quitlaliqivi yn tlacalaquil macevaltín quimachiyotitiaz (f. 8 v.) yn campa tlaxilacalli yn aquin calpixqui auh in campa ychan macevalli auh in tlein tlacalaquilli auh tle ipan cuix lunes cuix martes tle ypan metztli tle ipan xivitl mochi quicuiloz
143. yn aquin amo iuh quichivaz y in omito yn tla yaz calpan anoço teyvaz calpan ynic quinechicotivi tlacalaquilli yc tlatzacuiltiloz ce metztli yc teytpiloyan yez yvan chicuacentetl metztli totocoz.
144. No yvan nicnequi yvan nitlanavatia yn ixpopoyome y vilantzintzin y matetepoltique in avel motlaecoltiya yvan in icnopipiltzintin amo navatiloizque ynic quichivazque tlacalaquilli
145. auh in vevetque yn ya epovalxiuhlica yvan yn icnoçiva yvan y motolinia yn ayac inca yvan in teopan ytla yc tlapalleviya yvan

136. Y si alguien, por causa de la congregación del pueblo o por causa del trabajo en las obras públicas, huye, será traído del sitio al que huyó y lo pondrán en la cárcel, un mes ahí estará.
137. Y para que construyan bien sus casa y se congreguen ahí en los solares, ordeno que el gobernador o alguien con su autorización, en nada agobie a los macehuales cuando construyan sus casas, que es su trabajo particular de los macehuales, pero [al hacer] la milpa y los surcos podrán ser agobiados con un poco de trabajo comunal, y a quien no lo haga así, el corregidor lo castigará.
138. También en esto veo que nuestro Dios es muy ofendido: se meten a los tlaxilacalli para recoger el tributo; por esto ordeno que ninguna persona, gobernador, alcalde, regidor, mayordomo, tepixqui, tequitlato o topile, etc., vaya casa por casa a recoger el tributo.
139. O que alguien con autorización de alguno de los citados vaya a recogerlo a las casas. Solamente dos o tres días estarán señalados y en ellos cada uno de los centecpanpixque traerá a sus macehuales que tiene a cargo para traer su obligación, su tributo.
140. Solamente irán por veintenas, una por una, tres veces al año; así se hará en presencia del gobernador, los alcaldes y los regidores, del mayordomo y del escribano, cada uno pondrá su tributo allí en la caja.
141. Esta caja tendrá tres llaves y una sola cerradura y estará atada con su aldaba.
142. Y el escribano en el gran libro escribirá lo que vienen a poner en la caja, el tributo de los macehuales. Irá anotando de qué tlaxilacalli es el calpixqui y dónde vive el macehual y cuál es el tributo y en qué día, si es lunes o martes, en qué mes y en qué año, todo lo anotará.
143. Y quien no actúe como se dijo, si va a las casas o envía a alguien a las casas para que recoja el tributo, por esto será castigado, estará un mes en la cárcel y por espacio de seis meses será desterrado.
144. También deseo y ordeno que a los ciegos, a los tullidos, a los mancos, a los que no pueden servirse y a los huérfanos, no les sea ordenado que paguen tributo.
145. Y los ancianos, los que ya tienen sesenta años, las viudas y los pobres que nadie ve por ellos y los que ayudan en algo en el

- yn cuicanime yvan y mimati tolteca ynipan in quauhximaliztli anoço in tetzotzoncayotl amo covatequimacozque
146. tel yn tlacalaquili yn tomin quimanazque e yca ca qui enuican motlaliya yn altepetl yn tolteca momoztlae mochipa y monequi in iquac tequipanollo. Auh in cuicanime no monequi in teopan. Av inin evantin ympan mocaqui yn qualtin y vel mimatini amo yevan in amo tle vel ay
147. Auh in yevantin ceh amatl ytech ihcuiliuh-toz yn intoca yhitic maniz y vey amatlatzontli oncan tocayetozque ytech yez in ifirma governador yvan alcaldeme av in oncan itech amatl micuiloiz yn tle in ipampa amo tlacalaquiliztequimaco mitoz ipampa yn intolteçayo y anoço ipampa y ya veve y ya epoval-xiuh-tiya i anoço yzca ypampa yni amo tlacalaquilttequimaco anoço amo covatequimaco
148. Auh in tlamachiztiz yn yevantin yn amo tlacalaquiliztequimaco ca aca quimitlaniliya tlacalaquilil yn aquini iz çaço quenami teypiloyan yc tlaliloiz yvan matlacpa ixquich quixtlavaz yn oquityetlanili
149. çan no iuhqui ypan mochivaz yn aquin quintlatiya macevaltin yn quincuilija in tlacalaquil ynic motlanequilia anoçov aca oncan quitlanequilia
150. No yvan nitlanavatiya yn ixquich quauhtinchantlacatl yn altepetl y yoloco onoc yvan ynic cecentlayacatitoc mochi amatipan micuiloiz ynic vel ilnamicozque
151. yn oncan ceccan hycuiliuh-tozque yn omonamictique no ceccan pouh-tozque yn icnoçiva yn icnohoquichtin no ceccan hycuiliuh-tozque in ichpopochtin yn telpopochtin yvan ycuiliuh-tiyez y ya quequezque xiuhtiya impan in cecentecpanpixque
152. no ycuiliuh-tiyez in campa ytlayacatiyan no ycuiliuh-tozque yn pipiltotontin yn yequin vallacati yvan in miqui yz cecentlayacatiyan
153. Av ievantl in tlacuillo in tlapovaliztli niman quichivazque in alcaldesme yvan governador yn iquac ya oconcuique ynin justicia topil çan caxtolilhuitica av inin cecexiuh-tica yuh mochiuh-tiyaz

templo y los cantores y los artesanos cuidadosos en carpintería o cantería, no participarán en el trabajo comunal.

146. Pero el tributo, el dinero no lo darán. Y esto es a causa de que se funda el pueblo y los artesanos se necesitan siempre, diariamente. Y los cantores también son necesarios en el templo. Y esto se entiende para aquellos que son buenos y hábiles y no para los que no pueden hacer nada.

147. Y el nombre de ellos estará escrito en un papel, sus nombres se colocarán en el gran libro; allí se señalará el nombre y estará la firma del gobernador y de los alcaldes. En el papel se anotará por qué causa no se le da la obligación de tributar, se dirá que es a causa de su arte o porque ya es anciano, ya es de sesenta años, o toda causa por la cual no se le da la obligación de tributo o por qué no participa en las obras públicas.
148. Y se dará a entender que a aquellos que no se les da la obligación de tributar, si alguien les pide el tal tributo, si alguien hace cualquier cosa como ésta, será puesto en la cárcel y pagará diez veces todo lo que pidió.
149. También de esta manera se hará con quien esconde macehuales, con el que les toma sus tributos a causa de que lo desea para sí o para algún otro.
150. También ordeno que todos los habitantes de Cuauhtinchan que están en el centro del pueblo y los que están en cada una de las parcialidades, todos se escriban en papel para que sean bien recordados.
151. Ahí por separado estarán inscritos los que se han casado; también aparte estarán contadas las viudas, los viudos. También por separado estarán inscritas las muchachas, los jóvenes; y estará escrito cuántos años tienen ya cada uno de los centecpanpixque.
152. También estará inscrito a qué parcialidad pertenece. También estarán inscritos los niños que apenas nacen y los muertos, todos a qué parcialidad pertenecen.
153. Y la escritura, el censo, luego lo harán los alcaldes y el gobernador, cuando ya han tomado su vara de justicia, durante los primeros quince días. Y así cada año esto se irá haciendo.

154. Auh quimixpantilizque in teopixque y monamictizque yvan in moquaatequizque yvan inic vel nicmatiz in tleyn notech monequi nicchivaz yn ipan i notepacholiz i nogovernadoryo yn aquin alcaldes anoço gobernador yn amo quichivaz yn omito caxtolihuitl ic teypliloyan (f. 9 r.) yvan no izquilhuitl cavaltilož yn itequiuh
155. No yvan e yca ca atle tlatecpanaliztli onca yn ipan in queni tlapiya macevaltín yn oncan meson yvan comunidad yc ypampa y tictzonteque yn ya ompa titztivi centecpantli omatlactli yn tlapiyaz lunestica y valquiçazque no lunestica in calaquizque ceh semana
156. Auh i yevantin amo oppa tlapiyazque quin icuac occeppa tlapiyazque i ya mochi tlatatl otlapix in oontlamito in oquiçato tlapiyaliztli ynic tecpantiuh.
157. Auh ynín quimocuitlavizque yn tequitlatoque ynic quivalivazque yn macevaltín Auh yvin in quixexelozque yn alcaldeme yvan regidorme in gobernador ome toquichtin ichan tlapiyaz yvan ome çivatl ynic quitlaecoltizque
158. hey oquichtli tlapiyaz ynoncan ospital yvan ome civatl ynic quintlaecoltizque yn motolinia heyn tlapiyazque inoncan teypliloyan toquichtin ynic oncan tetlaecoltizque
159. Auh ey toquichtin oncan tlapiyazque y meson yvan ome çivatl yn oncan tetlaecoltizque
160. Auh in centecpantin quitlaecoltizque yn altepetl yvan in teopan auh inin monequi machoz ca amo yevatl ypan mocaqui yn tepan tequitl anoço covatequitl ca çan tlapiyeliztequitl
161. Av ievantin omoteneuhque amo tle ynchan quivalcuizque amo quavitl amo tlaqualli amo çacatl amo maçatlaqualli amo ma ytla occentlamantli
162. Auh in tla ytla celililozque yn tla ytla quincuilizque oncan tepachova maçivi yevantin macevaltín y yyolocopa quivalcuizque yc tlatzacuiltilozque cavaltiložque ynintequiuh
163. aocmo tepachozque yvan ome peso yc tlastlavazque inin ome peso ytech nicpova in teteixpanviyan yn aquin quiteyxpánviz yn omito ypani mopiyaz mochivaz yxquich cavitl ynoc centlamantli nictlaliz nictzontequiz
164. Auh ye ica ca in pipiltin cavaltilo yn tlapiyaliztli yc melavac yez ynic yevantin tlaecoltiložque yca intomines i ye omoteneuhque centecpantli omatlactli yn tlapiyazque altepetl ychan yn comunidad i ceh semana oc no yetecpantli y vallazque y

154. Y declararán a los sacerdotes quiénes se van a casar, quiénes se van a bautizar y para que yo sepa lo que es necesario que haga en mi gobierno. Aquel alcalde o gobernador que no haga lo dicho, quince días estará en la cárcel y también por algunos días se le hará dejar su cargo.
155. También a causa de que no existe ninguna reglamentación en la forma en que vigilan los macehuales ahí en el mesón y en la comunidad, por esto sentenciamos que en lo futuro treinta personas vigilarán una semana, saldrán el lunes y asimismo entrarán el lunes.
156. Y ellos no harán vigilancia dos veces, vigilarán otra vez hasta cuando ya todas las personas hayan vigilado, cuando ya terminó, cuando ya fue a salir la vigilancia según los turnos.
157. Y esto cuidarán los tequitlatoque para que envíen a los macehuales. Y de esta manera los alcaldes y los regidores los repartirán: al gobernador, dos varones le cuidarán su casa y dos mujeres le darán servicio.
158. Tres varones harán vigilancia ahí en el hospital y dos mujeres darán servicio a los pobres. Tres varones vigilarán ahí en la cárcel, para que ahí den servicio.
159. Tres varones vigilarán ahí en el mesón y dos mujeres ahí darán servicio.
160. Y una veintena dará servicio al pueblo y al templo. Y esto es necesario que se sepa, que no se entiende esto por trabajo del templo o trabajo de obras públicas, sino sólo trabajo de vigilancia.
161. Y éstos que se han citado no traerán nada de sus casas, ni leña, ni comida, ni zacate, ni "comida de venados", ni otra cosa alguna.
162. Y si se les recibe algo, si algo se les quita ahí donde son repartidos, aunque sea por voluntad de los macehuales, por esto serán castigados, se les hará dejar su trabajo.
163. Ya no les será dado repartimiento y pagarán dos pesos; estos dos pesos serán para el denunciante, para quien denuncie lo dicho. Esto se guardará, se hará todo el tiempo hasta que otra cosa yo disponga, yo sentencie.
164. Y a causa de que a los pillis se les suspendió la vigilancia, para que se haga lo correcto, ellos serán servidos a cambio de su dinero. Además de las treinta personas que vigilarán el pueblo, la casa de la comunidad, cada semana también sesenta mace-

- macevaltin motetlaquevaltiquivi uncan tiyanquizco ycuac domingo ocachi vecapan tonatiuhtzin
165. Auh ynic mochivaz i çan tecpantiyaz ayac opatiz çan tlayavalotiyaz yvin y moxexelozque yz centecpantin cuetlaxcovapan yaz yc tlaxtlavilozque memedio totomin yz [sobre el renglón: ce]cemilhuitl auh yn aquin val [sobre el renglón: cho]loz yn amo quitzonquixtiz ynitequiuh yc tlatzacuiltloz
166. Av in aquin spañor ychan yazque y macevaltin yn tla quintoliniz aocmo cepa ychan yazque oacmo cepa macozque y macevaltin
167. Av ievantin macevaltin yn tla valcholozque yn ipampa ca ompa tolinilo yn tlevel neltiz yn intoliniloca amo quimacazque yn intlaxtlavil in spañores in oquitlaxtlavica e yca ca oquitolinique
168. Av ievantin macevaltin ycuac macozque yn castillantlaca yn iquac quimanaquivi av in tlacamo quimanaquih y yevantin centecpantin yvan yn occequintin occan moxexelozque yz [sobre el renglón: ce]ceyaca aca ome aca yehi macoz av in aca miec quinequi chiquacen macoz
169. Ce semanatica tequitizque av inic tlaxtlavilozque cecentomin macozque yz cecentel semana yvan tlaqualtlozque
170. Auh in tequitlatoque vel quimocuitlavizque ynic quinvalvizque y (f. 9 v.) macevaltin auh quinxexelozque omentin regidorme yhixpan in gobernador yvan alcaldeme
171. Av ievantin macevaltin amo çan yayyoque macozque xexelhuiltlozque impipiltin çan no hevantin yn icnoçiva yn ayaque in tlaxcavan [sic]
172. av ievantini ihixpan in gobernador alcaldeme yn tlaxtlavilozque yn iquac valvicoz in noncan tizanquizco
173. av amo miyec in tetequitilizque çan ce semana yn oontlanque macevaltin ocepa valpevatih yn tetequitiliztili yxquichica yn tzonquiçaz ynic tlayavalotiyaz tetequitiliztili
174. av in tla aca quintoliniz y macevaltin aocmo cepa macozque yc onmocaviliz av in tla çiva macozque çan no yuhqui tlaxtlavizque yn ce tomin ca nel yuh netetlaquevillo ynic ayac toliniloz
175. No yvan he yca ca yn altepetl motoliniya cenca miyec yn itech monequi av atle y yaxca yc ypampa y monequi centetl mili quimanilizque av in oncan quitocazque matlactli quavacali caxtillan tlaolli no matlaquavacalli y nican tlaolli

huales vendrán a ofrecer sus servicios de asalariados ahí en el mercado, en domingo, cuando el sol está un poco alto.

165. Y para hacer esto, se irán ordenando, a nadie le tocará dos veces, sólo irá por turno. De esta manera serán repartidos: una veintena irá a Cuertlaxcohuapan y les será pagado medio tomín cada día. Y quien huya y no termine su trabajo, por esto será castigado.
166. Y los macehuales que vayan a la casa del español, si los hacen sufrir, ya no irán de nuevo a su casa, ya no le serán dados macehuales otra vez.
167. Y si los macehuales huyen a causa de que ahí se les hace sufrir, si se comprueba su sufrimiento, no devolverán a los españoles el salario que habían pagado, a causa de que hicieron sufrir.
168. Y cuando sean dados los macehuales a los catellanos, hasta entonces los vendrán a tomar, y si no los vienen a tomar, la veintena y los demás en dos partes se dividiría. Serán dados a cada quien, a alguno dos, a alguno tres y si alguien quiere muchos, le serán dados seis.
169. Una semana trabajarán y por esto les será pagado, a cada uno un tomín le darán cada semana y serán alimentados.
170. Y los tequitlatoque cuidarán bien de traer a los macehuales y dos regidores los repartirán en presencia del gobernador y los alcaldes.
171. Y los macehuales no serán dados y repartidos exclusivamente a los pillis sino que también a las viudas y aquellas cuyos maridos están ausentes.
172. Y a aquéllos les será pagado en presencia del gobernador y los alcaldes, cuando sean traídos allí al mercado.
173. Y no será mucho el trabajo para la gente, sólo una semana. Al terminarse, los macehuales, otra vez empezarán los turnos del trabajo para la gente, hasta que se termine, para que circule el trabajo.
174. Y si alguien hace sufrir a los macehuales, en ninguna otra ocasión le serán dados, por esto se les dejará. Y si les son dadas mujeres, también así de esta manera les pagarán un tomín; ya que en verdad de esta manera se toman asalariados, para que a nadie se le haga sufrir.
175. Y también como el pueblo sufre, ya que muchas cosas le son necesarias y no tiene ninguna propiedad, por esto es necesario que le hagan una milpa y ahí sembrarán diez medias fanegas de trigo y también diez medias fanegas de maíz.

176. yn oncani yxquich tlatatl tequipanoz tocaz tlayz elimiquiz yvan pixcaz av in governador vel ipan tlatoz ypan mixquetzas yn toquiztli yn tlayliztli quineneuhcavizque yvan in mayordomo
177. av i mayordomo vel quimalviz vel quipiyaz in oncan mopixcaz ca ytech monequiz yn altepetl yvan ca teopan monequiz av i yxpan motomachivaz yn escriuano yvan mochipa mopovaz im popolivi yn quenin av in campa yauh e hica ca temamauhti ynic tlatemolilozque ynic temolilozque inaltepetl i yaxca
178. Auh in ixquich in cavilquixtizque in quinempolozque mochi quixtlavazque av atle poliviz altepetl y yaxca y macamo ymonecya caye in oncan quiçaz yn inlaqual teopixque yvan in tlein monequi yglesia yvan in ilhuitlipan in tlein monequi anoço altepetl ytech monequi ca nel yc mitova altepetl i yaxca
179. Yn altepetl ychan quiçaz qualoz chicuacepa y yexpaixti in ipan pascuas yvan in ipan ilhuitzin corpus cristi yvan yn inetlecaviliz i ylhuitzin Sancta Maria ynitoca assumptio yvan yn iquac y ylhuitzin San Juan Baptista
180. Auh yn izquipaiixty ylhuitl oncan quipopolozque caxtollí pesos ça namo no ye yn iquac hi ylhuiuh San Joan baptista ca yn iquac quipopolozque cempovali pesos he yca ca ymaltepeyllhuiuh
181. inin quipopolozque oncan comunidad ca e ixquich inic amo ytla intech tlamiz yn iquac mopovaz comunidad y yaxca
182. av ipampa mochiva y ynic monepantlaçotlazque tlatoque pipiltin ynic momatizque ca çan centlaca av in tla acame tequipaneque in cabildo in tecuhitlatoloyan pouhqui amo monotza amo ma yuhqui cen tlaca yc nemi yquac vel neciz in innetlaçotlaliz in innecniutiliz
183. auh in tla ocepa yc oncan mococolizque yn tla quimolnamiquilizque yn ipan onenque aço mococoliyaya quixtilozque yn oncan netecuhinonotzaloyan in cabildo
184. Yniquac governador anoço aca pilli mexico yaz anoço canapa yaz amo quivicaz çiva ynic amo tlevelilocayotl oncan quiçaz oncan (f. 10 r.) mochivaz
185. auh in tla neltiz in tla neciz aca governador anoço aca pilli canapa oquivicac çiva ivan intech otlatlaco ic tlatzacuiltloz ivan cavaltiloz in itequiuh ixquichi cavitl in nicnequiz.

176. Ahí todos los hombres trabajarán, sembrarán, escardarán, labrarán y cosecharán. Y el gobernador se ocupará, se encargará de la siembra y de la escarda. Se pondrá de acuerdo con el mayordomo.
177. Y el mayordomo tendrá mucho cuidado, guardará muy bien lo que ahí se cosecha, ya que lo necesitará el pueblo y lo necesitará el templo. Y se medirá delante del escribano y siempre se hará cuenta de lo que se gasta, cómo y a dónde se destina; porque es cosa espantosa que sean investigados, que se les investigue por la propiedad del pueblo.
178. Y todo lo que saque en vano, lo que desperdicie, todo lo pagará. No se gastará nada de la propiedad del pueblo si no lo necesita, pues de ahí saldrá la comida de los padres; lo que se necesita en la iglesia y en las fiestas; lo que sea necesario o se requiera para el pueblo; ya que de verdad por esto se le nombra propiedad del pueblo.
179. Saldrá comida para la casa del pueblo seis veces, tres veces en las pascuas; en la fiesta de Corpus Christi; en la fiesta de la ascensión de Santa María que llaman Asunción y en la fiesta de San Juan Bautista.
180. Y las veces que hagan fiesta, en ella gastarán quince pesos, pero no en la fiesta de San Juan Bautista, ya que entonces gastarán veinte pesos, porque es la fiesta de su pueblo.
181. Esto es todo lo que en su comunidad gastarán; no darán otro pretexto cuando se cuente la propiedad de la comunidad.
182. Y esto se hace para que los tlatoanis y los pillis unos a otros se amen, para que se tengan como una sola persona. Y si algunos funcionarios que pertenecen al cabildo no se hablan y no viven así como si fueran una sola persona, entonces [es obligatorio] que surja su amor, su hermandad.
183. Y si otra vez ahí se enemistan, si se acuerdan que anduvieron en eso, que estaban enemistados, serán sacados del cabildo.
184. Cuando el gobernador o algún pilli vaya a México o vaya a alguna otra parte, no llevará mujeres, para que no resulte o se cometa alguna perversidad.
185. Y si se comprueba, y si se descubre que algún gobernador o algún pilli a alguna parte llevó una mujer y cometió pecado en ella, por esto será castigado y se le hará dejar su cargo el tiempo que yo desee.

186. Ivan yn aquin itla quinchivallaniz macevaltin [tachado: in a] in navatil in amo intequiuh quintlaxtlaviz itech manaz yn quenin tlaxtlavillo macevaltin in ipampa in iccemilhuitlate-quipanoliz in quenin netetlaquevaltilo nican quauhtinchan.
187. Av in aquin neçiz aço gobernador aço alcaldeme aço regidorme yz çan ipampa anoço ipampa comunidad quincuilia in intlaxtlavil macevaltin ynic cecemilhuitl quimotlaqueviya castilantlaca anoço nican tlaca in tla vel neltiz ca aca quichiva y napa ixquich quixtlavaz.
188. Yvan he ica ca y motolinia yvan in icnotlacatl in amo naneque in amo tateque vel motolinia ynic amo chivililo melavac iusticia he yca ca ayac impan heva ayac impan tlatova yc impampa yn nicnequi omentin tlaca pepenalozque.
189. Tocayotilozque yevantin in ixtlamatini in tlacaquini yvan in tlamatini ynic in procuradorvan intepantlatocavan yezque macevaltin hivan icnopipiltzintin.
190. Yevantin vellimixpan moquetzazque in gobernador in alcaldeme in quitlanizque in ma melavac mochiva iusticia yehica ca miyecpa in gobernador in alcaldeme amo quincelia y motolinia yn icnotlaca in icnopipiltzintin amo no quintlavelcaquilia yn iquac icnoteylhuiya tetoliniliztli in impan chivalo.
191. I yevantin tepantlatoque nemachtilozque y [sobre el renglón: nic] niquac ce tlatatl ipan tlatova amo ypan tlatozque yn oc ce tlatatl yn ivan mixnamique ixquichica in tzonquiçaz in inne-teylhuil.
192. Av in tla ce tlatatl tepantlato ipan tlatova ce tlatatl auh in oc no ce tlatatl ihixnamic no quitlatlauhtiya inic ipan tlatoz amo ceyaz quilhuiz xiquitta yn oc ce tlatatl tepantlato evatl mitzpaleviz i nevatl amo vel amomextin amopan nitlatoz çan ce tlatatl i nicpaleviz.
193. Auh yn tla ce tepantlato neciz ca occapal motentiya ca ymomextin quinpaleviya y mochachalaniya i moteylhuiya ic teilpilyan yez ontetl metztlí yvan cavaltiloz in itlaxtlavil.
194. Av ievantin tepantlatoque ynic tlaxtlavilozque ypampa in intlatequipanoliztli in comunidad quinmacas matlactli omome quavacalli ynican tlaolli cecexiuhlica
195. Av i evantin amatipan quicentlalizque quipovazque yn inyoca in imaxca ycnopipiltzintin yvan quimocuitlavizque quitlapivizque auh quixpantilizque quipovilizque in gobernador in alcaldeme inic amo avilquizas

186. Y aquel que pida que los macehuales hagan algo que no es su obligación, que no es su trabajo, les pagará de acuerdo como se paga a los macehuales por su trabajo diario, tal como se toman asalariados aquí en Cuauhtinchan.
187. Y aquel que se descubra, gobernador, alcalde o regidor, que por sí o por causa de la comunidad quite a los macehuales el salario, por el cual cada día los castellanos ocupan a la gente de aquí, si se comprueba que alguien hace esto, lo pagará por cuadruplicado.
188. Y por cuanto los pobres, los huérfanos, los que no tienen madre, los que no tienen padre, sufren mucho a causa de que no se hace verdadera justicia, porque nadie se levanta por ellos, nadie habla por ellos, por esto deseo que se escojan dos personas.
189. Serán nombrados los conocedores, los entendidos, los sabios, para que sean procuradores de los macehuales y de los huérfanos.
190. Ellos delante del gobernador y los alcaldes se pondrán en pie para demandar que se haga verdadera justicia, debido a que muchas veces el gobernador y los alcaldes no reciben a los pobres, a los desamparados, a los huérfanos; tampoco les aceptan cuando denuncian con humildad la aflicción que sobre ellos es hecha.
191. Los procuradores serán advertidos, que cuando a una persona defienden, no defenderán a la otra persona con la cual se tiene el pleito hasta en tanto no termine la denuncia.
192. Y si una persona, un procurador, defiende a un hombre y la otra persona, su contrario, también le ruega para que lo defienda, no aceptará, le dirá: "Mira a otro procurador, él te ayudará, yo no puedo defender a ambos, sólo ayudaré a una sola persona."
193. Y si descubre que un procurador por dos partes habla, que ayuda a los dos que están en pleito, que se acusan, por esto estará en la cárcel dos meses y se le hará dejar su salario.
194. Y los procuradores serán pagados a causa de su trabajo, la comunidad les dará doce medias fanegas de maíz cada año.
195. Y ellos todo pondrán en el papel; contarán lo que pertenece, lo que es propiedad de los huérfanos, y la cuidarán y la multiplicarán e informarán, comunicarán al gobernador y a los alcaldes para que no se malgaste.

196. Auh in tla motlapeviz in quexquich ic motlapeviz macuilcan quiquixtizque yn nauhcan ca ymaxca in icnopipiltzintin inic macuilcan quimocuilizque ypampa in ipan otlatoque in oquimocuitlavique inic omotlapevi
197. he yca ca yn ayac ipan tlatova in ayac quimocuitlaviya in imaxca in icnopipiltzintin amo quimaxcatiya in imaxca çan avilquixtilo
198. Auh in tla ytla tequitl yntequiuh y yevantin tepantlatoque anoço itla tlatolli yn ihixpan quivalcuizque anoço imixpan ydores achtopa yc mocentalizque in inetlatocanonotzayan yn cabildo in oquitzonquixtique ipan mofirmatizque quivalcuiz ce regidor anoço vaca occe tlatatl ynaquin quixquetzazque oncan netlatocanonotzaloyan cabildo inic quimocuitlaviquiuh
199. Av i evantin yn intemocuitlavicavan ycnopipil (f. 10 v.) tzitzintin yn tla necizque ynic quimocuitlaviya yniquinpantlatova ca mic quimitlanilia yn amo yxquich omoteneuh yc teylypilyan tlalilozque ome metztl yvan cavaltilozque yn intequiuh aocmo yntequiuh yez in tepantlatoliztli av in quitecuilizque oppa ixquich quixtlavazque.
200. In iquac pochteca cana yazque vecauhtica itencopa yez iz centepanpixque amo quimivaz ixquichica y vel quimatiz yn aço onca ynic quincauhteuh ychan tlaca yn aço onca yn intech monequiz yn icivauh yn ipilvan yvan ca no quincauhtiuh yn aquin quichiviliz itequiuh yn iquac itech vetziz tequitl ynic tlavavalotiuuh tequitliliztli.
201. Yvan he yca ca in pipiltin in tlatoque amo quimocuitlaviya y vallazque teopan yn iquac ylhuitl yn ipan missa yvan in vespas auh in yevatl ypampa y macevaltín yntech quitta amo valvi in teopan yn iquac vel yn navatil valazque in iuh monequi yc ypampa y nicnequi ayac tequipane gobernador anoço alcaldes anoço regidor anoço aca pilli poliviz yn oncan teopan yn ipan i missa yvan in ipan in vespas yn iquac domingo yvan yn iquac ylhuitl in piyaloni yn tlacamo quinavatiz gobernador.
202. Auh in tla onca itequiuh in alcalde in gobernador regidoresme oquicquicavazque yn teoyotl anoce achtopa quichivazque yehica ca amo qualli in tlatlicpacayotl quipanaviz in teoyotl.
203. Av in aquin poliviz in teopan yn ipan messa in ipan vespas in domingotica anoço ylhuitl ipan piyaloni in tlacamo mococova anoço amo cenca motequipachova in ipan altepetequitl yvan

196. Y si se multiplica, cuanto sea la ganancia la dividirán en cinco partes, las cuatro pertenecen a los huérfanos y la quinta la tomarán a causa de que se ocuparon en ello, cuidaron para aumentarla.
197. Porque como nadie se ocupa de ella, nadie cuida la propiedad de los huérfanos, no les dan posesión de lo que les pertenece, sólo se malgasta.
198. Y si algún trabajo, trabajo de los procuradores, o alguna decisión van a tomar entre ellos o entre los oidores, para esto primero se reunirán en el cabildo y al terminar lo firmarán. Tomará [el cargo] un regidor o alguna otra persona a quien le den el cargo ahí en el cabildo, para que venga a cuidar [las propiedades].
199. Y aquellos albaceas de los huérfanos, si se descubre que por hacerse cargo y ocuparse en ello piden mucho, que no sea cuanto se ha dicho, serán puestos en la cárcel dos meses y se les hará abandonar su cargo; ya no tendrán el cargo de curaduría y lo que quiten todo lo pagarán por duplicado.
200. Cuando algún comerciante vaya a alguna parte por largo tiempo, será con autorización del centecpanpixqui, quien no lo enviará hasta no saber bien si acaso deja sustento a los que quedan en su casa, si acaso hay lo necesario para su mujer y sus hijos; si va dejando quién hará su trabajo cuando le toque, según van los turnos del trabajo.
201. Y a causa de que los pillis y los tlatoanis no cuidan de venir al templo en las fiestas, a la misa y a las vísperas, por esta razón los macehuales, tomando ejemplo de ellos, no vienen al templo cuando que es su obligación venir, como es necesario. Por esta causa deseo que ningún funcionario gobernador, alcalde, regidor o algún pilli falte, ahí en el templo, a la misa y a las vísperas, cuando sea domingo y cuando sean fiestas de guardar, sin dar aviso al gobernador.
202. Y si tiene trabajo el alcalde, el gobernador y los regidores, lo dejarán por lo divino o primero lo harán, porque no es bueno que lo terrenal sobrepuje a lo divino.
203. Y quien falte al templo, a la misa y a las vísperas, en domingo o en fiesta de guardar, si es que no está enfermo o no está sumamente afligido por un trabajo del pueblo y no está autorizado

- amo ytencopa gobernador yc teilpiloyan tlaliloz yeilhuitl amo tlapopolhuiloz.
204. Yvan ce tlatomachivali yztac xicocuitlatl yc tlaxtlavaz ytech monequiz in Santissimo Sacramento.
205. No yvan in gobernador in alcaldesme quitocayotizque quipepenazque ce tlatatl yn quimocuitlaviya meson in nenenque inchi-loyan yvan no ce topile yn quitazque yn quimocuitlavizque ynic qualcan yez in oncan techiyaloyan yvan yn intech monequi nenenque.
206. Auh in yevantin yn oncan tlamocuitlavizque meson quitemozque yvan quicovativi yn ivani yn qualoni yn campa amo cenca tlaçoti ynic amo ytlánili [sobre el renglón: lozque] macevaltin yn totolin anoço ytla occentlamantli yn amo y yolocopa quinama-
caznequi.
207. Av in tla aca nenenqui valaz yn iquac atle onca tetechnonequi yn atle quiptiya y meson tlamocuitlavique yn quimacazque vel yazque calpan quitemotivi yuh quimicazque y macevaltin in quenin tlapatiyova tiyanquizco.
208. yn aquin amo yuh quichivaz in iuhqui omito yvan yn aquin ytla quimitlaniliz macevaltin yn çannen quivalmacazque yn amo quipatiyotiliz anoço çan cueçiviliztica quicuiliz yc tlatza-
cuiltiloz yvan yc totocoç.
209. Yn gobernador in alcalde yvan ymaçica in regidoresme yn navatil yn quitemozque yn quipepenazque in tlalchiuhqui yn elimicque yn oncan chanchivazque (f. 11 r.) yn ipan estancia altepetl
210. hi yevantin namiqueque yezque on yezque yz civavan oncan chanyezque oncan nemizque
211. Av inic amo yolitlacoloz yn totecuiyo yvan ynic ayac macevalli motoliniz nicnequi yn ompa yn omoteneuh yn estancia amo ompa yazque yz çiva ynic tlapiyazque ynic tetlaecoltizque çan hevantin tetlaecoltizque yniçivavan [tachado: van] yn ompa chancate
212. Av inic tlaxtlavilozque oncan quiçaz in comunidad ytech manaz in quenin tlatequipanova yvan ca yuh monequi yn tlaxtlavilozque
213. Yvan nitlanavatiya in comunidad amo quiptiyaz miyec cavallos yntla quiptiyaz çan ixquich ontetl hacas tepitoton cavaloz inic quitlaecoltiz yvan quemanian yntech monequiz teopixque

- por el gobernador, será puesto en la cárcel tres días, no será perdonado.
204. Y pagará una medida de cera blanca, que esto se necesitará para el Santísimo Sacramento.
205. También el gobernador y los alcaldes nombrarán, escogerán una persona que cuide el mesón, el lugar de espera de los caminantes. Y también un topil verá, cuidará para que esté en buenas condiciones el mesón y para lo que necesiten los caminantes.
206. Y aquellos que cuiden el mesón, buscarán e irán a comprar la bebida y la comida donde no hay carestía; y no pedirán guajolotes a los macehuales o alguna otra cosa que no quieran vender por su voluntad.
207. Y si algún caminante viene cuando no hay ningún sustento y no tiene nada el mesón, los cuidadores para darles [alimento] podrán ir al poblado a buscar y los macehuales lo darán al precio del mercado.
208. Quien no proceda así como se ha dicho y quien pida algo a los macehuales y se lo den de balde y no se les pague o que sólo [algo] tome por vía violenta, por esta causa será castigado y desterrado.
209. El gobernador, el alcalde y su complemento los regidores, es obligación de ellos buscar y escoger los labriegos, los labradores que vivan en la estancia del pueblo.
210. Serán casados, estarán con sus mujeres, ahí se establecerán, ahí vivirán.
211. Y para que no se ofenda a Nuestro Señor y para que ningún macehual sufra, quiero que ahí a la citada estancia no vayan mujeres a vigilar, para dar servicio; solamente servirán las que son esposas de los que ahí habitan.
212. Y para ser pagados, esto saldrá de la comunidad, de ella se tomará según lo que trabajen; así es necesario que sean pagados.
213. Y ordeno que la comunidad no tenga muchos caballos, y si los tiene sean solamente en total dos jacas, caballos pequeños, para servir a los sacerdotes cuando sea necesario.

214. av in iquac mocovazque in cavalos achtopa yc mononotzazque yn
gouernador yn alcaldesme yn regidorme quineneuhcavizque
yn gorregidor yvan in guardian oncan yn quauhtinchan
215. Av in tlacamo yuh quichivazque yn iuh mitova yn tla oc cen-
tlamantli aca yc tenavatiz ynic mocovaz cauallo yevatl iyaxca
popoliviz amo iyaxca in comunidad
216. No yvan he yca ca onicaquitilloc miecquintin pipiltin yvan
macevaltín ynic he quiپیa licencia inic vel quiپیazque tepiton
cavallo haca oquimocovique yvan quimocoviya çivacuallosme
ynic impan nenemizque yn hevantin çivacallos [sic] cenca tla-
popolova yvan cenca tlatoliniya inic quincueçivitiya inic quin-
tlavelilocatilia in hacas in çan tepitoton cauallós
217. yc ypampa niquinavatiya in ixquichtin quauhtinchantlaca in
quipia çivacuallos maquincavacan maquinnamacacan caxto-
lilhuitl niquintlalilia in iquac ye otecaquitilloc ynin hordenançaz
218. Auh in tlacamo yuh quichivazque quimpolozque cuililozque av
in oculiloque xeliviz cequih ytech poviz initlatocayo Emperador
av in occeci itech poviz in teteixpanviyani
219. No yvan in ipampa yn temazcalli yvan in oncan temazcalco
miyec iyollitlacoloca totecuiyo dios oncan mochiva inic atle
onca tlateçpanaliztli in quenin monequi no temoloz ipampa y
220. nitlanavatiya in oquichtin ivan in çiva niman amo ymaçica
motemazque amo neliuhtinemizque inocan temazcalco
221. çan centetl onyez inoquichtin yntemazcal itla yc machiyo yez
no centetl intemazcal yez in çiva no ytla yc machiyo yez
222. Av in iyontlamanixtiyhi temazcalco qualcan yez no ytla yc
machiyo yez av in iontlamanixtiyhi tzacuhiticaz ytvallo yez te-
panchinanyo yez inic amo ittalozque yn aqui que yn ocan motema
223. yvan ayac motemaz yovaltica tlayovayan çan tlanezyaz tonayan
in netemaloz
224. Av i merino vel quimocuitlaviz vel ypan [tachado: vel ypan] tla-
chiyaz y av in tla çan quitlaltziuhcavaz yc cavaltiloz yn itequiuh
225. yvan in temazcalle yn tla çan yn oquichtin y çiva neliuhtinemiz-
que oncan temazcalco no yc xixitiniloz ynitemazcal ivan imo-
tenque yniuh motemazque y quitoz nequi in oquichtin in civa
neliuhtinemizque oncan temazcalco neneuhqui inic teixpan tla-
tzacuilitilozque
226. Av in intlatzacuilitiloca yez yzcatqui teixpan mecavitecozque yvan
ximalozque yn oncan tiyanquizco ynic caviz yn iyolitlacoloca tete-

214. Y cuando se compren los caballos primero lo conversarán el gobernador, los alcaldes y los regidores, se pondrán de acuerdo con el corregidor y el guardián de ahí de Cuauhtinchan.
215. Y si no lo hacen de esta manera, así como se ha dicho, si otra cosa alguien ordena para comprar caballos, se hará el gasto a cargo de sus bienes, no de los bienes de la comunidad.
216. Y como también he sido informado de que muchos pillis y macehuales que ya tienen licencia para poder tener jacas, han comprado y compran yeguas para andar sobre ellas y las tales yeguas mucho echan a perder, causan mucha aflicción, porque vuelven ariscas, vuelven perversas a las jacas.

217. Por esta causa ordeno a todos los habitantes de Cuauhtinchan que tengan yeguas que las dejen, que las vendan; quince días les doy a partir de cuando ya se pregonaran estas ordenanzas.
218. Y si no lo hacen de esta manera, las perderán, les serán quitadas. Y las que les sean quitadas se repartirán, algunas se donarán al gobierno del emperador y otras se donarán al denunciante.
219. También acerca del temazcal se hará investigación; porque ahí en el temazcal se cometen muchas ofensas a nuestro señor Dios, porque no hay ningún ordenamiento como es necesario.
220. Por esto ordeno que los varones y las mujeres no se juntarán en el baño de vapor, no se mezclarán ahí en el temazcal.
221. Habrá un temazcal de los varones y con algo se marcará; también habrá un temazcal para las mujeres y con algo se marcará.
222. Y ahí donde estén colocados los temazcales estará limpio, también con algo se marcará; el patio donde estén colocados será cerrado, habrá cerca de piedra para que no sean visibles los que se bañan en el temazcal.
223. Y nadie se bañará en el temazcal por la noche, en la obscuridad, sino que de día, a la luz del sol se bañarán en el temazcal.
224. Y los merinos cuidarán mucho, esto tendrán por cargo, y si por flojera lo dejan, se les hará abandonar su cargo.
225. Y si hombres y mujeres ahí en el temazcal se andan mezclando, será desbaratado el temazcal; y los que se bañaron en el temazcal así también se bañarán, quiere decir, los varones y mujeres que se andan mezclando ahí en el temazcal de igual forma públicamente serán castigados.
226. Y he aquí lo que será su castigo: públicamente serán azotados y rapados ahí en el mercado, para que se remedie la ofensa a

- cuiyo in oncan mochiva temazcalco yvan iquimacaxoz y tlayhi-yoviliztli
227. Av in itle inic patiyovaz netemaliztli amo comunidad callaquiz çan quimocuiliz in temazcalle ypan quimatiz ca vel y yaxca ayac quicuiliz av in tla aca quicuiliz yc cenca tlatzacuiltloz yn quin cueçihcayotica quitecuiiya teaxca
228. Av inic ayac quitlacoz yh ce topille pepenaloz in quitztinemiz yn cuix piyalo y nican yc titlanaviya yn itechpa in quenin nemaloz
229. (f. 11 v.) yvan ye yca ca onicma ca onicaquitiloz yn oncan ypan altepetl quauhtinchan cenca vey y mochiva tlavanaliztli teixpan yvan ihtaca in pipiltin tlavana i macevaltín tlavana yc yolitlacolo yn totecuiyo yvan miyec aqualli onca quiçaz
230. Yc ypampa yh nitlanaviya yçaçovaquin analoz tlavanqui anoço neltiz ca otlavan yn tla pilli ynic cepa teytpiloyan yez matlaquilhuitl omome no izquilhuitl tetlaecoltiz in ospital anoço teopan
231. Ynic oppa cempovalilhuitl omatlactli teytpiloyan yez yvan ome pesos ic tlaxtlavaz ytech poviz y motolinique oncan teytpiloyan
232. Auh nic expa cavaltiloz in pillotl aocmo pilli yez intech povaloz i macevaltín iuh tequitiz in iuh tequiti macevaltín
233. Auh in tla macevalli inic cepa tlavanaz teixpa tiyanquizco ximaloz ynic opa macuilpovalpa mecavitecoz yvan ximaloz inic expa tepoçotinemiz tetlaecoltiz ompa y estancia mani altepetl anoço hospital ome metztli atle teycnoittaliztli ypan chivaloz oyvin yn ipan chivaloz pipiltin yn intlavanaliz ypan analozque
234. Iz cecexiuhtica tlatemolilotiyazque in otequitiya in ovalcaldetiya yn oregidordia yn otopilecatiya temolilozque yn quenin oquichihque yntequih
235. Navatiloç tecpoyotl tiyanquizco tzatziz quitoz aço aca ytla yc moteylhuiznequi yn intechpa otequitiya anoço aca ytla quimati yc otetoliniloque anoço aca ytla quimitlaniliaya justicia quichivazque yn amo quichihque mavallauh maquitoqui [tachado: toqui] maquitlanique justicia
236. Auh inin yevantin quichivazque alcaldesme ypan matlaquilhuitl in oiuhpepenaloque yn tla iquac amo oncan ypan altepetl yez corregidor

- Nuestro Señor que se comete ahí en el temazcal, y para que por la pena tengan miedo.
227. Y lo que se cobre por el baño en el temazcal no entrará a la comunidad, sino que lo tomará el dueño del temazcal y lo tendrá como propiedad suya; nadie se lo quitará; y si alguien se lo quita, por esto será severamente castigado, aquel que violentamente tome lo que es ajeno.
 228. Y para que nadie contravenga esto, se escogerá un topile que ande observando si acaso se guarda lo que aquí ordenamos acerca de cómo se hará uso del temazcal.
 229. Y como he sabido, he sido informado que ahí en el pueblo de Cuauhtinchan se hacen grandes borracheras públicas y secretas; que los pillis se emborrachan; los macehuales se emborrachan y por esto se ofende a Nuestro Señor y de ahí resultan muchas cosas malas.
 230. Por esto ordeno que cualquiera que se coja en estado de embriaguez o que se compruebe que se emborrachó, si es pilli, la primera vez estará en la cárcel doce días y también servirá algunos días en el hospital o en el templo.
 231. A la segunda vez estará treinta días en la cárcel y pagará dos pesos que se destinarán para los pobres que están en la cárcel.
 232. Y a la tercera se le hará dejar de ser pilli, ya no será pilli, sino que se contará entre los macehuales y trabajará como trabajan los macehuales.
 233. Y si es macehual, la primera vez que se emborrache será rapado públicamente en el mercado; a la segunda cien veces será azotado y será rapado; a la tercera andará con hierros y servirá ahí donde está la estancia del pueblo o en el hospital, dos meses. Ninguna misericordia se tendrá con él y también así se hará con los pillis que sean tomados en estado de embriaguez.
 234. Cada año serán investigados los que tenían el trabajo, los que fungían como alcaldes, regidores y topiles; será investigado cómo realizaron su trabajo.
 235. Se ordenará al pregonero que en el mercado grite, dirá si acaso alguien por alguna cosa se quiere demandar acerca de los que trabajaron, o si alguno sabe que causaron sufrimiento a alguien, o si alguno pidió que hicieran justicia y no la hicieron, que venga, que venga a decirlo, que venga a demandar justicia.
 236. Y esto harán los alcaldes a los diez días de que fueron escogidos, y si no cuando el corregidor esté ahí en el pueblo.

237. Auh in yevantin otequitiya quipovazque yn quicauhtivi oncan comunidad quitlapozque in caxa quipovazque yn teocuitlatl yhipan in Corregidor
238. yvan in aqui que alcaldeme no quipovazque ynican tlaolli yvan in castillan tlaolli in quexquich y mocava anoço in quexquich omonamacac mochi quipovazque
239. yvan quitozque in quenin auh in quexquich yvan in campa ca in ipatiuh omochiuh in campa oquitenque in teocuitlatl anoço in campa ocalac mochi quipovazque
240. Av in anoço oncate tlazcaltitl pitzome ychcame in iyaxca comunidad mochi quipovazque
241. av in iquac otlapouhque in tla vel oquichiuhque yn intequiuh in iuhqui qualtin cristianome yc tlaçocamachozque
242. auh in tlacamo vel oquichiuhque intequiuh tlatlanilozque ipan cempoval ilhuil omatlactli tlaxtlavazque quixtlavazque ynixquich neçiz in ocavilquixtique yz çan nen oquipopoloque yece amo yc teypliloyan tlalilozque
243. Yn corregidor eetetl metztl in quittas altepetl yvan vel quimocuitlaviz quitemos in cuix mopiya ynin hordenançaz auh quitlatzacuiltiz in quitlacova
244. Auh e yca in oncan quauhtinchan atle tlatecpanaliztli onca in tiyanquizco yvan tetoliniliztle texixicoliztli mochiva in ipan in tlacovaliztli in ipan yn tlanamaquiliztli
245. xixicolo yn oncan chaneque xixicolo i veca valeva yc ypampa hi nitlanavatiya yn corregidor quitlaliz quicuilo aranzel ini tlacuilo lo in quenin tlapatiyovas yn quenin quinnamaquiltizque neneque yn tech monequi yn oncan meson yn techiyaloyan
246. yvan ynoncan tiyanquizco hoyez tlatamachivaloni yvan peso yc motomachivaz yc mopesoviz y monamacaz yvan y mocovaz yevatl ytlatlalil itlayxyeyecol yez in Corregidor cenca vel ynamic yez yn tlapatiyotiliztli vel tlacencuitl iniccamo mochivaz vey ychtequixtli yvan tlevelilocayotl
247. yniuuh nilhuilo cenca vey texixi (f. 12 r.) coliztli mochiva yn oncan quauhtinchan yn quenin av i quexquich yc tlapatiyovaz in quicuzque tlanamacaque mochi mixeecoç yc mixyeyecos yehica camochi tlatatl itech monequi y çaço tlein omonamaca a omen regidorme motlalizque tlachiyazque tiyanquizco inic quimatizque yn cuix mopiya aranzel yn itlacuilolo in quenin tlapatiyovaz

237. Y los que desempeñaron sus cargos contarán lo que dejan ahí en la comunidad; abrirán la caja, contarán las monedas en presencia del corregidor.
238. Y los alcaldes también medirán el maíz y el trigo, cuánto queda, cuánto se vendió, todo contarán.
239. Y dirán cómo, cuánto y en dónde está su valor, dónde colocaron las monedas o en dónde entró, todo contarán.
240. Y si también existen animales domésticos: puercos y ovejas propiedad de la comunidad, todo se contará.
241. Y cuando hayan contado, si realizaron bien su trabajo, como buenos cristianos, se les darán las gracias.
242. Y si no hicieron bien su trabajo se les demandará para que a los treinta días paguen. Pagarán todo lo que aparezca que sacaron sin causa justificada, que nada más lo perdieron de balde, pero por esto no serán puestos en prisión.
243. El corregidor cada tres meses verá el pueblo, cuidará, investigará si acaso se guardan estas ordenanzas y castigará a quienes las contravengan.
244. Y como ahí en Cuauhtinchan no hay ninguna ordenanza para el mercado y se provoca sufrimiento y engaño con la compra venta,
245. se engañan los habitantes, se engañan los que vienen de lejos, por esta causa ordeno que el corregidor ponga, escriba un arancel, lo escrito acerca de cómo se comerciará, cómo se venderán a los caminantes lo que necesiten ahí en el mesón, en el lugar donde se les espera.
246. Y ahí en el mercado habrá medida y peso para medir y pesar lo que se vende y se compra. Será dispuesto a juicio del corregidor, muy de acuerdo con el comercio; muy completo para que no se cometan grandes robos y perversidades.
247. Así me ha sido dicho que se produce gran engaño ahí en el mercado de Cuauhtinchan, de cómo y cuánto serán los precios que cojan los vendedores. Todo se sopesará, se pondrá a consideración porque a toda la gente es necesario cualquier cosa que se venda. Se pondrán dos regidores que observarán el mercado para que se enteren si se guarda el arancel, lo escrito acerca de cómo se comerciará.

248. av in tlacamo mopiya tlatzacuiltlozque yn aqui que amo qui piya in aqui que quitlacova av i yevan regidorme in quittazque ca amo mopiya ynitlacuilollo in quenin tlapatiyovaz av amo quitecuiltlaviltiya in apiyalo çan mocava yc cavaltilozque in intequiuh yvan ce metztlitl tey pilyoyan yezque
249. Auh y yevantin motlacuitlaviya meson in oncan techiyaloyan yn quitta in quimocuitlaviya intech monequi nenenuque in tlacamo quitemacaznequi tetechnonequi in iuh ca tlacuilolli yn itlatlalil Corregidor anoço teniente yn aço can quitlatiya tlacuilolli yn amo quimocuitiya yn tla ceppa yc otlacavaltiloque anoço oppa av amo quitemacaznequi amo no cenca quitemoznequi yc tey pilyoyan yezque chicueylhuitl
250. Auh in ipani in governador in alcaldeme in regidorme in tla çan mocavazque ynic temacoz tetechnonequi yniquac oncan yc cavaltilozque ynin tlatlavil amo macozque
251. Av in gidorme [sic] atle quicelizque in oncan chaneque quauhtinchan ça evatl in quavitl yvan çacatl yn quiquazque ome cavallos yvan atl yvan yzatl yn quitlalizque ipan messa inin macozque in quezquilhuitl oncan yezque inic quittaquivi altepetl
252. ca yz ceceppa çan matlaquilhuitlquivi omome anoço ome y in tlacamo nevatl notencopa achi vecavazque yn ipampa in tequitiliztlitl anoço ynipampa in tlein noncan mochiva quauhtinchan ynic ça evantin macozque
253. Av in occequi yn quipopolozque yvan yn intech monequiz ynicnivan quipatiyotizque yn quenin yhcuiltiuhitiez aranzel yuh tlapatiyotizque macivi nicnequi yn amo cenca yuh quipatiyotizque yz çaço tlein yn intechpovi yvani qualoni in iuhqui quavitl anoço çacatl yvan occequi ynintechpovi ychicavaca tonacayo yehica ca quipaleviya yvan çan quimaviztililiya yn imaltepeuh yvan ca yn maçica tlatequipanova in ipan justicia tequitl
254. Av ievantin corregidorme in iquac ya quimixtlavilia quauhtinchan tlaca yn oyntechmonec ynicnivan y yxpan yez in guardian quauhtinchan anoçov aca padre i yxiptla guardian
255. Av in guardian ytech niccava yvan in padreme nechmachitizque yn aço mopiya inin navatilli ynin hordenanzaz yvan yn corregidor yn aço ypan quichiva quimeltiliya in pena yn tlayhiyoviliztlitl yn aqui que amo qui pia yn acanoçomo ynic nevatl ni tlapatiz ynipan hi cenca tetechnonequi

248. Y si no se cumple, serán castigados aquellos que no lo observen, quienes lo violen. Y si los regidores ven que no se guarda lo escrito acerca de cómo se comerciará y si no lo hacen guardar, no lo cumplen, y así lo dejan, por esto se les hará dejar su cargo y un mes estarán en la cárcel.
249. Y los que cuidan el mesón, allá el lugar donde se espera, y ven y cuidan de lo que es necesario a los caminantes, si no quieren dar lo que es necesario según lo escrito y dispuesto por el corregidor o el teniente, si acaso esconden lo escrito y no lo aceptan, si la primera vez por esto se les hizo abandonar su cargo o acaso por segunda vez y no quieren dar, tampoco quieren buscar [el sustento], por esto estarán en prisión ocho días.
250. Y acerca de esto si el gobernador, alcaldes y regidores no hacen nada por dar lo que es necesario, cuando suceda, se les obligará a dejar su salario, no les será dado.
251. Y los corregidores no recibirán nada de los que ahí habitan en Cuauhtinchan, solamente la leña y el zacate que comerán los dos caballos, y agua y sal que podrán en la mesa. Esto les será dado durante los días que ahí estén, cuando vengan a ver el pueblo.
252. Cada vez estarán doce o trece días, si no es que por mi autorización tarden más a causa del trabajo o a causa de lo que suceda en Cuauhtinchan y esto solo se dará a ellos.
253. Y todo lo demás que gastarán y lo que necesiten sus amigos, lo comprarán; como está escrito en el arancel, así lo comprarán. Aunque deseo que no compren mucho de éste modo, sólo cualquier cosa, lo que corresponde a bebida y comida, así como leña o zacate y las otras cosas que corresponden a la fortaleza de nuestro cuerpo, porque ayudan y dan honra a su pueblo, pues son complemento de los que laboran en el trabajo de la justicia.
254. Y los corregidores cuando ya pagan a los habitantes de Cuauhtinchan lo que necesitaron sus amigos, será en presencia del guardián de Cuauhtinchan o de algún padre sustituto del guardián.
255. Y encargo al guardián y a los padres para que me informen si acaso se guardan estas leyes, estas ordenanzas y si el corregidor acaso hace y pone por obra la pena, el sufrimiento, en aquellos que tal vez no las cumplen, para que yo remedie lo que mucho es necesario a la gente.

256. Auh nicnavatiya yn corregidor ynic niman yaz umpa quauhtinchan yvan tlanavatiz ynic quictzatzivaz ynin notenavatil yn hordeñaçaz yn oncan tiyanquizco ynic mochtlacatl y yxpan açiz yvan mochi tlatatl quimatiz [tachado: quimatic]
257. yniczontequi ynictlaliya no tenavatil yvan nitlanavatiya ynic tlatemolillozque yn governador in alcaldeme in mayordomome in escriuano me yn oquimocuitlavique altepetl
258. yexiuhlica valpevaz ixquichica yn axcan in quenin compevaltiyaya yntequiuh av in quenin ymac concavaya ocequinti yn ipan y yasca comunidad tlapovazque exiuhlica valpevaz yxquichyca yn quenin auh in canin ocalac opopoluih ynitzompan mocavaya tlaçallaquilli ynican tlaolli yn castillan tlaolli yn tomines mochi quipovazque
259. (f. 12 v.) yvan yn aço ocequi oquimitlanilique macevaltin yn aocmo yn tequiuh yn aocmo yn navatil mochi quipovazque av in omaçic yn omocentlali ynixquich i yevatl corregidor concuiz compouhcatlaliz in opopoluih yn ipampa ypaleviloca altepetl yvan in tecpan yvan in intechmonectiuh padreme
260. Av in ocequi yn amo cenca neci yn campa ocalac yn tla miyec quinavatiz ynic quixtlavazque çan chiquacen metztli quintlallilez auh in tlacamo quixtlavazque yc teilpiloyan tlalillozque yxquichica yn tzonquiçaz in tlaçtlavaliz
261. Av inin tlapovaliztli y yxpan yn mochivaz guardian yvan in gorregidor quipouhca tlatiz yvan quicuiloç ypan mofirmatiz yn tlein oncan mocava y caxa comunidad in otlapovaloc yn oontlaçentlaliloc yn icentlaliloca in ipouhca inixquich in corregidor ymac concavaz yn aqui que quiçpiya tlatlapoloni in itlapoloca caxa inic vel quipovazque yn ixquich ih yvan yn ocequi y yaxca comunidad
262. Auh nitlanavatiya ynin notenavatil vel piyaloz atle ommaxiltiz amo no motepitonoz yn aquin quitlacoç in amo quiçpiyaz ipan mochivaz in thlayhiyoviliztli yn tetlatzacuiltiliztli in omoteneuh aocno moxiuhticatotocoç
263. Av in corregidor ipan tlatoz inic neltiz inic pieloz yn quitlacova impan quineltiz yn thlayhiyoviliztli yn tetlatzacuiltiliztli yn omito
264. Av in tlacamo yuh quichivaz yc cavartiloz yn itequiuh, aocmo corregidor yez yvan matlapovalli pesos ic tlaçtlavaz ytech poviz yn itlatocayo Emperador yvan tlanavatiz ynin notenavatil ypan

256. Y ordeno al corregidor que luego vaya allá a Cuauhtinchan y ordene que se pregonen éstas mis leyes, ordenanzas, ahí en el mercado para que a toda la gente le llegue y toda la gente las conozca.
257. Sentencio, dispongo mi orden y mando que sean investigados el gobernador, los alcaldes, los mayordomos, los escribanos en lo que han servido al pueblo.
258. Empezará de tres años a la fecha, cómo empezaron su trabajo y cómo en manos de otros dejaron la propiedad de la comunidad. Harán cuenta de tres años a la fecha de hoy de cómo y dónde se gastaron las sobras del tributo: maíz, trigo, tomiones, todo contarán.
259. Y si acaso alguna otra cosa demandaron a los macehuales que ya no les correspondía, para lo cual no estaban ordenados, todo lo contarán, cuando se haya ajustado, se haya reunido todo, el corregidor, tomará y pondrá por cuenta lo que se gastó a causa de la ayuda al pueblo y el tecpan y lo que van necesitando los padres.
260. Y lo demás que no está claro en donde entró, si es mucho se ordenará que lo paguen; sólo seis meses les pondrá de plazo y si no lo pagan, por ello serán puestos en prisión hasta que terminen de pagar.
261. Y esta cuenta se hará en presencia del guardián, el corregidor lo pondrá por cuenta, lo escribirá y firmará. De lo que queda en la caja de la comunidad, lo que fue contado, lo que se reunió, la reunión, la cuenta, todo el corregidor lo dejará en manos de aquellos que tienen la llave con que se abre la caja, para que cuenten bien todo esto y lo demás que pertenece a la comunidad.
262. Y ordeno, éste es mi mandamiento: se guardará bien, nada se agregará, y también nada se quitará [a las ordenanzas]. Y quien no las cumpla sobre él caerá el sufrimiento, el castigo citado a más de que por espacio de un año será desterrado.
263. Y el corregidor se ocupará de que se cumpla y se guarde y quien las contravenga sobre él hará que se ejecute el sufrimiento, el castigo dicho.
264. Y si acaso de esta manera no precede, se le quitará su cargo, ya no será corregidor y pagará doscientos pesos que se destinarán al gobierno del emperador. Y ordenará que éstas mis ordenanzas

- mocuepaz yn inlatol nican chaneque ynic mochi tlatl qui-
caquiz quipiyas
265. av icexiuhlica nappa in tiyanquizco teixpan mopovaz av in teo-
pan mi cepa tecaquitiloz ynic ayac quitos amo nicmatia
266. ynin navatilli omochiuh omicuilo mexico chicomilhuitl ypan
metztli octubre ynic motlacatili yn totecuiyo Jesucristo yetzonxi-
vitl yvan caxtolpoval xivitl ipan ompovalxivitl on caxtolli on
navi xivitl

Don Luis de Velasco

Antonio de Turçios

se traduzcan a la lengua de los naturales para que toda persona las oiga, las guarde.

265. Y en un año cuatro veces serán leídas públicamente en el mercado y en el templo, muchas veces se les hará oír, para que nadie diga: "No lo sabía."
266. Esta orden se hizo, se escribió en México a los siete días del mes de octubre en el año del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo de mil quinientos y cincuenta y nueve.

Don Luis de Velasco

Antonio de Turcios



Virve Pihó TLACATECUTLI, TLACOCHECUTLI,
TLACATÉCCATL Y TLACOHCALCATL

Como es bien conocido a través de las fuentes de la historia mexicana, el cuatro fue un número ordenador en la cultura. Eran cuatro los funcionarios asesores del soberano de México-Tenochtitlan que compartían con él la carga de sus múltiples obligaciones. En las diferentes fuentes se encuentran otros varios cargos que parecen ocupar la cúspide de la jerarquía social, sin que se establezca una imagen clara de su posición definitiva.

Así Alvarado Tezozómoc menciona en primer lugar, separado de los demás títulos, entre los rangos otorgados por el soberano Itzcóatl, el de *tlacochcálcatl*, el cual se dio a Tlacaeeltzin. A éste siguen los de *tlacatéccatl*,¹ *yezhuahuácatl* y *tlillancalqui*.² Después del cuarto título se interrumpe la lista con el texto, y luego siguen los demás hasta hacer un total de veintiuno. En la misma lista de los rangos de nobles que existe en la obra de Durán³ se menciona también en primer lugar que el general Tlacaeeltzin adquirió un título, que esta vez es de *tlacochcálcatl tecutli*. Parece aquí que *tlacochcálcatl* y *tlacochcálcatl tecutli* son un solo rango, llamado *tlacochtecutli*; pero posteriormente se verá que existía una diferencia entre *tlacochtecutli* y *tlacochcálcatl*. Los tres títulos siguientes en la lista de Durán son los mismos arriba mencionados por Alvarado Tezozómoc, y no existe una división entre ellos después del cuarto título.

Los cuatro comandantes supremos de los ejércitos mexicanos, según el *Código Mendocino*,⁴ llevan los títulos de *tlacatéccatl*, *tlacoch-*

¹ La ortografía de *tlacatéccatl* es variable, pues aparece frecuentemente con *c* o con doble *c* en las sílabas tercera y cuarta. Uso la doble *c*.

² Fernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*. Escrita hacia el año de 1598. México, Editorial Leyenda, S. A., 1944, 548 p., p. 57-58.

³ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. Publicada por José F. Ramírez, 2 v., México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, v. I, 1867, v. II, 1880; v. I, p. 97.

⁴ *Codex Mendoza, the Mexican manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library, Oxford*; edited and translated by James Cooper Clark, in three volumes (facsimile), London Wall, London E. C. 2. Waterlow & Sons Ltd., 1938. v. III, fol. 67.

cálcatl, *huitznáhuatl* y *ticocyahuácatl*.⁵ Los dos primeros aparecen entre los cuatro lugares principales de las listas de rangos que dan Alvarado Tezozómoc y Durán. En la lista de Alvarado Tezozómoc se menciona a un *huitznáhuácatl*, mientras que en Durán el mismo aparece como *huitznáhuatl*. El último comandante del *Códice Mendocino*, el *ticocyahuácatl*, no es mencionado en las otras dos listas. Estos comandantes supremos llevan en la lámina 67 del *Códice Mendocino* sus trajes de guerreros y el cabello anudado sobre el vértice, que era un peinado llamado *temillotl* o "columna de piedra", que caracterizaba a los altos militares.

Sahagún nos ofrece una visión más descriptiva y exacta de los cuatro títulos principales, y no parece dejar duda sobre los cuatro rangos más importantes en la jerarquía inmediata inferior al señor de los mexicas. En las amonestaciones del padre a su hijo, aquél le explica el esquema del orden gubernamental. El personaje principal era, por supuesto, el soberano mismo, que fungía como "corazón del pueblo"; pero le seguían como asistentes inmediatos dos senadores. Dice Sahagún en su texto español que "uno de ellos era *pilli* y otro era criado en las guerras. El uno de ellos se llamaba *tlacatecutli*, y el otro *tlacohtecutli*".⁶ Siguiendo el mismo orden de ideas se podría entender que el *tlacatecutli* era el *pilli* y el *tlacohtecutli* el militar. Sin embargo, el texto náhuatl de los informantes de Sahagún es más explícito y dice que de los altos funcionarios que asistían al soberano, el militar era *tlacatecutli* y el *pilli* era *tlacohtecutli*.⁷ Sigue Sahagún diciendo que además había dos capitanes encargados de la milicia, y que "el uno de ellos era *pilli* y criado en la guerra, y el otro no era *pilli*; el uno de ellos se llamaba *tlacatéccatl* y el otro se llamaba *tlacohtécácatl*".⁸ El texto náhuatl dice que de los dos comandantes el militar era el *tlacatéccatl* y el *pilli* el *tlacohtécácatl*.⁹

⁵ Respeto la ortografía de la fuente, pero debe pronunciarse *tiçociahúcatl*. En ese tiempo se usaba poner también *i* latina, *y* griega y *j* indistintamente.

⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. La dispuso para la prensa en esta nueva edición con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay K., 4 v., 2a. ed., México, Editorial Porrúa, S. A., 1956, ils. v. II, p. 140.

⁷ Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, *General History of the Things of New Spain; Florentine Codex*. Translation from the Aztec into English with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 13 v., Santa Fe, New Mexico, School of American Research and the University of Utah, 1950-1970, ils. Monographs of the School of American Research, no. 14. Libro VI, p. 110.

⁸ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140.

⁹ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

En otro lugar del texto español trata Sahagún de hacer una aclaración adicional y dice que “sobre los soldados y capitanes había dos principales que los regían, el uno era *tlacatéccatl* y el otro *tlacochtecutili*; el uno de los dichos era *pilli* y el otro principal en las cosas de la guerra, y siempre pareaban un noble con un soldado para estos oficios”.¹⁰ En este lugar Sahagún no forma un par compuesto por un *tlacatéccatl* y un *tlacochcácatl* como una unidad, y otra consistente de un *tlacochtecutili* y de un *tlacatecutli*, sino que toma el *tlacatéccatl* de un grupo y el *tlacochtecutili* del otro. Sin embargo no existe una contradicción en el sentido que el *tlacatéccatl* era militar de acuerdo con el texto náhuatl de Sahagún¹¹ y el *tlacochtecutili* un *pilli*,¹² por lo que quedaban pareados, tal como Sahagún lo dice “. . . un noble con un soldado”.¹³ Esta combinación no excluye al *pilli* como dirigente de los ejércitos junto con el militar, tal como se dice arriba.

En la misma página donde Sahagún habla del *tlacatecutli* y del *tlacochtecutili* menciona a los encargados de la milicia y a los capitanes generales, diciendo que también entre ellos “pareaban siempre dos, uno noble o generoso y del palacio, y otro valiente y muy ejercitado en la guerra, el uno de éstos se llamaba *tlacatéccatl* y el otro *tlacochcácatl*”.¹⁴ En el texto náhuatl el militar es *tlacatéccatl* y el *pilli tlacochcácatl*.¹⁵

Ambos textos de Sahagún, el español y el náhuatl, coinciden en mencionar de nuevo que estos cuatro, el *tlacatecutli*, el *tlacochtecutili*, el *tlacatéccatl* y el *tlacochcácatl* tenían a su cargo el régimen de la república. Igualmente se señala en ambos textos que estos cargos no se podían adquirir por herencia o propiedad, sino que sus representantes eran electos por la inspiración de Dios y por sus capacidades personales y habilidad para ejecutarlos.¹⁶

A. TLACATECUTLI Y TLAGOCHTECUTLI

Como se mencionó arriba, éstos eran los dos funcionarios principales —“senadores”— del gobierno. Para determinar el sentido del

¹⁰ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 113.

¹¹ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

¹² *Ibidem*.

¹³ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 113.

¹⁴ *Ibidem*, p. 140.

¹⁵ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

“senador” debe mencionarse que en otra parte de su obra se refiere Sahagún a los “senadores” como jueces.¹⁷ En el texto español menciona Sahagún que entre el par formado por estos dos senadores, el *tlacatecutli* y el *tlacochtecutli*, el uno era *pilli* o noble y el otro era criado en las guerras.¹⁸ El texto en náhuatl aclara que el militar era *tlacatecutli*, y el otro, que pertenecía a la nobleza, era *tlacochtecutli*.¹⁹ En una de las amonestaciones del padre a los hijos aquél les explica que solamente por medio de la intervención del dios llamado Ayamictlan y Ciuhtecutli, y además por los méritos propios, podían alcanzar el cargo de *tlacatecutli* o de *tlacochtecutli*.²⁰

a. *Tlacatecutli*

Con su elección el *tlacatecutli* recibía adicionalmente el cargo de *tecutlato*, y eran éstos los dos nombres con los que lo llamaba la gente. El nuevo cargo adquirido le daba el poder de sentenciar a los delincuentes hasta con la muerte. Se señala en este lugar que “éste está puesto en la dignidad por la falta de personas más prudentes y más sabias para regir este señorío o reino, o pueblo; no hay personas nobles y de gran caudal y de gran genealogía, ya todos han faltado”.²¹

Se podría pensar que el *tlacatecutli* no era de ascendencia noble por ser militar y por actuar como juez en los pleitos del pueblo. Sin embargo, el capítulo sobre los jueces nos enseña que precisamente los señores encargados de la pacificación del pueblo y de sus litigios y pleitos debían ser personas nobles, ricas y ejercitadas en la guerra y con antecedentes militares en las conquistas. Además debían ser de buenas costumbres y criados en el *calmécac* y en el palacio.²² En este caso, como egresados del *calmécac* debían haber pertenecido a la clase de los *pipiltin*, porque esta escuela era el lugar donde los sacerdotes enseñaban a los hijos de los *pipiltin* a regir y gobernar “el mundo”.²³

En otro lugar Sahagún proporciona una información aclaratoria, en el sentido de que los señores nobles no podían llegar a adquirir honores si no iban a la guerra y hacían cautivos como guerreros va-

¹⁷ Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*, v. II, p. 140.

¹⁹ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

²⁰ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 122.

²¹ *Ibidem*, p. 138, 139. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 89.

²² Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 317.

²³ Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 393, 394.

lientes. Solamente los guerreros águilas o tigres podían alcanzar cargos de dignidad.²⁴ Por lo anterior debe entenderse la frase de Sahagún referente al *tecutlato, tlacatecutli*: “no hay personas nobles y de gran caudal y de gran genealogía, ya todos han faltado”,²⁵ en el sentido de que no había otros nobles junto al elegido tan capaces de ejercer este cargo.

Otra comprobación de que los *tlatlacatecutin* eran *pipiltin* se encuentra en la información acerca de que el soberano Moteuczoma Ilhuicamina llevaba el título de *tlacatecutli*.²⁶ Por otro lado dicen Chimalpahin²⁷ y Alvarado Tezozómoc²⁸ que Moteuczoma Ilhuicamina era *tlacatéccatl* y no *tlacatecutli*. Al mismo tiempo había otro señor con el título de *tlacatecutli*, llamado Aztatzon, que regía en Cuauhtitlán.²⁹ Sobre todo se destaca el título de *tlacatecutli* como *pilli* cuando Sahagún habla sobre la manera como fueron organizados los preparativos bélicos. El autor menciona en este caso al mismo *tlatooani* en el papel de *tlacatecutli* señalando que su oficio consistía en la guerra.³⁰ Por lo anterior pudiera suponerse que se trataba de un título ligado íntimamente al cargo de un señor regente. Podía usar este título el mismo señor o su lugarteniente y correspondía a un militar que podía ser *pilli* a la vez. La afirmación de Sahagún que el *tlacatecutli* era militar es apoyada también por el hecho de que en el *calmécac* los jóvenes *pipiltin* eran también ejercitados en el arte de la guerra.

b. *Tlacohtecutli*

De acuerdo con Sahagún, el *tlacohtecutli* era uno de los dos senadores que seguían en categoría inmediata al *tlatooani*. El texto en español no deja entender con claridad si era *pilli* o militar,³¹ mientras que el texto en náhuatl señala que el *tlacohtecutli* debía ser

²⁴ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 256.

²⁵ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 138, 139. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 89.

²⁶ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 71.

²⁷ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Sixième et Septième relations* (1258-1612). Publiées et traduites sur le manuscrit original par Rémi Siméon, Paris, Maisonneuve et C. Leclerc, éditeurs, 1889, XLIV + 353 p. Bibliothèque Linguistique Américaine, v. XIII, p. 103.

²⁸ Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 174.

²⁹ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 71.

³⁰ *Ibidem*, lib. VIII, p. 51.

³¹ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140.

pilli.³² Como se ha señalado anteriormente, el senador correspondía en su cargo a un juez superior.³³

En la lista de Durán³⁴ entre los rangos otorgados por Itzcóatl, se menciona en primer lugar el título de *tlacochcácatl tecutli*, que fue adquirido por Tlacaeleltzin. Es posible que *tlacochtecutli* sea una contracción de estos dos títulos. Esto parece ser diferente al título militar de *tlacochcácatl* solo, sin que se combine con el de *tecutli*.

En Sahagún aparece el título de *tlacochcácatl tecutli* en relación con otros tres cargos que eran considerados de senadores.³⁵ Estos eran: *ticocihuacóatl tecutli*, *cihuacóatl tecutli* y *titlancalqui tecutli*.³⁶ Eran los señores que “determinaban las causas graves de la república”. Habían sido elegidos en su carrera anterior de entre los guerreros valientes que habían hecho cautivos en Atlixco y en Huexotzinco, por lo que el señor —según dice la fuente— había hecho *pipiltin* a todos que se destacaban en aquellas regiones.³⁷ En este lugar cabe recordar que eran electos por sus capacidades y no por herencia.³⁸

Los dos títulos principales, *tlacatecutli* y *tlacochtecutli* se ven representados en forma gráfica en el *Códice Mendocino*.³⁹ como símbolo del alto cargo que desempeñaban y, como lugartenientes del soberano, llevan encima de su cabeza el *xihuitzolli* o diadema de turquesas, que puede coincidir a la vez con su posición de nobleza.

B. TLACATÉCCATL Y TLAOCHCÁLCATL

Ayudaban además al *tlatoani* de Tenochtitlan otros dos capitanes para las cosas de la milicia; uno de ellos se llamaba *tlacatéccatl* y el otro se llamaba *tlacochcácatl*. Explica el texto que uno de ellos era *pilli* y criado en la guerra y que el otro no era *pilli*.⁴⁰ En otro lugar de su obra expresa el mismo autor: “. . . también para capitanes generales de las cosas de la guerra pareaban dos, uno noble, o generoso y del palacio, y otro valiente, y muy ejercitado en la guerra, el uno

³² Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 110.

³³ Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 109.

³⁴ Durán, *op. cit.*, v. I, p. 97.

³⁵ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 329.

³⁶ *Titlancalqui tecutli*.

³⁷ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 329.

³⁸ *Ibidem*, p. 140. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 110.

³⁹ *Codex Mendoza*, fols., 17, 18.

⁴⁰ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140.

de éstos se llamaba *tlacatéccatl* y el otro *tlacochcácatl*".⁴¹ El texto en náhuatl aclara que entre los comandantes, el militar era el *tlacatéccatl* y el de ascendencia noble era el *tlacochcácatl*,⁴² por lo que parece que el *tlacatéccatl* no era *pilli*, en contraste con el *tlacochcácatl*. Para los asuntos de la guerra el soberano mandaba llamar a estos capitanes principales.⁴³

En el folio 67 del *Códice Mendocino* se encuentra el *tlacatéccatl* junto con el *tlacochcácatl*, el *huitznáhuatl* y el *ticocyahuácatl* formando el grupo de los cuatro militares máximos que podían considerarse como los supremos generales de los ejércitos mexicanos. Con la excepción del *tlacochcácatl*, que lleva un casco de calavera, se distinguen por el peinado llamado "columna de piedra" o *temíllotl*, que es el cabello anudado sobre el vértice con una tira roja a manera de los guerreros *tequihuaque*.⁴⁴

Es posible que los cargos de *tlacatéccatl* y de *tlacochcácatl* hayan sufrido una transformación en su jerarquía social de los tiempos de Moteuczoma Ilhuicamina a los de Moteuczoma Xocoyotzin. Los datos que nos proporcionan Sahagún y sus informantes, en el sentido de que estos dos cargos representaban la cúspide de la jerarquía militar, pudieron referirse a la época inmediatamente anterior a la Conquista. Por otro lado existe una descripción de Alvarado Tezozómoc de que en el tiempo de Moteuczoma Ilhuicamina estos dos cargos parecen tener una categoría social muy inferior a la mencionada para los tiempos posteriores. En dicho lugar se cuenta que en la corte de este soberano había tres "mayorales, soldados y capitanes valerosos *Cuauhnochtli*, *Tlacatéccatl* y *Tlacochcácatl*, éstos no eran tan valerosos principales como los de arriba mencionados,⁴⁵ excepto que [por] su valor y esfuerzo eran tenidos por principales; a éstos no les daban las ropas de valor, ni riquezas, ni esclavos como a los demás, sino que eran tenidos como soldados viejos que no aventajaban en tanto valor y ser como los otros, salvo a los tres de ellos que son *Cuauhnochtli*, *Tlacatéccatl* y *Tlacochcácatl*, que éstos eran señalados *Cuáchic*".⁴⁶ En este lugar se nota ante todo su posición

⁴¹ *Ibidem*, p. 113.

⁴² Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 110.

⁴³ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 316. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 72, 76. Eduard Seler, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun aus dem Aztekischen übersetzt*, Stuttgart, Verlag von Strecker und Schröder, 1927, 574 p., ils., p. 326.

⁴⁴ *Codex Mendoza*, v. III, fol. 67.

⁴⁵ Cihuacóatl, Tlacaeltzín, Tlailótlac Teuctli y otros once más.

⁴⁶ Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 153.

social inferior a los demás cargos, y además se dice que pertenecían al rango militar de los *cuachictin*. Esta última mención encuentra una aclaración, cuando se toma en cuenta el texto de Sahagún, donde dice que de entre los *cuachictin* y *otontin*, que habían logrado capturar enemigos en Atlixco, Huexotzinco y Tlilihquitépec, el soberano podía escoger a los más sobresalientes para otorgarles el título de *tlacocheácatl* o *tlacatéccatl*.⁴⁷ Los prisioneros de estas regiones fueron mucho más apreciados que los huastecos y otros grupos de las costas.⁴⁸

Con los cargos de *tlacocheácatl* y *tlacatéccatl* se relaciona un pequeño templo llamado Tlacochealco y Tlacatecco que se encontraba en el patio del templo de Huitzilopochtli. A este lugar llevaban los sacerdotes al soberano recién electo junto con cuatro *pípiltin* para hacer penitencia durante cuatro días. Acabada la penitencia, llevaban al señor con sus cuatro oficiales primero al palacio y luego a sus propias casas. A estos señores los llamaban *tlacocheácatl*, *uitz-nauatlailótlac*, *pochtecatlailótlac* y *ticociauácatl*.⁴⁹

Con el fin de poder obtener mayor claridad sobre los cargos militares de *tlacocheácatl* y *tlacatéccatl* conviene analizarlos también en este caso cada uno por separado.

a. *Tlacatéccatl*

La figura del folio 64 del *Códice Mendocino* parece dar la razón al texto náhuatl de la obra de Sahagún, que afirma que el *tlacatéccatl* era el militar.⁵⁰ La leyenda que acompaña en el *Mendocino* al *tlacatéccatl* dice que superaba las valentías y títulos de los valientes guerreros llamados *otontin* y *cuachictin* por lo que tenía un rango superior a ellos. Por la afirmación anterior de Sahagún, que entre los dos militares máximos el uno era *pilli* y el otro no lo era⁵¹ y la versión en náhuatl que dice que el de ascendencia noble era el *tlacocheácatl*,⁵² debe concluirse que el *tlacatéccatl* no tenía ascendencia noble. Podía ser un egresado del *telpochcalli*. Su ascenso en la escala social podía provenir de sus hazañas en la guerra, que era la única forma de alcanzar un cargo militar sobresaliente no

⁴⁷ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VIII, p. 88.

⁴⁸ Seler, *op. cit.*, p. 323.

⁴⁹ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 323. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VIII, p. 63.

⁵⁰ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

⁵¹ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140.

⁵² Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

siendo *pilli*. Por ser egresado del *telpochcalli*, es de creerse que se ocupaba de asuntos de guerra y no de los administrativos importantes. Vedaban estos últimos cargos a los educados en el *telpochcalli* por considerar que habían adquirido formas rudas de hablar y malas costumbres en dicha escuela.⁵³ También los valientes guerreros *cuachictin* estaban considerados como “inhábiles para cosa de regir”.⁵⁴ Los guerreros, egresados del *telpochcalli*, podían llegar a ocupar los cargos de *tlacateccah*, *tlatlacochcalcah* y *achcacauhtin*, pero no los de *tlacatecutli* ni *tlocochteculli*.⁵⁵

En el folio 64 del *Código Mendocino* se ve al *tlacatéccatl* en una fila con el guerrero llamado *otómitl* y el *cuáchic*. Tal como se señaló en la leyenda, la categoría militar del primero sobrepasaba a la de éstos. Esto mismo es confirmado por el texto náhuatl de Sahagún, cuando se relata que el soberano y todos los *pipiltin* se alegraban mucho cuando los guerreros llamados *otontin* y *cuachictin* habían hecho cautivos en la región de Atlixco y Huexotzinco. Eran escogidos los más sobresalientes, y les daban los títulos de *tlacatéccatl* y de *tlacochcácatl*.⁵⁶ Que los militares *otontin* y *cuachictin* pertenecían al *telpochcalli*, se desprende del texto náhuatl de Sahagún, donde se dice que los *tequihuaque*, los *otontin* y los *cuachictin* vivían juntos con los demás varones esforzados en la casa de guerreros o *telpochcalli*.⁵⁷ El origen humilde de las personas que ocupaban estos cargos se desprende también de una exclamación de Moteuczoma Xocoyotzin, cuando les prohibió la entrada al palacio “...y entren en este real palacio principales y no *Mazehuales*, y también que estos hijos y principales pobres olvidados que permanezcan, y no que porque es *Tequihua*, *cuauhtli* o *Cuáchic*, *Otomies* siendo miserable *Macehual*, valga y aventaje a los principales señores mexicanos hijos de reyes que fueron...”⁵⁸

Por lo anterior se confirma de nuevo que el *tlacatéccatl*, como gran militar, debía ser un egresado del *telpochcalli* que había llegado a ocupar su cargo pasando por todos los peldaños militares de acuerdo con el número de cautivos que había hecho. Con cuatro prisioneros de guerra podía llegar a obtener no sólo el título de *tequihua*,⁵⁹ sino

⁵³ Seler, *op. cit.*, p. 346.

⁵⁴ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140.

⁵⁵ Seler, *op. cit.*, p. 346.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 325.

⁵⁷ Anderson y Dible, *op. cit.*, lib. VIII, p. 52.

⁵⁸ Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 400

⁵⁹ Seler, *op. cit.*, p. 323. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VIII, p. 77. Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España, Manuscrito 2011 de*

también el cargo de *achcauhlli*.⁶⁰ De acuerdo con el folio 64 del *Códice Mendocino* debía haber hecho cinco o seis cautivos para llegar a adquirir el nombre guerrero de *otómitl*, y para ser un *cuáchic* debía haber cautivado además en Huexotzinco. El rango siguiente, el *tlacatéccatl*, señalaba que sobrepasaba todas las hazañas de los anteriores.

De acuerdo con la jerarquía que menciona Cervantes de Salazar⁶¹ para los diferentes rangos militares, el *tacátlec* (*sic*) constituía el rango militar máximo al cual podía llegar un guerrero por medio de la captura de diez prisioneros. Además menciona este autor: “a éste llamauan *tacátlec* (*sic*): que quiere dezir ‘don fulano’: hacíanle señor de algún pueblo donde descansaua lo rrestante de su vida: de manera qu’el que era pobre, para subir a ser señor era nesçesario que cresçiese en virtud y esfuerço, por los grados que tengo dicho”. Concluye su descripción con la frase “si primero no le tomaua la muerte”.⁶²

A pesar de que pudiera creerse por las informaciones de Sahagún y Cervantes de Salazar que el *tlacatéccatl* no era de ascendencia *pilli*, aparece este título también relacionado con algunos nombres de soberanos. Así se menciona que el señor Itzcóatl, al tiempo de haber sido elegido como el nuevo *tlatoani*, era capitán de los ejércitos con los títulos de *tlacatéccatl*, *tlacochoálcatl*.⁶³ También el señor Moteuczoma Ilhuicamina⁶⁴ y su hermano Huehuezacatzin⁶⁵ llevaban el título de *tlacatéccatl*. Durante el mismo reino de Moteuczoma Ilhuicamina llevaba el título de *tlacatéccatl* un señor *pilli* que era el

la Biblioteca Nacional de Madrid, letra de la mitad del siglo xvi, v. 3. Papeles de Nueva España, compilados por Francisco del Paso y Troncoso y publicados por el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Volúmenes 2-3, impresos en México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936. Introducción (v. 2-3) por Marcos E. Becerra. Impresos al cuidado del Sr. Gómez de Orozco, el texto completo del v. 2 y la mayor parte de textos y notas del v. 3. Papeles de Nueva España compilados y publicados por Francisco del Paso y Troncoso. 3a. serie. Historia, v. 1-3. Madrid, Hauser y Menet, 1914-36, v. 1, p. 51.

⁶⁰ Seler, *op. cit.*, p. 343

⁶¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, v. 1, p. 51.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Agustín de Vetancurt, *Theatro Mexicano, descripción breve de los sucesos exemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, 4 v., Madrid, José Purrúa Turanzas, editor, 1960, Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, v. 8-11, v. 1, p. 257.

⁶⁴ Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁵ Fernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, Imprenta Universitaria, 1949, XXVII, 187 p. Publicaciones del Instituto de Historia, 1a. serie, no. 10, p. 132.

hermano de Aztatzon, *tlacatecutli* de Quauhtitlan.⁶⁶ Otro señor con el título de *tlacatéccatl* era el soberano Ahuítzotl.⁶⁷ Existe una contradicción entre Chimalpahin y Alvarado Tezozómoc en relación a Moteuczoma Xocoyotzin. El primero lo nombra *tlacatéccatl*,⁶⁸ mientras que el segundo le da, para el tiempo de su coronación, el título de *tlacochoácatl*.⁶⁹

A pesar de la conclusión que pudiera obtenerse de las explicaciones de Sahagún y Cervantes de Salazar en el sentido de que el *tlacatéccatl* no era *pilli*, sería más apropiado atenerse al texto náhuatl, donde se nombra al *tlacatéccatl* sólo como militar, sin hacer referencia a su ascendencia de *pipiltin* o *macehualtin*. Debe tomarse en cuenta que podía haber personas con el título de *tlacatéccatl* egresadas del *telpochcalli*, como se ha demostrado anteriormente. Por otro lado también en el *calmécac* los jóvenes eran instruidos en el arte de la guerra, por lo que existían los sacerdotes-guerreros que se ven en el *Código Mendocino*,⁷⁰ y el *calmécac* fue el lugar donde los sacerdotes enseñaban a los hijos de los nobles a regir y gobernar "el mundo".⁷¹ También estos *pipiltin* jóvenes frecuentemente sobresalían por sus hazañas militares, por lo que los soberanos mencionados pudieron haber ocupado el cargo de un *tlacatéccatl*. Esta hipótesis se confirma con un discurso pronunciado por Nezahualpilli, en el que menciona que de los señores hijos de los reyes pasados "algunos se han hecho cantores, otros *cuachicmees*, otros otomies" y que los demás alcanzaron los títulos de *tlacatéccatl*, *tlacochoácatl* y otros.⁷²

b. *Tlacochoácatl*

El título de *tlacochoácatl* parece ser de mucha antigüedad entre los mexicas. Uno de los siete barrios mexicanos que emigraron de Aztlan se llamaba Tlacochoalca.⁷³

En el texto náhuatl de Sahagún se sostiene que el *tlacochoácatl* era de ascendencia *pilli*. Lo anterior no invalida la posibilidad de ser a la vez un gran militar, así como lo menciona Alvarado Tezozómoc al referirse a Moteuczoma Xocoyotzin, quien al llevar este

⁶⁶ Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. vi, p. 71.

⁶⁷ Vetancurt, *op. cit.*, p. 285.

⁶⁸ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁹ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 394.

⁷⁰ *Codex Mendoza*, fol. 65.

⁷¹ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 394.

⁷² *Ibidem*, p. 393.

⁷³ *Ibidem*, p. 8.

título de *tlacochcálcatl* podía hacer uso de todas las insignias militares de alto rango al tiempo de su elección.⁷⁴ De acuerdo con Pomar, el *tlacochcálcatl* era el capitán general de todo el reino y presidía el consejo de guerra del *tequihuacacalli*, donde se tomaban las decisiones que el general consultaba con el soberano.⁷⁵ Como se ha mencionado anteriormente, el *tlacochcálcatl* era uno de los oficiales que acompañaban al soberano recién electo al pequeño templo de penitencia llamado Tlacochealco y Tlacatecco que se encontraba en el patio del templo de Huitzilopochtli.⁷⁶

CONCLUSIÓN

Ambos senadores, el *tlacatecutli* como el *tlacochtecutli* eran de ascendencia noble por ser jueces y porque varios regentes gozaban de este título.

Referente a los títulos de *tlacatéccatl* y de *tlacochcálcatl* puede desprenderse que podían obtenerse tanto por *macehualtin* egresados del *telpochcalli*, como por *pipiltin* que se habían educado en el *calmécac*. Cuando Sahagún dice que estos rangos siempre iban apareados, un noble con un militar y que uno era *pilli* y el otro no lo era,⁷⁷ debe concluirse que en esos casos forzosamente elegían como *tlacatéccatl* y *tlacochcálcatl* uno de cada estamento.

Las cabezas del *tlacatéccatl* y del *tlacochcálcatl* se encuentran en el folio 18 del *Código Mendocino* junto a las del *tlacatecutli* y el *tlacochtecutli*, arriba a la izquierda. El *tlacatéccatl* y el *tlacochcálcatl* llevan el cabello anudado con una tira roja sobre el vértice de la cabeza, peinado que se llama "columna de piedra" o *temíllotl*. Es el mismo peinado que se observa entre los guerreros llamados *tequihua* en el folio 67 del *Código Mendocino*, rango adquirido por la captura de cuatro enemigos.⁷⁸

Junto a la cabeza que se ve en la parte superior izquierda del folio 18 del *Código Mendocino* aparece la leyenda que dice "*tlacoch-*

⁷⁴ *Ibidem*, p. 394-395.

⁷⁵ Juan Bautista Pomar, "Relación de Texcoco" Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1941, p. 34.

⁷⁶ Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 323. Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VIII, p. 63.

⁷⁷ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 113, 140.

⁷⁸ Seler, *op. cit.*, p. 323; Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VIII, p. 77; Pomar, *op. cit.*, p. 38; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, v. I, p. 32, 51.



Códice Mendocino, folio 18

tecutli” y abajo “gobernador”. Sin embargo es manifiesto el error de esta designación por el glifo que se encuentra encima de la cabeza y que señala dos dardos colocados en la azotea de una casa. Éste significa *tlacochcácatl* —“el de la casa de los dardos”— y no *tlacochtecutli* —“señor de los dardos” ya que este último nombre se representa con el *xihuitzollí* o diadema, como se ve en la cabeza del lado derecho. La cabeza que se encuentra por debajo del *tlacochcácatl* es llamada correctamente *tlacatécatl*. Ambos rangos —*tlacochcácatl* y *tlacatécatl*— son señalados también correctamente con el peinado que llevan como capitanes del ejército. Los cuatro, el *tlacatecutli*, el *tlacochtecutli*, el *tlacochcácatl* y el *tlacatécatl* forman un conjunto que, como dijo Sahagún, tenía a su cargo el régimen de la república.⁷⁹ Para llegar a ellos no valía la herencia, sino la designación “por la inspiración de nuestro señor Dios”⁸⁰ y “...porque eran más hábiles para ello”.⁸¹

OBRAS CITADAS

Alvarado Tezozómoc, Fernando de, *Crónica Mexicana*, escrita hacia el año de 1598, México, Editorial Leyenda, S. A., 1944, 548 p.
— *Crónica Mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, Publicaciones del Instituto de Historia, 1a. serie, no. 10, México, Imprenta Universitaria, 1949, XXVII, 187 p.

⁷⁹ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 140; Anderson y Dibble, *op. cit.*, lib. VI, p. 110.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 113.

- Anderson, Arthur J. O. and Charles E. Dibble, *General History of the Things of New Spain; Florentine Codex*, translation from the Aztec into English with notes and illustrations by Arthur. J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 13 v., Santa Fe, New Mexico, School of American Research and the University of Utah, 1950-1970, ils. Monographs of the School of American Research, no. 14.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de Nueva España, Manuscrito 2011 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, letra de la mitad del siglo xvi, *Papeles de Nueva España* compilados y publicados por Francisco del Paso y Troncoso. 3a. serie, Historia, v. 1-3. A la cabeza de la portada: V-3; *Papeles de Nueva España* compilados por Francisco del Paso y Troncoso y publicados por el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, volúmenes 2-3, impresos en México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936. Introducción (v. 2-3) por Marcos E. Becerra. Impresos al cuidado del Sr. Gómez de Orozco, el texto completo del v. 2 y la mayor parte de textos y notas del v. 3. Madrid, Hauser y Menet, 1914-36, 3 v., facsímile.
- Codex Mendoza, the Mexican manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library, Oxford*, edited and translated by James Cooper Clark, in three volumes. Facsímile, London Wall, London E. C. 2. Waterlow & Sons, Ltd., 1938.
- Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Sixième et septième relations* (1258-1612), Bibliothèque National de Paris, document no. 24, Publiées et traduites sur le manuscrit original par Rémi Siméon. Bibliothèque Linguistique Américaine, v. xii, Paris, Maisonneuve et C. Leclerc, editeurs. XLIV + 353 p.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, publicada por José F. Ramírez, 2 v., México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867-1880.
- Pomar, Juan Bautista, "Relación de Texcoco", en Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1941. XXXIX + 289 p.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, la dispuso para la prensa en esta nueva edición con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay K., 4 v., 2a. ed., México, Editorial Porrúa, S. A., 1956, ils.
- Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Aztekischen übersetzt*, Mit Abbildungen im Text und auf Tafeln, Stuttgart, verlegt von Strecker und Schröder, 1927, 574, p.
- Vetancurt, Agustín de, *Theatro Mexicano; descripción breve de los sucesos exemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*. Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, v. 8-11. Madrid, José Porrúa Turanzas, editor, 1960.

Karen Dakin **EL CARBONERO.**
UN CUENTO NÁHUATL

El siguiente cuento me fue relatado por Agustín Borda, de Santa Catarina Zacatepec, Morelos. Es una versión fragmentada de un cuento que ya tiene cierta fama porque B. Traven basó en él su "Macario". Según Recknagel,¹ Traven publicó este cuento en alemán en 1950, y apareció primero en una colección en 1958 en *Der Dritte Gast*. Roberto Gavaldón hizo una versión filmada de "Macario" en 1959-60, con la fotografía de Gabriel Figueroa, la cual ganó varios premios internacionales. La primera versión completa del cuento en inglés salió en 1966,² pero se publicaron anteriormente varias versiones en forma incompleta en revistas.

Hay que notar que el cuento náhuatl relatado aquí tiene dos principios. El primero, en vez de entrar directamente a la trama, describe el proceso de hacer carbón y cómo lo distribuye el carbonero. Con el segundo, empieza el cuento en sí. No tiene lugar en la presente relación el episodio que cuenta Traven de lo sucedido con el líquido vital que la Muerte le da a Macario. Sin embargo, las dos versiones coinciden en la importancia que tiene para el protagonista el poder comer su pollo o guajolote entero, y también, en la invitación a compartirlo exigida por la Muerte. Los mismos elementos del encuentro del hombre con la Muerte se pueden encontrar en cuentos originados en el Oriente e introducidos a la cultura occidental. Posiblemente el presente cuento deriva de uno traído de España, si se piensa, por ejemplo, en la cena de Don Juan, a la que asiste el fantasma del Comendador, o en el romance más antiguo en que un joven invita a cenar a una calavera a la que ha dado un puntapié en el panteón.

En cuanto al náhuatl hablado en Santa Catarina, se puede decir que, como el dialecto de la cabecera de Tepoztlán, se parece mucho al clásico del Valle de México. Sin embargo, se pueden notar algunos

¹ Rolf Recknagel, *B. Traven. Beiträge zur Biografie*, Leipzig, 1966, p. 358.

² Charles H. Miller, "Introduction", en B. Traven, *The Night Visitor and Other Stories*, London, Sphere Books Limited, 1970, 256 p., p. 13-14.

cambios, entre ellos la substitución del morfofonema /-n/ por el /-uh/ del clásico: *noconen* contrasta con el clásico *noconeuh*, *oquichin* con *oquichiuh*. La forma verbal honorífica para la tercera persona incorpora los sufijos del pasivo clásico: *cochihua* 'se digna dormir', *omotlaliloc* 'se dignó sentarse'. Pittman³ describió esta misma formación en el dialecto de Tetelcingo, Morelos. El náhuatl de Santa Catarina es más innovador que el de Tepoztlán, sobre todo en su receptividad a la influencia del español. Ésta se nota especialmente en el léxico.

³ Richard S. Pittman. "Nahuatl Honorifics", *International Journal of American Linguistic*, 14, no. 4:236-9 (1948).

Cente tlacatl oquitlaliaya tecolli. Cemi probe y entonces otlatlaliaya icecelton. Primero otlatequia; ihcuac yocaxiltin lo que tlen tanto cuame yoquintec, oncan yequicentlaliz. De que yoquicentlali ye qui-temotin tlecuahuitl para tlinon nican quimanaz para tleyolotli. Oncan fuerte quitequiti. De que yoquicenca, ye entero ca, entonces ye quitzintetzontia. Ihcuac ye quitzintetzonti, quitlalilia ahuatl itzonyo. Ihcuac yeca, cuica ce tercio zacatl ica quitlapachohua, oncan ye huitz tlalli. De que yoquicenca quitlapachohua, cuica ompa quipia ce pedazo ocotl para ica quixotlatiz. Quixotiz cuando más chicome tonalli. Ihcuac yomo cenca de tlatlatica ihuan yohuiccic, entonces quiquixtia. Yeya quicahuatin quinamacatin. Tla quipia yolcatl, ica yolcatl quicahuatin ihuan tlacamo quipia, quimamataz.

Cente tlacatl cemi probe oyiya. Amo quipia yolcatl. Zan oquimamaya oquipia canin oconcacahuaya. Omicolli pioton oquitzoyonia cecentè. Zan chizchiahua quiztoque huan yehuatl omicolli. Oyecoc ichan, quilhuia izohuan, "Niccuaznequi cente pioton".

Huan oquinanquili izohuan, "Cualli timitztlaliliz".

Pero oquihto inamic, "Xiquitta, nehua nicnequi niccuaz nocel; pero xiquitta mazqui tictlaliz, amo ihual que canin nontlatlacahua que nican quitlalia."

*

Había un hombre que hacía carbón. Era muy pobre y lo hacía él solo. Primero cortaba; cuando había alcanzado a cortar cierto número de árboles, allí los juntaba. Cuando ya los había juntado, iba a buscar leña para hacer el corazón del fuego. Allá lo trabajaba activamente. Cuando lo terminaba, cuando estaba completo, luego lo tapaba con piedras. Cuando ya lo había tapado, le ponía las puntas de encino. Cuando ya estaba listo, llevaba un tercio de zacate para cubrirlo, y luego la tierra. Cuando ya terminaba de taparlo, usaba un pedazo de ocote que tenía allá para prenderlo. Lo cuidaría cuando más una semana. Cuando había terminado de arder y ya estaba hecho [el carbón], luego lo sacaba. Iba a dejarlo y a venderlo. Si tenía animal, lo iba a dejar con el animal, y si no, él lo iba cargando.

Había un hombre que era muy pobre. No tenía animal. Sólo cargaba lo que tenía hasta donde iba a dejarlo. Se le antojaban mucho unos pollos que se estaban cociendo. Salíales grasa, y se le antojaban. Al llegar a su casa dijo a su esposa, "Quiero comer un pollo."

Y su esposa le contestó: "Voy a poder hacerte uno."

Pero su esposo le dijo, "Mira, quiero comerlo yo solo; pero mira, aunque tú lo prepares, no es igual [el que está] donde voy a dejar leña que el que se sirva aquí."

Huan oquihui izohuan, "cualli timocuiž."

Huan oquihto tlacatl, "¿Quenin ticchihuazque por inon hueli tipilhuaque huan nicnequi nehuatl niccuaz nocel?"

Como zohuame tlapensarhuani quemanian cualli tlen quipensarohua huan quemanian amo cualli tlen quipensarohua, oquihui inamic, "Cualli ticcuaž."

Oquihto tlacatl, "Ye cualli niccuaz."

Huan oquihto izohuan, "Topilhuan cualli niquimayahuiliz para quicuazque huan tehuatl xicmualiquili para no ticcuaž."

Entonces oquihto tlacatl, "Oya ihquinon ticchihuazque: Primero xiquinitlacualti topilhuan huan zan después titlacuazque tehuan, zan tonehuan, pero nican yoticomintlacualti. Yoconcuahque inpipio, zan tehuan tocualizque topipio."

Omotlahihque tlacatl ica zahuatl. Ye tlacua hasta quimach como quimach yete o onte quicua tlacatl, oquimittahque ocalaquico. Mas inon tzitzquitzin hasta macacalihui. Quihtohua, "Papá, xinechconi tlen ticcuaž."

Entonces oquiz inon momento o rato. Omotecato ipan tlapechtli. Otlahuelmic. Oquipazoloto. Amo oquicahque para quicuaz ipio. On-

*

Y su mujer le dijo, "podrás comprarlo."

Y el hombre dijo, "¿Cómo haremos eso, siendo que tenemos tantos hijos y yo quiero comerlo solo?"

Como las mujeres al pensar, algunas veces es bueno lo que piensan y algunas veces lo que piensan no es bueno, le dijo su esposa, "Lo podrás comer."

Y el hombre dijo, "Ya podré comerlo."

Y le dijo su esposa, "Les podré servir a nuestros hijos para que coman: y tú trae [el pollo] para que también puedas comer."

Y entonces dijo el hombre, "Entonces lo haremos así: Primero, sirve a nuestros hijos y sólo después comeremos, sólo nosotros, pero ya que les hayas dado de comer. Ya que ellos hayan comido su pollo, nosotros vamos a comer el nuestro."

Se sentaron el hombre y su mujer. Cuando ya estaban comiendo, cuando apenas el hombre había comido dos o tres bocados, vieron entrar [a sus hijos]. El más chico extendía la mano. Dice, "Papá, comparte conmigo lo que comes."

Entonces salió en ese momento. Fue a acostarse en la cama. Estaba enojado. Fueron a molestarlo. No lo dejaron comer su pollo.

can zan huel ce rato oya izohuan. Quilhuito, “¿Tleca titlahualmiqui?”

Huan oquihto yehuatl tlatcatl, “Inon mopilhuan, amo cualli otiquintlacualti huan por inon tlapazolohua.”

Huan oquihto izohuan, “Inin pilantoton ayemitla quimati. Zan oc nemi que yoyolcame. Ayemitla quitlamacaitta.”

Oncan oyohuac omotecahque. Ye cochi ihcuac oizahque como tlacoyohualli. Oquihto izohuan, “Xiquitta, cualli ticcua. Axan ihcuac tiaz occepa, cualli ticcualicaz inon pifton huan cualli ticcua mocecelton. Oc huatzinco nehuaz, timitztextiliz huan timitztecuiliz ica nochi pifton huan cualli ticcua ompa canin titequiti.”

Huan melahuac oya tlaco ohtli oquicuelittac cente cuahuitl yehualtic, nocueli tlayecahuiltica. Oquihto yehuatl, “Ma nohualnotlali niccua no pio antes que niccua notlaxcal ica no pio. Oquiquixti inon botella ocuicaya tepitzin resacado. Oquiic tepitzon. Nican quimach quipehualtiz quicua ipio, hasta quimach yeyi camatl quicua, oquitac yompa huitz cetzin totata. Ocualitztoque motlachotica tlacuatica. Itloc ocalacuaco, quilhaia, “¿Tlinon ticchichihua?”

*

Después de un rato fue su esposa. Le fue a decir, “¿Por qué estás enojado?”

Y el hombre le dijo, “Tus hijos, no les diste bien de comer y por eso, vinieron a molestar.”

Y le dijo a su esposa, “Esos niños todavía no comprenden. Todavía viven como los animales. Todavía no toman nada en consideración.”

Al anoecer se acostaron. Estaban durmiendo cuando se despertaron como a media noche. Le dijo su esposa, “Mira, podrás comerlo. Ahora, cuando te vayas otra vez, podrás llevar ese pollo y lo podrás comer tú solo. Me levantaré temprano, te haré tus tortillas, y te voy a envolver el pollo entero, y lo podrás comer allá donde vas a trabajar.”

Y en verdad cuando iba a medio camino, le gustó un árbol redondo que daba mucha sombra. Dijo, “Me sentaré aquí a comer mi pollo, en vez de comer tortillas con pollo. Sacó la botella que llevaba con un poquito de alcohol. Tomó un poco. Apenas había empezado a comer su pollo, apenas tres bocados había comido, cuando vio que venía un anciano. Le miraba cómo movía los labios comiendo. Cuando se acercó, le dijo, “¿Qué estás haciendo?”

Otelhui, "Nican nehualtica."

Huan oquilhuique, "¿Amo tinechtlacotoniz? Neci titlacua."

Oquihto yehuatl, "Amo."

Huan oquihtoaque totata, "¿Oya amo tinechcotoniz tlen ticcua?"

Amo monequi tlahtolli. Ocantihuitz iservilleta huan imorral, entonces oya. Ompa otecate totata yehualotica ihuan yehuatl oya. Yeya ihuan yeya ye cerca calaquitin canin tequiti. Occepa oquipacti itzintla cuahuítl totonalcheui. Quihtohua, "Siempre ma niccualcua nopio."

Quimach omotlali oquiquixti occepa itlaxcal ihtec imorral huan como de costumbre quipia vicio, siempre ibobotella. Oquiic tepitzin oncan. Occepa open tlacua. Oquittac cente tlatatl yehualtemo. Oquihto aquin tlacua, "De por sí axan nopio amo zan nocel niccuaz."

Huan melahuac, oquizac itlac, momanaco. Quilhuia, "¿Tlenon ticchichihua?"

Huan oquihto inon yehualtica, "Nican nehuatica."

Huan oquihto inon quimach omomantetzico, quihtohua, quitlaltania, "Mate titlacua."

Quilhuia, "Amo."

"¿Oya tlenon ticchichihua?"

*

Le dijo, "Estoy aquí sentado."

Y le dijo, "¿No me convidas? Parece que comes."

Él dijo, "No."

Y le dijo el anciano, "¿Entonces no compartes conmigo lo que comes?"

No quería decir nada. Agarró su servilleta y su morral y se fue. Allí dejó al anciano sentado y él se fue. Siguió hasta llegar cerca de donde trabajaba. De nuevo le gustó un lugar debajo de un árbol para cubrirse del sol. Dijo, "Siempre voy a comer mi pollo."

Apenas se sentó, otra vez sacó sus tortillas del morral y como de costumbre tenía vicio, su botella. Tomó un poco. Otra vez empezó a comer. Vio un hombre que bajaba. El que comía dijo, "De por sí, ahora no voy a poder comer solo."

Y en verdad, salió junto a él y se paró. Le dijo, "¿Qué estás haciendo?"

El que estaba sentado dijo, "Estoy aquí."

Y el recién llegado le dijo, le preguntó, "Creo que estás comiendo."

Le dijo, "No."

"Luego ¿qué estás haciendo?"

“Amitla.”

Huan oquihto inon quimach ocalaquico, “Nican tinechmacaz inin tlen ticcua.”

Yehuatl oquihto, inon otlacuataya, “¿Con que nopilhuan amo ni-quinmaca huan tehuatl timitzmacaz para ticcua?”

Ihuan oquihto aquinon oquihtlania oquinequia tlacuaz, “Nehuatl amo nicmati. ¿Oya amo tinechmacaz?; pero nican tinechmacaz huan tinechmacaz.”

Huan oquihto inon tecolero, “¿Tlen timocuitia para timitzmacaz?”

Huan oquihto inon quimach ocalaquito, “Nehuatl nimiquiztli, ihuan amo zan inin tinechmacaz nican. Tinechimacaz onte porque nehuatl nimiquiztli.” Huan melahuac quilhuia, “Nican tinechcotoniz tlaco.”

Huan melahuac oquimacac oquicua. Ipan quezqui tonalli yocacic totonializtli. Zan cana nahui o macuilli tonalli oquixico. Nican niman ohualmic. Ihuac omic inon oquitlalilihque velación. Oquicuahque cente pifton. Occepa ica chicometin occente pifton oquicuahque para que sean onte lo que tlen oquihto miquiztli.

*

“Nada.”

Y el que había llegado dijo, “Aquí me darás de lo que comes.”

Él dijo, el que estaba comiendo, “Si a mis hijos no les di, ¿te voy a dar de comer a ti?”

Y el que pedía de comer dijo, “Yo no sé ¿Entonces no me vas a dar?; aquí me das porque me das.”

Y el carbonero le dijo, “¿Quién eres tú para que yo te dé?”

Y el que había llegado dijo, “Yo soy la Muerte, y no sólo me vas a dar aquí esto. Dos veces me vas a dar, porque soy la Muerte. Y en verdad le dice, “Aquí me vas a dar la mitad.”

Y en verdad, le dio para que comiera. A los cuantos días tuvo una fiebre. Sólo sobrevivió unos cuatro o cinco días. Luego murió. Cuando se murió, le hicieron una velación. Comieron un pollo. Otra vez a los ocho días comieron otro pollo, para que fueren dos como lo que había dicho la Muerte.

The Nahuatl text of this article is the edited outline of a farce produced by the Mayordomos of the major fiestas in an Indian village a day's walk from Chilapa, Guerrero. The bilingual informant, who had been the last director of this play, was around forty-five years old when the text was taped in 1963. I had chanced to see the last performance in December 1958. The informant had learned the parts by acting them for several years when he was in his early twenties and had then gone on to direct them when the man from whom he had learned them died. The play is no longer given because the Mayordomos are said to not be willing to spend the money on the costumes, masks, and food and drink which must be provided for the actors.

Several other dances seem to be dropping out for the same reason, *Los Mecos* and *Las Mulas* in particular. The much more elaborate and involved *Doce Pares* though, is still being given during the patron's fiesta in December.

It is of some interest to note that, in this story, the fabled Jaguar, so long an object of worship in Middle America, is reduced to a mere predator to be hunted down by foolish old men. The only remaining indication of the jaguar's power is the curing ability of its fat.

In bare summary, the play is about a pair of rich old men who employ hunters to kill a jaguar that has been decimating their cattle. After the animal is hunted down and killed, the hunters do not turn over the skin and the curative fat (which is especially important) to the rich men. Instead they attempt to sell it. The rich men discover their deceit and refuse to pay the peons wages. They are then driven off by the hunters.

Most of the comedy is provided by the acting. Examples of this are the stumbling, near blindness of the old men who are to be employed to hunt the jaguar; the exaggerated rolling about on the body of the jaguar by the hunters who are trying to absorb its

strength giving substance; the dancing of the dog which is about to go on the hunt; the chasing of the jaguar about the town; the rich men's accidental discovery of the hunters selling the jaguar fat and their running the rich men off with shotgun blasts. Other comic aspects are the use of nonsense words such as *tlacuani* (eater) for *tecuaní* (jaguar), *tota* for *tata* (father), *canana* (unknown). They also use unappropriated words such as paying with *ce totata* (one Our Father) or asking one to come *tetlalichtic* (sliding). The actors also speak in a very exaggerated tone of voice.

Beneath the simple story and the surface comedy, there is the perpetuation of cultural stereotypes, but with a wish fulfilling ending. The Indian is the bumpkin who tries to deceive the *catrín*. The twist comes at the end when the Indian succeeds in keeping his ill gotten gain and driving off the rich man by force.

Characteristic elements of mountain social organization are: employment for a short term or a specific task, and attempts by the poor to deceive the rich. In summary, there is the major theme that involvement with others gets one into trouble and that the best protection is to avoid involvement. This social distance is, in part, maintained by the formality of interpersonal relations, "first God and then yourself" and almost invariably, by a first refusal to all requests. The counter to refusal is usually a repetition of the original reasoning without adding new corollary reasons. It is more a wearing down than outwitting.

In the play, the interludes of formal dancing, before and after the hunt, were accompanied by a man playing the flute with a small drum suspended below it. The constitution of the twelve man cast would be of some interest to people given to deep analysis of oppositions. There are six pairs, beginning with the two rich men, *catrines* who would be distinguished from everyone else. Then there are the two chief hunters, Pablo Huehuentzin and Juan Porluceno, who are somewhat transitional persons with their Spanish names and relative power. They have guns and employ other people. There are the two animals, the jaguar and the dog. These are followed by six Indian "vaqueros" or peons. One pair is named for personal characteristics, Xocoyotzintli (last born son) and Tlacuaotlamatqui (angry); a second pair for occupations, Telpochtaminqui (boy hunter) and Oriador (milker); and the third for plants, Soyalcontli and Salvadorillo.

The Indianness of the hunters is further accentuated by their having only bows and arrows.

The play is presented around noon on the day before the fiesta, in front of the market place. It is viewed rather distantly by adults, while the children come close, are attentive and respond by laughing and by helping to chase the jaguar about.

TECUANTLAMINQUES

Rico: Tota Pablo Huehuentzin, xonhualtehua san tetotoca san tecoticic, nican timitznotza tota. (Repeated four times)

Pablo Huehuentzin: ¿Canon nechnotza? ¿Aquinon nechnotza? Tlapoyahuili tota, ¿tehuatzin tinechnotza?

Tlacatl: Ca tota, xnimitznotza. Ma, sequi necan tlaltzintlan mitznotza ihuan nican tlapac mitznotza.

Pablo Huehuentzin: Xmelac tlen otiquito. Tlacon ocsecan manitlanitihuetzi.

Rico I: ¿Aquinon techoncuitiis?

Rico II: Cas tlacuani nitzin, san yehua tecoticic icuitlapil san techichiyactic, ye niman yehua yes tlacuani.

Pablo Huehuentzin: Aman niqutohuaya tota cas itla cotemetzontli ica ninocuitiis hueli san tecuahuactic san tepipichtic tlaca imehuame nican nosehuitoque Señor Ricos. Tlapoyahuili tota.

Rico: Tlapoyahuili tota Pablo Huehuentzin. Xmosehui.

Pablo Huehuentzin: ¿Tlenon?, ¿tlen tinechnotza Señor Rico?

Rico: Tota Señor Pablo Huehuentzin amo xtlasocamati hueyi tlen ica timitznotza. Nican niconotza Dios ihuan después ica tehuatzin ¿titechchihuilis ce favor? ¿Tehua achi huel titlatlamicha; titechmichilis un tlacuani pampa nican quitlamitica tehuacaxhuan?

Pablo Huehuentzin: Xoc nihueli nitlamimi pampa nihuehuentzin. Xoc huel niao. Ahhh, san nihuehuentzin, xoc nixicua otlí. Vaya, tla tichihuasque ce luchita, tla ticonana ticonasque ocnenca niqiyecos masque nihuehuentzin. Aver, pero xnechnotzchilica Juan Porluceno, ye cana nocompañero ihuan nitlatlamichane para ihuan tiasque aver tla ticasisque timichasque un tlacuani.

(Above scene repeated in calling of Juan Porluceno)

Rico: Señor tata Juan Porluceno nican ticonotza Dios ihuan después ica tehuatzin, nican mitztlatelhuilico tota Pablo Huehuentzin. Oquito te cana mocompañero cuali titlatlamicha, quilia imehuame intechimichilisque tlacuani tepetlatlapancan notecatenemi ica quitlamitica tohuacaxhuan.

Juan Porluceno: Ahh, Señor Rico, nehua xoc nihueli cana xoc mero nitlacha cana yonihuehuentzin, xoc nihueli niqustinimi xoc neca

THE JAGUAR HUNTERS

Rico: Father Pablo Huehuentzin, come here, come quickly, strongly, we call you here father. (Repeated four times)

Pablo Huehuentzin: Where am I called from? Who calls me? Good evening father, did you call me?

A man: No father I didn't call you. Some called you down there below and they called you here above.

Pablo Huehuentzin: What you said isn't true. In that case I'll rush off to ask elsewhere.

Rico I: Who bumped us?

Rico II: Perhaps the eater, partner, he's the only one with such a strong tail that smells so bad, it must have been the eater.

Pablo Huehuentzin: I thought that maybe it was a root I bumped, it's so hard and tough, but it's you all, here you are sitting, Señor Rico. Good evening fathers.

Rico: Good evening father Pablo Huehuentzin, sit down.

Pablo Huehuentzin: What is it? Why did you call me Señor Rico?

Rico: Father Señor Pablo Huehuentzin you will not be very grateful for the reason we call you. Father, here I call on God and then on you, will you do us a favor? Will you shoot an eater for us, because it is finishing off our cattle?

Pablo Huehuentzin: I can't shoot because I'm old. I can't go. Ahh, I'm an old man, I can't bear the road. Well, if we make an effort, we'll see if I'll get over there to get him, even though I'm an old man. But call Juan Porluceno for me, as he's my companion. With him, I'll shoot. With him we'll go to see if we'll shoot the eater.

(The previous scene is repeated in calling for Juan Porluceno)

Rico: Señor father Juan Porluceno here we speak first to God and then to you, father Pablo Huehuentzin came here to have you summoned. Your companion said you shoot well, he said you all will shoot the eater, that is lying about Split Mountain finishing off our cattle.

Juan Porluceno: Ahh, Señor Rico, I can't do it since I can't really see as I'm an old man. I can't go about, I can't go out there as I'm

niquisa cana ye nihuehuentzin. Pero, ehh, tlahun ye hualo in compañero yehun nechtlatelhuilito, aver lucha tichihuasque tla ticasisque in tlacuani. Aman quema technotzchilisque Xocoyotzintli para techhuiquilis itzcuintzin para ihuan titetemosque yehun tlacuani. Tiquitasque tla cuapehuis Xocoyotzintli nepa ipan Tepetlatlapancan, ipan un tlacoyo, ipan tepexiyo. Tiquitasque tla cuaquixtis yehun tecuani para neca ticontzacuilisque.

(Xocoyotzintli is found and brought to the Rich Men)

Rico: Tota Xocoyotzintli, nican mitznotza, mitztlatelhuilico tota Juan Porluceno quen mocompañero para ticuapehuis yehun tlacuani. Ticuicas motzcuintzin cuaquixtisque nepa ipan un Tepetlatlapancan un tlacuani pampa nican iquitlamitica tohuacaxhuan yehuin tlacuani. Pos aman yehuin masque timechtlaxtlahuisque.

(Turns to Pablo Huehuentzin) Tota Pablo Huehuentzin aman quema yotintzque Xocoyotzintli. Quema quitohua nochipa nechcompañeros cuapehuisseque yehun tlacuani. Aman tota, ¿quequich titlanis?

Pablo Huehuentzin: Pos tota nitlanis san quequich tehua tiquitos.

Rico: Tota Pablo Huehuentzin, timizmacasque ce culebra tomin ihuan ce canana ihuan ce talega ihuan ce totata.

Pablo Huehuentzin: Tota Señor Rico, nictlanis tomin para icon nechaxilia para Xocoyotzintli ica nochi compañeros ocsequi novaqueros aquinon quen cuapehuisseque in tlacuani neca ipanon Tepetlatlapancan.

Rico: Aman quema matitocuicatican matiquitotican totzcuintzin matlamahuiso pueblo cuadrilla.

II

Vaqueros: ¡Oosca, oosca, oosca!

Chichi: ¡Hua, hua, hua!

Vaquero: ¡Andale Xocoyotzintli, nicanca xcuahuica totzcuitzin, nican nemi tlacuani.

Tecuani: ¡Ahuuu, ahuuu!

Xocoyotzintli: Pablo Huehuentzin, amo timichas totzcuintzin.

III

Vaquero I: Tota tla tiquita yonicmaac tecuani.

Vaquero II: Tota nican nicmaac.

Vaquero III: Ma nehua nicmaac.

Vaquero IV: Ehh, nochi onitlatoponili, ma ye nican nicmaac, nehua nican cuamana nican onimichac, nehua achtopa nicmaac.

Vaquero I: Nican xconquechili cuchillo, conxotla nican. Nican chapani icuetlaxtli, nepa manicchapani cuetlaxtli.

already an old man. But, eh, if this companion has come, if he went to summon me, well, we'll make an effort, we'll see if we get the eater. Now we'll call Xocoyotzintli to bring us his dog so he'll go hunting for the eater with us. We'll see if Xocoyotzintli will come to a drive there on Split Mountain, in the woods, on the peaks. We'll see if he can get this eater out so we can ambush him.

(Xocoyotzintli is found and brought to the Rich Men)

Rico: Father Xocoyotzintli, you are called on, you are summoned by your companion Juan Porluceno to drive this eater. Bring your dog so they will get the eater there in Split Mountain because he has been finishing off our cattle. Do it even if we have to pay you.

(Turns to Pablo Huehuentzin) Father Pablo Huehuentzin now we've talked to Xocoyotzintli. He said he'll always accompany us to drive his eater. Now Father how much do you want?

Pablo Huehuentzin: Well, Father, I'll take whatever you say.

Rico: Father, Pablo Huehuentzin, we'll give you one money belt, and one "canana". One bag of money and one Our Father.

Pablo Huehuentzin: Father Señor Rico, I accept the money so that I'll have enough for Xocoyotzintli, my companions and my herders who will come to drive the eater there in Split Mountain.

Rico: Now let's sing and make the dog dance to divert the people.

PART II

Herders: Oosca, oosca, oosca!

Dog: Hua, hua, hua!

Herder: Get going Xocoyotzintli, bring your dog here, here's the eater.

Eater: Ahuuuuu, ahuuuuu!

Xocoyotzintli: Pablo Huehuentzin, don't shoot my dog.

PART III

Herder No. 1: Father, you can see I've hit the eater.

Herder No. 2: Father, I hit it here.

Herder No. 3: Ah, I hit it.

Herder No. 4: Ehh, I shot it everywhere. I hit it here, I shot it here, I hit it first.

Herder No. 1: Put the knife here, slit it here, Cut it's hide here. I'll flay it here.

Vaquero II: Compañero, maticuayectitehuetzican in tecuani, nican xapani icuetlaxtli, nican manitlachpani cuetlaxtli.

Vaquero III: ¡Haaa, haaa!

Xocoyotzintli: Tota, aman para chichahuis nochichitzin niquixtilis yehun chahualis para achi nicmatlatlotihuetzis.

Rico: Tehua tota Pablo Huehuentzin, ándale.

Pablo Huehuentzin: Pues Señor Rico, nican yoticasisque tlacuani, yotimichaque, quema tla ticoncelis xceliti.

Rico: Señor Pablo Huehuentzin, nican nicnotza Dios ihuan después ica tehuatzin aman quema yunca. Quema te, maninomatlatlotihuetzi. Mantitomatlalocan, yehui chahualis cuali para riñones, para tomiyo. Achi cualo notzincocax, maniomatlatlotihuetzi asta achi nipatis, nicasis valor.

Vaquero I: Tota Pablo Huehuentzin, xmatlatlotihuetzi para tichichahuas.

Xocoyotzintli: Noxquimatlalo totzcuintzin Maravilla para achi chichahuis para ocsepa techpalehuis ocsepa ihuan conacisque tecuani, machichichahui totzcuintzin.

Pablo Huehuentzin: Aman quema tota Señor Rico, yoticasisque totecuantzin, aman quema nican nemi intlacuane, quema xcelique. Aman quema xoctlami mohuacaxtin. Nican quema xtlacasomati motlaxtlahuiltzin, xtlaxtlahuas ce talega tomin ihuan ce canana ihuan ce culebra ihuan ce totata.

Rico: Amantzin nias, niconcuis notomin, ¡manihuiya te!

(Rico's leave)

Pablo Huehuentzin: Aman quema Xocoyotzintli xmatlatlalo totzcuintzin. Aman quema huan tehua noxmomatlalo para icon tichichahuis ihuan ica ocsepa ticonnacisque yehuin tlacuani achi tixicos tihuatlapehuis ipanon Tepetlatlapancan Tepetlatzayancan. Nochi compañeros mamotlalocan nican ipampa yehuin tlacuani tiyectisque ihuan sequime inquitquisque yehuin chahualistli ihuan tla neca ocsequeime inquinamacuiltisque tota.

iv

Rico: Tota Pablo Huehuentzin, xhualatehuacan san tetotoca san tecuahuactic, nican timechnotza. Tota Pablo Huehuentzin, xhualatehua san tetlalichtic can timechnotza. Soyalcóhtli xhualatehua san tetotoca san tecuahuactic, nican timitznotza.

Soyalcóhtli: ¿Tlenon, tota Señor Rico? ¿Tlenon motlanahuatiltzin?

Herder No. 2: Companion, hurry and come to skin this eater. Cut it's skin here, here I'll cut it's hide.

Herder No. 3: Haaa, haaa!

Xocoyotzintli: Father, now to make my dog stronger I'll take this fat to rub him.

Rico: You Father Pablo Huehuentzin, get on with it.

Pablo Huehuentzin: Well Señor Rico, here we've gotten the eater. We've already shot him, if you're going to receive him then receive him.

Rico: Señor Father Pablo Huehuentzin, here I call on God and then yourself, this is enough. I'm going to rub myself with fat. Rub yourselves, this fat is good for the kidneys, for the bones. My back hurts a little, I'll rub it until I have strength.

Herder No. 1: Father Pablo Huehuentzin, quickly rub yourself to make yourself strong.

Xocoyotzintli: Also rub your dog, Marvel, so he will get strong too, so he can help us catch the eater again. Make your dog much stronger.

Pablo Huehuentzin: Now Father Rico, we've already caught your eater, here he is, receive him. Now your cattle won't be finished off. Now give your gift; give a bag of money, a canana; a money belt and an Our Father.

Rico: Now I'm going, I'll bring my money, so long!

(The Rich Men leaves)

Pablo Huehuentzin: Rub your dog now Xocoyotzintli. You rub yourself, too, so we can catch the eater again; so you will endure the drive on Split Mountain, on the Cut Up Mountain. Everyone rub themselves here because we're going to skin this eater and some are going to carry this fat and perhaps the others will sell it.

PART IV

Rico: Father Pablo Huehuentzin, come here quickly. We're calling you here. Father Pablo Huehuentzin, come sliding when we call you. Soyalcohtli, come quickly, here we call you.

Soyalcohtli: What is it Father Señor Rico? What is your errand?

Rico: Tota Señortzin Soyalcohtli, nican timitznotza, nican techilis favorcito, intechonnochilisque tota Pablo Huehuentzin para cuaselis itomin nican pampa tehuame noyetiahue pampa notipia tequitl ica ocsequei señores. Nicanca tiquntlaxtlahuisque asta xtitaxilia tiquntlaxtlahuisque nochi tlaquehualtin pampa nican amantzin timac-tilisque intomin.

v

Pablo Huehuentzin: Nican telpochtli ándale xcuhua. ¿Tlen ticnequi? Cuetlaxtli tlacuani noso yehui chahualis para ica momatlalo tla achi san incuacualo. Nican nochi unca para ica momatlalosque nochi telpocame, ichpocame. Ye san cuacualo inquinamaquiltisque para achi ica totonyasque pampa yehuin cualunca chahualis intlacuani.

Rico: Tota Pablo Huehuentzin, ¿tlenon quinamacatoque?

Pablo Huehuentzin: (Not recognizing Rico) ¿Eh? Nican, Señor, san tlen mach ticonnmacatoque nican chahualis, cuetlaxtli, nochi san tlen ticnequis, nochi unca nican. Tla ticnequi chahualis para motzincocaxtzin ica timalahui ica tipatiz.

Rico: Tlaca imehuame, Pablo Huehuentzin, icon quichitinemi, tltlachtequi. Yetomechtlaqueque quen techaxilisque un tlacuani ihuan tanto tomin otechquixtilique quenequi miac otimechtlaxtlahuique ihuan nican inquinamacatoque. Umpon quixtique nochi tlen ica totomin timechtlaqueque ihuan ye nican inquixtique miac yehuin chahualis nochi incuetlaxtli. ¡Nican inquinamacatoque! ¿Tlacain tehuame tohuaxca, ye xoctimechaxilttilisque tomin?

Pablo Huehuentzin: Tota, pero yehuin nican yehuecao ticmacatine-mi. Ca tota, Señor Rico, nican ye niman in tohuaxca.

Rico: Xocnimitztlaxtla, xocnimechaxilttilisque, tota. Ye cuali, aman san icon umpa nocahua yehuin quequich yotimechmacaque, ye cuali, tota Pablo Huehuentzin, xoctimechaxilttilisque.

Pablo Huehuentzin: ¿Aquinon quitohua? ¿Aquinon quitohua xnecht-laxtlahuilis? Amantzin tiqitasque. Ah, Señor Rico, yehuin novariya xaca nechquixtli, aman nimitzmaags maculi balazos nican.

(Rico runs off and Pablo Huehuentzin fires his shotgun)

Pablo Huehuentzin: Aman quema, nehua xocninocalactis, xaca nech-huatlaquehuas. Tla Señor Rico ocsepa quinequis nicontlamichilis aman xocninocalactis, yenihuehuentzin. Aman tla ticnequi ica pa-quilistli matitocuatican.

Rico: Father Señor Soyalcohtli, here we call you. Do us a favor. Call Father Pablo Huehuentzin to receive his money because we're leaving since we have business with other gentlemen. Here, we'll pay them until we have no more, we'll pay all the peons. Here, right now, we'll turn over the money.

PART V

Pablo Huehuentzin: Come on boy, buy it here. What do you want? Eater skin or this fat with which to rub yourself if you're sick. Here is all you need for rubbing yourselves, boys and girls, if you are sick; they are going to sell it so you can warm yourself because this is good eater fat.

Rico: Father Pablo Huehuentzin, what are they selling?

Pablo Huehuentzin: (Not recognizing Rico) Eh? Here, Señor, they are selling fat, skin, everything you might want. It's all here if you want to cure your back by rubbing fat on it.

Rico: So it's you, Pablo Huehuentzin. This is what you go about doing, you're a thief. Here we've already employed you and so much money you've taken from us. How much we gave you, and here you're selling. There, you took all our money to hire you and here, you're taking all this fat, all the hide. You're selling it here! So it's your's, the money wasn't enough?

Pablo Huehuentzin: But Father, we've been trying to sell this for a long time. Señor Rico, this is ours.

Rico: I'm not going to pay you. I'm not going to complete the payment, Father. Fine, you can have what I've given you, but I'm not going to complete the payment, Father Pablo Huehuentzin.

Pablo Huehuentzin: Who says so? Who says they're not going to pay me? Now we'll see. Ah, Señor Rico, no one has taken this stick from me. Now I'll shoot you five times.

(Rico runs off and Pablo Huehuentzin fires his shotgun)

Pablo Huehuentzin: Alright, I'm not going to get involved. No one is going to hire me. If Señor Rico wants me to go shooting again, I'm not going to commit myself. I'm an old man. Now if you want to, let's dance with joy.

Georges Baudot **APARICIONES DIABÓLICAS
EN UN TEXTO NAHUATL
DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS**

De todos conocidas son las dificultades y problemas con que toparon los evangelizadores de México al intentar la conversión de las poblaciones aborígenes del Anáhuac. Dueñas éstas de un sistema cosmogónico perfectamente coherente y estructurado, las dudas y confusiones surgieron a cada paso, cuando se trató de sustituirlo por un concepto cristiano del mundo. Queden, como ejemplos, ya explorados, la dificultosa, y en algunos casos muy discutida, introducción de los sacramentos católicos (con las excepciones del bautismo y de la penitencia), el tremendo temor de los frailes mendicantes por todo aquello que entrañara confusiones generadoras de sincretismo religioso, y por fin, la ausencia de un clero indígena que no se supo o no se quiso formar.¹

Los métodos misionales empleados pueden considerarse como parte fundamental del tema.² Métodos, y hasta nos atrevemos a decir, técnicas, ya que la mutación ideológica que se principiaba era de lo más compleja, y necesitaba recurrir a lo que los más nimios detalles procuraran. Sobre esto son importantes los textos que aún podemos hallar y que, en náhuatl, nos dejaron los religiosos: fruto de sus esfuerzos. Es decir, cartillas, doctrinas y tratados.³ Testimonian claramente el camino seguido, sus vacilaciones y sus líneas directoras, como el panorama espiritual que el trasfondo histórico de la época, europeo sin duda, proyectaba. La traducción, análisis y estudio de este tipo de literatura importa pues, cada día más, para comprender

¹ Cf. Robert Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1933. Livre I, chap. VI; Livre III, chap. III, así como: Francis Borgia Steck, *El primer Colegio de América: Santa Cruz de Tlaltelolco*. México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

² Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*. Siglo XVI. Madrid, C.S.I.C., Departamento de Misionología española, 1960.

³ Cf. R. Ricard, *op. cit.*, p. 345-350: Appendice I, *Essai d'inventaire des ouvrages en langues indigènes ou relatifs aux langues indigènes écrits par des Religieux entre 1524 et 1572*.

tantas facetas del México virreinal y las transformaciones que en su periodo se intentaron.

De uno de estos textos, aún inédito, extraemos hoy, como anticipo, los datos y párrafos que editamos aquí. Son de un *Tratado de hechicerías y sortilegios* del famoso (aunque tan mal conocido) evangelizador seráfico fray Andrés de Olmos, que llegara a México en 1528 con su primer obispo y arzobispo: fray Juan de Zumárraga. El tratado es, sin duda alguna, el que Mendieta reseñó como *Tratado de los sacrilegios*⁴ y que después de él todas las bibliografías han dado en indicar bajo el mismo título, sin más precisiones.⁵ Obra el manuscrito en la Biblioteca Nacional de México, habiéndose dado exacta noticia de su existencia en fechas relativamente recientes.⁶ El *Tratado* se redactó en 1553, si nos atenemos a las siguientes frases del prólogo en lengua castellana que lo encabeza:

fol. 388 rº) . . . me pareció sobresto materia escribir en indio después de XXV años que avrá que Dios (no por mis méritos) fue servido que yo, el menor de los menores, veniesse a esta nueva españa con el Re. mo. Sor. Don Fray Jnº de Çumárraga, primer obispo de México, de la provincia de la Inmaculada Concepción de Nra. Sa., teniendo alguna noticia de semejantes hechizerías y abusiones que entre estos naturales indios simples afirman aver. . .

Su contenido podría decepcionar, puesto que tratándose de un libro didáctico y de circunstancia, hecho para ayudar a la conversión, su autor no duda en utilizar ampliamente un escrito anterior.

⁴ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, reed. Chávez Hayhoe, 1945, lib. v, cap. xxxv, p. 101, así como *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.

⁵ Cf. Viñaza, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, 1892, no. 769, con referencias a Nicolás Antonio, León Pinelo y Beristáin. También, ver Streit, *Bibliotheca Missionum*, vol. II, p. 171-173, y además: James C. Pilling, "The writings of Padre A. de Olmos in the languages of Mexico", *The American Anthropologist*, vol. VIII, 1895, p. 49; Ricard, *op. cit.* Appendice I, p. 347.

⁶ Biblioteca Nacional de México, sec. Manuscritos, sign.: núm. 1488, en *Sermones en mexicano*, vol. VIII, fols. 388 rº a 407 vº. Lo señala y analiza brevemente A. Ma. Garibay K., *Historia de la Literatura Náhuatl*, México, 1954, II, p. 187-190. Lo describe cuidadosamente Roberto Moreno, "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, U.N.A.M., 1966, tomo XVI, núms. 1 y 2, p. 103-106.

Ya, al empezar el mencionado prólogo, Olmos declara netamente sus fuentes, así como indica el cómo y el porqué de su composición:

(fol. 388 r^o) Presupuesto el prólogo quel muy Reverendo padre Fray Martin de Castañeda, muy artizado theólogo y filósofo y predicador, hizo sobre *el libro que copiló de las hechizerías, conjuros, abusiones y supersticiones y remedios dellas* y así mesmo presupuesta la provisión allí junto contenida del Re. mo. Señor don Av. de Castilla, obispo de Calahorra, con la exortación quel mesmo autor haze al lector, me pareció sobresto materia escribir en indio... tomé el trabajo de *sacar del dicho libro* lo que pareció hazer más al caso para éstos: dexando lo demás *como lo podrán ver cotejándolo* y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que experiencia muestra diversas aver o exercitar los hechizeros en esta nueva españa...
(Lo subrayado es nuestro).

Una conciencia clara y lúcida de las dificultades de la evangelización y de la permanencia en 1553, a los treinta y dos años de concluida la Conquista, de innumerables creencias prehispánicas pujantes y vivas, dicta la finalidad de este trabajo, como lo confiesa en el mismo texto fray Andrés:

(fol. 388 v^o) ... Y pues esta maldita llaga crece o reverdece, y yo me voy llegando al fin, parecióme escribir lo que alcanço aunque no sea sino abrir la senda a que los que más saben en todo la hagan campo y la declaren mejor...

Interesante, sin embargo, el texto del *Tratado* por lo que pueda indicar sobre permanencias prehispánicas en aquella época, por una parte, pero sobre todo por lo que descubre de la forma de combatir las y de las armas escogidas a este efecto. Así, Olmos recurrió a lo que tenía más a mano entre la literatura religiosa especializada de la época para luchar contra aquello que él asimilaba a brujerías. Es decir acudió al *Tratado de supersticiones y hechicerías* de fray Martín de Casteñega.⁷ Este último libro es poco conocido, pero importante en esta perspectiva. Su título auténtico es: *Tratado muy sötíl y bien fundado de las Supersticiones y Hechicerías y Vanos Conjuros y Abusiones; y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad e remedio dellas*. Lo redactó en 1527 el franciscano fray Martín de

⁷ Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Publicación de la Sociedad de Bibliófilos españoles, 1946, Segunda época, xvii, núm. 356.

Castañega, de la provincia de Burgos y predicador del Santo Oficio, y se publicó en Logroño en 1529. Fue escrito a petición del obispo de Calahorra, Don Alonso de Castilla, quien firmó la provisión encabezando el libro, en Logroño, el 24 de julio de 1529.⁸ Coincide pues perfectamente con la labor desarrollada en España por el propio fray Andrés de Olmos en esta época, en 1527. A saber, y en compañía del primer obispo de México, Zumárraga, entonces guardián del convento del Abrojo en la península, la pesquisa y persecución de las brujas de Vizcaya y Navarra.⁹ El encontrarnos con un Castañega traducido más o menos por un Olmos, no puede así sorprendernos. Intercambios de especialistas, y no plagios; en cierto modo intentar aplicar en el Nuevo Mundo lo comprobado y conocido en el Viejo.

Siguiendo el consejo del mismo fray Andrés: “*podrán ver cotejándolo*” (en el prólogo citado más arriba), los estudiosos que actualmente están ultimando en Toulouse la edición, traducción y análisis de este libro de Olmos¹⁰ recurrieron al tratado inspirador de Castañega, tan honradamente reconocido por fray Andrés como fuente del suyo. De las primeras conclusiones de estos trabajos puede sacarse “grosso modo”, que la copia de Castañega por Olmos fue a menudo completa y textual, limitando frecuentemente su actividad el misionero novohispano a una traducción y adaptación a la lengua náhuatl de muy amplios pasajes de la obra de su colega. En otras ocasiones, y como él ya anunciaba, aportó párrafos personales (ver prólogo más arriba), reducidos por lo general a relatar su propia experiencia de hechos y apariciones diabólicas en México, vividos como testigo. Sobre parte de estos personalísimos testimonios de Olmos, versan los textos que anticipadamente proponemos hoy, y que forman un pequeño y curioso conjunto. Se sitúan en los folios 400 rº a 401 rº del manuscrito, en el capítulo iv: *Quáles son los ministros del Demonio*. Ofrecemos primero el texto náhuatl, directamente paleografiado del manuscrito, y a continuación la versión castellana de éste, intentada por vez primera, y en la que hemos

⁸ *Ibidem*, p. 9-11.

⁹ Cf. Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga...* México, Ed. Porrúa, S. A., 1947, tomo 1, p. 16-25.

¹⁰ Universidad de Toulouse (Francia), Faculté des Lettres et Sciences humaines, Institut d'Etudes Hispaniques, Hispano-américaines et Luso-brésiliennes. Seminario de investigaciones bajo nuestra dirección y que para el estudio y edición del *Tratado de hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos integraron con nosotros las señoritas: Lucette Scholzen, Michele Julien, Iris Giménez, Christine Mazeau y Béatrice Bérasategui.

procurado seguir, paso a paso, el original en mexicano. Es posible que tales escrúpulos por una estricta fidelidad, den del texto una idea borrosa, insuficiente tal vez para una cabal comprensión de su contenido. Pero, a fin de cuentas y a nuestro ver, en estos menesteres más vale pecar por maníaco que por poeta. Así pues, los textos:

(*Fol. 400 rº, línea 10*) Nopilhuane: amo tlapoalli yn ic teyztlacauiya yn Diablo. Anquimatizque ca yn iquac nehuatl ni fray Andrés de Olmos ompa ninemia tlalhuic Quauhnauc, aço ye cempoual xihuitl, ce tlacatl yn teupan nemia yn casado, onechilhui ca oquic ca yehuatl yn tlacatecolotl oquimonextili ce tlacatl, yoan oquinuauati yn tenotçaz ichtaca, yn ic ompa quauhtenco yazque yn ic yxpan moxtlauazque, yuhqui yn oquichihque. Çatepan oanaloque queuhcalco tlaliloque; nehuatl oniquimittac cequintin: yoan onictlatlani y yehuatl yn oquimonextili Diablo yn itecopa tenonotzalo ynic miçotoh; yoan onictlatlani ynic nechilhui yn quenin oquimonextili oquito. Cenca yohuatçinco tlaui calpan, ompa yxtlaauacan onechmonextili in Diablo, yuhqui yn tlatoni mochichiuhcatca, yn iuh mochichiuayah tlatoque ye uecauh yn iquac mahceuaya; oninomauhti: onechilhui: "Tla xihualauh xi quilhui in Don Jnº. tleyca yn onechtlalcahui, ma niman quinnechico yn macehualtin yn ic ompa quauhtenco nixpan quiçazque yehica ahuel ompa noncalaqui yn Quaunahuac, ympa yehuatl yn † (cruz) yn ompa yhcac, yoan ompa nemih yn padreme; ma çan ompa mohuicacan yn quauhtenco; niman opoliuh in Diablo, auh yn nehuatl ye cenca ninomauhtitia, oniquilhuito yn Don Jnº ynic otlatlacoque: yn titoxtlauato quauhtenco." Yoan oniquicuilo yn tlatolli ynic oquitlatlauhtique yn Diablo, cenca ye otlatçontequililoque, otlayhiyohuiltiloque. Yehuatl i yn quitemotinemí in Diablo yn ic tetoliniz tepinauhiz ynic teca uetçaz; ma antlatlacoti. Yoan onilhuioc yn ompa tezcatepec yn oquimonextili yn Diablo cequintin pipiltin yuh (*fol. 400 vº*) qui yn tlaçaueyac, yoan oquinnauati yn uel quimictizque ce castillecatl tlahpixqui yn ompa tlapiaya ytoca Juan Cordero. Auh yehuantin amo ye omotlapaloque, yehica chicaucac tiyacauh; çan oquinoxtilique oquilhuique yntleyn oquinnahuati yn Diablo. Auh yehuatl oquimilhui: ma xinechuicacan yn campa amechmonextili ye pachuiiz noyollo. Oquiuicaque; niman oquimonextili in tlaçaueyac, oquualquixti yn itepozmacquauh, yn espada, yn ic quitetequiz: çan amo ye quen mochioaya yn Diablo; macihui yn momatia ca cenca ye tlatetequia; niman yehuatl yn tlaçaueyac oquinnauatec; yn icuac cenca ic oçiyauh, yoan cenca ye oquicoco yn inacayo miec ylhuil ic ohuetçtoca yn icochian; quilmach amo oquichih *per Signum* † (cruz) amo oquito Jesús. Ma anquilcauhti yn amehuantin ynic amo amechtliniz yn Diablo, yntla tleyn ypan amechmonextiliz.

Yequene ce tlacatl yn itoca Don Juan, yn Amaquemecan tlatouani, onechilhui ye huecauh ca yehuatl yn itatçin quimonextiliaya yn Tlacatecolotl yuhqui yn oçomatli. Miec tlamantli ypan motenextilia yn iuh quinequi yn iyollo: yntlacamo quitlacaualtia Dios.

Yequene onilhuiloc ca oquimonextili Diablo ce christiano yn ompa castillan; yn cenca tlaocuxtinenca ypampa yn motoliniaya yoan oquilhui: xinechmaca yn moyolia, ca nehuatl mochioaz yn tleyn yc cenca timotlamachtiz. Oquilhui mayhui, niman, cenca temamauhti; yn ic omocuep, yn nohuiyan quiuicatinenca; auh ynic yttaloz ceceyaca quinmacaya yn quihuicaya: ce quarto ano ço quexquich. Auh yn iquac ye quezquixihuitl ypan nemia, cenca miec ic oquinechico yn tomines, ye cenca motlamachtia oquito in Diablo: "Ye yxquich, ma çan nimitçuca". Yça ichtaca, yc mononotçaya yn icochian, ça ocacoc, yoan oylhuiloque yn topileque, oanoloc, yoan ypan otlaticoloc yn Diablo. Ayac quimocemmacaz yn Diablo, maçihui yn cenca motoliniz, yehica çan tlapictli quitemaca, yn tleyn inic ça tepan tepan mochiaz yn tleyn temamauhti teyçauí.

Ex^o Yequene onilhuiloc yn ompa otlatlan yn itechpoui yn Çacatlan, quilmach cihuatl ytech otlacat yn piltontli yn niman tlahtoaya, yn quitoaya yn amo macozque tequitl christianome. Ca çan ic (*fol. 401 r^o*) ualla ynic inmacpa quinmaquixtiz. Cf. yc ypan omochiuh yao-yotl, ynic miequintin tlatlacotin omochiuhque; aço quezquintin uel yc omicque chicuhnauapan. Cenca yc inca omocayauh yn Diablo. Amo tlapoualli yn itlaelilolocayo yc teca, uetçca, yc teyztlacauia. Ma uel xihçacan, xixtlamatican.

TRADUCCIÓN

(*Fol. 400 r^o, línea 10*) ; Oh hijos míos! No hay cuenta de cómo engaña el Diablo a alguien. Sabréis que cuando yo, fray Andrés de Olmos, allá vivía, en la región de Cuernavaca, quizá ya (hace) veinte años, un hombre casado vivía en un templo; me dijo que oyó que él, el hombre-tecolote (el Diablo) se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto; para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él; y de este modo lo hicieron. Luego fueron agarrados, en una casa fueron encerrados; yo vi a algunos de ellos, e interrogué a aquel a quien se apareció el Diablo, a aquel que por su causa sufrió amonestación para mortificarse; y le interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló. Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. Él me dijo: por favor, ven; di a don Juan que por qué me rehuyó; Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí, salgan. Puesto que de ningún modo allá me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, de él, la Cruz allá se levanta y allá viven los padres; que en seguida allá se vayan con otros a la entrada del bosque. Inmediatamente desapareció el Diablo. Y, yo, por esto, me espanté muchísimo, fui a decir a don Juan: de este modo hicimos muy mal cuando fuimos a cumplir a la entrada

del bosque. Y escribí un relato del modo que ellos rezaron al Diablo, y de cómo por esto fueron muy condenados, fueron atormentados.

Aquel que vive buscando al Diablo, así le hará desgraciado, le cubrirá de vergüenza; así se burlará de él. No vayan ustedes a cometer tal falta.

Y me han dicho que allá en Tezcatépec se apareció el Diablo a algunos señores como (*fol. 400 vº*) un gigante, y les pidió que mataran a un guardián español que allá guardaba, llamado Juan Cordero. Pero ellos a esto no se atrevieron, porque era un viejo valiente. Sólo le revelaron, le dijeron aquello que el Diablo les había pedido. Entonces él les dijo: vengan ustedes conmigo al lugar donde se les apareció y así mi corazón se alegrará. Le acompañaron; al instante se apareció el gigante; sacó su espada, la espada, para herirle. Sólo que por esto no se atormentaba el Diablo. A pesar de sus fuerzas, ya le hería mucho. Al instante, él, el gigante lo abrazó; entonces por esto se cansó mucho y por ello enfermó mucho y durante numerosos días, por esta razón, acostó su cuerpo en su cama. Se dice que no hizo el signo de la Cruz, que no dijo: Jesús.

No vayan a olvidar ustedes, para que el Diablo no les haga desgraciados, si les apareciere algo, alguna vez.

De igual modo un hombre llamado don Juan, señor de Amecameca, me dijo que antaño, él, a su padre, ya se le había aparecido el hombre-tecolote (el Diablo), parecido a un mono. Muchas cosas se les aparecen a uno cuando su corazón así lo desea, si Dios no le detiene.

De igual modo me dijeron que se le apareció el Diablo a un cristiano, allá en Castilla; vivía en gran tristeza porque era pobre; y le dijo: abandóname tu alma, y yo te haré ser muy rico en cambio. Éste le dijo: está bien, al instante. Cosa muy espantosa. De tal suerte se volvió y por todos lados le acompañó (el Diablo); y para ser considerado a cada uno le restituía lo que le había llevado: un cuarto o cuanto era. Y cuando ya cerca de un año hubo vivido en su compañía y por esto hubo recogido muchísimos tomines y ya se había hecho muy rico le dijo al Diablo: 'ya basta, no te acompañe más'. Despierta este (entonces), en secreto y por ello se enmendaba en su habitación. Sólo que siempre andaba satisfecho. Y tal cosa les fue dicha a los alguaciles, fue agarrado preso, y por él, por el Diablo, fue quemado.

Nadie se consagrará al Diablo, por pobre que uno sea, ya que sólo da cosa fingida, algo para que luego, luego, le ocurra a uno algo horrendo, espantoso.

Exº Por fin, me fue dicho cuando interrogaba al que le perteneció en Zacatlan, que se andaba diciendo de una mujer, que de ella había nacido un niño que inmediatamente mandó, que dijo que los cristianos no serían entregados al tributo. Por cierto, a propósito (*fol. 401 rº*) vino para salvarlos de entre sus manos. Así, por él, sobrevino la batalla, de tal suerte que se hicieron una multitud de esclavos; quizá unos cuantos bien murieron entonces nueve veces.

Mucho, por esto, se burló de ellos el Diablo. Su maldad no tiene cuenta, ya que deshonra, se burla, ya que calumnia.

Ojalá despierten ustedes bien, ojalá sean prudentes.

Los párrafos de Olmos son, sin duda, singulares, aunque se explican en su contexto. Sermón, predicación dirigida a un público sobre el que pesan, aún y muy explícitamente, recuerdos culturales y cosmogónicos anteriores, precisos, casi dolorosos de vivos. El Diablo es el Diablo cristiano. Sin embargo, varias veces, fray Andrés lo nombra: "*yn tlacatecolotl*", el hombre-buho, o tecolote, de clara inspiración prehispánica.¹¹ Modo de expresarse, desde luego, casi obligatorio para darse a entender al oyente indígena. Notemos, empero, que el predicador seráfico procura ahorrar a todas luces el abuso de tal denominación, generadora de confusiones sincréticas y recurre más a gusto a la palabra *Diablo*, palabra cristiana de obvia claridad, palabra recomendada por demás.

Otras cosas, sin embargo, llaman más la atención en este corto texto. Por breve que sea la rápida presentación que aquí se propone, no dejan de imponerse en un análisis aún superficial. El Diablo (*tlacatecolotl*) es, a las claras, un personaje exclusivamente indígena y prehispánico. Con la única excepción del español pobre, que allá en Castilla, remedia su miseria al aliarse con los poderes infernales (fol. 400 v^o), viejo mito al que la misma pobreza del indio mexicano en 1553 podía prestar vida y colores de esperanza tentadora en Nueva España, las demás apariciones tienen todas una significación de resonancias hondamente dominadoras. Todas ellas testimonian una intención religiosa, ideológica, claro, pero también y al fin de cuentas, política, por parte del misionero. Aquí la cristianización requiere el olvido, el abandono, de una tradición cultural, quién sabe si nacional. En cada aparición el Diablo reviste apariencias prehispánicas, lleva galas y vestiduras de tiempos anteriores a la llegada de los españoles, reclama ofrendas y cultos desterrados por estos últimos, y pide una como colaboración del aborigen para rechazar la nueva religión, y por consecuencia, el nuevo estado de cosas. Incluso a veces sus recomendaciones son las del rebelde desesperado, por restablecer el pasado indígena y borrar los símbolos novohispanos: la Cruz y los padres (Cf. fol. 400 r^o: "...de ningún modo allá me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, de él, la Cruz

¹¹ Alfredo López Austin, *Augurios y abusiones*. Fuentes indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún: 4. México, U.N.A.M., 1969.

allá se levanta y allá viven los padres...”). Nostalgia de cultos pasados, que intenta revivirlos y que rabiosamente patatea ante las pruebas de su abolición y de la nueva cultura.

Cabe aquí, entonces, interrogarse. ¿Por qué en 1553, fray Andrés de Olmos siente la necesidad de insistir sobre estos temas, a través de estas fábulas que son suyas, personalísimas, y que ya poco tienen que ver con el *Tratado* de Castañega? Extraña, por fin, su reiteración para subrayar los castigos y los espantos que estos diálogos con el personaje diabólico entrañan, invariablemente. La predicación es también aquí aviso y amenaza. Además revela inquietud y poca seguridad. Notamos ya, más arriba, que el prólogo de Olmos explicaba la redacción de éste su *Tratado* (o de éstos sus sermones) como ayuda urgente para impedir la permanencia de creencias aborígenes: “*esta maldita llaga crece o reverdece...*”

Explicaciones de ello no faltan, desde luego, en el panorama novohispano del momento. La guerra del Mixtón, la rebelión de los indígenas de Nueva Galicia es de 1541, y por tanto reciente, con un recuerdo cosquilloso en 1553. Piénsese además en la obvia significación religiosa de esta sublevación.¹² Por otra parte, fray Andrés había tenido ocasión de palpar en vivo la fuerza de la resistencia indígena ante la predicación evangélica. El proceso que introdujo contra el cacique de Matlatlan en 1540, bien claro habla de sus preocupaciones al respecto.¹³ Nada pues que no concuerde con lo conocido en este terreno.

Pero, también, creemos, un dato más en el ya rico fichero de la labor seráfica llevada a cabo durante el siglo XVI, y un ejemplo del sentido y alcance de los sermones elaborados por los misioneros. Y, sobre todo, una imagen de la intención que guiaba estas prédicas, al adaptar y enriquecer, muy peculiarmente, unos tratados españoles contemporáneos (Castañega no será el único), para asentar un dominio tan religioso, como cultural y político.

Quizá, también (pero únicamente la edición completa del *Tratado*, en vías de realización en Toulouse, podrá probarlo debidamente), una ilustración clara de los métodos misionales utilizados y de los inevitables escollos que éstos habían así de encontrar en sus inciertos caminos.

¹² R. Ricard, *op. cit.*, p. 312.

¹³ Archivo General de la Nación (México), Sec. Inquisición, vol. 40, doc. núm. 8, publicado en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, A.G.N., 1912, p. 205-215.

La historiografía dieciochesca sobre nuestro pasado prehispánico no está, ni con mucho, cabalmente estudiada. Ya se la considere como una característica del movimiento ilustrado en estas tierras o inmersa en una corriente más amplia de formación de la conciencia nacional, no cabe duda que su análisis completo requiere aún de dar a luz muchos testimonios, revalorar algunos que ya poseemos y buscar cuidadosamente otros de los que consta su existencia.

Los autores novohispanos que en la segunda mitad del siglo xviii escribieron sobre antigüedades mexicanas forman un número sorprendentemente grande. Empero, pocos de ellos vieron impresos sus trabajos: Granados, Alzate, León y Gama y Clavijero. Sorprende también que muchos o escribieron o intentaron escribir una historia antigua de México, así en general: Veytia, Clavijero, Díaz de la Vega, León y Gama, Granados, Sandoval y otros. No deja de ser significativo que el único que fue editado en su tiempo (lo que quizá sea una muy fuerte razón de su celebridad), fue el jesuita expulso Clavijero que radicaba en Italia y que publicó en italiano. Los otros autores han permanecido parcial o totalmente inéditos en muchos de sus escritos sobre la historia prehispánica y cada vez más requieren de atención para poder completar el cuadro de nuestros historiadores ilustrados.

Con tal propósito continúo con lo ya iniciado en el número anterior de esta revista, tratando ahora de un testimonio del ilustrado José Antonio Alzate, que confío enriquecerá un poco la imagen que tenemos de su pensamiento y ayudará a la finalidad más general del estudio de nuestra moderna historiografía prehispánica en sus orígenes coloniales.

Las notas de Alzate

Como es bien sabido, la obra de Clavijero se publicó traducida al italiano el año de 1780, en Cesena. Pocos años después llegó a la

Nueva España, donde bien pronto se difundió y se hicieron algunos intentos de traducirla.¹ En la metrópoli naturalmente también despertó vivo interés y algún tiempo más tarde, en 1783-1784, don Antonio Sancha, célebre impresor, dio a las prensas la *Historia de la conquista de Solís* en una bellísima edición que llevaba la siguiente advertencia:

También ha publicado en italiano en 4 tomos en 4º la *Historia de México* el abate Don Francisco Xavier Clavijero, habiendo disfrutado muchos manuscritos que se conservaban en las librerías de aquella capital y de que da puntual noticia al principio del tomo I y sabemos que el autor la está traduciendo en español, y que se publicará en esta misma oficina con igual magnificencia y esmero que la presente obra.²

Esta advertencia venía a cuento por explicar la ausencia de notas al Solís pretextando la compilación de documentos para la historia general de América que por orden del rey preparaba don Juan Bautista Muñoz, donde se verían noticias que aclararían el texto de la *Historia de la Conquista*.

Aquí tenemos el origen de las anotaciones de Alzate a la *Historia antigua* de Clavijero. No obstante hay muchos problemas por resolver en torno a este trabajo alzatiano; sobre todo existe una grave dificultad para fecharlo, como veremos más adelante. Alzate comenta así la llegada de la *Historia* de Clavijero a México, en su *Descripción de las antigüedades de Xochicalco*:

En el año de 1784 llegó a Nueva España la *Historia antigua de México* que escribió en Bolonia el abate Clavijero y que se imprimió en Cesena en 1780; en ella se registran varias expresiones,

¹ No valdría la pena hacer aquí una lista de los autores que se han ocupado de Clavijero, que forman legión desde Maneiro; hay suficientes estudios bibliográficos que se pueden consultar. De éstos, vale la pena mencionar el de Rafael García Granados en el 2º tomo de la edición de la *Historia antigua* que prologó otro conocido estudioso de Clavijero, Julio Le Riverend (2 v., México, Editorial Delfín, 1944). Daré sólo dos fichas de lo más reciente sobre el jesuita: Efraín Castro Morales, *Documentos relativos al historiador Francisco Javier Clavijero y su familia*, Puebla, Ayuntamiento de Puebla, 1970, 74 p. y Miguel León-Portilla, *Recordación de Francisco Xavier Clavijero. Su vida y su obra*, Veracruz, Ediciones del Museo de la ciudad de Veracruz, 1970, 62 p., ils. Ediciones modernas de la *Historia* pueden verse en la advertencia al apéndice de este trabajo.

² Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, 2 v., Madrid, en la Imprenta de D. Antonio Sancha, 1783-1784, ils. mapas; advertencia en v. I, p. XLII.

comparaciones y ejemplares uniformes a las de que hago uso en esta *Descripción*. Ni el abate Clavijero se valió de mi débil ensayo, ni yo tuve original que copiar; nos expresamos con identidad, lo que no es de extrañar, pues tratando el mismo asunto con sinceridad y con el auxilio de la crítica, era preciso vertiésemos las mismas ideas.³

Ahora bien, Alzate antes dice que la exploración de Xochicalco la realizó en 1777 y que escribió la memoria que, compendiada por Benito Díaz de Gamarra, se envió a Italia donde “acaso se habrá impreso”.⁴ La idea que saco de estas aclaraciones de Alzate (aparte de que es posible comprobar esa fecha para su exploración) es que está interesado en sentar su precedencia o por lo menos su simultaneidad con los trabajos de historia antigua de Clavijero. Vale destacar esto porque es una posible explicación de las contradicciones que encontraremos con la fecha de redacción de las notas.

¿En qué momento Alzate concibió el proyecto de anotar el Clavijero? No sabemos realmente si le fue encargado por el editor Sancha o por alguna otra persona o si se le ocurrió a él mismo antes o después de la advertencia que aparece en la *Historia* de Solís. Es posible que la llegada de la obra de Clavijero despertara su insaciable curiosidad y los deseos de trabajar en esos temas. Para aclarar esto un poco veamos algunas fechas: en 1784 volvió a registrar Xochicalco;⁵ en 1789 exploró Teotihuacán;⁶ en 1789 firmó el *Plano de Tenochtitlan*,⁷ que es muy probable que haya elaborado para la *Historia antigua*; en 1790 publicó su artículo “Del origen de los indios mexicanos”⁸

³ *Descripción de las antigüedades de Xochicalco*, Suplemento a la *Gaceta de Literatura*, México, por don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791, [4]-24 p. ils., p. 1.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁶ *Vid.* apéndice de este trabajo, nota 10.

⁷ *Plano de Tenochtitlan, corte de los emperadores mexicanos. Para dar una idea de la población del antiguo México me ha parecido muy útil combinar ambos planos, esto es, los nombres antiguos con los modernos, para que en los tiempos venideros se sepan los barrios y sus situaciones, respecto a que se van exterminando con prontitud las denominaciones mexicanas; dicha combinación servirá para la inteligencia de mucha para [sic por parte] de la historia. Dispúsole D. José de Alzate en 1789.* El original se encuentra en la Biblioteca Nacional de París. Lo ha reproducido a colores Alfonso Caso, “Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, t. xv enero-marzo de 1956, no. 1, p. 7-63. Parece que cuando dice que servirá para la inteligencia de mucha parte de la historia, no se refiere a la historia en general, sino a alguna en particular.

⁸ *Gaceta de Literatura*, t. I, 8 de febrero de 1790, no. 11, p. 81-84.

y en 1791 —con la dedicatoria fechada el 19 de noviembre— sacó a luz su *Descripción de Xochicalco*.

Como desventuradamente no nos ha sido posible localizar más que una parte de las notas, es muy difícil fecharlas con los datos que en ellas aparecen. Hay cuatro de ellas que contienen orientaciones cronológicas: la más antigua referencia (nota 31) es a un artículo suyo publicado en 1788; la segunda es cuando fecha en marzo de 1789 su exploración de Teotihuacán (nota 10); las otras dos (notas 40 y 68) dan como ya publicada la *Descripción de Xochicalco*. De éstas puede desprenderse que por lo menos son posteriores a diciembre de 1791 en que sabemos se concluyó la impresión de este opúsculo. Empero la cosa no está tan clara. En un informe remitido al virrey Revillagigedo, firmado el dos de marzo de 1791, dice:

Las armas de que usaban los mexicanos... se hallan descritas y estampadas en la célebre obra de Clavijero que imprimió en Italia y se publicará aumentada por mi debilidad en Madrid.⁹

También de los primeros meses de 1791 es una cita en que al tratar de la utilidad de los camaleones comenta que su descripción completa debería aparecer allí:

...mas esto sería anticipar la descripción que *tengo escrita* y que se publicará en la Historia de Nueva España escrita por nuestro patricio Clavijero, en donde se verán los verdaderos caracteres de esta rara e inocente lagartija.¹⁰

Estas citas persuaden definitivamente de dos cosas: primero, Alzate estaba seguro de que se le iban a publicar sus notas en la edición de Sancha, lo que parece indicar que hubo petición expresa del editor o por lo menos respuesta favorable a una instancia que pudo partir de Alzate u otra persona; y, segundo, trabajó estas notas *por lo menos* desde el año de 1790.

Por todas estas citas y por la existencia del *Plano de Tenochtitlan* —que hasta ahora no encuentra una mejor justificación que haberse elaborado para la obra de Clavijero— me inclino a pensar

⁹ A. G. N., *Historia*, v. 397, f. 145-146.

¹⁰ *Gaceta de Literatura*, t. II, 5 de abril de 1791, p. 130. El subrayado es mío. Existe una cita anterior; en el t. II, 2 de noviembre de 1790, no. 5, p. 41, dice: "En una obra que trabajé sobre la historia de Nueva España y que espero se publique muy en breve por D. Antonio de Sancha..." Seguramente se refiere a las notas.

que la redacción de las notas se hizo a partir de 1789. Me parece dudoso que se haya tardado hasta después de diciembre de 1791, como claramente se infiere de dos de las notas, para las cuales sólo veo dos posibles explicaciones: una, la que se refiere al deseo de Alzate de sentar el precedente de su impreso, de tal suerte que al publicarse en español la *Historia* de Clavijero ya existiera su libro, pues ya por octubre de 1785 se anunciaba la impresión,¹¹ suponiendo que en el tiempo que tardaría en aparecer la edición de Sancha ya hubiera salido el suyo; y la otra explicación sería que, suspendida la edición de Sancha, como se sabe, las haya renovado para la traducción de Troncoso —sin fecha, pero posterior a 1792—.

De cualquier forma, mientras no aparezca mayor información —ojalá el resto de las notas— daré alguna cita de Alzate que parece indicar una fecha segura en que ya estaban terminadas y que explica cierta tardanza en su elaboración. Dice Alzate en octubre de 1792:

Habiéndome encargado de formar notas correctivas y comprobantes a la edición que se intenta publicar en España de la obra de Clavijero, pasé al sitio con un dibujante para que me copiase la vista que el cerro de Otoncapolco presenta. —Y más adelante añade: —...lo único que advierto es que de esto traté con mayor extensión en las notas de Clavijero, en donde presenté estampada la vista de dicho cerro.¹²

Por lo demás, no tenemos ninguna certeza de que las notas hayan sido enviadas y menos de que hayan llegado a manos de don An-

11 "Don Antonio Valdovinos Blanco, vecino de Cuernavaca nos ha participado la noticia de un edificio de la antigüedad que se halla como a cinco leguas de distancia de esta villa, conocido con el nombre de *Castillo de Xochicalco* o *Sochicalco*. Pero habiendo prometido hacer su descripción, acompañando seis estampas, D. José Antonio Alzate y estando aún recibiendo suscriptores para dar uno y otro a luz, nos ha parecido reservar esta noticia para el remotísimo caso que por su parte no se verifique", *Gaceta de México*, v. 1, 4 de octubre de 1785, no. 48, p. 400. Parece convendría aclarar esto un poco más. La *Descripción de las antigüedades de Xochicalco* que publica es, según dice, la memoria original escrita en 1777, un compendio de la cual se envió a Italia. Las notas que añade sí son de 1791. En una de las notas dice que volvió en 1784 y se había perdido parte de las ruinas; y en otra dice que cuando se escribió el texto no se sabía que Clavijero estaba trabajando su *Historia*. Como se ve estaba muy interesado en advertir que su afición por las cosas prehispánicas y algunas ideas (comunes con Clavijero) son coetáneas o anteriores a las del jesuita y hasta se puede sospechar que su noticia de que el compendio de Gamarra fue enviado a Italia tiende a establecer la posibilidad de que Clavijero lo hubiera visto, pues ¿a quién si no a los jesuitas se les enviaría?

12 *Gaceta de Literatura*, t. II, 2 de octubre de 1792, no. 47, p. 377-378.

tonio Sancha. El editor de la *Gaceta de México*, Valdés, dice en el elogio fúnebre de Alzate sobre las notas:

Remitió éstas a don Antonio de Sancha, impresor en Madrid, con el fin de que se publicaran en la traducción de esta obra, prometida en la famosa edición del Solís.¹³

Antiguos y frecuentes tratos con esta nota necrológica de Valdés, fuente de casi todas las biografías de Alzate, me han hecho confiar en su veracidad, por lo que —no sin las debidas reservas— debemos creer que las notas fueron enviadas aunque nunca se publicó la edición española. Por otras fuentes sabemos que escasos cinco años después de la muerte del polígrafo ya no se encontraban las notas en México entre los papeles de Alzate. En efecto: con motivo de una información de Alzate de 1786, se mandó pedir que se sacaran unas copias de documentos de historia antigua bajo su cuidado y el asunto se prolongó tanto —los negocios de palacio van despacio—, que al secretario del virreinato, Bonilla, no le quedó más recurso en 1804 que acudir a los herederos de Alzate para pedirles sus manuscritos, diciéndoles:

Este benemérito individuo no sólo trató las materias que corren impresas, sino también otras muchas, entre las cuales se han recomendado al que suscribe las notas que concluyó, o le faltó muy poco, a la obra del célebre abate Clavijero y una disertación sobre la venida de los mexicanos a estos países en que se describen varias antigüedades de las primeras naciones y en particular las conocidas con el nombre de Casa Grande, situada en las orillas del río Gila...¹⁴

El albacea de Alzate, yerno de Egidio Marulanda primo del polígrafo, contestó, sin privarse del placer de lanzarle un dardo a las autoridades,¹⁵ que seguramente existieron, pues Alzate había dedicado su vida y más de setenta mil pesos de su patrimonio a beneficio del público, sin haber jamás recibido premio alguno por ello, pero que seguramente perecieron en el incendio de la casa de Alzate en 1793.¹⁶

¹³ *Gaceta de México*, t. ix, 4 de marzo de 1799, no. 28, p. 221.

¹⁴ A. G. N., *Historia*, v. 116, exp. 4, f. 96v-97, fechada en 6 de noviembre.

¹⁵ Y pudo haberles dicho también que seguramente no leyeron nunca las materias que "corren impresas", pues no existía tal disertación manuscrita, sino que se refiere al artículo publicado con el nombre de "Del origen de los indios mexicanos" (*vid.* nota 8) en la *Gaceta de Literatura*. Desgraciadamente es de temerse que tampoco las leían mucho sus propios parientes.

¹⁶ A. G. N., *Historia*, v. 116, exp. 4, f. 112.

El manuscrito

Bajo la signatura 1679 del Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional se encuentra el manuscrito encuadernado en piel, trabajo de la época, que en su lomo dice: *Clavijero / Tom. II / LIBRO / VI-VII*. Su descripción es la siguiente:

Port.: Historia antigua / de Mexico / sacada de los mejores Historiadores Espa- / ñoles y de los manuscritos y pinturas anti- / guas de los Yndios. / Dividida en diez libros / é ilustrada con Cartas geograficas y varias figuras: / y / Disertaciones / sobre la Tierra, animales, y havitadores de México. / obra del Abate / D.ⁿ Francisco Xavier Clavijero. / Traducida del Toscano al Castellano, / por D.ⁿ Diego Troncoso y Buenvecino. / Tomo II. — v. en bl.—Texto con numeración de la p. 1 a la 531 con los sigs. errores p. 166 y 167 por 266 y 267; 187 por 287.— en la p. 532: Notas críticas q.e escribía el B.r / D.ⁿ José Ant.o Alzate sobre la Historia / antigua de Méx.co del Ab. D.ⁿ Fran.^{co} Xavier / Clavijero.— las notas ocupan las p. 532-538; entre las p. 532-533 una nota a lápiz con letra moderna dice: “Estas notas las remitió su autor al Editor Don / Antonio de Sancha, a Madrid, para que éste las aprove- / chara en la edición que se proponía hacer de la Historia / antigua de México, escrita por Clavijero. V. Medina y [ilegible] / (p. 533:) Tomo VI — pág. 494. / F. G. O.”, seguramente Federico Gómez de Orozco.— Yndice del Tomo II., p. 549-552.— siguen 2 f. en bl. s. n. — siguen 16 láms. Apostillado. Letra caligráfica de dos amanuenses. Las llamadas de las notas de Alzate siguen la numeración progresiva hasta el 78; en algunos casos no aparece la llamada; al principio, al margen de las llamadas de Alzate ciertas notas remiten al fin del tomo.

Aunque muchos autores han mencionado las notas de Alzate, el primero que dio noticia de la existencia de este manuscrito, en que aparecen 78 anotaciones de un total desconocido, fue, hasta donde se sabe, Rafael García Granados.¹⁷ Desde entonces nadie se ha ocupado de este trabajo.

*

Veamos algo de lo que se desprende de esta versión parcial de un testimonio de Alzate sobre la historia antigua y los indios, que se

¹⁷ Vid. su trabajo: “Clavijero: estudio bibliográfico”, *Universidad de México*, México, t. III, diciembre de 1931, no. 14, p. 158-172, p. 161. También en estudio bibliográfico ya citado en la n. 1, a t. II, p. VI-VII, en que dice que alguien afirmaba haber visto el que posiblemente sea el tomo I de la traducción de Troncoso.

*Historia antigua
de Mexico*



sacada de los mejores Historiadores Españoles y de los manuscritos y pinturas antiguas de los Indios.

Dividida en diez Libros

é ilustrada con cartas geograficas y varias figuras.

y

Disertaciones

sobre la tierra, animales, y habitantes de Mexico.

Obra del Abate.

D.^h Francisco Xavier Clavigero.

Traducida del Italiano al Castellano,

por D.^h Diego Francisco y Luinercano.

Tomo II.

publica en el apéndice. Las consideraciones sobre el pensamiento alzatiano que se dan adelante se refieren exclusivamente a las notas del Clavijero, sin apoyarlas o señalar contradicciones con otros trabajos conocidos del presbítero. Cabe aclarar, además, que sólo se conservan las notas a los libros VI y VII de la *Historia antigua* que se refieren a la religión y ritos y a la organización política, militar y económica de los mexicanos, quedando fuera, por lo tanto, el mundo natural y la historia de los pueblos y monarquías, así como todo lo referente a la Conquista. Esto obviamente nos da una imagen parcial de las ideas de Alzate y en un estricto análisis de contenido del texto fragmentario tiene que considerarse como la variable más importante la circunstancia de que el propio contexto del libro anotado impone las pautas al sentido de los comentarios. En la misma forma, la presentación somera que hago de las notas más importantes en los apartados que siguen, sólo compara a estos dos autores y deja de lado a sus contemporáneos.

Vicios y virtudes del indio

Una lectura cuidadosa de las 78 notas permite darse cuenta que menos de un treinta por ciento son simples precisiones o aclaraciones al texto y el resto está dedicado a tratar del indio, sus vicios y virtudes, su defensa y la necesidad de preservación de los restos de su cultura prehispánica, interés que se explica parcialmente por el carácter mismo de los textos que anota, pero que además revela una preocupación más agresiva de indigenismo que la de Clavijero.

Cuando trata Alzate de las virtudes del indio nos dice que no son disolutos, sino siempre guardan la debida honestidad; incluso si se insultan no usan su propia lengua sino el castellano "de que se han contaminado".¹⁸ Además cuidan de dedicar sus hijos a la verdadera religión.¹⁹ Son pródigos y liberales con la iglesia.²⁰ Los hijos son muy obedientes con sus padres, excepto donde tienen malos ejemplos de las castas.²¹ Todos los indios procuran que sus hijos sean educados en colegios.²² Se conserva en algunos lugares la costumbre de que un indio autoridad cuide de los jóvenes y su mujer de las doncellas.²³ Donde no están contaminados, los hijos siguen la profe-

¹⁸ Nota 2.

¹⁹ Nota 4.

²⁰ Nota 11.

²¹ Nota 20.

²² Nota 21.

²³ Nota 22.

sión de los padres.²⁴ Las autoridades de entre ellos se reúnen diariamente temprano para juzgar y castigar reos y son inflexibles.²⁵ Entre sus habilidades están la casi perfecta puntería con el arco y la flecha;²⁶ cuando siembran hacen los surcos tan paralelos como si los marcaran a cordel;²⁷ su inventiva se manifiesta en muchos casos y se menciona el de la "maroma" para pasar los ríos y el de la manera de levantar el palo para el juego del volador;²⁸ su resistencia es tal que pueden pasarse todo un día bailando;²⁹ aunque no usan telares hacen telas de particulares labores;³⁰ eran buenos botánicos lo que se prueba con los nombres que impusieron a las plantas;³¹ y, finalmente, hay algunos con especial habilidad para componer huesos dislocados.³²

¿Y los vicios? Dos veces menciona Alzate conductas indebidas: una, la desobediencia de los hijos,³³ y la otra, la embriaguez de hombres y mujeres, que en la ciudad y en los pueblos se les veía tirados por las calles.³⁴ Pero si los hijos desobedecen, es cuando ven malos ejemplos, y si se embriagan es porque se han quitado las normas prehispánicas y lo pueden hacer impunemente. La justificación que intenta Alzate es obvia y como buen hijo de su siglo de la razón no intenta sacar ninguna conclusión sobre la naturaleza del indio, sino que simplemente achaca los vicios a la "contaminación". Por cierto que da la impresión de que piensa que buena parte de los vicios provienen de los negros, pues culpa a las castas de dar malos ejemplos y aplaude la idea de Clavijero de que solamente se habían de mezclar españoles e indios con lo que "se vería una sola nación blanca, robusta y bien organizada".³⁵ Así tenemos a los indios llenos de virtudes y habilidades y exentos de vicios cuando no se les contamina, es decir no tienen mayor diferencia con los otros seres humanos, y cuando la hay casi siempre es una virtud o habilidad mayor.

²⁴ Nota 23.

²⁵ Nota 29.

²⁶ Nota 37.

²⁷ Nota 45.

²⁸ Notas 53 y 59.

²⁹ Nota 58.

³⁰ Nota 73.

³¹ Nota 74.

³² Nota 76.

³³ Nota 20.

³⁴ Nota 32.

³⁵ Nota 25.

La defensa del mundo prehispánico y el indio contemporáneo

Falta, ahora, la defensa. Siguiendo las pautas de Clavijero vindica a los indios pre y posthispánicos ante dos enemigos: la insidia, por ignorancia o mala fe, de algunos intelectuales europeos y, la más comprometida, la demolición del indio por autoridades y particulares novohispanos contemporáneos. Es en este último aspecto donde sobrepasa a Clavijero.

Bordeando en un terreno peligroso (bien consciente de ello, además, por su estado eclesiástico), intenta salvar al indio de su condición de idólatra completo. En el fondo, va implícita la acusación a muchos religiosos y otras autoridades de actuar con fanatismo o ignorancia al juzgar la idolatría. Veamos: cuando Clavijero comenta que Zumárraga testificó la destrucción de 20 000 ídolos, Alzate alega que en esas cosas hubo “mucho malentendido: fueron idólatras, pero no todo es efecto de la idolatría”,³⁶ y así la ignorancia que hace los acusen de tener pactos con el diablo “. . .ha sido general en todos tiempos y aún en el día *respecto a cualquier cosa extraordinaria de los indios*: así ellos se recatan en todo, y así se han perdido muchos de sus conocimientos que pudieran ser útiles en la medicina, mecánica y otras artes”,³⁷ idea en la que insiste cuando escribe de los indios que tienen habilidad especial para componer huesos: “pero rehúsan hacer curaciones por temor de que se les trate de hechiceros como ya se dijo”.³⁸ Eclesiásticos ambos, Alzate y Clavijero, muestra el primero más influencia ilustrada al pedir sea la razón la que dictamine sobre el grado de idolatría. En el mismo orden de ideas, cuando Clavijero, para disminuir la falta en que incurrieron los indios de hacer sacrificios humanos, recuerda que los europeos también llegaron a hacerlos, Alzate opta por racionalizar más y dudar del gran número de éstos que se les suponen. En una nota de las que no conocemos lo trató, y lo repite cuando el jesuita comenta que sólo dos sacerdotes podían sacrificar: “Prueba de que no eran tantos los sacrificados como dije en otra nota”.³⁹ Y, finalmente, glosa a Clavijero cuando comenta que la pintura corporal de los indios fue usada también en Europa, al decir que los ingleses antiguos eran conocidos por sus pechos pintados. Bien se ve que la defensa del indio que emprenden ambos intenta remover prejuicios motivados

³⁶ Nota 3.

³⁷ Nota 62. El subrayado es mío.

³⁸ Nota 76.

³⁹ Nota 12.

por la completa ignorancia del europeo o por su mala fe: Alzate en algún momento se exaspera y dice que el "aturdido" Paw tomó de La Condamine la idea de que algunos indios amazónicos no sabían contar más de tres y la generalizó a los mexicanos; con rabia justificada pregunta a éstos y a Buffon, Macquer y otros "que con tan poca reflexión han adoptado y publicado tan extravagante noticia", si no iban a saber contar su cuarto hijo o el cuarto árbol, etcétera y dice que "ciertamente que para creerlo es necesaria una simpleza mayor que la que se atribuye a los indios"; la defensa es a la vez una acusación a los sabios europeos que en ese siglo de las luces y la razón caían irreflexivamente en calumnias tan burdas.⁴⁰

Pero la defensa más importante no era contra los libros europeos que los indios nunca llegarían a ver, sino contra los que humillaban y abatían una raza que produjo tan alta civilización. Y en esta defensa Alzate se porta más agresivo que Clavijero —y habría que ver en cuánto influyó para esto el hecho de que las notas aparecerían en España—. El jesuita comenta que un indio noble herrero fue ahorcado por las autoridades y Alzate pone una larga nota en que explica el hecho y la intervención del obispo Tagle en favor de la inocencia del ajusticiado, que murió, según dijeron al obispo, porque convenía la muerte de uno para que no perecieran otros. Y prosigue mencionando el caso del último descendiente de Cuauhtémoc reducido a vivir de "dos infelices telares de tejidos toscos de lana", pese a las armas castellanas y mexicanas que adornaban su puerta, y pese a ser dueño de una tierra que le adjudicaron los reyes, que le tenían usurpada y no podía recuperar por falta de dinero.⁴¹

En otro lugar protesta porque se quitó a los indios la administración de sus tierras y dice que desde que las cajas de comunidad funcionaban, no habían visto ningún beneficio e incluso no podían usar de la propiedad: "¿qué importa a los indios que se publique que sus caudales han utilizado tanto o cuanto en el Banco Nacional si ellos ignoran que hay tal banco, y tan inútiles les son las utilidades como los principales?"⁴² Acusa también a las autoridades de procedimientos irregulares: el indio que no paga tributo o no puede satisfacer costas, "se le empeña en una hacienda u oficina para que allí devengue aquello de que se le hace cargo".⁴³ Y más, aunque los indios nunca usaron de la pena de azotes, en sus días era común

⁴⁰ Nota 55.

⁴¹ Nota 24.

⁴² Nota 26.

⁴³ Nota 28.

su uso para con ellos, entre justicias y párrocos.⁴⁴ En la época prehispánica había ventas para que durmieran los caminantes y en su tiempo sólo las hay para blancos; los indios duermen al descubierto.⁴⁵ Los pobres indios ya no usan de sus bailes, pues "su estado actual de abatimiento no les permite diversiones".⁴⁶ La demolición del indio por las autoridades y los intereses de algunos particulares era constante, se manifestaba en cada momento y Alzate cree su deber denunciarlo.

Llega a proponer cosas insólitas. En la nota que pone al elogio de Clavijero de la lengua mexicana, comenta que subsiste "para confusión y desengaño de los que quieren denigrar a la nación mexicana" y añade:

Se ha procurado extinguir este idioma con el pretexto de que se educaran mejor los indios, como si no fuese más fácil que un párroco lo aprenda que no el que todo un pueblo deje su lenguaje patrio. Dios, supremo autor de todo, no comunicó a los pueblos el don de lenguas sino a los apóstoles. Suspéndase al párroco que desdeña aprender el idioma de los feligreses que lo sustentan y se desvanecerá el fantasma que sólo sostiene la holgazanería: dénse los curatos a los que saben los idiomas y entonces se premiará a los que por más útiles pasan toda su vida sirviendo de subalternos.⁴⁷

De esta forma nuestro polígrafo emparenta con la larga tradición de defensa del indio que tiene su más alto representante en las Casas. El lascasianismo de Alzate se nos deja ver fugazmente cuando Clavijero reprocha al dominico que usa del testimonio de Zumárraga contra los conquistadores y lo refuta para el número de sacrificados, y el anotador dice: "No sé por qué se opone nuestro autor al dictamen del señor de las Casas."⁴⁸

La preservación de los restos de la cultura prehispánica

Relacionada con lo anterior, obviamente debe aparecer la necesidad de preservar los restos de la cultura prehispánica. La Ilustración permite ver tales restos no ya como un peligro para los nuevos conversos que podrían volver a la idolatría, sino como un rasgo de buen

⁴⁴ Nota 34.

⁴⁵ Nota 51.

⁴⁶ Nota 58.

⁴⁷ Nota 54.

⁴⁸ Nota 13.

gusto y cultura —literatura anticuaria la llamaban—, que es el origen de los trabajos arqueológicos y de integración de fondos de códices y otros documentos. Alzate en este punto también intervino, ya doliéndose de la desaparición de edificios de los indios,⁴⁹ ya describiendo usos y costumbres a punto de perderse y proponiendo la conservación de algunos de ellos.⁵⁰ Pero sobre todo trabaja descripciones de zonas, edificios y piezas arqueológicas en previsión de que con el tiempo desaparezcan; y así, a más de Xochicalco, nos describe Teotihuacán,⁵¹ los sepulcros de Calpolalpan, Cuautlan, Chimalhuacán, Chalco y Tepopan,⁵² la muralla de Acapetlahuayan,⁵³ instrumentos como el *teponaztle* y el *acáhuatl*,⁵⁴ algunas piezas pequeñas⁵⁵ y códices antiguos.⁵⁶

Se queja de las gentes irreflexivas que juzgan todo cosa del demonio y destruyen los restos⁵⁷ y se defiende de la acusación de incuria que hace Clavijero a sus compatriotas:

¿Qué han de hacer los particulares? Interin no se publiquen severas penas contra los que guiados del interés destruyen las antigüedades de día en día se irán acabando.⁵⁸

Aunque de una manera general se puede afirmar que el gobierno español cuidaría bien de que los restos de la cultura prehispánica no salieran a luz, conviene recordar la expedición de Dupaix. Alzate con todas estas preocupaciones se pone a la altura de muchos de sus contemporáneos y se lo debe considerar entre los precursores ilustrados de nuestra historiografía del México prehispánico.

Otras de las notas son precisiones, observaciones o anotaciones críticas que el lector cuidadoso sabrá si se anima a leerlas, aunque me corresponde invitarlo pues algo curioso encontrará.

*

No ha tenido otro propósito este corto trabajo, que presentar un pequeño testimonio de los intereses y pensamiento de uno de tantos

⁴⁹ Notas 10, 42, 47.

⁵⁰ Notas 49, 54, 60, 67

⁵¹ Nota 10.

⁵² Nota 19.

⁵³ Nota 41.

⁵⁴ Nota 56.

⁵⁵ Notas 57 y 66.

⁵⁶ Nota 64.

⁵⁷ Nota 63.

⁵⁸ Nota 42.

criollos que, en el siglo XVIII, se ocuparon de cosas de antigüedades. Alzate es merecedor de la atención de muchos estudiosos y es por ello que se publica este documento suyo. El proceso que lleva a la creación de la conciencia de la nacionalidad ni es uniforme ni es monotemático: la historia antigua es sólo una de sus manifestaciones, y depende en mucho de las condiciones en que aparecen los personajes y aun de las peculiaridades de temperamento y personalidad. Alzate, ilustrado y eclesiástico, científico y anticuario, defensor del indio y otras tantas cosas es, acaso, la conciencia más lúcida de su generación y el de mayor formación enciclopédica, y todo eso debe tomarse en cuenta para el balance de su aportación en estos terrenos que ahora nos interesan. Dos vertientes, por fin, me gustaría destacar de lo que a las volandas se dio en las páginas anteriores: por un lado el espíritu racionalista ilustrado de que se vale para hablar del indio y por el otro la asimilación de la herencia lascasiana, más arcaica pero más vital.

532

Notas críticas q. escribia el Sr.
D. José Ant. Huarte sobre la Historia
antigua de Mex.^{ca} del Ab. D. Fr. J. Co. Davila
Clavigero.

Advertencia. Con los numeros q. van distin-
guidas estas notas se indican en los lugares de este
2.º Tomo a que pertenecen.

(1) pag. 5. Esta especie parece prueba q. la America
fue poblada por el Oriente, pasando del Boreste al mundo
antigua. los prim.^{os} pobladores.

(2) pag. 38. La falta abian de vestigia q. los Indios no son
discultos en esta parte. en sus obras de pintura y escultura
quedan opor. la debida honeridad, y en sus ceremonias si
usan de vasos decoros con las castellanas de q. se han con-
tinuado, pero nunca las pusieron tomari del idioma
Mexicano.

(3) pag. 43. En este punto mucho mal entendido: fue-
ron idolatras, pero no tocando respecto de la idolatria.

(4) pag. 45. En el dia tambien perviven los Indios
dedicax sus hijos al servicio de los verdaderos Tem-
plos, especialm.^{te} en Mehuacan.

(5) pag. 47. De todos estos Templos no permanece
el menor vestigio. su materialidad se aprovecharon en
nuevas fabricas.

Estas notas las remito al autor al Solista Don
Antonio de Sanchez a su poder. para que las haga insertar
en la edicion que se hizo de la Historia de la Historia
Antigua de Mexico escrita por Clavigero. D. Fr. J. Co. Davila.

APÉNDICE

Advertencia. He creído oportuno publicar el texto que conocemos de las notas de Alzate a la *Historia antigua de México* de Clavijero, con la esperanza de que alguna próxima edición de la obra del jesuita las considere. Las doy en su orden, en la columna derecha desatando abreviaturas y modernizando la ortografía. Precede a cada nota, en la columna izquierda, la ubicación que le corresponde en el texto de Clavijero; para ello se da 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 más modernas y accesibles, con arreglo a la siguiente clave:

A: Francisco J. 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 Delfín, 1944, ils. (Hay una muy reciente ed. facsimilar de este libro.)

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. (Colección "Sepan cuantos...", 29.)

De toda suerte los datos que se dan en cada caso permiten la fácil localización de las llamadas en cualquier edición. Conviene advertir que Alzate conoció el libro en italiano y que las notas las hizo a la traducción de Troncoso y Buenvecino por lo que no se puede en ocasiones localizar con precisión la llamada.

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

Advertencia. Con los números que van distinguidas estas notas se indican en los lugares de este 2º tomo a que pertenecen.

Lib. vi, cap. 1, "Dogmas de su religión"; A (I, 272): "Tres lugares...", B (II, 59) y C (p. 148, col. 1): "Los Tlaxcaltecas...", cuando menciona la metempsicosis en el sistema pitagórico:

(1) Pág. 5. Esta especie parece prueba que la América fue poblada por el Oriente, pasando del poniente del mundo antiguo los primeros pobladores.¹

¹ Esta idea de Alzate fue expuesta de manera general en su artículo "Del origen de los indios mexicanos", *Gaceta de literatura*, t. I, 8 de febrero de

Lib. vi, cap. 7, "Los dioses del vino, la sal..."; A (I, 285): "Tlazolteótl..."; B (II, 81, n. 16) y C (p. 157, n. 16) "Boturini dice...", cuando compara a los mexicanos con los griegos:

Lib. vi, cap. 8, "Sus ídolos y su culto"; A (I, 287): "Las representaciones..."; B (II, 83) y C (p. 158, col. 2), "Los ídolos...", al decir que Zumárraga testificó la destrucción de 20 000 ídolos:

Lib. vi, cap. 8, "Sus ídolos y su culto"; A (I, 288): "Reconocían la falsa..."; B (II, 84) y C (p. 159, col. 1): "Reconocían a estas...", en donde dice que los indios hacían votos por sí y por sus hijos:

Lib. vi, cap. 10, "El templo mayor de México"; A (I, 289): "La ciudad..."; B (II, 86) y C (p. 159, col. 2): "Tenían los...", cuando menciona el nuevo templo construido por Moctezuma I:

Lib. vi, cap. 10, "El templo mayor de México"; A (I, 289): "La ciudad..."; B (II, 87) y C (p. 159, col. 2): "Apreciaríamos..."; no hay llamada pero debe corresponder a cuando Clavijero previene que omitirá de su descripción del templo lo que duda:

(2) Pág. 38. Hasta ahora se verifica que los indios no son disolutos en esta parte; en sus obras de pintura y escultura guardan siempre la debida honestidad; y en sus disensiones si usan de voces obscenas son las castellanias de que se han contaminado, pero nunca las profieren tomadas del idioma mexicano.

(3) Pág. 43. En esto hubo mucho mal entendido: fueron idólatras, pero no todo es efecto de la idolatría.

(4) Pág. 45. En el día también procuran los indios dedicar sus hijos al servicio de los verdaderos templos, especialmente en Michoacán.

(5) Pág. 47. De todos estos templos no permanece el menor vestigio; sus materiales se aprovecharon en muchas fábricas.

(6)² Pág. 48. Parece se intenta imprimir la descripción del templo que hizo el doctor Hernández, cuya publicación desvanecerá tanta duda.³ En una excavación, al hacerse la nueva arquería para traer el agua de Chapultepec se encontró un modelo semejante en su figura a la que expone el abate Clavijero; ignoro el destino que le daría el excelentísimo señor virrey don frey Antonio Bucareli, que gobernaba entonces.

1790, no. 11, p. 81-84. Hace comparaciones con las descripciones de indios que vio Cook y los indios novohispanos. Más tarde, cuando la expedición de Malaspina, insistió en que se debían hacer comparaciones para comprobar el origen septentrional de los indios de México.

² p. 533.

³ La obra de Hernández en 3 v. se publicó en 1790, pero ya antes se había dado la noticia y de hecho Alzate redactó un informe en 1786 sobre la localización de las obras del protomédico de Felipe II. *Ver* Germán Somolinos D'Ardois, "Tras la huella de Francisco Hernández: La ciencia novohispana del siglo XVIII", *Historia mexicana*, v. IV, no. 2, 1954, p. 174-197.

Lib. vi, cap. 10, "El templo mayor de México"; A (I, 292): "Sobre el quinto..."; B (II, 91) y C (p. 162, col. 1): "Lo que sí...", cuando comenta que la vista desde el templo según los testigos era lo más delicioso del mundo:

Lib. vi, cap. 11, "Edificios anexos al templo mayor"; A (I, 293, n. 1); B (II, 94, n. 26) y C (p. 163, col. 1, n. 26): "La fuente...", al describir la fuente de Texpálatl que se cegó cuando el sitio, se reabrió en 1528 y se volvió a cegar:

Lib. vi, cap. 11, "Edificios anexos al templo mayor"; A (I, 294, n. 1); "Andrés de Tapia...", B (II, 95) y C (p. 163, col. 2): "Había lugares..."; sólo tiene correspondencia la ed. A en la nota en que se atribuye a Tapia el cálculo de las calaveras del *tzompantli*:

Lib. vi, cap. 12, "Otros templos"; A (I, 295): "Subsisten todavía..."; B (II, 97) y C (p. 164, col. 1): "También subsisten...", se refiere a los "celebérrimos" templos de Teotihuacán:

(7) Pág. 56. La misma vista se logra desde cualquiera de las muchas torres elevadas que tiene la ciudad.

8. Pág. 59. Estas aguas parece sean las mismas que pocos años ha se descubrieron haciendo una excavación al pie de la torre de la Profesa y se volvieron a cegar.

(9) Pág. 62. ¿Cuánto tiempo necesitaría Tapia para contar y asegurarse del número cerrado de 136 mil cráneos?

(10) Pág. 65. En marzo de 1789 registré y observé las antigüedades de Teotihuacán, tomando medidas geométricas. Son pues dos montecillos artificiales que por su inmediación a los pueblos de San Martín y San Francisco se conocen ya con estos nombres.⁴ El de San Francisco es el más meridional: su figura cónica, su elevación 72 varas y su base en el diámetro de oriente a poniente tiene 262½ varas; por el lado del sur está muy deteriorado y así es difícil asignar su dimensión de norte a sur. En mucha parte del contorno está el terreno más bajo, de manera que parece se aprovecharon de aquella tierra⁵ para formar el tal montecillo, en el que aún se reconoce parte de las fábricas antiguas o explanadas en figura de escalera que el tiempo ha destruido. El otro montecillo de San Martín es menor: su centro dista del de San Francisco 854 varas; tiene de elevación 59½ y de diámetro su basa, de oriente a

⁴ El de San Martín corresponde a la actualmente llamada Pirámide de la Luna y el de San Francisco a la del Sol.

⁵ p. 534.

poniente medida por el lado sur, $248\frac{1}{2}$, cuya fachada es la que permanece más entera. Ambos eran de figura cuadrada o cuadrilonga, según demuestran las vistas que pudieron medirse: están en la dirección de norte a sur con 11 grados de declinación hacia el noroeste. El interior de su fábrica, según se ve en varias excavaciones hechas en el 2o. hasta de 20 varas de profundidad, manifiesta estar formados de tezontli y mezcla de cal y arena. Por la parte del sudoeste de dicho montecillo de San Martín se conserva un ángulo de mampostería de los que revestían el exterior, porque estaban dispuestos en basas cuadradas que se elevaban unas sobre otras. Bajando del mismo montecillo por la parte del oeste se halla una piedra sin duda de las que adornaban aquella soberbia antigüedad: es un paralelepípedo muy bien labrado, cuyo mayor diámetro tiene 3 varas, el medio $1\frac{3}{4}$ y el menor $1\frac{1}{8}$; y en uno de sus lados se ven varias labores o jeroglíficos de bajorrelieve, aunque muy maltratados por el 6º tiempo. Desde la falda meridional de este montecillo se dirige al sur, con 6 grados de declinación al sureste, una calle o calzada cuyos lados están terminados por montecillos pequeños hechos también a mano, los que al principio forman una parte de círculo: todo el plano de la calzada y los intermedios de los montecillos pequeños y los contornos de los grandes estaban pavimentados de mezcla hecha de cal y tezontli desmenuzado.

Lib. vi, cap. 13, "Rentas de los templos"; A (I, 297): "Las rentas..."; B (II, 100) y C (p. 165, col. 2): "Los 29 lugares...", menciona las oblaciones que hacían los indios diariamente en su gentilidad:

(11) Pág. 69. Aún en el día son los indios pródigos en punto a oblaciones; es mucho lo que gastan en funciones de iglesia y en sostener y regalar a sus párrocos y vicarios.

Lib. vi, cap. 14, "Número y grado de diversos sacerdotes"; A (I, 298): "Había muchos..."; B (II, 101) y

(12) Pág. 71. Prueba de que no eran tantos los sacrificados como dije en otra nota.⁷

⁶ p. 535.

⁷ Referencia seguramente a las notas del tomo I no localizado.

C (p. 166, col. 1): "Había entre..."; cuando dice que los dos sumos sacerdotes eran los que sacrificaban:

Lib. vi, cap. 20, "Número incierto de víctimas", A (I, 307, n. 2): "No sé por qué..."; B (II, 117, n. 37) y C (p. 173, col. 1, n. 37): "Es de admirar...". En A por errata no se completa el párrafo que es cuando Clavijero reprocha a Las Casas que usa de los escritos de Zumárraga y los primeros religiosos contra los conquistadores y les contradice en el número de sacrificados:

Lib. vi, cap. 21. "Sacrificios de animales y varias oblaciones", A (I, 308); B (II, 119) y C (p. 173, col. 2): "Pero la oblación..."; dice Clavijero que había incensarios en todas las casas de los indios:

Lib. vi, cap. 23, "Austeridades y ayunos de los mexicanos", A (I, 309): "No eran..."; B (II, 120) y C (p. 174, col. 2): "Los que eran..."; dice el autor que acostumbrados a los sacrificios de prisioneros y esclavos, los indios se hicieron prodigios de su propia sangre:

Lib. vi, cap. 32, "Fiesta grande del dios Tezcatlipoca"; A (I, 323): "Haciase después..."; B (II, 143) y C (p. 184, col. 1): "Esta comida..."; cuando comenta que el cráneo del sacrificado como Tezcatlipoca se ensartaba en el *tzompantli*:

Lib. vi, cap. 37, "Fiestas seculares"; A (I, 334): "Pero la mayor..."; B (II, 161) y C (p. 192, col. 2): "Pero la fiesta..."; en la fiesta del fuego nuevo iban al monte Huixachtla:

Lib. vi, cap. 37, "Fiestas seculares"; A (I, 335): "Pero la mayor..."; B (II, 162) y C (p. 192, col. 2): "El empleo de...", sacar el fuego co-

(13) Pág. 97. No sé por qué se opone nuestro autor al dictamen del señor de las Casas.

(14) Pág. 99. En el día acostumbran los indios en sus oratorios incensar a los santos.

(15) Pág. 102. Son inclinados a sangrarse a menudo, lo que tal vez será causa de que mueran muchos hidrópicos.

(16) Pág. 137. No sería en el árbol que ahora se conoce con este nombre, pues su madera es tan débil que el tronco más grueso de ella se tuerce por sólo su peso si se pone horizontal.

(17) Pág. 167. De este monte situado al sur de Iztapalapa se ha extraído y extrae mucha piedra muy sólida; de sus faldas manan aguas abundantes y muy sanas.

(18) Pág. 168. Éste es el sitio en que sin duda había un templo y en que enterraron a Moctezuma según el autor. En el día es el camposanto

respondía a un sacerdote del barrio de Copolco:

Lib. VI, cap. 41, "Sepulcros", A (I, 344): "No había..."; B (II, 178) y C (p. 199, col. 2): "El lugar de..." Dice que cerca de Teotihuacán había muchos sepulcros:

Lib. VI, cap. 2, "Exposición de 7 pinturas mexicanas sobre la educación"; A (II, 10): "Educábanse..."; B (II, 186) y C (p. 203, col. 1): "Criábanse..." los hijos con tanto respeto a sus padres:

Lib. VII, cap. 5, "Escuelas públicas y seminarios"; A (II, 14): "No contentos..."; B (II, 193) y C (p. 206, col. 1): "No satisfechos..." los indios con la educación doméstica, enviaban a sus hijos a las escuelas públicas:

Lib. VII, cap. 5, "Escuelas públicas y seminarios"; A (II, 15): "No contentos..."; B (II, 193) y C (p.

donde sepultan a los desvalidos que mueren en el hospital general de San Andrés.

(19) Pág. 193. He visto varios sepulcros en Calpolalpan, Cuautlan, Chimalhuacan, Chalco y Tepepan. Formaban un montecillo de tierra y piedra o de tierra sola, cuya altura era de 6 o más varas hasta 12 y en la cumbre un estanque de mampostería, esto es de piedra y cal con arena o barro, de $2\frac{1}{2}$ varas de largo, 2 de ancho y $\frac{1}{2}$ de profundidad, cuyas paredes por la parte exterior se aseguraban con otras formadas en declive y el interior muy bruñido y lustroso, y después lo cubrían todo con tierra de manera que se veía sólo un montecillo de figura cónica.

(20) Pág. 206. En todos los pueblos distantes de castas son los hijos de los indios muy obedientes a sus padres, no así en los lugares donde tienen a la vista malos ejemplos.

(21) Pág. 218. Hasta el día procuran los indios dedicar sus pequeños hijos a los colegios; si en el Real de San Gregorio de esta corte se recibiesen todos los que traen sus padres, no habría lugar suficiente para que habitasen ni rentas con qué alimentarlos. Muchos indios entregan también sus hijos a los españoles para que los eduquen. Para las becas que hay destinadas para indios en el Colegio Seminario son infinitos⁹ los pretendientes. Se ha intentado, promovido y conseguido a esfuerzos de viajes reiterados por el ejemplar don Cirilo, indio eclesiástico de Tlaxcala, la fundación de un colegio para indios: se ha dispuesto el plan, pero las dificultades promovidas han entorpecido el efecto de la real cédula.

(22) Pág. 219. Al presente en Michoacán el fiscal, que es un indio nombrado por el cura, cuida de la ju-

⁹ p. 537.

206, col. 2): "No se permitía..."; dice que nobles y plebeyos jóvenes tenían superiores que los instruían:

Lib. vii, cap. 5, "Escuelas públicas y seminarios"; A (ii, 15): "Los hijos..."; B (ii, 195) y C (p. 207, col. 1): "Los hijos..." aprendían por lo común el oficio de sus padres:

Lib. vii, cap. 13, "Nobleza y derechos de sucesión"; A (ii, 24, n. 1) "No puede..."; B (ii, 208, n. 3) y C (p. 213, col. 1, n. 3): "No se puede..."; Clavijero se duele de la miseria de muchas familias indias nobles y relata la ejecución de un indio herrero noble de Pátzcuaro:

ventud varonil, y las doncellas están gobernadas por la mujer del mismo fiscal.

(23) Pág. 221. En los pueblos en que no se han radicado otras castas se ve todavía que los hijos siguen la misma profesión u oficio de los padres; no así en México donde es ordinario que abracen otra ocupación.

(24) Pág. 243. Éste fue don N. Soruiy [?]Pimentel, descendiente de Calzonzín: se hallaba de gobernador de los indios de Pátzcuaro cuando lo ahorcaron. Lo cierto es que el ilustrísimo señor Tagle, obispo de Michoacán, que harto intercedió por su vida a causa de su inocencia, murió del pesar, porque se le respondió lo mismo que dijo Caifás: conviene que uno muera para que no perezcan muchos. ¿Qué mucho que conociese nuestro autor a [este] noble descendiente de los indios reducido a la miseria? si veo que don Lázaro Cuauhtemotzin, último de los descendientes por línea recta de aquel emperador [ha] de sustentarse con el trabajo de dos infelices telares de tejidos toscos de lana a pesar de tener a sus puertas las armas reales¹⁰ de Castilla enlazadas con las de sus ascendientes y de las grandes concesiones de muchos terrenos y entre ellos todo el que conocemos por rincón de don Diego, cuyos títulos he visto que les adjudicaron nuestros reyes, pero todo se lo tienen usurpado injustamente y aunque procura reasumirlo, sin dinero ¿qué podrá conseguir? Al dicho terreno llamado rincón de San Diego, que se halla a 2 leguas de México hacia el noroeste, se le dio tal nombre por llamarse así el hijo de Cuauhtemotzin que sirvió en España de capitán de caballería.

Lib. vii, cap. 13, "Nobleza y derechos de sucesión"; A (ii, 24): "La nobleza..."; B (ii, 208) y C (p. 213, col. 1): "La mayor...", dice

(25) Pág. 344. La reflexión del autor en este punto es muy sensata; se vería una sola nación blanca, robusta y bien organizada, sin la mul-

Clavijero que en lugar de llevar mujeres europeas y esclavos negros a América hubiera sido más acertado que se enlazaran exclusivamente españoles e indios y compusieran una sola nación:

Lib. VII, cap. 14, "División de las tierras..."; A (II, 26); B (II, 212) y C (p. 214, col. 2): "Las tierras...", dice que los Reyes Católicos les señalaron tierras y aseguraron la propiedad a los indios, pero algunos poderosos y algunos jueces inicuos han despojado de tierras unos pueblos:

Lib. VII, cap. 15, "Tributos y gravámenes..."; A (II, 27, n. 1): "Las treinta y seis..."; B (II, 213, n. 6) y C (p. 215, col. 1, n. 6): "Las 36...", se refiere a las pinturas de la *Colección de Mendoza* que publicó Lorenzana en 1770 como ilustración de las *Cartas* de Cortés, y dice que le faltan láminas además de los muchos errores de su interpretación:

itud de castas que ha producido la mezcla con los negros africanos.

(26) Pág. 249. Desde que se quitó a los pueblos de indios la administración de sus tierras les son absolutamente inútiles: suena por suya la propiedad, pero no pueden hacer ningún uso ni sacar de ellas el más mínimo provecho. La hacienda o tierras de los de Tlatelolco se arriendan al presente en 5 mil pesos pero ellos ni aún en el calamitoso año de 1786¹¹ lograron se les diese alguna cosa para subvenir a sus necesidades, no obstante ser éste el fin con que se establecieron las Cajas de Comunidad. Las tierras de los indios de Iztacalco se arriendan en más de 3 mil pesos, lo que ellos aún ignoran; los del barrio de Mexiucá tienen por suya una laguneta en que antes pescaban, cortaban zacate, etc., pero arrendada, ya les ha faltado aún esta utilidad que sacaban¹² [y] arruinada su iglesia no pudo el cura conseguir que del producto del arriendo se franquease lo necesario para reedificarla y él tuvo que hacerlo a su costa. ¿Qué importa a los indios que se publique que sus caudales han utilizado tanto o cuanto en el Banco Nacional, si ellos ignoran que hay tal Banco y tan inútiles les son las utilidades como los principales?

(27) Pág. 250. Es cierto que hay muchos yerros en las interpretaciones de pinturas y notas publicadas con las *Cartas* de Cortés en México en 1770, ¿cómo habrá sufrimiento para leer en una de las interpretaciones: *hierro que tributaban los indios a Moctezuma*, si los indios no conocieron el uso del hierro?, y ¿qué sufrimiento será capaz de tolerar la

¹¹ Se refiere a la famosa escasez de los años 1785-1786 en que tuvo él mismo un brillante actuación con consejos y fórmulas para dar de comer a los pobres.

¹² p. 539.

nota 1 en la página 230?: “Es digno de reparo —dice— que Cortés antes de empezar sus batallas nunca se olvidase de la costumbre española de invocar a Santiago, pues se ha verificado según el cap. 11, lib. 2 *Macab.*, que se ha aparecido a los españoles: *Praecedens eos eques in veste candida*”. Pregunto otra vez ¿hay sufrimiento para tolerar se cite el libro de los *Macabeos* (parte de la historia sagrada anterior a Jesucristo) cuando entonces ni había españoles conocidos por semejante denominación, ni había Santiago, pues fue coetáneo a Jesucristo? Semejante nota ¿no quita el crédito a las muchas que hormigean en aquella edición?¹³

Lib. VII, cap. 15, “Tributos y gravámenes...”; A (II, 28); B (II, 215) y C (p. 216, col. 1): “Estas excesivas...” cuando dice que a lo excesivo de las contribuciones de los indios se añadía el rigor en el cobro; el que no pagaba era vendido como esclavo:

Lib. VII, cap. 16, “Magistratura de México...”; A (II, 29); B (II, 216) y C (p. 216, col. 2): “Inferior a éste...”; los tres jueces del tribunal de Tlacatécatl se reunían diariamente a escuchar las causas en una casa pública:

Lib. VII, cap. 15, “Magistratura de México...”; A (II, 29); B (II, 217) y C (p. 217, col. 1): “En el reino...”; los jueces de Acolhuacan asistían al juzgado desde la mañana hasta la noche:

Lib. VII, cap. 17, “Leyes penales”; A (II, 31): “El que en el merca-

(28) Pág. 255. Casi lo mismo sufren en el día. Al que no paga el tributo o no puede satisfacer ciertas costas, etcétera, se le empeña en una hacienda u oficina para que allí devengue aquello de que se le hace cargo.

(29) Pág. 256. Algo de esto se ve todavía en muchos pueblos,¹⁴ pues diariamente a la madrugada se juntan en las casa de comunidad el gobernador, alcalde, topiles, etc., a juzgar a los acusados, sentenciar y castigar con azotes a los reos, siendo inflexibles en la ejecución de sus sentencias.

(30) Pág. 258. Loable práctica y muy propia para evitar dilación en los juicios y perjuicios a los litigantes.

(31) Pág. 262. ¿En qué diferentes tiempos vivimos!, no se ve otra cosa

¹³ Esta nota desautoriza definitivamente la versión de que Alzate hizo las anotaciones a la edición de Lorenzana, en la que colaboró con el mapa de los viajes de Cortés. En su *Gaceta de Literatura*, t. II, 13 de julio de 1792, no. 43, p. 339-346 las atribuye a Carlos de Tapia Zenteno y al indio sacerdote Manuel de Mota.

¹⁴ p. 540.

do..."; B (II, 219) y C (p. 218, col. 1): "El traidor..."; cuando dice que el que alteraba las medidas en el mercado era reo de muerte:

Lib. VII, cap. 17, "Leyes penales"; A (II, 33): "El que usaba..."; B (II, 223) y C (p. 219, col. 2): "El que hacía..."; trata de las penas que se imponían para la embriaguez a jóvenes, nobles y plebeyos:

Lib. VII, cap. 19, "Leyes de otros países"; A (II, 36): "Según las..."; B (II, 227) y C (p. 221, col. 2): "Las leyes..."; cuando menciona la ley de Nezahualcóyotl que estableció la pena de muerte contra los historiadores que pintaran alguna falsedad:

Lib. VII, cap. 20, "Penas y cárceles"; A (II, 37): "De las penas..."; B (II, 228) y C (p. 222, col. 1): "Entre las penas..."; dice que no se usaba la pena de azotes:

Lib. VII, cap. 23, "Armas de los mexicanos"; A (II, 39): "Eran varias..."; B (II, 232) y C (p. 223, col. 2): "Las armas..."; dice que los escudos o chimales eran en ocasiones de otates o cañas sólidas y elásticas:

Lib. VII, cap. 23, "Armas de los mexicanos"; A (II, 40): "Las armas defensivas..."; B (II, 234) y C (p. 224, col. 2): "Además de estas..."; los historiadores que hablan mucho del uso de pintura en el cuerpo de los americanos olvidan que también la usaron en el antiguo continente:

Lib. VII, cap. 23, "Armas de los mexicanos"; A (II, 40): "Las armas ofensivas..."; B (II, 235) y C (p. 224, col. 2): "Los tehuacaneses..."; comenta Clavijero que por la precisión de los tiros con flecha que

que el uso de falsas medidas. En la *Gaceta de México* traté sobre esto.¹⁵

(32) Pág. 269. En el día hombres y mujeres se embriagan impunemente y tanto en la ciudad como en los pueblos se suelen ver tirados por las calles.

(33) Pág. 277. Si fuese general esta ley ¿a dónde irían tantos historiadores adúladores?

(34) Pág. 278. En el día es común la pena de azotes entre los justicias y párrocos de indios, en cuyos juzgados se usa diariamente.

(35) Pág. 288. Son semejantes al bambú de la India oriental: se dan en los montes de tierras muy cálidas, y en su interior se halla el verdadero *spodio*.

(36) Pág. 288. Los ingleses en la antigüedad eran conocidos por los pechos pintados.

(37) Pág. 289. He visto tiros ejecutados por los indios que se apartan 2 líneas del blanco señalado.

¹⁵ Posiblemente la *Gaceta de México*, t. III, 18 de noviembre de 1788, no. 20, p. 189-190, en que trata de los perjuicios que experimenta el público por la alteración de las medidas.

tenían sus contemporáneos puede inferirse la de los antiguos mexicanos:

Lib. VII, cap. 23, "Armas de los mexicanos"; A (II, 41): "*El macuáhuil...*"; B (II, 235) y C (p. 225, col. 1): "Los tehuacaneses..."; menciona el *macuáhuil* que los españoles llamaron espada:

Lib. VII, cap. 23, "Armas de los mexicanos"; A (II, 41, núm. 1); B (II, 235, n. 15) y C (p. 225, col. 1, n. 15): "Herrera dice..."; corrige al cronista y dice que los pedernales que se pegaban a la macana los fijaban con laca:

Lib. VII, cap. 26, "Fortificaciones"; A (II, 46): "Los conquistadores..."; B (II, 243) y C (228, col. 1): "Para defensa...", dice que los conquistadores dan noticia de muchas fortificaciones indígenas:

Lib. VII, cap. 26, "Fortificaciones"; A (II, 46): "Los conquistadores..."; B (II, 243) y C (p. 228, col. 2): "Para defensa..."; describe la muralla de Tlaxcala:

Lib. VII, cap. 26, "Fortificaciones"; A (II, 46, n. 2.); B (II, 244, n. 21) y C (p. 228, col. 2, n. 21): "Estas escasas..."; dice que debe haber en la Nueva España muchos restos de la antigüedad, de los que nada se sabe por incuria de nuestros compatriotas:

Lib. VII, cap. "Campos y huertas flotantes..."; A (II, 48): "El alto

(38) Pág. 289. En el día se llama macana: es arma terrible por las muchas heridas que abre.

(39) Pág. 290. Las que he visto y usan los indios de las Provincias internas, en que no hay laca, las afianzan con el jugo de una planta parásita mezclado con carbón en polvo.

(40)¹⁶ Pág. 302. Sus fortificaciones fronterizas las disponían en los montes aislados revistiéndolos con escalones de más de dos varas de alto para irse retirando hacia la cumbre en que estaba la fortaleza: así se ve en Otoncapolco, e igualmente en las antigüedades de Xochicalco, cuya descripción he publicado.¹⁷

(41) Pág. 305. Cerca de Acapetlahua-yan se ve una muralla que corre por muchas leguas: es de piedra pizarra sin unión de mezcla, y en la parte inferior tiene una tronera por donde cabe un hombre.

(42) Pág. 305. ¿Qué han de hacer los particulares? ínterin no se publiquen severas penas contra los que, guiados del interés, destruyen las antigüedades, de día en día se irán acabando; poco ha que he visto destruir parte de la que había al sur de México cerca del pueblo de San Agustín de las Cuevas; en Iztapalapan he visto estar haciendo adobes con el pavimento del palacio que allí había y según lo que ha quedado de él era obra opulenta.

(43) Pág. 308. En el día por la poca profundidad de las lagunas no son

¹⁶ p. 541.

¹⁷ La exploración de Xochicalco la realizó en 1777. La memoria fue publicada en 1791, como suplemento a la *Gaceta de Literatura*.

aprecio..."; B (II, 246) y C (p. 229, col. 2): cap. 26 "Fortificaciones", párr. "La agricultura..."; cuando comenta que por la falta de tierra se vieron obligados a formar sementeras flotantes en la laguna:

Lib. VII, cap. 28, "Método de cultivar..."; A (II, 49); B (II, 248) y C (p. 230, col. 1): "Después que..."; describe la coa para sembrar:

Lib. VII, cap. 28, "Método de cultivar..."; A (II, 49); B (II, 249) y C (p. 230, col. 2): "El modo..."; cuando dice que los indios sembraban en surcos paralelos:

Lib. VII, cap. 28, "Método de cultivar..."; A (II, 49); B (II, 249) y C (p. 230, col. 2): "El modo..."; explica que la siembra con coa por lo general había dejado de usarse:

Lib. VII, cap. 30, "Huertas, jardines y bosques"; A (II, 51): "Los mexicanos..."; B (II, 251) y C (p. 231, col. 2): "Entre las..."; cuando menciona los jardines del palacio del señor de Iztapalapa:

Lib. VII, cap. 33, "Caza de los mexicanos"; A (II, 54); "No hubieran..."; B (II, 255) y C (p. 233, col. 2): "Escogíase un..."; escribe

ya flotantes las chinampas como cuando estaban crecidas; sin embargo, en la hacienda de San Isidoro al sur de Chimalhuacan-atenco y al oriente de Iztapalapan hay una isleta flotante que llaman el Bandolero, donde pasta el ganado: cuando sopla el viento norte se aleja el Bandolero más de una legua hacia el sur hasta las inmediaciones de Xico, y por el contrario cuando sopla el sur camina hacia el norte y¹⁸ se une con las tierras de la hacienda. Causa especial regocijo ver caminar por la laguna de Chalco un isletón con más de cien toros y otras bestias.

(44) Pág. 311. En el día hacen las coas de hierro; su figura es de un medio corazón partido verticalmente con un cilindro con que se asegura en el astill, el cual procuran que hacia la extremidad tenga algún refoño formando ángulo y así hacen mucha fuerza.

(45) Pág. 312. Es cierto que forman las líneas paralelas tan perfectas como si las hiciesen a cordel.

(46) Pág. 313. Está en uso esta práctica entre los que cultivan el maíz.

(47) Pág. 316. De todo el gran palacio de Iztapalapan no han quedado más que pavimentos que se extienden por más de mil varas. Del jardín permanecía un ahuehuete en cuyo tronco hueco ya habían diez personas, pero hace pocos años que lo cortaron para aprovechar su madera. El jardín de Huaxtepec ha tenido la misma suerte que el de Iztapalapan.

(48) Pág. 324. Zacatepec es un monte que dista 5 leguas al sudoeste de México.

de las cacerías generales que se hacían en Zacatepec:

Lib. VII, cap. 35, "Comercio"; A (II, 56): "En todos..."; (II, 260) y C (p. 235, col. 2): "El comercio..."; dice que los pueblos poco distantes entre sí hacían el mercado en diferentes días:

Lib. VII, cap. 35, "Comercio"; A (II, 57); B (II, 260) y C (p. 235, col. 2): "Para dar..."; describe el mercado de Tlatelolco, rodeado de pórticos para comodidad de los comerciantes:

Lib. VII, cap. 39, "Caminos, puentes..."; A (II, 60), B (II, 266) y C (p. 238, col. 1): "Para comodidad..."; al decir que había en los montes y despoblados casas para albergar caminantes:

Lib. VII, cap. 39, "Caminos, puentes..."; A (II, 60): "Para comodidad..."; B (II, 267) y C (p. 238, col. 2): "No sabemos..."; da el número de 50 000 barcas de distinto tamaño que navegaban la laguna de México:

Lib. VII, cap. 39, "Caminos, puentes..."; A (II, 60); B (II, 266) y C (p. 238, col. 1): "Para comodidad..."; describe las balsas:

Lib. VII, cap. 41, "Lengua mexicana"; A (II, 63): "De su abundancia..."; B (II, 269) y C (p. 239, col.

(49) Pág. 331. Aún permanece la costumbre de hacer ferias o ventas generales en los pueblos en determinados días.

(50) Pág. 332. La plaza de Tlatelolco y todo aquel barrio está casi despoblado: la falta de agua y de las acequias que antes había creo son causa de esta despoblación.

(51) Pág. 341. Al presente apenas hay mesones para los blancos; los pobres indios viandantes duermen al descubierto en los caminos.

(52)¹⁹ Pág. 341. Ahora no llegarán a 300 las barcas o canoas que hay en las lagunas entre grandes y chicas.

(53) Pág. 342. Es cierto cuanto dice el autor acerca de las balsas. Hay otra invención de los indios para pasar los ríos llamada maroma. Ésta se reduce a un cable grueso cuyos extremos están fuertemente atados en árboles o maderos clavados en las dos orillas opuestas: en dicho cable o soga juega una polea pendiente de una tarima en que se sienta el que ha de pasar; a la polea están afianzadas dos cuerdas, una de las cuales va tirando el pasajero hasta llegar a la orilla opuesta de donde sale, y entonces por medio de la otra cuerda se vuelve a llamar la polea con la tarima.

(54) Pág. 348. En efecto, tiene la lengua mexicana todos los caracteres de una lengua sabia: por fortuna existe

2): "A pesar..."; comenta que los misterios de la religión católica se explican en mexicano sin necesidad de vocablos de otro idioma:

Lib. VII, cap. 41, "Lengua mexicana"; A (II, 63): "De su abundancia..."; B (II, 271) y C (p. 240, col. 1): "En nuestra..."; cuando dice que Paw tuvo la osadía de afirmar que los mexicanos no sabían contar arriba de tres:

Lib. VII, cap. 44, "Música"; A (II, 68): "Más imperfecta..."; B (II,

todavía para confusión y desengaño de los que quieren denigrar a la nación mexicana por todos los medios posibles. Se ha procurado extinguir este idioma con el pretexto de que se educaran mejor los indios, como si no fuese más fácil que un párroco lo aprenda que no el que todo un pueblo deja su lenguaje patrio. Dios, supremo autor de todo, no comunicó a los pueblos el don de lenguas sino a los apóstoles. Suspéndase al párroco que desdeña aprender el idioma de los feligreses que lo sustentan y se desvanecerá el fantasma que sólo sostiene la holgazanería: déense los curatos a los que saben los idiomas y entonces se premiará a los que por más útiles pasan toda su vida sirviendo de subalternos.

(55) Pág. 350. El aturdido Paw tomó esta especie de Condamine que la publicó hablando de ciertos indios de la ribera²⁰ del río de las Amazonas. Pero yo preguntaría a Condamine, a Buffon, Macquer y otros que con tan poca reflexión han adoptado y publicado tan extravagante noticia: si estos indios tienen más de 3 hijos, más de tres árboles, etc., etc., etc., ¿no sabrán que una cosa agregada a 3 es otra diferente a ellas? y conociéndolo ¿no tendrán voces para explicarlo? Ciertamente que para crearlo es necesaria una simpleza mayor que la que se atribuye a aquellos indios; pero esto es lo que sucede: muchos viajeros se valen de cualquier intérprete, tal vez tan ignorante de los hechos como ellos, éste dice lo que se le antoja, y su ignorancia o su malicia se imprime en Europa como un grande hallazgo. Por no dilatarme no refiero algunos hechos que he presenciado; pero antes era necesario desvanecer las preocupaciones con que salen de Europa los que se dirigen a la América.

(56) Pág. 364. A más de las dos incisiones que dice el autor, las cuales

278) y C (p. 243, col. 2): "Aún más..."; cuando describe el *teponaztli*:

son como de media vara de largo, tiene el *teponaztli* otra oblicua que divide el espacio intermedio en dos partes, las cuales se baten con las baquetas para que suene; y en la parte opuesta a estas incisiones o inferior del instrumento tiene una oquedad como de 8 dedos en todo el largo del cilindro. Apenas usan ya los indios este instrumento. Otro tienen, aunque también con muy poco uso llamado *acáhuatl*, que es una trompeta de $2\frac{1}{2}$ varas de largo, formada de ciertos troncos cuya médula se saca fácilmente y en la extremidad más gruesa le acomodan la mitad de la cáscara de una calabaza dura, a lo que llaman *xícara*, de 4 pulgadas de diámetro, y en la otra extremidad un cañón delgado.²¹ Tocan este instrumento al revés que los demás, esto es inspirando o atrayendo hacia sí el que lo usa el aire contenido en su interior: es más sonoro que un buen clarín.

Lib. VII, cap. 45, "Danzas"; A (II, 69): "Mas aunque..."; B (II, 279) y C (p. 244, col. 1): "Sin embargo..."; menciona y describe brevemente el *ayacaxtli*:

(57) Pág. 366. He visto un *ayacaxtli* de jaspe, del que los italianos llaman *antico*, con el mango de ágata que se halla en poder del señor don José de Flores. La figura y descripción que presenta el autor es exacta.

Lib. VII, cap. 45, "Danzas"; A (II, 71): "Había entre otros..."; B (II, 281) y C (p. 245, col. 1): "En los intervalos..."; describe un baile en que se enlazan cintas a un tronco:

(58) Pág. 370. Este género de baile lo he visto en México ejecutado por los indios; de los demás apenas usan. Su estado actual de abatimiento no les permite ya tales diversiones. En una u otra vez que las usan admira ver su resistencia para estar bailando todo el día sin mudarse.

Lib. VII, cap. 46, "Juegos"; A (II, 72): "Lo esencial..."; B (II, 284) y C (p. 246, col. 1): "Este célebre..."; no existe la llamada, pero debe ser al concluir la descripción del volador:

(59) Pág. 372. La descripción y estampa del juego del volador o voladores, son exactas y conforme con un lienzo antiquísimo que he visto. En 1784 se hizo en México esta diversión cuya disposición corrió a cargo de los indios de Xochimilco; lo que más llamó mi atención fue el modo con que ellos levantaron el mástil que era muy pesado y de 20 varas de altura.

²¹ p. 545.

Lib. VII, cap. 46, "Juegos"; A (II, 72); B (II, 284) y C (p. 246, col. 1): "Entre los juegos..."; el principal era el de pelota:

Lib. VII, cap. 46, "Juegos"; A (II, 73): "Así lo describe..."; B (II, 285) y C (p. 246, col. 2): "Los ídolos..."; menciona los aros del juego de pelota:

Lib. VII, cap. 46, "Juegos"; A (II, 74): "Había entre..."; B (II, 237) y C (p. 247, col. 2): "Usaban también..."; dice que los primeros españoles se sorprendieron de la habilidad mostrada por los indios en sus juegos y creían que eran cosas del demonio:

Lib. VII, cap. 47, "Diversas suertes de pinturas..."; A (II, 75): "Entre las..."; B (II, 289) y C (p. 248, col. 1): "El Dr. Sigüenza..."; glosa lo que dice Acosta de los códices de Yucatán que perecieron por el celo indiscreto de un párroco:

Lib. VII, cap. 47, "Diversas suertes..."; A (II, 75): "Entre las..."; B (II, 289) y C (p. 248, col. 1): "Otras pinturas eran topográficas...":

Lib. VII, cap. 48, "Lienzo y colores"; A (II, 77): "Los hermosísimos colores..."; B (II, 292) y C (p. 249, col. 2); "Los colores..."; después

En el hoyo que tenían hecho procuraron con palancas meter parte de una de sus extremidades y tirando después de una sogá que tenía afianzada en la otra, dieron principio a una carrera en forma espiral, alejándose del centro a proporción que el mástil se inclinaba más a él poniéndose vertical, lo que lograron en menos de un cuarto de hora, y del mismo modo lo desmontaron.

(60)²² Pág. 375. Enteramente se ha olvidado entre los indios el juego de la pelota.

(61) Pág. 377. He visto en diversos sitios piedras taladradas así en el centro, cuyo uso en la antigüedad no había comprendido hasta que leí esta obra.

(62) Pág. 380. Esta preocupación ha sido general en todos tiempos y aun en el día respecto a cualquier cosa extraordinaria de los indios; así ellos se recatan en todo y así se han perdido de muchos de sus conocimientos que pudieran ser útiles en la medicina, mecánica y otras artes.

(63) Pág. 383. Éste ha tenido y tiene muchos sucesores en su modo de pensar.

(64) Pág. 383. Tengo la copia que a mi vista hice sacar de un mapa topográfico, original y antiquísimo, en que se ven los pueblos señalados por jeroglíficos y los caminos, ríos, etc., y me es muy sensible no poder publicarlo por los muchos costos que debía tener.

(65) Pág. 389. No habla el autor de otro tinte amarillo que sacan de la cuscuta, planta bien conocida en Europa, la cual molida y cocida en

de mencionar el *xochipalli* que daba un color anaranjado:

Lib. VII, cap. 51, "Obras de fundición"; A (II, 82): "Los mexicanos..."; B (II, 299) y C (p. 252, col. 2): "Las obras de..."; dice que las artesanías fundidas eran de tal belleza que aun los conquistadores más deseosos de oro celebraron más el arte que el metal:

Lib. VII, cap. 52, "Obras de mosaico"; A (II, 83): "Pero nada..."; B (II, 301) y C (p. 253, col. 2): "Juntábase..."; no hay llamada pero debe ser cuando acaba de describir la manera de fabricar mosaicos de plumas:

Lib. VII, cap. 53, "Arquitectura doméstica"; A (II, 86); B (II, 305) y C (p. 255, col. 2): "Supieron los..."; cuando dice que usaron cornisas y otros adornos arquitectónicos:

Lib. VII, cap. 53, "Arquitectura doméstica"; A (II, 87): "Supieron los..."; B (II, 306) y C (p. 255, col. 2): "Algunos historiadores..."; menciona que los cimientos de las casas se hacían sobre estacas de cedro, por la poca firmeza del suelo:

Lib. VII, cap. 55, "Restos de edificios..."; A (II, 89): "Pero ni ésta..."; B (II, 310) y C (p. 257, col. 2): "Excede a estas..."; dice que no es inoportuno describir el acueducto posthispánico de Cempoala, que dirigió el padre Tembleque:

Lib. VII, cap. 56, "Canteros, lapidarios y alfareros"; A (II, 90); "Los joyistas..."; B (II, 312) y C (p. 258, col. 1): "Los lapidarios..."; cuando comenta las muchas esmeraldas que se enviaron a España años después de la conquista:

agua da un buen color que se aviva con alumbre. Lllaman a este tinte *zacatlaxcali*.

(66) Pág. 402. Sólo he visto unos cascabeles de cobre en figura de campana con un agujero cuadrilongo por abajo, todos de una pieza fundidos y muy delgados: se hallan en el gabinete del señor don José Flores.

(67) Pág. 405. Esta arte acabó a mediados del siglo 18° con la muerte del último que la ejercitaba en Pátzcuaro: apenas se halla ya a mucha costa una obra de esta clase.

(68)²³ Pág. 413. La descripción que he publicado de Xochicalco manifiesta el uso que hacían de cornisas y otros adornos de arquitectura.

(69) Pág. 414. Algunas casas antiguas que he visto destruir no tenían más cimiento que troncos de cedro colocados horizontalmente.

(70) Pág. 421. En el día se ha inutilizado esta gran fábrica y probablemente quedará sin repararse, arruinándose más cada día.

(71) Pág. 424. Ignoro cuál sea la mina de estas piedras preciosas. En Tepeaca según informe de un curioso hay una esmeralda tan grande que sirve de ara.

Lib. VII, cap. 56, "Canteros..."; A (II, 90); B (II, 313) y C (p. 258, col. 2): "Los alfareros..."; dice que no consta que conocieran el vidrioado:

Lib. VII, cap. 57, "Carpinteros, tejedores, etc"; A (II, 91): "Las fábricas..."; B (II, 314) y C (p. 259, col. 1): "De algodón..."; cuando habla de los tejidos con distintos colores:

Lib. VII, cap. 59, "Conocimiento de la naturaleza..."; A (II, 95); B (II, 319) y C (p. 261, col. 1): "No sabemos..."; los indios dieron a conocer al Dr. Hernández 1,200 plantas con sus nombres mexicanos:

Lib. VII, cap. 66, "El temascal o hipocausto mexicano"; A (II, 98); "Lo primero..."; B (II, 325) y C (p. 263, col. 2): "Cuando llega..."; al final del párrafo en que describe el *temazcal*:

Lib. VII, cap. 63, "Cirugía"; A (II, 99): "En cuanto..."; B (II, 326) y C (p. 264, col. 1): "Por lo que..."; sobre las tablillas para curar huesos rotos:

Lib. VII, cap. 64, "Alimentos de los mexicanos"; A (II, 100): "Entre ellos..."; B (II, 328) y C (p. 265, col. 1); no tiene correspondencia más que en A, cuando comenta que el pan de maíz es muy sano:

Lib. VII, cap. 68, "Muebles y empleos domésticos"; A (II, 105): "Para comer..."; B (II, 336) y C (p. 269, col. 1): "El comal..."; tiene un dedo de grueso:

(72) Pág. 425. Barnizaban sus obras de barro, pero no con barnices metálicos que son tan dañosos, sino con ciertas tierras, así como los búcaros de Guadalajara y las obras que trabajan en Cuautitlán.

(73) Pág. 427. No conocieron y ahora apenas usan el telar, por lo que urden y tejen con mucho espacio, pues para cada tela, que son reducidas, es necesario que urdan y dispongan los lizos; pero sin embargo hacen telas de particulares labores y figuras.

(74) Pág. 436. Los nombres tan característicos que impusieron los mexicanos a las plantas prueban sus conocimientos en la medicina y el que tenían de sus virtudes.

(75) Pág. 445. Es exacta la historia y figura de los *temazcales*, en los que el calor suele pasar de 52 grados del termómetro de Réaumur.

(76) Pág. 447. Algunos indios hay que tienen especial habilidad para componer huesos dislocados, pero rehúsan hacer curaciones por temor de que se les trate de hechiceros como ya se dijo.

(77) Pág. 452. No es tan saludable para los estómagos delicados, acaso porque le falta la levadura que proporciona la fermentación tan necesaria para la fácil digestión.

(78) Pág. 465. El comali no tiene un dedo de grueso como dice el autor, pues apenas llega su grueso en el centro a 2 líneas y a 3 en el borde.

Gordon
Brotherston

**NEZAHUALCÓYOTL'S
'LAMENTACIONES' AND THEIR
NAHUATL ORIGINS: THE
WESTERNIZATION OF
EPHEMERALITY**

The bibliographical history of the Spanish prose poems known as Nezahualcōyotl's 'Lamentaciones' has a kind of Borgesian fascination, though this does not perhaps quite make up for the mass of details needed just to identify them. But clearly they have to be identified before they can be at all related and compared with possible Náhuatl sources in the *Cantares mexicanos* and the *Romances de los señores de la Nueva España*. When editing the manuscripts, Ángel María Garibay made the promise to do this work one day, but did not live to keep it.¹

Among his *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*,² Eugène Boban lists no less than three copies of a manuscript entitled 'Cantares del Emperador Nezahualcōyotl', though more undoubtedly exist or have existed. The minor variants between them are noted, where appropriate, below. A statement on the first of Boban's copies (item 232) confirms that the manuscript in question is the same as the one listed by Boturini in the catalogue appended to his *Idea de una nueva historia general de la América*³ (V, 2) and said to contain 'cantares del emperador Nezahualcōyotl, traducidos de lengua Náhuatl en la Castellana'. Another note on the third copy (item 295) records Father Pichardo's (unexceptionable) arguments for believing that the original 'antiquísimo manuscrito' was of the late 16th century, and that the Spanish versions of at least the first 'cantar', in its artlessness, was the work of an Indian or mestizo less familiar with literary Spanish than Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, who has

¹ *Historia de la literatura náhuatl*, México, II, 1954, p. 381; for his initial exploration see I, 1953, p. 253-6.

² Paris, 1891, II, p. 412, 413, & 448.

³ Madrid, 1746; see also his *Historia general de la América septentrional*, ed. M. Ballesteros Gaibrois, Madrid, 1948 (Documentos inéditos para la historia de España, VI), p. 226, and for possible earlier ownership, E. J. Burnes, 'Clavijero and the lost Sigüenza y Góngora manuscripts', *Estudios de cultura náhuatl*, I, p. 59-90.

often been assumed to be its original translator and transcriber. In the manuscript copies and the several printings from them (C. M. de Bustamante's being the first in 1826),⁴ this first 'cantar' has been accompanied, a long with other material, by one, sometimes two metrical pieces, said variously to be 'by' Nezahualcōyotl and 'glosses on works by' him. And editors have used a number of collective titles, speaking respectively of 'lamentaciones', 'cantares', 'odas', and 'elegías' authored by the Tezcocan king. Among modern scholars, Alfonso Méndez Plancarte has attributed these metrical pieces to Ixtlilxóchitl, on good evidence.⁵ In any case, to say they are not Nezahualcōyotl's would seem fair if only because they are metrical and firmly embedded in Golden Age prosody. As for the first 'cantar', it stands here as the First Version, that is, a Spanish prose poem ostensibly originating in Nezahualcōyotl's Nahuatl and otherwise anonymous.

This Version falls into seven periods or stanzas, which may be grouped as follows. Two periods of invocation, with vestiges of dialogue, beginning respectively:

Oídme con atención las lamentaciones que yo el rey
Nezahualcōyotl hago sobre el imperio⁶

and:

Oh rey bullicioso y poco estable, cuando llegue aquel
tiempo después de tu muerte serán destruidos y deshechos
tus vasallos

Then, three substantial stanzas in which 'el viejo rey Tezozómoc', the willow-king once mighty and now torn up by death, is made exemplary of life's ephemerality and the utter end that death means. The two closing stanzas, longer or shorter according to the particular manuscript copy, open with a fresh invocation of the audience, 'Vos, hijos de los reyes y grandes señores', and urge those present to

⁴ *Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes, o sea relación tomada de los manuscritos inéditos de Boturini, redactados por el Lic. D. Mariano Veytia*, México, p. 254; from a (late) copy in the 'Antigua Secretaría del Virreinato'.

⁵ *Poetas Novohispanos*, México, I, 1942, p. 142 ss; the pieces in question begin 'Un rato cantar quiero' and 'Tiene el florido Verano'.

⁶ Quotations are based on Kingsborough's printing (see note 12) and the spelling has been modernized.

forget poignancy and sorrow in immediate enjoyment, in flowers passed from and to hand and in the abundance of the house of Spring.

Another version of Nezahualcóyotl's poetry more than once confused with this one⁷ comes in Ixtlilxóchitl's *Historia chichimeca* (written before 1608),⁸ a work which of course offers the fullest general account of Nezahualcóyotl as poet and author, among other pieces, of the 'sesenta y tantos cantos' sung in honour of his Unknown God. In chapter 47 of the History, devoted to praise of his forefather's poetic gifts, Ixtlilxóchitl dwells on a poem he calls 'Xopancuícatl, que significa Canto de la Primavera'. He reproduces it in full and gives the Nahuatl opening as 'Tla xocon caquican ha ni Nezahualcoyotl'; in his Spanish it begins: 'Oíd lo que dice el rey Nezahualcoyotzin, con sus lamentaciones. . .'. Confusion of this piece with the First Version has stemmed from the fact that their first two stanzas are very close, in sense and even lexically. Given that 'bullicioso y poco estable' is a pious or simply inadequate rendering of 'Yoyontzin', this quotation of the opening of the 2nd stanza gives a fair idea of the similarity:

Ido que seas de esta presente vida a la otra, oh
Yoyonzin! vendrá tiempo que serán deshechos y
destrozados tus vasallos

The remaining two stanzas of Ixtlilxóchitl's piece diverge considerably however. Instead of extended reference to Tezozómoc's vanished glory and invitation to present delight (proper to the 'xopancuical' as a mode) we find redoubled insistence on the fate of Nezahualcóyotl heirs and those of his friends, and renewed lament that they should know ignominy and pass into the service of strangers, 'en su misma patria, Acolhuacan'. Only in the concluding stanza is this fate said to be the result of the all too general instability of life, a borrowed thing. Even so, this is done summarily, and only a hint of the pleasure ceremonies which inform the First Version comes in the highly condensed final phrase 'estos breves gustos'. This piece, then, differs enough to be called a Second Version.

⁷ Unmistakably so by R. Campos, *La producción literaria de los aztecas*, México, 1936, p. 201.

⁸ Ed. A. Chavero, México, 1892; present quotations take note of Garibay's emendations (*loc. cit.*, note 1).

Ixtlilxóchitl says this poem was one of several recited by Nezahualcóyotl at the 'fiestas y convites' which marked the opening of his pleasure palaces in Tezcoco in the 1430s, the king's power being by then assured after an earlier life of danger and upheaval. The mood of the poem was, then in strong contrast to that of its supposed context a fact used by Ixtlilxóchitl for his own ends. Shortly after the *Historia chichimeca* was written, the story of the fiestas in the 1430s was repeated in Torquemada's *Monarquía indiana*,⁹ the nice detail being added that Nezahualcóyotl's guests were so moved by one of his recitals that they had to leave their food. Torquemada doesn't offer a full translation of the poem in question, but does give a paraphrase which resembles Ixtlilxóchitl's Version in so far as it also dwells on the future downfall of the house of Tezcoco, and the irremediable passing of wealth and power into the hands of others. The opening differs however. He gives the first words in Nahuatl as 'Xochitl mamani in huehuetitlan', claiming they mean 'Entre las coposas sabinas, haya frescas y olorosas flores'. As it turns out, the inaccuracy of this translation is such (see below) as to cast doubt on the whole of the opening. And we are left with a paraphrase in a historical context altogether similar to Ixtlilxóchitl's.¹⁰ For his part, Boturini, on finding his manuscript, did not hesitate to put the First Version into the same context as well, in a commentary later shamelessly plagiarized by Clavijero.¹¹ Indeed, Boturini found excitement generated in the poem by the notion of Nezahualcóyotl's inviting his guests not to exult in but to lament their power in the Triple Alliance and their final victory over Azcapuzalco. In other words he took the 'old Tezozómoc' to be the tyrant who had persecuted Nezahualcóyotl and murdered his father. The historical identity of this character is in fact impossible to establish with certainty, as for that matter is that of many other 'Tezozómocs' in the *Cantares* and *Romances*. For the moment it is enough to say that Boturini was no necessarily altogether wrong, though he gave no reasons for locating and interpreting the First Version as he did.

⁹ Madrid, 1615, Lib. 2, cap. XLV (I, p. 170-1).

¹⁰ These two pieces were specifically identified with each other by C. F. Ortega in his appendix to M. Veytia, *Historia antigua de México*, Madrid, 1836, III, p. 247.

¹¹ F. J. Clavijero, *Historia antigua de México* (1780), México, 1958, p. 296 (Lib. 4 § 15); Boturini's original commentary is in his *Idea...* p. 90 ss.

After Bustamante's initial printing in 1826, the First Version appeared in several documentary publications of Nezahualcóyotl's laments, those by Ternaux-Compans (1838 and 1840), Kingsborough (1848), P. Mascaró (1878), D. Brinton (1890 in English translation), and Peñafiel (1903) being the most important.¹² However, all these editors included under one title not just the prose poem, and Ixtlilxóchitl's metrical glosses, but a further piece claimed to be Nezahualcóyotl's by the Mexican cleric and antiquarian Granados y Gálvez, in his *Tardes americanas* (1778). This is the notorious poem beginning 'Son las caducas pompas del mundo como los verdes sauces'. Kingsborough and Brinton went so far as to identify it exactly with the one paraphrased in the *Monarquía indiana*, though neither of them offered to explain what relation Torquemada's reported Náhuatl opening bore to the full-length Otomi 'original' supplied by Granados. Indeed, the Mexican cleric's discovery enjoyed huge success in the nineteenth century, not least because of Prescott's enthused commentary and English translation in his best-seller *The Conquest of Mexico*.¹³ But Granados made the mistake of not mislaying his original (as McPherson had mislaid Ossian's Celtic), doubtless being emboldened to publish it by the world's ignorance of the Otomi tongue. His confidence proved justified in so far as one and a half centuries passed before anyone authoritatively stated that the Indian text was Spanish-tainted and eighteenth-century at the earliest.¹⁴

The Spanish prose poem in *Tardes americanas* acquired notoriety just because of the indictment of this fraud. And under no circumstances can the Otomi text, as it now stands, be attributed to Nezahualcóyotl, that much is plain. But the evident fraudulence of Granado's Otomi does not necessarily disqualify his Spanish, which on linguistic grounds could be argued to be prior to it. In any case, there are many echoes of the first two Versions in the Spanish text, in terms of motif, speaker, and general 'theme'. In other respects of course it is quite remote from them, and may well have had intermediary Spanish rather than pure Náhuatl origins. But just because its differences are instructive, because it is in prose and otherwise anonymous, it stands here as a Third Version.

¹² See respectively: *Voyages, relations et mémoires originaux*, Paris, 8, Append. viii & 12, Append. 1; *Antiquities of Mexico*, London, viii, p. 109-115; *El emperador Nezahualcóyotl considerado como poeta elegíaco*, Madrid; *Ancient Nahuatl Poetry*, Philadelphia, pp. 37-47; *Colección de documentos para la historia mexicana*, México, vi, pp. 32-47.

¹³ See the London 1850 edition, i, pp. 15, 147-166 & iii, Append.

¹⁴ Jacques Soustelle, *La Famille Otomi-Pame*, Paris, 1937, p. 217.

There can be no doubt that the shady reputation earned by this last Version rubbed itself off on to the other two through an obvious process of association. While the Versions, once extolled and pre-eminent, anyway lost status as a means of knowing Nezahualcōyotl's poetry with the discovery of the *Cantares* and *Romances* manuscripts at the end of the nineteenth century, they were subsequently thrust deeper into insignificance, even disreput, by that whiff of dubity. It is almost as if they had collectively to be sacrificed in atonement for past gullibility, to the god of total authenticity. Put another way: the discovery of undeniably 'genuine' poetry by Nezahualcōyotl in Nahuatl has not encouraged anyone to compare it with the Versions, even though the connection between them is intimate, quite beyond the fact of ostensible authorship. Even if given passages in the *Cantares* and *Romances* manuscripts are not actually those ghostly originals apparently known to Boturini and Bustamante and vainly searched for by Alexander von Humboldt,¹⁵ at least the correspondences between these manuscripts and the Versions are incessant and unmistakable. The fact this is so affords a fine opportunity for seeing the distance between two poetic worlds and for observing the Westernization of American Indian literature with precision.¹⁶ As translations, and as practically the only 'samples' of Nahuatl lyric poetry known about for over three centuries, the Versions may indeed have been unfaithful. But they could hardly have been otherwise given the jealous demands of the poetic idiom of Tezcoco's palaces and for that matter of orthodox Castilian. To think otherwise is to fall into the epistemological trap that swallowed Pierre Menard, to invoke Borges a second time. For, to have been truly authentic the Versions should of course have been restricted to the language and diction of 15h-century Tezcoco, should have remained nothing more or less than the Nahuatl poems Nezahualcōyotl himself is thought to have composed.

¹⁵ M. Veytia made Boturini's note on the language of the 'cantares' seem ambiguous (see Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry*, p. 33), and in his commentary Boturini does refer to the 'huehue Tezozomocitli'; see also Bustamante, *Mañanas de la Alameda de México*, México, II, 1836, p. 95 and Humboldt, *Voyage*, Paris, 1810, p. 319.

¹⁶ In J.-C. Lambert's words: 'Nezahualcoyotl a été l'une des premières, et des plus insignes, victimes de l'occidentalisation du passé mexicain' (*Les Poésies mexicaines*, Paris, 1961, p. 97); this however did not discourage him in his anthology from attributing to the king a French translation of I. Nicholson's English translation of part of Ixtlilxóchitl's gloss on a Spanish translation 'Tiene el florido Verano'.

Discovering in turn what might constitute a Nahuatl poem by Nezahualcóyotl is in fact not always easy, first of all because 'poems' as such are often ill-defined in the *Cantares* and *Romances* manuscripts. This much has been admitted by all those who have edited them seriously (Brinton, Schultze Jena, Garibay, León-Portilla).¹⁷ While in some cases the length of a poem is fixed unexceptionably by the first copyist, sometimes it can be detected, if at all, only through invocational and codaic formulas, and the technical illustration of rhythmic changes.¹⁸ Other times a new singer is presented by name, or an ending made palpable by the accumulation of purely phonetic phrases ('oyaya', 'ohuaya', etc.), which it is easy enough to find parallels for in song anywhere. Even so, several 'poems' still run compulsively into one another (compare for example Schultze Jena's division of ff. 16-26 of the *Cantares* (=CM), his *große Triologie*, with Garibay's and with León-Portilla's). Moreover, lines and whole stanzas are echoed and even repeated verbatim in various parts of the same or the other manuscript: this happens with the passage Nezahualcóyotl reportedly sang to cheer the ailing Moctezuma (CM, f. 63 v^o & 66 v^o). In these circumstances then, it is hardly surprising to find that the Nahuatl 'first lines' offered by historians and transcribers of the Versions do not lead to given sequences in the manuscripts which correspond to the Spanish in their whole length. Torquemada's singular and helpful-looking 'sabinas' are really of course the ceremonial drum around which the Brotherhood (icniuyotl), presided among others by Nezahualcóyotl, performed their poetry: 'xochitl mamani in huehuetitlan' is then the commonest of openings. So too, Ixtlilxóchitl's 'tla xocon...', echoed also in the First Version. Indeed, taken together, with their separation at the third stanza, the first two Versions well exemplify a situation commonplace in the Nahuatl; while the weaving end refrains of the First Version are formally very reminiscent of the manuscripts. In this respect, only the Third Version with its interdependent stanzas and con-sequential development is alien to its supposed origins.

¹⁷ See respectively: *Ancient Nahuatl Poetry; Alt-aztekische Gesänge*, Stuttgart, 1957; *Poesía Náhuatl*, México, I-III, 1964-8; *Trece poetas del mundo azteca*, México, 1967. None of these editions is complete; transcription and readings here based chiefly on León-Portilla and Garibay.

¹⁸ Cf. K. A. Nowotny, 'Die Notation des "tono" in den aztekischen Cantares', *Baessler Archiv*, N. F., IV, p. 185-9, and V. T. Mendoza, 'El ritmo de los cantares mexicanos recolectados por Sahagún', *Miscellanea... Paul Rivet*, México, 1958, II, p. 777-785.

Identifying an integral poem *by* Nezahualcōyotl in the Nahuatl is also made hard by the imprint of the conditions under which the Brotherhood's poetry was performed. They were such as to render individual authorship an uncertain and unstable thing. And the Versions should surely be sooner related to what is known of this background than to the kind of Westernized banquet imagined by Torquemada. As Garibay has shown, many poems attributable to Nezahualcōyotl may well be less his work than other apparently anonymous ones. The distinction between singer-composer (*cuicani*) and singer-performer (*cuicaito*) existed it is true, but not so thoroughly that we can always know who is responsible for lines later recorded on the page in Roman letters. Divorced from their context, the words 'ni Nezahualcōyotl' could equally well mean 'I Nezahualcōyotl composed this poem' or 'I am the one now acting the part of Nezahualcōyotl who may or may not have composed the poem I am now about to sing'. This is notably the case with the poem or group of poems entitled 'Icuic Nezahualcoyotzin' (*CM*, f. 28 v^o), which were performed after the king's death, and which Garibay found fascinating as nascent theatre.¹⁹ Unlike the Third Version, an unrelieved monologue (better, soliloquy), here again the first two both bear marks of immediate Nahuatl origins in having vestigial dialogue between speakers or singers, in which 'yo', 'tú' and 'él' merge as individual 'persons'. Two names are distinguishable, Nezahualcōyotl, and Yoyontzin, addressed as 'tú' in the 2nd stanza, but in context it is not clear who the other was, or if he was only a (scabrous) epithet for the king himself. Such interchanges are commonplace in the *Cantares* (as are formally analogous ones in the Sacred Hymns themselves), but not all are easily 'castable', including the Nezahualcōyotl-Yoyontzin passage beginning 'ni hualacic ye nican' (*CM*, f. 18 v^o). In the First Version the sense of performance is heightened by the reinvocation of the noble audience in stanza 6 ('Vos, hijos de reyes...'), which exactly catches the 'in antepilhuan' recurrently uttered by the Nahuatl poets.

Poems by given individuals can be detected in the *Cantares* and *Romances*, as Miguel León-Portilla has shown in his *Trece poetas del mundo azteca*. More often they cannot, however, and to search doggedly for integral textual originals of the Versions is pointless. This does not mean attempts at comparison should be abandoned. One poet's work can so seldom be distinguished from another's just

¹⁹ *Historia...*, 1, p. 96.

because Nahuatl lyricism was governed by conventions other than those of private ownership of alphabetized text which were quite as specific and informing. Indeed, it is the very restrictiveness of these conventions which has led to a certain war with monotony and that exquisiteness so often found characteristic of Nahuatl lyrics. And within this body of poetry, especially in that from Tezcoco and the Triple Alliance area, Nezahualcóyotl can safely be said to have been a major shaping presence with preoccupations that ring through with marked intensity in given parts of the *Cantares* and *Romances* manuscripts.

Garibay's description of the three modes into which Nahuatl lyric poetry falls remains hard to improve on. He distinguishes as 'species' the 'Cuauhcuicatl' (Teuc- or Yaocuicatl, which affirms the holiness of battle and of the warrior's death), the Xopanuciatl (or Xochicuicatl), and the Icnocuicatl.²⁰ It is into the last two modes that most poetry associated with Nezahualcóyotl falls. Indeed, passages like the following have been considered typical of the xopanuciatl mode, with its poignant immersion in sensory delight and the will to make Spring or flower beauty unending.²¹

ah tlamiz noxochiuh ah tlamiz nocuic
in nocoyayehua zan nicuicanitl (CM, f. 16v^o)

Equally, the icnocuicatl, the expression of orphaned ephemerality and cosmic exposure, is often found with the king's name:

nitlayocoya nicnotlamatiya zan nitepiltzin nezahualcoyotl xochica
ye ihuan cuicatica niqumilnamiqui tepilhuan ayn oyaque yehua
tezosomocztin o yehua cuahcuahtzin (CM, f. 25r^o)

Garibay in fact mentioned this latter passage when discussing the Second Version, saying it was characteristic of the icnocuicatl and, as such, one of several possible sources for the Spanish.²² What he did not do was relate this to the fact that Ixtlilxóchitl's piece was reportedly a xopanuciatl. Nor did he hint at the huge atmospheric gulf between either mode and the Second Version. For Nahuatl lyrics of both modes derive their effect, as Ixtlilxóchitl's Spanish does

²⁰ *Historia...*, I, p. 85 ss.

²¹ For the development of Nahuatl poetics as such, see M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, 1959 (2nd ed), p. 140-145, and D. Miliani, 'Notas para una poética entre los nahuas', *Estudios de cultura náhuatl*, IV, p. 263-280.

²² *Historia...*, I, p. 254.

not, from the tense opposition between present delight and surrounding desolation, between precious tactile splendour and emptiness, the mode growing out of emphasis with this tension. This is as true of the passage Lehmann called 'Ein Tolteken-Klagegesang'²³ (*CM*, f. 26-7), with its vivid images of the magnificence of Tula, as of Nezahualcōyotl's famous lines beginning 'tiyazque yehuaya...' (*CM*, f. 17r^o). To the degree that the Second Version shifts from the xopan-cuicatl, and from the icnocuicatl, to a 'lamentación', or a less acute kind of 'elegy' or 'lament', it loses a force essential to both the Nahuatl modes: the brief phrase 'estos breves gustos', appended almost as an afterthought, is not enough to restore the tension. Tactile beauty and the cutting sense of ephemerality vanish into the 'timeless melancholy' of the following:

porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y
señoríos, que duran poco y son de poca estabilidad

There are good reasons why Ixtlilxóchitl made his xopan-cuicatl do this; for the moment the point is, the First Version in this respect retains far more affinity with the Nahuatl. As the emblem of ephemerality, Tezozómoc himself, 'florido y poderoso', is the upright force thriving on 'la humedad de la ambición', like the flowers erect in rain (in toxochiuh icac quiapan, *CM*, f. 27v^o). He is the budding tree, 'que se levantó y enseñoreó sobre todos', as 'quetzalcoyolin ahuia cueponia topan moteca' (*CM*, f. 75v^o). He stands 'semejante al saúz' to the end; compare:

itzmolinin quetzalhuexotl in ayatlami in itlalol in tezozomocli
(*CM*, f. 33r^o)

His power gone, his 'imperio', his 'casa y corte', are left 'marchito y seco', as in Tula itself: 'quen ya mamaniz mochan moquiapan' (*CM*, f. 27r^o). Against such desolation the only solace is here in present company, where garlands pass from hand to hand in gestures of unity, 'puesto que la abundancia de las ricas y variadas recreaciones son como ramilletes de flores que pasan de mano en mano'. In Nezahualcōyotl's speech:

maxochitl o yehcoc ye nican ayyahue
zan tlaahuixochitla moyahua aya
motzetzelo a an ca zo yehuatl nepapan xochitl

²³ *Festschrift Eduard Seler*, Stuttgart, 1922, p. 281-319.

And the exhortation comes to live that beauty which is here and now, poignant and ephemeral as this experience is:

Gocen por ahora la abundancia y belleza del florido Verano con la melodía de sus voces las parleras aves y liben las mariposas el néctar de las fragantes flores

The strange syntax and implicit identification with butterflies and birds in the last phrase take us to the heart of Nahuatl poetic ceremonies, with their elaborate dress and mime:

Ililincohui ilihuacan o tle on quitoa in
quechol ihui tzilini ilihuacan o ye on
tlachichina ma yahuia ye iyol cueponi ya
xochitl ah

zan ye huitz in papalotl huiya ye om patlantihuitz yemozozouhtihuitz xochiticpac nemia ye on... (etc.) (CM, f. 17v^o)

Absolutely none of this survives in the Third Version. Here hall sense of Nahuatl context and mode has gone. Just as Nezhualcóyotl becomes a soliloquist, so the atmosphere his words presuppose becomes rarified and vacant. The opening comes out of nowhere and the 'you' addressed is wholly hypothetical (Si yo os introdujera a los oscuros senos de esos panteones y os preguntara...); the urgency of the Nahuatl interrogative, its nervousness (cuix...?), is drawn out into ponderous subjunction. The speaker is indeed not communicating with another poet of the Brotherhood, in a charged atmosphere, but with a reader whose view of Tezcoco is as remote, and as firmly post-Conquest as his own. It is not that the proper nouns used are in any way inappropriate (though the reference to smoking Popocatépetl rings false).²⁴ The vanished heroes passed in review in stanza 6 are all authentic, from Toltzin (Quetzalcóatl) the last of the Toltecs, through Xólotl, Quetzalcóatl's dog twin and the first of the Tezcocans, to Ixtlilxóchitl, Nezhualcóyotl's own murdered father. But that is just the point: they are passed in re-view, put in a historicist perspective nowhere to be found in Nahuatl poetry.

The 'theme' of the Third Version may be similar to that of the other two, but in terms more relevant to Nahuatl lyrics (mode, inner tension, atmosphere) it has gone much further into Western tradi-

²⁴ M. León-Portilla however pertinently notes the total impossibility of phrases like 'la redondez de la tierra es un sepulcro' (*Trece poetas...*, p. 41).

tions. It is in this last Version, too, that the grammatical violence done by Spanish to Nahuatl surface brilliance is most apparent. Shifting noun-verb sheens and interchangeable facets are replaced by structured sequences in which Latinate grammatical categories not only recover but exult in their identity. For:

xoxopan xihuitl ipan tochiuaca hual cecelia hual itzmolini
 in toyollo xochitl in tonacayo cequi cueponi on
 cuetlahuia (CM, f. 14v^o)

comes this:

En breves periodos cuentan las deleitosas repúblicas de las flores sus reinados; porque las que por la mañana ostentan soberbiamente engreídas la vanidad y el poder, por la tarde lloran la triste cadencia de su trono, y los repetidos parasismos que las impelen al desmayo, la aridez, la muerte y el sepulcro.

All the Versions suffer from this kind of structuring to some extent, it is true, for that was a problem their authors faced. The valencies of words in lyrical Nahuatl, especially focal terms like 'xochitl', are so different from those available in Indo-European grammatical patterns as to make translation a hatchet affair still now. Given this huge linguistic disjunction, and having no recourse to the standard props of metre and rhyme, these early translators all had to find something to hold their Spanish together with. And working at the time they did, they found a certain kind of Latinate atavism came most easily to hand. But while Granados's copyist over-compensated grotesquely, the First Version responded to foreign shape, the undecided syntax of some of the manuscript copies being a mark of guarantee. Admittedly, some Nahuatl delicacies are still swallowed by Golden Age idiom: both the extended willow-king 'metaphor' as such, and the Calderonian descants on the world being all 'burlas y engaño' (echoed in the Second Version and a rough equivalent to Nahuatl thoughts on insubstantiality) are cases in point. But still the First Version retains many of the virtues of the *Cantares*; and up to the end of the 19th century it was certainly unsurpassed as a Western insight into pre-Conquest Nahuatl lyricism, and unequalled as a translated xopanucatl.

As for Ixtlilxóchitl, he is insidious as his own 'copyist' because his diction is also apparently so little Westernized, and because it was his particular distortion (with some help from Granados) which wrought so powerful an effect on subsequent generations of 'trans-

lators', paraphrasts, imitators and critics of Nezahualcóyotl's poetry. For on top of (in part) inevitable infidelity and insensitivity have come wilfulness and personal obsession. Over time, the xopanucatl from Tezcoco grew into a message from the most unlikely quarers. The first serious interference of this kind comes in the 3rd stanza:

Y esto digo: entonces serán las aflicciones, las miserias y persecuciones que padecerán tus hijos y nietos, y llorosos se acordarán de ti, viendo que los dejaste huérfanos en servicio de otros extraños, en su misma patria, Acolihuacan.

Now the notion of being abandoned or orphaned was essential enough to the *icnucuatl* mode to give it its name. Fleeing Tezozómoc, Nezahualcóyotl cries 'niconcahualoc' and his words are echoed throughout the *Cantares*. 'Tech icnocauhque in tlatipac' (*CM*, f. 14r^o) in one passage, and as a refrain in the 'Toltec Elegy': 'tic ya icnocauhqui nican Tollan Nonohualco' (*CM*, f. 27r^o).²⁵ Indeed, the cry goes back to the Sacred Hymns where the gods themselves leave poor mortals exposed and helpless on earth; hence the chant to Chicome Coatl: 'ti tech icnocauazqui'.²⁶ What Ixtlilxóchitl does is channel this common sentiment into a quite local preoccupation with the future of the royal house of Tezcoco, of which he of course felt himself to be a displaced member. Nezahualcóyotl's descendants will be not just orphans but the servants of strangers in their own fatherland, and the object of calamity and persecution. The king seems to be saying that he knows a whole given society, a distinct way of life, is faced with imminent extinction by an alien power. Ixtlilxóchitl's operation (still more apparent in his metrical glosses) is then to make Nezahualcóyotl obsessed with the very future he himself has come to know, and to give a Nahuatl trope an unprecedented historicist and personal flavour. The ephemerality of life already becomes thereby the 'mutability of life', to use Prescott's phrase. And it is principally this which robs his Version of that dominant poignancy still sensible in the First Version. Nezahualcóyotl was shown asking about the future of his house in Nahuatl, it is true:

quen on maniz tllali in acolihuacan huiya
cuix oc quenman o ticonoyahuaz in momacehual (*CM*, f. 28v^o)

²⁵ For Garibay's neutralizing of Seler's reading of 'Nonohualco' see *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, 1958, p. 120.

²⁶ *Veinte himnos...*, p. 186.

But here his wondering is mainly about his own present: he asks what will become of us here and now, of our nobility in this place, of our Brotherhood before the unknown. And above all there are no signs in the *Cantares* of the prophecies Ixtlilxóchitl makes so much of. Ixtlilxóchitl's prophetic forefather derives in fact far less from any Nahuatl source than from his own persistent desire to make of him an Old Testament hero, and someone the Spaniards would recognize and accept. Of course this desire was complicated at moments by vestigial loyalty (analogous to El Inca Garcilaso's) to a golden Indian past glimpsed when he shifted his eyes from Cortés. But most of the time he did his best to make Nezahualcóyotl the Psalm King, the Mexican David complete with Uriah and Bethsheba and a good singing voice, whose very laments for the vanity of earthly things, whose predictions of Mexican catastrophe and whose intuitions of the one (as yet) Unknown God, become a surreptitious invitation to the Spaniards to come to America and bring their bible with them.

This is very much the Nezahualcóyotl that Prescott inherited from the *Historia chichimeca*, though the 'songs of much solemnity and pathos' intoned by the loser in the *Conquest of Mexico* slip that much further from Nahuatl origins. The most authentic parts of the Versions are bundled together in paraphrase or ignored, while Granados's piece is given pride of place in almost full English translation; and here a palpably proto-Christian twist is administered to the obscure last stanza, as the king 'turn for consolation to the world beyond the grave'. In addition, a certain Ossianic influence helped to make Nezahualcóyotl appear as the forlorn hero of a vanished race; from being the prophet of his own downfall he further becomes the 'natural' victim of historical advance. This eminently nineteenth-century figure became the subject of many other 'translations' and imitations of the period. To list them all would be too much, would lead too far into the definitive graveyards of literary history. But it should perhaps be said that several writers were helped to focus at all on Nezahualcóyotl by that literary Moloch Chateaubriand. Under his spell Nezahualcóyotl's words became that much more unspoilt and 'simple' in their sadness. Roa Bárcena talks of the king's good heart,²⁷ and in Villalón's xopanucatl (the Third Version put into jingling rhyme) he appears almost ingenuous.²⁸ More remarkable

²⁷ 'Casamiento de Nezahualcóyotl', *Leyendas mexicanas*, México, 1862, p. 142.

²⁸ His 'traducción libre' of Nezahualcóyotl's banquet poem (1872) is published by Mascaró, *El emperador Nezahualcóyotl*.

are the 'lamentaciones' in J. J. Pesado's *Las aztecas. Poesías tomadas de los antiguos cantares mexicanos*,²⁹ though not for any re-discovery of that source. Pesado's idiom remains firmly Western and Biblical despite the advice he took, when 'translating', from Faustino Chimalpopoca (or perhaps just because of it, given Chimalpopoca's career at Maximilian's court³⁰ and his enthusiasm for the Guadalupe cult). The xopancuicatl in this book is remarkable because in it, the 'pure' and 'simple' king uses his prophetic gifts acutely enough actually to be able to convert to Christianity ahead of time: 'mi corazón, oh Dios! a ti convierto'.

Apart from confirming the reactionary presence of *Les Martyrs*, this utterance marks the climax of an interpretation which began with Ixtlilxóchitl and those sixteenth-century transcribers of the *Cantares* and the *Romances* who so crudely forced the words 'Dios' and 'Santa María' on to the Nahuatl page. One of its practical effects was to provoke the 24 books of J. L. Tercero's 'poem' *Nezahualpilli o el catolicismo en México*.³¹ Consecrated new as a Biblical figure, Nezahualcóyotl contrives to convert others to his intuited Christian God, and yet another version of his xopancuicatl recited at another banquet wins over a few; in book 9 he ascends unequivocally to heaven to be embraced by David himself. This last detail would have especially pleased Lord Kingsborough, who of course gave his whole fortune to proving that the Mexicans were the lost tribes of Israel on documentary evidence which included the Versions. There can be few better examples of how utterly a piece of literature can be changed over time by linguistic and ideological pressure, its parts being successively replaced like the planks of the philosopher's ship under the formal continuity of a name.

In recent years Nezahualcóyotl's poetry has been given new life by Garibay's scholarship. The account of this resurrection (in Ernesto Cardenal and many others) is a chapter for itself. But generally it might be said that the qualities for which his poetry is now admired are just those which were obscured in the tradition of 'lamentacio-

²⁹ México, 1854.

³⁰ But see Menéndez y Pelayo's *Historia de la poesía hispanoamericana* (Madrid, 1948), I, p. 139, for a note on his disowning Pesado's 'translations'. Pedro Henríquez Ureña records that Roa Bárcena (also Pesado's biographer) celebrated the emperor's arrival by evoking the shades of Indian kings as his protectors (*Literary Currents in Hispanic America*, ch. v).

³¹ México, 1875. Cf. Concha Meléndez, *La novela indianista en Hispanoamérica*, Puerto Rico, 1961, p. 147-155.

nes'³² that was born in Ixtlilxóchitl's and Granados's Version. To this extent it is less surprising to recall that Boturini based much of his 'modern' criticism of Nahuatl lyrics on the First Version, Nezahualcóyotl being, in his *Scienza nuova*, a poet of the Heroic Age and literarily no more derivative than, say, the ancient Greeks. Indeed, up to this century this Version was altogether remarkable for offering rare insight into that acute Nahuatl expression of ephemerality which can be translated only with such great loss out of its original culture and language.

³² This still finds some resonance however: cf. S. Clissold, *Latin America. A Cultural Outline*, London, 1965, p. 26-7, and Frances Gillmor, *Flute of the Smoking Mirror (A Portrait of Nezahualcóyotl)*, New Mexico, 1949 p. 147 (an intelligent abbreviation; see also, p. 168). The Version (in Brinton's English, also comes as the finale to A. Grove Day's *The Sky Clears* (New York, 1952) and provokes Yvor Winters to comment in *Forms of Discovery* (Denver, 1967), p. 355.

La presente bibliografía tiene como propósito registrar la mayor parte de los estudios que se han hecho sobre la lengua nahua, desde el siglo xvi hasta nuestros días, o mejor dicho, hasta el año de 1970. Éstos ya más de cuatro siglos han sido pródigos en trabajos lingüísticos mexicanistas de tal manera que mucho es lo que se ha publicado sobre el tema y, por consiguiente, grande es el número de fichas incluidas. Seguramente habrá aquí omisiones, aunque involuntarias. Creemos haber recogido al menos un considerable caudal de trabajos con sus referencias, dadas con la mayor precisión que nos ha sido posible.

El contenido de esta recopilación bibliográfica básicamente abarca toda clase de estudios sobre la lengua náhuatl y sus dialectos; es decir, artes o gramáticas, vocabularios o diccionarios, estudios de carácter fonético, morfológico y sintáctico, formas dialectales, glosarios de voces de materias especializadas, nahuatlismos y obras relativas a la toponimia. No cubre, en cambio, esta bibliografía trabajos de otro tipo como son los sermonarios y diversos textos religiosos de evangelización, muy abundantes en la época colonial, ni la gran riqueza de los textos de carácter literario, histórico o religioso de origen prehispánico, ni las obras de los cronistas nahuas de los siglos xvi y xvii, así como tampoco los relatos, cuentos y otros testimonios de contenido etnográfico que modernamente se han recogido en gran número. Sería muy interesante una bibliografía que comprendiera todo esto. Un semejante proyecto, tan necesario, rebasa nuestras posibilidades y, por el momento, nos hemos limitado a esta recopilación de materiales primariamente lingüísticos.

La profusión de obras publicadas sobre el tema lingüístico se debe al gran interés que ha ejercido siempre el estudio de la lengua náhuatl. Éste se despertó ya entre los religiosos españoles del siglo xvi así como entre algunos criollos, mestizos e indígenas, y posteriormente entre lingüistas y filólogos del mundo americano y europeo. En efecto, la primera obra que consta se imprimió en México —y por lo

tanto en el Nuevo Mundo— fue una doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana, la llamada *Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana* de fray Juan de Zumárraga, salida en 1539 de las prensas de Juan Pablos. Se dice que antes de ésta se imprimió la *Escala espiritual* de San Juan Clímaco. De tal publicación no hay, sin embargo, vestigios y, por tanto, puede afirmarse que la primera obra que conocemos apareció con un texto en lengua mexicana.

A fray Andrés de Olmos debemos, en muy temprana fecha, un *Arte para aprender la lengua mexicana* y un *Vocabulario* del mismo idioma, ambos estudios hechos con un método propio de la época renacentista. El arte o gramática, aunque circuló ampliamente en varios ejemplares manuscritos en los tiempos novohispanos, no llegó a ser publicada sino hasta 1875 por Rémi Siméon en París y diez años después en México por el Museo Nacional. El *Vocabulario* continúa inédito actualmente en la Biblioteca de la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans. Al igual que Olmos, hubo otros religiosos que aprendieron y estudiaron con empeño el idioma mexicano ya que para sus funciones de catequesis entre los indígenas era indispensable conocer su lengua. Hay además indicios de que en algunos conventos y colegios de religiosos se enseñó sistemáticamente el náhuatl. Respecto de la Universidad, consta que, desde el reinado de Felipe II, se expidieron ya reales cédulas para que se crearan cátedras de lenguas indígenas, de modo particular de la mexicana. La correspondiente a ésta no llegó a formalizarse sino hasta 1640, siendo su primer catedrático titular el agustino fray Diego de Galdo Guzmán, autor por cierto de un *Arte mexicano*, publicado en 1642.

Volviendo al siglo xvi, deben recordarse de modo muy especial las obras de otros tres meritisimos investigadores de la lingüística náhuatl. Hombre que destacó sobremanera por su interés tocante a la lengua y la cultura de los antiguos mexicanos fue fray Bernardino de Sahagún. Además de ahondar en las antigüedades nativas, quiso reunir, como él mismo lo dijo al principio de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, “todas las maneras de hablar y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como lo que escribió Virgilio y Cicerón. . .” La multitud de textos en náhuatl que recogió y la declaración que hizo Sahagún de no pocos términos mexicanos, siguen siendo tesoro inapreciable para los estudiosos de esta lengua.

Fray Alonso de Molina tuvo a su vez el mérito y la buena fortuna de ser el primero en sacar a luz, impresos en México, varios traba-

jos de carácter lingüístico. En 1555, publicado por Juan Pablos, apareció su *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Algún tiempo después, en 1571, se imprimió su más amplio *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, con una segunda parte en lengua mexicana y castellana. En el mismo año salió también de la "casa de Pedro Ocharte" su *Arte de la lengua mexicana*, el cual fue reimpreso por Pedro Balli tan sólo un lustro más tarde, en 1576, y otras varias veces en los siglos siguientes.

Del mismo xvi proviene otro estimable trabajo de un buen conocedor de la lengua mexicana, el *Arte mexicano* del jesuita Antonio del Rincón, natural de Tezcoco. Fueron pues franciscanos y un jesuita los primeros tratadistas de la lengua náhuatl.

Este interés continuó o, mejor dicho, creció en los siguientes siglos. Vemos así que en el xvii y xviii hay un buen número de autores, unos religiosos y otros laicos, unos venidos de España, otros mexicanos, que se preocupan por el estudio de esta lengua. Entre otros están el ya mencionado bachiller fray Diego de Galdo Guzmán, el jesuita italiano Horacio Carochi, los franciscanos Agustín de Vetancur y Baltasar del Castillo, el bachiller Antonio Vázquez Gastelu que imprimió su *Arte de la lengua mexicana* en Puebla en 1689, de la que llegó a haber numerosas ediciones hasta el siglo xix. Otro franciscano hubo, fray Juan Guerra, que publicó asimismo una gramática de este idioma según el modo como se hablaba en el obispado de Guadalajara.

Nuevas aportaciones hicieron también otros frailes como el agustino Manuel Pérez y el franciscano Francisco Ávila, al igual que el catedrático de la Universidad, Carlos de Tapia Centeno. Caso interesante fue luego el del clérigo José Agustín Aldama y Guevara que elaboró y publicó en 1754 una gramática náhuatl en la que aprovechó y sintetizó muchos de los conocimientos de sus predecesores. Por lo que toca al mexicano como se hablaba en Jalisco, hizo otra aportación, *Arte y Vocabulario*, el bachiller Jerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño con su amplio trabajo publicado en Puebla en 1765. Y podemos añadir que es lástima que hasta ahora permanezcan inéditos los estudios gramaticales que sobre este mismo idioma escribió Francisco Javier Clavijero, conservados actualmente en la Biblioteca del Archigimnasio de Bolonia, Italia.

De temprana fecha, a principios del siglo xvii, hemos de recordar el curioso caso de Pedro de Arenas, un comerciante español que, ante las dificultades que tenía para entenderse con sus clientes indígenas, preparó él mismo su *Vocabulario manual de las lenguas*

castellana y mexicana con “las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre españoles e indios”. Su trabajo llegó a ser tan popular, que se imprimió dieciséis veces. La primera edición la hizo Enrico Martínez a principios del siglo xvii; la última apareció en Puebla en 1887. Y hubo además una versión al francés por Charles Romey, publicada en París en 1862.

Aun cuando ya en el siglo xix era relativamente menor el número de hablantes del náhuatl, puede afirmarse que el interés por el estudio de esta lengua trajo consigo nuevas formas de investigación con apoyo en los métodos de la lingüística y la filología modernas. Tanto en la ciudad de México como en Puebla, Guadalajara, León y Cuernavaca aparecieron nuevas e importantes publicaciones sobre esta materia. Así por ejemplo, en Guadalajara, el presbítero Agustín de la Rosa, sacó a luz una serie de trabajos, entre los que destaca su *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, aparecido en esa ciudad en 1877 y posteriormente republicado varias veces. En Puebla, además de reimprimirse algunos de los antiguos “Artes”, comenzó a circular en 1886 la *Gramática de la lengua azteca o mexicana* del profesor Miguel Trinidad Palma, destinada a servir de texto en las escuelas normales del Estado. Aportación considerablemente valiosa fue la que hizo también don Macario Torres con sus *Estudios gramaticales sobre el náhuatl*, aparecidos en León, Guanajuato, en 1887. Por su parte, don Cecilio A. Robelo publicó en Cuernavaca varios trabajos sobre este idioma, nahuatlismos y toponimias, hacia fines de ese mismo siglo.

Por demás está decir que fue en la capital del país donde, en igual tiempo, con mayor fuerza florecieron estas investigaciones. Bastará con recordar los nombres de Rafael Sandoval, Faustino Galicia Chimalpopoca, Gumersindo Mendoza, Darío Julio Caballero, José Fernando Ramírez, Francisco Pimentel y Agustín Hunt Cortés. No pocos extranjeros, casi siempre en contacto con los nahuatlato mexicanos, empezaron también a ofrecer trabajos de investigación en torno a la lingüística náhuatl. Mencionaremos al norteamericano Daniel G. Brinton, al italiano Bernardini Biondelli, autor de un *Glossariun azteco-latinum*, así como al alemán Johann Karl Buschmann que se ocupó de aspectos específicos del náhuatl y de sus relaciones con otras lenguas uto-aztecas. Lugar especial ocupa el francés Rémi Siméon, que, además de haber publicado varios textos nahuas, sacó a luz su magno *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, impreso en París en 1885.

Fueron sin duda las últimas décadas del siglo XIX el momento en que los estudios sobre la lingüística náhuatl comenzaron a tener mayor difusión y nuevo enfoque, en relación ya con las investigaciones arqueológicas, históricas y etnológicas. Dos figuras, que habrían de lograr aportaciones extremadamente valiosas fueron Francisco del Paso y Troncoso y Eduard Seler. A partir de los trabajos de éstos, y ya en el presente siglo, la proliferación de estudios sobre este idioma y su rica literatura ha sido verdaderamente extraordinaria.

No es mi intención dar aquí la larga lista de investigadores, cuyas obras se registran en esta bibliografía. Me limito, por esto, a destacar únicamente algo de lo que es la situación de estos estudios en la actualidad. Por una parte, han vuelto a editarse no pocas obras de los siglos anteriores. Por otra, se han elaborado nuevas gramáticas, o visiones de conjunto de esta lengua como la *Llave del náhuatl* del gran propulsor de estos estudios, Ángel María Garibay o la *Descripción lingüística del náhuatl clásico* de Stanley Newman. Son relativamente abundantes también los estudios sobre distintos dialectos o formas contemporáneas del mexicano, según se habla en varias regiones del país y aun fuera de él, como en el caso del pipil de El Salvador. Existen asimismo nuevos vocabularios sobre materias específicas; hay estudios sobre la estructura, las partículas y los afijos del náhuatl. También se han elaborado más trabajos sobre topónimos y nahuatlismos. El número de investigadores se ha incrementado, tanto en México como en los Estados Unidos de Norteamérica y en varios países de Europa. Existen diversas revistas en las que es frecuente encontrar artículos sobre el idioma mexicano. Mencionaré unas cuantas: *Investigaciones Lingüísticas*, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, *El México Antiguo*, *Tlalocan*, *Estudios de Cultura Náhuatl*, *Aztec Studies*, *International Journal of American Linguistics*, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, *American Anthropologist*, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, así como otras varias más.

En resumen, se puede deducir de todo esto que el interés por el estudio de la lengua náhuatl, en relación con la literatura y la cultura de los antiguos mexicanos y de los grupos contemporáneos ha sido y sigue siendo muy grande. Este empeño contribuye sobremanera a entender mejor la compleja realidad histórica de México desde sus raíces prehispánicas, y es, en última instancia, aportación a la cultura y a la historia verdaderamente universales.

Para facilitar la consulta de esta Bibliografía, incluimos, al final de ella, un breve índice temático. Se hace en él referencia a las di-

versas clases de trabajos aquí registrados: "Artes" del náhuatl clásico; cartillas; clasificación lingüística; dialectología nahua, general y de diversas entidades; estudios comparativos; fonología y escritura nahuas; gramáticas modernas; morfología; nahuatlismos; partículas; toponimias; vocabularios de dialectos nahuas; vocabularios de materias especializadas y vocabularios del náhuatl clásico.

- 1 Adam, Lucien, *Études sur six langues américaines: Dakota, Chibcha, Nahuatl, Kechua, Quiche, Maya*, Maisonneuve et Cie., París, 1878, VIII + 165 p.
- 2 Aldama y Guevara, José Agustín, *Arte de la lengua mexicana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1754, 9 hojas preliminares + 146 p.
- 3 Álvarez y Guerrero, Luis G., "Estudio filológico comparativo entre los idiomas náhuatl y huasteco", *XI Congreso Internacional de Americanistas*, París, 1895, p. 396-425.
- 4 Anaya Monroy, Fernando, "Presencia espiritual de la cultura náhuatl en la toponimia", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. II, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, p. 7-25.
- 5 *La toponimia indígena en la historia y la cultura de Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, 187 p.
- 6 Anzoátegui, C., "Significado de las palabras indígenas de los pueblos de Honduras y El Salvador", *Boletín de la Escuela Normal de Varones*. Tegucigalpa, t. II, 1922-1923, 109 p.
- 7 Aráuz, Próspero, "Frasas del pipil", *Revista de Etnología, Arqueología y Lingüística*, t. I, San Salvador, 1926, p. 209-212.
- 8 *El pipil de la región de los Itzalcos*, El Salvador, Ministerio de Cultura, 1960, 268 p.
- 9 Arenas, Pedro, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Imprenta de Henrico Martínez, 7 hojas de preliminares, s. f. + 160 p.
- 10 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Imprenta de Henrico Martínez, 7 hojas preliminares, s. f., 183 p.
- 11 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, impreso por Henrico Martínez, 1615, 7 hojas preliminares, 118 p.
- 12 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*. México, Imprenta de Iván Ruyz, año de 1668, 118 p.
- 13 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, año de 1683, 120 p.
- 14 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1683, 140 p.

- 15 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la puente de Palacio, año de 1690, 3 hojas preliminares + 118 p.
- 16 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*. México, Imprenta de los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, s. f., 5 hojas preliminares + 140 p.
- 17 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Imprenta de Francisco Rivera Calderón, en la calle de San Agustín, año de 1728, 5 hojas preliminares + 140 p.
- 18 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Imprenta de Francisco Rivera Calderón: en la calle de San Agustín, s. f., 5 hojas preliminares + 140 p.
- 19 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, por la viuda de Francisco Lupercio, y por su original, en la Puebla por la viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, s. f., 120 p.
- 20 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, en la Puebla de los Ángeles, en la oficina de don Pedro de la Rosa en el Portal de las Flores, año de 1793, 5 hojas preliminares + 145 p.
- 21 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, reimpresso en Puebla en la Imprenta del Hospital de S. Pedro, a cargo del C. Manuel Buen Abad, año de 1831, 9 p. preliminares + 132 p.
- 22 *Guide de la conversation en trois langues, Français, Espagnol et Mexicain*, traduit en français par M. Charles Romey, Paris, Maisonneuve et Cie., 1862, 72 p.
- 23 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Tipografía literaria, San Andrés y Betlemitas 8 y 9, 1885, 154 p.
- 24 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, Puebla, 1887, Imprenta y Librería de Angulo, 80 p.
- 25 Arreola, José María, "Tres vocabularios dialectales del mexicano", *Investigaciones Lingüísticas*, México, 1934, t. II, p. 428-443.
- 26 Arroyo, Víctor Manuel, "Nahuatismos y nahuatlismos en Costa Rica", *Tlatoani*, México, 2a. época, núm. 7, 1953, p. 13-17.
- 27 Ávila, Francisco, *Arte de la lengua mexicana y breves pláticas de N. Santa Fe Católica*, México, Herederos de la viuda de Miguel Ribera Calderón, 1717, 12 hojas preliminares + 37 h.
- 28 Barlow, Robert, H., "Textos de Xaltocan" (Nahuatl Language), *Meso-american Notes*, (Mexico City College), México, 1950, núm. 1, p. 1-25. [Con anotaciones lingüísticas.]
- 29 Barlow, Robert H. and Key, Harold, "Nahua del Este: Dos textos de la Sierra de Puebla", *Archivos Nahuas*, t. I, fasc. 1, México, 1954, p. 70-84. [Con anotaciones lingüísticas.]
- 30 Barra Valenzuela, Pedro, "Investigaciones en formas dialectales del mexicano", *Investigaciones Lingüísticas*, México, 1934, t. II, p. 160-169.
- 31 *Ralces etimológicas del idioma náhuatl*, México, Ediciones Educación, 1944, 94 p.

- 32 Barret, W., "The phonemic interpretation of 'accent' in Father Rincon's Arte Mexicano", *General Linguistics*, Lexington, 1956, núm. 2, p. 22-28.
- 33 Becerra, Marcos E., "Nombres geográficos del estado de Tabasco", *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, t. xxix, México, 1909, 171 p.
- 34 "¿Qué quiere decir el nombre de Chiapas? Estudio etimológico y jeroglífico", *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, México, t. xl, 1922, p. 343-361.
- 35 "Significación de algunos nombres geográficos del estado de Chiapas", *Orto, órgano de la Sociedad de Estudiantes Chiapanecos*, México, t. i, núm. 4, 1923.
- 36 *Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Talleres tipográficos del Gobierno del Estado, 1932, 386 p.
- 37 "Sobre la palabra castellana nahoa", *Investigaciones Lingüísticas*, t. iv, México, 1937, p. 104-106.
- 38 "Conexiones lingüísticas entre nahuas y mayas", *Investigaciones Lingüísticas*, t. iv, México, 1937, p. 335-341.
- 39 Belmar, Francisco, "Lenguas de la familia nahuatlana, su clasificación", *XVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1910, p. 238-250.
- 40 *Glotología indígena mexicana. Estudio comparativo y clasificación de las lenguas indígenas de México*, México, 1921, 220 p.
- 41 Benítez, José R., "Toponimia indígena de la ciudad de México", *Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, t. ii, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1942, p. 511-554.
- 42 Berendt, C. H., *Analytical alphabet for the Mexican and Central American languages*, New York, Reproduced in facsimile by the American Photo-lithographic Company, 1869, 8 + 6 p.
- 43 *Alfabeto analítico para las lenguas mexicanas y de Centro-América*, México, 1907, 9 p.
- 44 Biondelli, Bernardino, *Sull'antica lingua azteca o nahuatl*, Milano, 1860, 20 p.
- 45 *Glossarium azteco-latinum et latino-aztecum*, Mediolani, 1869, 257 p.
- 46 Boas, Franz, "Phonetics of the Mexican Language", *Proceedings of the 18th International Congress of Americanists*, London, 1912, p. 107-108.
- 47 "The Mexican dialect of Pichutla, Oaxaca", *International Journal of American Linguistics*, v. i, núm. 1, July 1917, p. 9-44.
- 48 "Spanish Elements in Modern Nahuatl", *Todd Memorial of Philological Studies*, New York, Columbia University Press, 1929, v. i, p. 87-89.
- 49 "El dialecto de Pochutla", *Archivos Nahuas*, t. i, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 213-252 (Publicado este trabajo en 1917 en *I.J.A.L.*, t. i, p. 9-44).

- 50 Bradomin, José Ma., *Toponimia de Oaxaca, crítica etimológica*, México, Imprenta Camarena, 1955, 262 p.
- 51 Brasseur de Bourbourg, L'abbé, "Distribution ethnographique des nations et des langues. Grande extension de la langue nahuatl ou mexicaine." *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*, t. I, Paris, 1865, p. 110-113.
- 52 Brewer, Forrest, "A grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl", [Language Dissertation No. 50], *Language: Journal of the Linguistic Society of America*, núm. 30, 1 (Part. 2), Jan-Mar. 1954, p. 1-67.
- 53 "The phonemes of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl", *Homenaje a William Cameron Townsend en el vigesimoquinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, Elson and Comas, eds., México, 1961, p. 643-51.
- 54 Brewer, Forrest y Jean G. Brewer, *Vocabulario mexicano de Tetelcingo (Morelos)*, prefacio de Miguel León-Portilla, Serie de vocabularios indígenas "Mariano Silva y Aceves", núm. 8, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1962, VII + 274 p.
- 55 Brewer, Forrest, "Morelos (Tetelcingo) Nahuatl verb stem constructions", *Aztec Studies*, núm. 1, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1969, p. 33-51.
- 56 Brighth, William, "Accent in Classical Aztec", *International Journal of American Linguistics*, v. 26, Baltimore, 1960, p. 66-68.
- 57 "Un vocabulario náhuatl del estado de Tlaxcala", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, 1968, p. 233-254.
- 58 Brinton, D. G., "The study of the Nahuatl language", *American Antiquarian and Oriental Journal*, v. VIII, Cleveland, 1886, p. 22-27.
- 59 "The phonetic elements in the graphic system of the Mayas and Mexicans", *American Antiquarian and Oriental Journal*, v. VIII, Cleveland, 1886, p. 347-357.
- 60 Brinton, Daniel G., "Vocabulary of Nahuatl and provincial, unusual or antiquated Spanish Words", *The Güegüence, a Comedy Ballet in the Nahuatl-Spanish dialect of Nicaragua*, Philadelphia, 1883, p. 83-93.
- 61 "Methods of Measuring. The Aztecs", [términos de medidas], *Essays of an Americanist*, Philadelphia, Porter and Coates, 1890, p. 443-451.
- 62 "The words Anahuac and Nahuatl", *Anales del Museo Nacional*, 3a. serie, v. IV, México, 1912, p. 28-37.
- 63 Brockway, Earl, "The phonemes of North Puebla Nahuatl", *Anthropological Linguistics*, t. 5, núm. 2, 1963, p. 14-18.
- 64 "Términos de parentesco del náhuatl, dialecto del Norte de Puebla", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, época 7, 1969, p. 123-125.
- 65 Buelna, Eustaquio, *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa*, México, 1887, 140 p.
- 66 "Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa", segunda ed., *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4a. época, II, México, 1890, p. 315-464.

- 67 Buesa Oliver, Tomás, "Voces del náhuatl", *Indoamericanismos léxicos en español*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 39-48.
- 68 Buschmann, Johann Karl, "Über die aztekischen Ortsnamen", *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1852, p. 607-811.
- 69 "Die Spuren der aztekischen Sprache im nördlichen Mexico und höheren Amerikanischen Norden", *Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1854, suplemento, t. II, p. 1-819.
- 70 "Die Lautveränderung aztekischer Wörter in der sonorischen Sprachen und die sonorische Endung Ame", *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1856, p. 433-557.
- 71 "Nombres de lugares aztecas", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1a. época, t. VIII, México, 1860, p. 27-62.
- 72 "Die Ordinal-Zahlen der mexicanischen Sprache", *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín, 1880.
- 73 Caballero, Darío Julio, *Gramática del idioma mexicano, según el sistema "Ollendorff"*, México, Tipografía literaria de Filomeno Mata, 1880, 212 p.
- 74 Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, en México, por Juan Ruíz, 1645, 5 hojas preliminares + 132 h.
- 75 *Compendio del arte de la lengua mexicana del P. Horacio Carochi, dispuesto con brevedad, claridad y propiedad por el P. Ignacio de Paredes*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759, 12 hojas preliminares + 202 p.
- 76 *Arte de la lengua mexicana con la aclaración de los adverbios de ella*, Museo Nacional, México, 1892, [Reimpresión de la 1a. edición de 1645], 143 p.
- 77 *Compendio del arte de la lengua mexicana del P. Carochi... por el P. Ignacio Paredes* (edición de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística), México, Tip. de A. Pardo, 1902, 235 p.
- 78 *Compendio del arte de la lengua mexicana*, reimpreso de la edición hecha en México en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana el año de 1759. Corregida cuidadosamente por fr. Rufino M. González Montoya. (Esta obra fue publicada junto con el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, por Alonso de Molina, 380 + 25 p.) El Escritorio, Puebla, 1910, 131 p.
- 79 Carranza, Joseph de, *Arte donde se contienen todos aquellos rudimentos y principios preceptivos que conducen a la lengua mexicana*, México, Museo Nacional, 1900, 198 p.
- 80 Carrasco, Pedro, "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VI, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 149-166.

- 81 Castillo, Balthasar del, *Cartilla mayor en lengua mexicana, latina y castellana*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1683, 8 hojas + 4 con un catecismo.
- 82 Castillo, Ignacio M. del, "Nociones de lengua náhuatl", *Indoamérica*, México, julio de 1938.
- 83 Castillo, Ricardo del, *Estudios lexicográficos, nahuatlismos y barbarismos*, México, 1919, xv + 232 p.
- 84 Castillo, Víctor M., Dakin, Karen y Moreno de los Arcos, Roberto, "Las partículas del náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. vi, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 184-210.
- 85 Clavijero, Francisco Javier, "Lengua mexicana", *Historia antigua de México*, libro viii, capítulo 41 (De las muchas ediciones de esta obra se cita aquí la más reciente), México, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...", 1964, p. 239-241.
- 86 "Sexta disertación", *Historia antigua de México*. (Trata en ella de la lengua mexicana y de los autores de gramáticas y diccionarios de este idioma.) (Se cita la edición más reciente), México, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...", 1964, p. 325-357.
- 87 "Códice Carolino, manuscrito anónimo del siglo xvi en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina", presentación de Ángel Ma. Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. vii, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 12-58.
- 88 *Colección de gramática de la lengua mexicana*, publicadas bajo el cuidado de Francisco del Paso y Troncoso y Luis González Obregón (contienen las Artes de Olmos, Molina, Rincón, Galdo Guzmán, Carochi, y Vetancourt). México, Museo Nacional, 1904, iv + 622 p.
- 89 Cortés y Zedeño, Jerónimo, Tomás de Aquino, *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano como se usa en el obispado de Guadalajara*, Puebla, Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio, 1765, 7 hojas preliminares + 148 p.
- 90 *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano como se usa en el obispado de Guadalajara* (Edición facsímil de la de Puebla de 1765, Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio), Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1967, 8 p. preliminares + 184 p.
- 91 Crapo, Richley H., "The origins of directional adverbs in Uto-Aztecan Languages", *International Journal of American Linguistics*, v. 36, núm. 3, Baltimore, 1970, p. 181-189.
- 92 Croft, Kenneth, "Practical Orthography for Matlapa Náhuatl", *International Journal of American Linguistics*, v. 17, Baltimore, 1951, p. 32-36.
- 93 "Matlapla Nahuatl II: Affix list and Morphophonemics", *International Journal of American Linguistics*, v. 19, Baltimore, 1953, p. 274-280.

- 94 "Matlapa Nahuatl III: Morpheme Arrangements", *International Journal of American Linguistics*, v. 19, Baltimore, 1954, p. 37-43.
- 95 "Six decades of Nahuatl: a bibliographical contribution", *International Journal of American Linguistics*, v. 19, Baltimore, 1953, p. 57-73.
- 96 "Nahuatl texts from Matlapa, S.L.P.", *Tlalocan*, v. III, núm. 4, México, 1957, p. 317-333.
- 97 Chimalpopoca, Faustino Galicia, *Silabario del idioma mexicano*, México, Imprenta de las Escalerillas, 1849, 17 p.
- 98 *Silabario del idioma mexicano*, México, Tipografía de Manuel Castro, 1859, 32 p.
- 99 *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*, Tipografía viuda de Murguía, México, 1869, 124 p.
- 100 *Silabario del idioma mexicano*, México, 1883, 30 p.
- 101 *Silabario del idioma mexicano*, reedición de la de 1849, México, 1925, 17 p.
- 102 "Vocabulario correcto de la lengua mexicana", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4a. época, t. v, 1958, p. 522-538.
- 103 *Breve vocabulario de nombres nahoas usados en el Departamento de Tuxpan, Veracruz*, Biblioteca aportación histórica, editor Vargas Rea, México, 1947, 41 p.
- 104 Dávila Garibi, J. Ignacio, "Ortografía de nombres geográficos de origen náhuatl", *Investigaciones Lingüísticas*, t. I, núm. 2, México, 1933, p. 104-115.
- 105 "La escritura del idioma náhuatl a través de los siglos", *Investigaciones Lingüísticas*, t. III, núms. 1 y 2, México, 1935, p. 3-57.
- 106 "El gramatario náhuatl", *Investigaciones Lingüísticas*, t. III, núms. 3 y 4, México, 1935, p. 223-227.
- 107 *Observaciones acerca de la ortografía de algunos nombres geográficos de origen náhuatl*, México, Emilio Pardo e hijos, 1936, 31 p.
- 108 "A propósito de la voz náhuatl Itztapalapan", *Investigaciones Lingüísticas*, t. IV, núms. 1 y 2, México, 1937, p. 101-103.
- 109 "La escritura del idioma náhuatl a través de los siglos", *Memorias de la Academia Científica Antonio Alzate*, t. 54, México, 1937, p. 223-309.
- 110 "Epítome de raíces nahuas", *Investigaciones Lingüísticas*, t. v, núms. 1 y 2, México, 1938, p. 122-269.
- 111 *Epítome de raíces nahuas*, Ediciones Investigaciones Lingüísticas, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1938, 150 p.
- 112 *Los morfemas del náhuatl*, Tipografía de Emilio Pardo e hijos, México, 1939, 18 p.
- 113 *Del náhuatl al español*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, publicación núm. 40, 1939, 406 p.
- 114 *Toponimias nahuas*, Editorial Stylo, México, 1942, ix + 251 p.
- 115 *En torno del vocablo Chimalhuacán*, Editorial Cultura, 1957, 42 p.

- 116 "Posible influencia del náhuatl en el uso y abuso del diminutivo en el español de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 1, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959, p. 91-94.
- 117 "Intento de clasificación del verbo náhuatl en grupos afines", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. iv, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963, p. 61-72.
- 118 "Préstamos lingüísticos e influencias recíprocas nahua-castellanas y castellano-nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. vii, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 255-266.
- 119 Denison, Thomas Stewart, *Nahuatl or Mexican in Aryan Phonology (Not including formative syllables)*, T. S. Denison, Chicago, 1907, 24 p.
- 120 *A Mexican-Aryan Comparative Vocabulary, The Radicals of the Mexican or Nahuatl Language with their cognates in the Aryan Languages of the Old World, chiefly Sanskrit, Greek, Latin and Germanic*, University of Chicago Press, Chicago, 1908, 189 p.
- 121 *Morphology of the Mexican verb compared with the Sanskrit, Greek and Latin verb, also morphology of Mexican abstract nouns with the appendix discussing numerals, phonology of labials, etc.*, T. S. Denison, Chicago, 1910, 31 p.
- 122 *The Mexican-Aryan sibilant; noun endings, prefixes, possessive pronoun compounds, etc. With an appendix on comparative syntax*, T. S. Denison and Co., Chicago, 1912, 44 p.
- 123 *Mexican Linguistics: including Nahuatl or Mexican in Aryan Phonology*, Chicago, 1913, 449 p.
- 124 Dibble, Charles, "Nahuatl names for body parts", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 1, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959, p. 27-29.
- 125 Ecker, Lawrence, "La incorporación del objeto al verbo en otomí y mexicano", *Memorias del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1947, p. 269-277.
- 126 Fernández Ferraz, Juan, *Nahuatlismos de Costa Rica. Ensayo lexicográfico acerca de las voces mexicanas que se hallan en el habla corriente de los costarricenses*, San José de Costa Rica, 1892, LXXV + 148 p.
- 127 Franco, Felipe, *Indonimia geográfica del estado de Puebla*, México, 1955, 400 p.
- 128 Galdo Guzmán, fray Diego de, *Arte mexicano por el padre...*, en México, impreso por la viuda de Bernardo Calderón, 1642, 206 p. dobles + 7 de principios + 2 de finales.
- 129 *Arte mexicano*, (reimpresión del Museo Nacional), Imprenta del Gobierno Federal en el Ex-Arzobispado, México, 1890, 114 p.
- 130 Galindo, Miguel, *Significación etimológica de algunos nombres de lugar del estado de Colima*, Colima, 1919, 36 p.
- 131 García Conde, Ángel, "Fonología náhuatl, México, su origen geográfico e histórico", *Investigaciones Lingüísticas*, v. 1, México, 1933, p. 258-265.
- 132 "Etimología geográfica nacional", *Investigaciones Lingüísticas*, t. II, México, 1934, p. 335-339.

- 133 García Icazbalceta, Joaquín, "Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América", *Obras de Joaquín García Icazbalceta*, t. VIII, "Opúsculos varios", México, Biblioteca de Autores Mexicanos, editor V. Agüeros, 1898, p. 7-182.
- 134 *Vocabulario de mexicanismos*, obra póstuma publicada por su hijo Luis García Pimentel, Tipografía La Europea, México, 1905, XVIII + 241 p.
- 135 García de León, Antonio, "La lengua de los ancianos de Jalupa, Tabasco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 267-281.
- 136 García de León, Antonio y Shumann, Otto, "El dialecto náhuatl de Almomoloa, Temazcaltepec, estado de México", *Tlalocan*, v. v, núm. 2, México, 1966, p. 178-192.
- 137 Garibay K., Ángel Ma., *Llave del náhuatl, colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, Otumba, México, 1940, 261 p.
- 138 "Vocabulario de las palabras y frases en lengua náhuatl que usa Sahagún en su obra", *Historia general de las cosas de Nueva España*, fray Bernardino de Sahagún, 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956, t. IV, p. 315-373.
- 139 *Llave del náhuatl, colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, segunda edición, revisada y aumentada, México, Editorial Porrúa, 1961, 385 p.
- 140 "Nombres nahuas en el Códice de la Cruz-Badiano. Sentido etimológico", *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, Martín de la Cruz, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964, p. 359-374.
- 141 "Voces nahuas que inserta en el texto", *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, por fray Diego Durán, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967, t. II, p. 583-590.
- 142 Geoffroy Rivas, Pedro, "Status morfológico de las conjunciones nahuas", *Tlatoani*, núm. 10, 2a. época, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1956, p. 39-40.
- 143 *Toponimia náhuat de Cuscatán*, San Salvador, Editorial Universitaria, 1961, 173 p.
- 144 *El náhuat de Cuscatán*, El Salvador, Ministerio de Educación, 1969, 95 p.
- 145 González, Pedro, *Etimología de algunos nombres geográficos pertenecientes a varios distritos del estado de Guanajuato (otomí, náhuatl y tarasco)*, Salamanca, 1893, 192 p.
- 146 González, fray Rufino, *El azteca ilustrado, obra práctica estilo Ollendorff para facilitar el aprendizaje de la lengua mexicana en su primitiva pureza*, Puebla de los Ángeles, 1923, 11 + 280 p.
- 147 González Casanova, Pablo, "El mexicano de Teotihuacán", *La población del valle de Teotihuacán*, v. III, Dirección de Talleres Gráficos de la Nación, México, 1922, p. 599-648.
- 148 "Aztequismos, ensayo etimológico de los mexicanismos de origen azteca", *Boletín de la Universidad Nacional de México*, t. I, 1922, p. 387-439.

- 149 "El estudio de los aztequismos", *Boletín Oficial de la Secretaría de Agricultura y Fomento, Sección de Antropología*, México, 1924, t. iv, época 5a., núms. 9-10, p. 673-674.
- 150 "El alfabeto mexicano y su valor fonético", *Memorias del XX Congreso Internacional de Americanistas*, Río de Janeiro, 1932, p. 154-159.
- 151 *Los hispanismos en el idioma azteca*, México, 1934, 52 p.
- 152 Grasserie, Raoul de la, *Le Nahuatl, langue des Aztèques, Conquerants du Mexique précolombien*, t. xxv, de la Bibliothèque Linguistique Américaine, París, 1903, 416 p.
- 153 *Le Nahuatl, langue des Aztèques...* Gramaire, vocabulaires, textes París, 1903, reimpression, París, 1968, 416 p.
- 154 Guerra, fray Juan, *Arte de la lengua mexicana*, México, viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1692, 8 hojas preliminares + 27 p. dobles, Vocabulario, p. 28-49.
- 155 *Arte de la lengua mexicana, que fue usual entre los indios del Obispado de Guadalajara y de parte de los de Durango y Michoacán*, escrito en 1692, publicada esta 2a. edición, precediéndola de un prólogo de Alberto Santoscoy, Guadalajara, Imprenta Ancira, 1900, xv + 98 p.
- 156 Hale, Kenneth, "Internal Diversity in Uto-Aztecan: I", *International Journal of American Linguistics*, v. 24, núm. 2, Baltimore, 1958, p. 101-107.
- 157 "Internal Diversity in Uto-Aztecan: II", *International Journal of American Linguistics*, v. 25, núm. 2, Baltimore, 1959, p. 114-121.
- 158 Hasler, Juan, "Mapa dialectológico de la lengua mexicana", *Tlatoani*, 2a. época, núms. 8-9, México, 1954, p. 17.
- 159 "Los 4 dialectos del nahua", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 1-2.
- 160 "Las palabras acentuadas en nahua", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 18-23.
- 161 "Medio ciento de palabras en nahua septentrional de Álamo, Veracruz y media docena de observaciones", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 29-32.
- 162 "Acerca del pipil del Golfo", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 85-90.
- 163 "Los cuatro dialectos de la lengua nahua", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. xiv, 1a. parte, México, 1955, p. 145-148.
- 164 "Presencia poblana (?) en el náhuatl del Distrito Federal", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. xiv, 1a. parte, México, 1955, p. 149-150.
- 165 "Cinco elementos clasificatorios del nahua del Oeste", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. xiv, 1a. parte, México, 1955, p. 147-152.
- 166 "Acerca del pipil de Acula, Ver.", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 138-149.
- 167 "Dos etapas fonomáticas en el pipil de Tuxtla", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 168-172.

- 168 "Extracto de un vocabulario de los Tuztlas, Ver.", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 173-185.
- 169 "La posición dialectológica del pipil como parte del nahua del Este", *América Indígena*, v. xviii, México, 1958, p. 333-339.
- 170 "Breve observación sobre el náhuatl de Xicochimalco", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 294.
- 171 "Del nahua al castellano", *Tlatoani*, 2a. época, núm. 13, México, 1960, p. 20-22.
- 172 "Los fonemas del náhuatl de los Tuxtlas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. ii, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, p. 129-134.
- 173 "Tetradialectología nahua", *A William Cameron Townsend en el vigésimo quinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, México, 1961, p. 455-464.
- 174 *Étimos latinos, griegos y nahuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1964, 157 p.
- 175 Horcasitas, Fernando, *Nahuatl for Beginners* (edición mimeografiada), México, Mexico City College, 1958, 55 p.
- 176 Hunt Cortés, Agustín (Celtatécatl), "Gramática de Aldama y Guevara hasta el número 238, con material nuevo del propio padre Hunt", *La Familia*, México, años de 1884-1886.
- 177 *Apuntes gramaticales sobre el idioma mexicano*, Sociedad Pro-Lengua Náhuatl, Mariano Jacobo Rojas, México-Tenochtitlan, s. f.
- 178 Ibarra de Anda, Fortino, *Geonimia indígena mexicana o nombres geográficos indígenas de México*, Imprenta Mundial, México, 1932, 114 p.
- 179 "Algo sobre geonimia indígena mexicana", *Investigaciones Lingüísticas*, t. ii, México, 1934, p. 445-449.
- 180 "Contribución al estudio del idioma azteca", *Investigaciones Lingüísticas*, t. iii, México, 1935, p. 152-156.
- 181 "Contribución al estudio del idioma azteca", *Memorias de la Academia de la Lengua Náhuatl*, fasc. i, *Investigaciones Lingüísticas*, t. iii, México, 1935, p. 152-156.
- 182 Jiménez, Tomás Fidas, *Toponimia arcaica de El Salvador, significado de los nombres geográficos indígenas*, San Salvador, 1936, 123 p.
- 183 *Idioma pipil o náhuatl de Cuzcatlán y Tunalán, hoy República de El Salvador en la América Central*, auspiciado por la Biblioteca Nacional, Tipografía La Unión, San Salvador, 1937, 162 p.
- 184 "Sobre las palabras indígenas terminadas en 'peque'", *Revista del Departamento de Historia y Hemeroteca Nacional*, t. ii, San Salvador, 1939, p. 3.4.
- 185 "Analogía del idioma pipil o náhuatl de Cuzcatlán", *Tzumpame*, año vi, núm. 5, San Salvador, agosto 1946, p. 44-51.
- 186 "La lengua de los pipiles, sus relaciones con el dialecto lenca y su distribución en El Salvador", *Memorias del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San José, Costa Rica, 1958, p. 675-678.

- 187 Juárez, Teodoro, "Memoria sobre etimologías mexicanas con una introducción en este idioma", *Actas de la XI Reunión del Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1897, p. 291-296.
- 188 Key, Harold, "Algunas observaciones preliminares de la distribución dialectal del náhuatl en el área Hidalgo-Veracruz-Puebla", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1952-1953, v. 13, p. 131-143.
- 189 *Vocabulario mexicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Pue.*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1953, 232 p.
- 190 "Stem Construction and Affixation of Sierra Nahuatl Verbs", *International Journal of American Linguistics*, v. 26, núm. 2, Baltimore, 1960, p. 131-145.
- 191 Key, Harold y Ritchie de Key, Mary, "The Phonemes of Sierra Nahuatl", *International Journal of American Linguistics*, v. 19, Baltimore, 1953, p. 53-56.
- 192 Kroeber, Alfred L., *Uto-Aztecan languages of Mexico*, Ibero-Americana, t. VIII, University of California Press, Berkeley, 1934, 28 p.
- 193 Kutscher, Gerdt, "Ein von Walter Lehmann gesammeltes Mexicano-Märchen und Vokabular (Mexicano de Chilapa, Staatt Guerrero)", *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, 2 v., México, xxx Congreso Internacional de Americanistas, Universidad Nacional de México, 1958, p. 533-572.
- 194 Langacker, Ronald W., "The Vowels of Proto Uto-Aztecan", *International Journal of American Linguistics*, v. 36, núm. 3, Baltimore, 1970, p. 169-180.
- 195 "Possesives in Classical Nahuatl", *Linguistics Notes from La Jolla, Cal.*, núm. 3, 1970, p. 1-40.
- 196 Lardé, Jorge, "Lenguas indianas de El Salvador". Su distribución geográfica", *Revista de Etnología, Arqueología y Lingüística*, San Salvador, t. I, núm. 5, 1926, p. 281-286.
- 197 "Lenguas indianas de El Salvador", *Anales del Museo Nacional David J. Guzmán*, t. I, núm. 3, julio-septiembre, San Salvador, 1950, p. 83-87.
- 198 Lavín, Urbano, "Estudio sobre el fonetismo en las lenguas nahuatlanas y en sus principales dialectos", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, México, 4a. época, t. I, 1922, p. 65-83.
- 199 Law, Howard W., "Greeting Forms of the Gulf Aztecs", *Southwestern Journal of Anthropology*, t. IV, 1948, p. 43-48.
- 200 "Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas por Cecilio A. Robelo", *International Journal of American Linguistics*, núm. 16, abril, 1950, p. 102-103.
- 201 *Gulf Aztec and Dictionary*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1951.
- 202 "Tamakasti: a Gulf Nahuatl text", *Tlalocan*, v. III, núm. 3, México, 1952, p. 344-360.
- 203 "The phonemes of Isthmus Nahuatl", *El México Antiguo*, núm. 8, México, 1955, p. 267-78.

- 204 "Formas de salutación del pipil del golfo", *Archivos Nahuas*, t. I, fasc. 1, México, 1954, p. 109-111 y fasc. 2, Jalapa, Ver., 1958, p. 114-115.
- 205 "Morphological structure of Isthmus Nahuatl", *International Journal of American Linguistics*, v. 24, Baltimore, 1958, p. 108-129.
- 206 "Linguistic acculturation in Isthmus Nahuatl", *A William Cameron Townsend en el vigesimoquinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, México, 1961, p. 555-561.
- 207 "Problems of pronominal equivalence in Isthmus Nahuatl", *Notes on translation with drills*, John Beekman, editor, Santa Ana, Summer Institute of Linguistics, 1965, p. 160-164.
- 208 "Obligatory constructions of Isthmus Nahuatl grammar", *Janua Linguarum, series practica*, 29, The Hague, Mouton, 1966, 73 p.
- 209 Law, Joan, "Nahua Affinal Kinship: A Comparative Study", *Ethnology*, 1969, p. 103-118.
- 210 Leander, Birgitta, *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*, México, 1961, 205 p.
- 211 Lehmann, Walter, "Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Südamerika und Mexico", *Zentral-America*, Teil I, Berlín, 1920, p. 978-1083.
- 212 Leicht, Hugo, "La ortografía de los nombres mexicanos", *Cuadernos lingüísticos, Suplemento Escolar de Investigaciones Lingüísticas*, núm. 1, México, 1933, p. 4-8.
- 213 "Estudios náhuatl", *Investigaciones Lingüísticas*, t. II, núms. 3 y 4, México, 1934, p. 306-330.
- 214 "Apuntes relativos a la ortografía náhuatl", *Investigaciones Lingüísticas*, t. III, México, 1935, p. 351-356.
- 215 León-Portilla, Miguel, "Comentario acerca de algunos términos nahuas", "La historia del Tohuenyo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. I, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959, p. 110-112.
- 216 "Algunos nahuatlismos en el castellano de Filipinas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. II, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, p. 135-138.
- 217 "Breve vocabulario, filosófico náhuatl", *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 377-396.
- 218 "Language-in-Culture Studies", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1967, v. 5, p. 369-381.
- 219 "El vocabulario de Molina", Estudio preliminar al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, reproducción facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1970, p. XLVII-LX.
- 220 Linares Moctezuma, Ezequiel, *Método autodidáctico español-náhuatl, náhuatl-español*, México, Antigua Librería Robredo, 1960, 131 p.
- 221 Lope Blanch, *El léxico indígena en el español de México*, México, El Colegio de México, 1969, 75 p.
- 222 López Austin, Alfredo, "Términos del nahuatlalli", *Historia Mexicana*, v. XVII, núm. 1, El Colegio de México, México, 1967, p. 1-36.

- 223 "Glosario" (voces referentes a medicinas), "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas" (Textos de los informantes de Sahagún), *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, v. VIII, p. 116-121.
- 224 Luna Cárdenas, Juan, *Amapoalizamoxtili tecpa*, Inik Kalmekac, H. Tl. Iknihutlazohtlak Aztékatl, Mexihko Tenochtitlan, 1937, 15 p.
- 225 *Compendio de gramática náhuatl*, Segunda edición, México, H. Tl. Aztékatl, 1939, 50 p.
- 226 *Tratado de etimologías de la lengua aztékatl*, México, H. Tl. Aztékatl, 1950, 108 p.
- 227 *Compendio de gramática aztékatl*, 3a. edición, México, 1964, 60, p.
- 228 MacAfee, Byron, "El aztequismo metate", *Investigaciones Lingüísticas*, t. III, núms. 1 y 2, México, 1935, p. 145-147.
- 229 McQuown, Norman, "La fonémica de un dialecto náhuatl de Guerrero", *El México Antiguo*, t. V, núms. 7-10, México, 1940-1941, p. 221-232.
- 230 "La fonémica de un dialecto olmeca-mexicano de la sierra norte de Puebla", *El México Antiguo*, t. VI, núms. 1-3, México, 1942, p. 61-72.
- 231 Marcou, P. H., "Etymologie de 'tocayo, ya'", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. XXII, núm. 68, 1920, p. 36-37.
- 232 Martínez Gracida, Manuel, *Catálogo etimológico de los nombres de los pueblos, haciendas y ranchos del estado de Oaxaca*, Oaxaca, 1883, 37 p.
- 233 "Catálogo etimológico de los nombres de los pueblos, haciendas y ranchos del estado de Oaxaca", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, t. I, México, 1888, p. 285-435.
- 234 Mechling, W. H., "Notes on the Mexican Dialect of Tuxtepec, Oaxaca", *American Anthropologist*, t. XVII, 1915, p. 390-402.
- 235 Membreño, Alberto, *Nombres geográficos de la República de El Salvador*, México, 1908.
- 236 "Nombres geográficos indígenas de la República de Honduras", *Revista del Archivo y Bibliotecas Nacionales*, t. XIII-XVII, Tegucigalpa, 1934-1939.
- 237 Mendizábal, Miguel O. de, y Jiménez Moreno, Wigberto, *Mapa lingüístico de Norte-y-Centro-América-México*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1936.
- 238 Mendoza, Eufemio, *Apuntes para un catálogo razonado de las palabras mexicanas introducidas al castellano*, México, Imprenta del Gobierno, en Palacio, 1872, 86 p.
- 239 *Apuntes para un catálogo razonado de las palabras mexicanas introducidas al castellano*, Guadalajara, Imprenta de Fortino Jaime, 1922, XXXI + 84 p.
- 240 Mendoza, Gumersindo, "Estudio comparativo entre el sánscrito y el nágiuatl", *Anales del Museo Nacional de México*, t. I, 1a. época México, 1877, p. 75-84.

- 241 "Trabajo comparativo entre el sánscrito, el náguatl, griego y latín", *Anales del Museo Nacional de México*, t. I, 1a. época, México, 1877, p. 286-288.
- 242 Mengin, Ernst, "Los resultados principales y fines de la filología azteca", *Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, 3 v., México, 1962, v. III, p. 451-478.
- 243 Mijangos, fray Juan, "Frasas y modos de hablar elegantes y metafóricos de los indios mexicanos", presentación de Ángel M. Garibay, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VI, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 11-28.
- 244 Miller, Wick, R., *Uto-Aztecan cognate sets*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, University of California Publications in Linguistics, v. 48, 1967, v + 83 p.
- 245 Molina, fray Alonso de, *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana. Compuesto por el muy reuerendo padre fray Alonso de Molina: Guardián del coueto de Sant. Antonio de Tetzcuco de la orden de los frayles menores*. En México en casa de Joan Pablos, 1555, 8 hojas preliminares + 260.
- 246 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, compuesto por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la Orden del bienaventurado nuestro Padre Sanct Francisco. Dirigido al muy Excelente Señor don Martín Enriquez, Visorrey desta Nueva España*. En México, en casa de Antonio de Spinosa, 571, 121 f. [La segunda parte de esta obra o sea la sección mexicana-castellana, lleva su correspondiente portada y foliación independiente:]
Vocabulario en lengua mexicana y castellana, compuesto por el Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la Orden del bienaventurado nuestro Padre Sanct Francisco. Dirigido al muy Excelente señor don Martín Enriquez, Visorrey desta Nueva España. En México, en casa de Antonio de Spinosa, 1571, 162 f.
- 247 *Arte de la lengua mexicana y castellana compuesta por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la Orden del Señor Sanct Francisco*. En México, en casa de Pedro Ocharte, 1571, 2 + 115 p.
- 248 *Arte de la lengua mexicana y castellana... de nuevo en esta segunda impresión corregida, enmendada y añadida, más copiosa y clara que la primera*. En México, en casa de Pedro Balli, 1576, 112 p. + 8 de principios.
- 249 *Vocabulario de la lengua mexicana*, publicado en facsimilar por Julio Platzmam, Leipzig, 1880, 2 v., en uno, 121 + 162 p.
- 250 *Arte de la lengua mexicana y castellana* (reimpresas juntas las ediciones de 1571 de Ocharte y de 1576 de Balli), México, Escalante, 1886, 98 p.
- 251 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Reimpreso de la edición del 1571 de Antonio Spinosa. Puebla (esta obra está publicada junto con el *Compendio del arte de la lengua mexicana* del P. Horacio Caroquí), Talleres "El Escritorio", 1910, 380 + 25 p.

- 252 "Molina redivivo o nuevo diccionario náhuatl-español y español-náhuatl" (edición trunca), *Investigaciones Lingüísticas*, v. 3, México, 1935, p. 357-403.
- 253 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, edición facsímil de la de 1571 hecha en casa de Antonio de Spinosa, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica (Colección de incunables americanos), 1944, 121 + 162 p.
- 254 *Arte de la lengua mexicana y castellana*. . . obra impresa en México por Pedro Ocharte en 1571 y ahora reproducida en facsímil del original facilitado por D. Antonio Graíño, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica (Colección de incunables americanos, v. vi), 1945, 2 + 115 p.
- 255 *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl*, 2a. ed. abreviada y modernizada, México, Ediciones Colofón, 1966, 642 p.
- 256 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, edición facsímil de la de 1571 hecha en casa de Antonio de Spinosa, México, Editorial Porrúa, 1970, LXIV + 121 + 162 p.
- 257 Muñoz, Lázaro Manuel, *Libro de jeroglíficos y etimologías de nombres aztecas, correspondientes a localidades del estado de México*, Toluca, 1942, 276 p.
- 258 Newman, Stanley, "Classical Nahuatl", *Handbook of Middle American Indians*, Linguistics, Austin, University of Texas Press, 1967, v. v, p. 179-199.
- 259 Nieva López, M. Carmen y García Morales, Pablo, *Izkálotl, texto para el aprendizaje del idioma mexicano según las reglas de la mexikatlaholkalli*, México Tenochtitlan, Movimiento confederado restaurador de Anáhuak, 1964, 85 p.
- 260 "Nociones del idioma Náhuatl", *Anales del Museo Nacional*, 3a. serie, v. III, 1911, p. LIX-LXXVI.
- 261 Olaguíbel, Manuel de, *Onomatología del estado de México*, Toluca, Tipografía del gobierno en la Escuela de artes y oficios, 1894, 210 p.
- 262 *La ciudad de México y el Distrito Federal. Toponimia azteca*, Toluca, 1898, 122 p.
- 263 *Onomatología del estado de México*, 2a. edición, Toluca, Dirección de turismo del estado de México, 1957, 114 p.
- 264 Olmos, Andrés de, *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Composée, éclaircissements... par Rémi Siméon, Imprimerie Nationale, Paris, 1875, 273 p.
- 265 *Arte para aprender la lengua mexicana*, México, Imprenta de Escalante, 1885, 126 p.
- 266 Onorio, Juan Manuel, "El dialecto mexicano del cantón de los Tuxtlas (Veracruz)", *El México Antiguo*, t. II, núms. 5-8, México, 1924, p. 159-191.
- 267 Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1864, xiv + 392 p.

- 268 Osuna Ruiz, Rafael, "Estudios sobre el náhuatl del siglo XVI", *Anuario del Instituto de Antropología e Historia*, t. I, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964, p. 63-98.
- 269 Palacios, Enrique Juan, "¿De dónde viene la palabra México, México-Tenochtitlan, Aztlan?", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, serie 4, v. IV, México, 1897, p. 478-508.
- 270 Palma, Miguel Trinidad, *Gramática de la lengua azteca o mexicana* (escrita con arreglo al programa oficial para que sirva de texto en las escuelas normales del Estado), Puebla, Imprenta Corona, 1886, 126 p.
- 271 Paredes, Ignacio (véase: Carochi, Horacio).
- 272 Paso y Troncoso, Francisco del, *Utilidad de la lengua mexicana en algunos estudios literarios*, discurso leído en la Escuela Nacional Preparatoria, al inaugurarse la clase de dicho idioma, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época 1, núm. 4, 1887, p. 89-97.
- 273 "Estudios sobre la historia de la medicina en México" (incluye un glosario sobre términos nahuas de contenido botánico y farmacológico), *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, primera época, México, 1886, t. III, p. 137-235.
- 274 "Nociones de fonología mexicana", *Descripción, historia y exposición del Códice pictórico de los antiguos nahuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de diputados de París*, Florencia, Tipografía de Salvador Landi, 1898, p. XIX-XLVIII.
- 275 Peñafiel, Antonio, *Nombres geográficos de México, catálogo de los nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl*, México, 1895, Oficina de la Secretaría de Fomento, 264 p.
- 276 *Vocabulario gramático de la lengua náhuatl o azteca* (Colección formada por el Dr. Antonio Peñafiel), México, 1897, 504 p.
- 277 *Nomenclatura geográfica de México. Etimologías de los nombres de lugar correspondientes a los principales idiomas que se hablan en la República*, primera parte, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1897, 224 p.
- 278 Pérez, fray Manuel, *Arte de el idioma mexicano*, México, Francisco Ribera Calderón, 1713, 7 hojas preliminares + 80 p. + 3 de índices.
- 279 *Alfabeto español, latino y mexicano*, México, Francisco Ribera Calderón, 1714.
- 280 Pérez Estrada, Francisco, "Palabras de origen náhuatl registradas por Fernández de Oviedo", *Los nahuas de Nicaragua*, Managua, Nicaragua, 1970, p. 17-27.
- 281 Pimentel, Francisco, "El mexicano, náhuatl o azteca", *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, 3 v., México, Tipografía de Isidoro Epstein, 1874, t. I, p. 1-90.
- 282 "El mexicano, náhuatl o azteca", *Obras completas*, 5 v., México, Tipografía económica, 1903, t. I, p. 11-72.

- 283 Pittman, Richard S., "Nahuatl Honorifics", *International Journal of American Linguistics*, t. xiv, Baltimore, 1948, p. 236-239.
- 284 *Tetelcingo Aztec Texts and Dictionary*, Instituto Lingüístico de Verano (edición mimeográfica), México, 1951, 110 p.
- 285 "A Grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl", Language Dissertation núm. 50, *Supplement to Language XXX*, Linguistic Society of America, Baltimore, 1954, 67 p.
- 286 "The Phonemes of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl", *A. William Cameron Townsend en el vigésimo aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, México, 1961, p. 643-651.
- 287 Prowe, E., "Pipil de Talnique", *Repertorio Salvadoreño*, San Salvador, C. A., 1890, t. iv, núm. 3.
- 288 Quintana, Francisco, "El idioma náhuatl", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, t. x, 5a. época, México, 1923, p. 37-47.
- 289 Quiroz Yocélel, Bernardino, *La enseñanza náhuatl*, dedicada al Sr. Dr. Antonio Peñafiel, México, Tipografía de la Secretaría de Fomento, 1889, 18 p.
- 290 Radin, Paul, "Maya, Nahuatl and Tarasco kinship terms", *American Anthropologist*, t. xxvii, núm. 11, Washington, 1925, p. 100-102.
- 291 "Mexican kinship terms", University of California, Publication in *American Archaeology and Ethnology*, v. 31, 1931, p. 1-14.
- 292 Ramírez, José Fernando, "Etimologías de nombres de lugar en náhuatl", *Nomenclatura geográfica y etimológica de México*, de A. Peñafiel, México, 1897.
- 293 "Estudios sobre las partículas nahuas", *Anales del Museo Nacional*, t. vii, 1a. época, México, 1903, p. 195-208, 336-352, 390-400, 417-424, 462-519.
- 294 Ramírez, Rafael, *Cómo dar a todo México un idioma* [resultado de una encuesta], México, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, 1928, 59 p.
- 295 Rammow, Helga, *Die Verwandtschafts bezeichnungen in klassischen Aztekischen, Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte*, 1964, 193 p.
- 296 Reko, Blas Pablo, "De los nombres botánicos aztecas", tomado de la obra inédita "Sinonimia vulgar y científica de la flora oaxaqueña", *El México Antiguo*, t. i, núm. 4, 1919, p. 113-157.
- 297 "Etimologías de los nombres numerales aztecas", *Ethnos*, t. i, núms. 6-7, México, 1920, p. 142-145.
- 298 "Las diez raíces fundamentales de la lengua náhuatl", *Xallixtlilco*, núms. 7-8 (Suplemento), México, 1952, 8 p.
- 299 Reko, Viktor, "Die mexicanische Sprachwissenschaft", *Lateinamerika*, Berlin, 1925, p. 1076-1079.
- 300 *Die Sprachen des Eingeborenen Mexikos. Eine erste Einführung in das Studium der mexikanischen Sprachwissenschaft*, Köln, Gehly, 1927, 59 p.
- 301 Rendón, Silvia, "Morfología del nahuatolteco", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. xiv, 1a. parte, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1956, p. 193-206.

- 302 Reyes, Julián de los, "Nahuatl de Jayaque", *Repertorio Salvadoreño*, San Salvador, C. A., 1890, t. iv, núm. 4.
- 303 Reyes, Vicente, "Onomatología geográfica de Morelos", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4a. época, México, 1888, t. I, p. 180-197.
- 304 "Toponomatotecnia nahoa", *Revista Nacional de Ciencias y Letras*, t. I, II, III, México, 1889-1891.
- 305 "Orígenes de las terminaciones del plural en el náhuatl y en algunos otros idiomas congéneres", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4a. época, t. II, México, 1890, p. 65-91.
- 306 "Termination du pluriel dans les langues mexicano-ópatas", *Congreso Internacional de Americanistas*, VIII sesión, París, 1890, p. 548-549.
- 307 Reyes García, Luis, "Breve vocabulario pipil de Chiapas", *Archivos Nahuas*, t. I, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 186-189.
- 308 "Traducción de 113 apellidos de la región de Zongolican", *Archivos Nahuas*, t. I, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 273-276.
- 309 "Náhuatl de Solayó", *VIII mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1961, p. 161-166.
- 310 Rincón, Antonio del, *Arte mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Jesús...*, México, Pedro Balli, 1595, 78 p. del *Arte* + 36 del Vocabulario breve, sin numerar.
- 311 *Arte mexicana*, reimpresa por el Dr. Antonio Peñafiel, México, Imprenta de la Secretaría de Fomento, 1885, 94 p.
- 312 *Arte mexicana* (reimpresión), México, Museo Nacional, 1888, 52 p.
- 313 *Arte mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Jesús* (edición facsímil de la reimpresión hecha por el Dr. Antonio Peñafiel en 1885), Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1967, 94 p.
- 314 Rivera, Gregorio, Pbro., *Silabario de la lengua mexicana*, México, Imprenta de Ontiveros, 1818, 29 p.
- 315 Robelo, Cecilio A., *Nombres geográficos indígenas del estado de Morelos*, Cuernavaca, Luis G. Miranda, impresor, 1887, 85 p.
- 316 *Vocabulario comparativo castellano y náhuatl*, Luis G. Miranda, impresor, Cuernavaca, 1888, 40 p.
- 317 *Nombres geográficos indígenas del estado de Morelos*, Cuernavaca, Luis G. Miranda, impresor, 1897, 74 p.
- 318 *Nombres geográficos indígenas del estado de México*, Cuernavaca, Luis G. Miranda, impresor, 1900, 250 p.
- 319 *Nombres geográficos mexicanos del Distrito Federal*, Cuernavaca, 1900, 176 p.
- 320 *Sinopsis toponímica nahoa del Distrito Federal*, Cuernavaca, Tipografía de José Donaciano Rojas, 1901, 25 p.
- 321 *Nombres geográficos mexicanos del estado de Veracruz, estudio crítico etimológico*, Cuernavaca, L. G. Miranda, impresor, 1902, 2 + 217 p.

- 322 *Toponimia maya-hispano-nahua*, Cuernavaca, Imprenta de José Donaciano Rojas, 1902, 87 p.
- 323 *Toponimia tarasco-hispano-nahoa*, Cuernavaca, Imprenta de José Donaciano Rojas, 1902, 28 p.
- 324 *Diccionario de aztequismos, o sea catálogo de las palabras del idioma náhuatl, azteca o mexicano, introducidas al idioma castellano bajo diversas formas*, Cuernavaca, Imprenta del autor, 1904, 712 p.
- 325 "Nombres de los reyes de México, estudio etimológico", *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, t. xxv, México, 1906, p. 347-370.
- 326 *Nombres geográficos mexicanos del Distrito Federal, estudio crítico etimológico*, nueva edición corregida y aumentada por el autor, México, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, 1910, 85 p.
- 327 *Diccionario de aztequismos* (segunda edición), Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1912 (edición trunca hasta la lección cxvi).
- 328 *Nociones del idioma náhuatl, indispensables para la perfecta inteligencia de la parte mexicana de las obras en que se explican las etimologías de nombres geográficos indígenas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1912, 16 p.
- 329 "Toponimia tarasco-hispano-nahoa", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, t. iv, México, 1913, p. 443-480.
- 330 "Notions de langue nahuatl", *L'Echo du Mexique*, París, año II, núm. 13, 1922, p. 12-13.
- 331 "Notions de langue nahuatl", *L'Echo du Mexique*, París, año III, núm. 23, p. 3-4, núm. 25, 1923, p. 15 y núm. 27, 1923, p. 15.
- 332 "Notions de langue nahuatl", *L'Echo du Mexique, Paris*, t. ix, núm. 85, 1929, p. 12-13, núm. 86, 1929, p. 11.
- 333 *Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas* (tercera edición), Ediciones Fuente Cultural, México, s. f., 548 p.
- 334 *Nombres geográficos mexicanos del estado de Veracruz, estudio crítico etimológico*, México, Editorial Citlaltépetl, 1961, xviii + 168 p.
- 335 *Nombres geográficos indígenas del estado de México, estudio crítico etimológico*, textos revisados y anotados por Ángel Ma. Garibay; edición y prólogo de Mario Colín, México, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, 1966, xxiv + 302 p.
- 336 Robinson, Federico, *Cartilla mexicana de la Sierra de Puebla*, México, Secretaría de Educación Pública, 1964, 101 p.
- 337 *Cartilla mexicana de la Huasteca*, México, Secretaría de Educación Pública, 1964, 134 p.
- 338 *Cartilla mexicana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1964, 134 p.
- 339 *Sierra Nahuatl word structure* [Ph. D. thesis: Hartford Studies in linguistics núm. 18], Santa Ana, May, 1966, 166 p.

- 340 "Puebla (Sierra) nahuat prosodics", *Aztec Studies*, núm. 1 (Instituto Lingüístico de Verano), México, 1969, p. 15-32.
- 341 "Sierra Nahuat word Structure", *Aztec Studies*, núm. 2, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1970, p. xii + 186.
- 342 *Gramática inductiva mexicana* (Nahuat de la Sierra de Puebla), México, Instituto Lingüístico de Verano, 1970, 70 p.
- 343 Robinson, Dow F. and Sischo, William R., "Michoacán (Pómaro) Nahuatl cluse structure", *Aztec Studies*, núm. 1, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1969, p. 54-74.
- 344 Rodríguez, Leopoldo Alejandro, *Estudio geográfico, histórico, etnográfico, filológico y arqueológico de la República de El Salvador*, México, Antigua imprenta de Murguía, 1912, 173 p.
- 345 Rojas, Mariano Jacobo, "Lecciones metódicas de lengua mexicana o azteca", publicadas en *El Tepozteco*, México, 1921-1923.
- 346 *Manual de la lengua náhuatl. Método práctico para hablar, leer y escribir la lengua mexicana*, México, Imprenta de José Donaciano Rojas, 1927, 150 p.
- 347 "Estudio etimológico del vocablo mexicano ahuéhuatl ahuehuete, en aztequismo", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4a. época, t. vi, México, 1929, p. 1-9.
- 348 *Estudios gramaticales del idioma mexicano*, México, Imprenta de José Donaciano Rojas, 1935, xvi + 83 p.
- 349 Rosa, Agustín de la, *Análisis de la oración dominical en mexicano y de la plática mexicana del P. jesuita Ignacio Paredes sobre el misterio de la encarnación del verbo divino*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1870, 16 p.
- 350 *Análisis de la "salve" en mexicano y de la plática mexicana del P. jesuita Ignacio Paredes en que explica quién es Dios*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1871, 16 p.
- 351 *Análisis de la plática mexicana del P. jesuita Ignacio Paredes sobre la vida, pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1871, 28 p.
- 352 *Análisis de la plática mexicana del P. jesuita Ignacio Paredes sobre el misterio de la santísima trinidad*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1871, 28 p.
- 353 *Lecciones de la gramática y la filosofía de la lengua mexicana*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1871, 41 p.
- 354 *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, Guadalajara, 1887, 1a. edición, 94 p.
- 355 *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*. Guadalajara, Tipografía del Gobierno, 1889, 115 p.
- 356 *Análisis gramatical de algunos textos mexicanos de las obras del P. jesuita Ignacio Paredes*, Guadalajara, 1891, 28 p.
- 357 *Lecciones de gramática y de filosofía de la lengua mexicana*, Guadalajara, 1891, 48 p.
- 358 *Explicación de algunos nombres de la lengua mexicana cuya inteligencia es utilísima para el estudio de la geografía e historia mexicana*, Guadalajara, Imprenta de Luis G. González, 1897, 28 p.

- 359 *Explicación de algunos nombres de la lengua mexicana, cuya inteligencia es utilísima para el estudio de la geografía e historia mexicanas*, Guadalajara, 1898, 26 p.
- 360 *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, 2a. parte, Suplemento de la revista *Et Caetera*, Guadalajara, enero-marzo, 1950, 15 p.
- 360 *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, edición facsímil de la de 1889, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1966, 115 p.
- 362 Rosales y Malpica, Francisco, *Gramática teóricopráctica de la lengua mexicana*, Puebla, 1873, 144 p.
- 363 Roviroa, José N., *Nombres geográficos del estado de Tabasco, estudio etimológico*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1888, 36 p.
- 364 Rubio, Darío, *Nahuatlismos y barbarismos*, México, Talleres gráficos de la Imprenta Nacional, 1919, xv + 232 p.
- 365 Rubio, Horacio, "Observaciones acerca del gramatario náhuatl", *Investigaciones Lingüísticas*, t. III, núms. 1 y 2, México, 1935, p. 148-151.
- 366 Ruvalcaba, Melquiades, "Vocabulario mexicano de Tuxpan, Jalisco", *Investigaciones Lingüísticas*, t. III, núms. 3 y 4, México, 1935, p. 208-214.
- 367 *Manual de gramática náhuatl*, Guadalajara, Jal. (sin pie de imprenta), 1968, 64 p.
- 368 *Manual de gramática náhuatl*, segunda edición, Guadalajara, Jal., Imprenta Gutiérrez (Ciudad Guzmán), 1969, 71 p.
- 369 Sahagún, fray Bernardino de, *Códices matritenses en lengua mexicana*, v. v, 2a. parte (se incluyen aquí los "primeros memoriales" y "memoriales con escolios" con vocabularios sobre términos de parentesco, nombres de varón y mujer, nóminas de armas e insignias y el análisis lingüístico de algunos textos), edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905, p. 145-150 y 169-215.
- 370 Saldaña Oropesa, Ramón, "Nombres y reverencias del náhuatl", *Indoamérica*, v. I, núm. 4, México, 1938, 9 p.
- 371 Sánchez, Jesús, "Glosario de voces castellanas derivadas del idioma náhuatl o mexicano", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 1a. época, v. 3, México, 1886, p. 57-67.
- 372 Sandoval, Rafael, *Arte de la lengua mexicana*, México, Oficina de D. Manuel Antonio Valdés, 1810, 8 hojas preliminares + 62 p.
- 373 *Arte de la lengua mexicana*, México, Tipografía La Reproducción, 1888, 62 p.
- 374 "Arte de la lengua mexicana", prólogo y notas de Alfredo López Austin, *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. v, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, p. 221-276.
- 375 *Arte de la lengua mexicana*, prólogo y notas de Alfredo López Austin, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, 5, 1965, 60 p.

- 376 Sapir, Edward, "Southern Paiute and Nahuatl, a study in Uto-Aztekan", *Journal de la société des Americanistes de Paris*, t. x, 1913, p. 379-425; t. xi, 1919, p. 443-488.
- 377 "Southern Paiute and Nahuatl, A Study in Uto-Aztecan", part II, *American Anthropologist*, t. xvii, núm. 1, 1915, p. 98-120.
- 378 Schoembs, Jakob, *Aztequische Schriftsprache, Grammatik mit lautlehre Text und Glossar*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1949, 212 p.
- 379 Schultze Jena, Leonhard, "Die Sprache der Pipil von Izalco, Grammatik, Analytisches Wörterverzeichnis" (gramática, vocabulario analítico), *Indiana II*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1935, p. 188-360.
- 380 "Analytisches Wörterverzeichnis", (vocabulario analítico), *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten azteken*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, iv, Stuttgart, 1950, p. 242-397.
- 381 "Analytische Wörterverzeichnis" (vocabulario analítico), *Gliederung des alt-aztekischen Voiks in Familie, Stand und Beruf*, aus der aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, v, Stuttgart, 1952, p. 250-336.
- 382 "Analytisches Wörterverzeichnis" (vocabulario analítico), *Alt-aztekische Gesänge*, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, vi, Stuttgart, 1957, p. 325-418.
- 383 Schumann, Otto y García de León, Antonio, "El dialecto náhuatl de Almololoa, Temascaltepec, estado de México", *Tlalocan*, v. v, núm. 2, México, 1966, p. 178-192.
- 384 Seiler, Hansjakob, "Accent and morphophonemics in Cahuilla and in Uto-Aztecan", *International Journal of American Linguistics*, v. 21, Baltimore, 1964, p. 50-59.
- 385 Seiler H. y Zimmermann G., "Studies in the Phonology and Morphology of Classic Nahuatl r", *International Journal of American Linguistics*, v. 28, núm. 4, Baltimore, 1962, p. 243-250.
- 386 Seler, Eduard, "Sur le mot Anavac", *Memorias del VIII Congreso Internacional de Americanistas*, París, 1892, p. 586-587.
- 387 "Über die Worte Anavac und Navatl", *Memorias del X Congreso Internacional de Americanistas*, Estocolmo, 1894, p. 36-37 y 211-244.
- 388 "Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner" (con comentarios lingüísticos), *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Berlín, Ascher und Co., 1904, t. II, p. 959-1107.
(Existe reproducción facsimilar publicada por Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1960.)
- 389 Siméon, Rémi, "Note sur la numération des anciens Mexicains", *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*, v. III, París, 1867, p. 523-527.
- 390 "La Langue Mexicaine et son histoire", *Archives de la Société Américaine de France*, v. III, París, 1884, p. 179-186.
- 391 *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Imprimerie Nationale, París, 1885, LXXVI + 710 p.

- 392 *Estudios gramaticales del idioma náhuatl*, traducción y notas de Cecilio A. Robelo, Edición del Museo Nacional de México, México, 1902, 64 p.
- 393 "Gramática náhuatl", traducción y adaptación de Enrique Torroella, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. III, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1962, p. 137-202.
- 394 *Gramática náhuatl*, traducción y adaptación de Enrique Torroella, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Cultura Náhuatl, 1962, 71 p.
- 395 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, prefase par Jacqueline de Durand-Forest, Graz, Austria, Akademische Druck U. Verlagsanstalt, 1963, 12 + LXXVI + 710 p.
- 396 Soustelle, Georgette, "Les noms de famille nahuas dans la region de Tequila, Veracruz", *Actes du XXVIII Congrès des Américanistes*, París, 1948, p. 321-326.
- 397 Stanford, Thomas, "A linguistic analysis of music and dance terms from three Sixteenth-century dictionaries of Mexican Indian languages", *Yearbook of the Inter-American Institute for Musical Research*, Tulane University, v. II, 1966, p. 101-159.
- 398 Starr, Frederick, *Aztec place-names. Their meanings and modes of composition. Selected from the works of Agustín de la Rosa, Antonio Peñafiel and Cecilio Robelo*, Chicago, 1920, 16 p.
- 399 Stoll, Otto, "Los pipiles" y "Vocabulario del idioma pipil de Salamá", *Etnografía de Guatemala*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1958, p. 1-30.
- 400 Swadesh, Mauricio, "Acerca de los 4 dialectos nahuas", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 3-17.
- 401 "La variación /a/ /e/ en los dialectos nahuas", *Archivos nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1955, p. 3-15.
- 402 *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cuadernos de Antropología, núm. 8, 1959, 36 p.
- 403 Swadesh, Mauricio y Sancho, Madalena, *Los mil elementos del mexicano clásico*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 91 p.
- 404 Tapia Zenteno, Carlos, *Arte novísima de lengua mexicana que dictó D... , colegial en el Real y Pontificio Seminario... ,* México, viuda de José Bernardo Hogal, 1753, 10 hojas preliminares + 58 p.
- 405 *Arte novísima de la lengua mexicana que dictó D... , colegial en el Real y Pontificio Seminario... (reimpresión de la de 1753)*, en México, 1885, Imprenta de I. Escalante, 42 p.
- 406 *Arte novísima de la lengua mexicana* (edición facsímil de la de 1753 hecha en México por la viuda de José Bernardo Hogal), Guadalajara, Jalisco, Edmundo Aviña Levy, editor, 1967, 58 p.
- 407 Thomas, Cyrus and Swanton, John R., *Indian languages of Mexico and Central America and their geographical distribution*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1911, VII + 108.

- 408 Tibón, Gutierre, *Antroponimia náhuatl, la supervivencia de los nombres prehispánicos de Puebla, Tlaxcala y Zongolica*, Centro de Estudios Históricos de Puebla, Puebla, 1959, núm. 9, 68 p.
- 409 "Los apellidos aztecas", *Onomástica hispanoamericana*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1961, p. 238-270.
- 410 Torres, Hipólito, "Apuntes de Chiconámel, Veracruz", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 33-39.
- 411 Torres Macario, *Estudios gramaticales sobre el náhuatl*, publicados por Eusebio Ortega, Tipografía de J. Rivera e Hijos, León, 1887, 99 + iv p.
- 412 Townsend, William Cameron, *Lengua náhuatl*, Cuadernos lingüísticos 5-6, suplemento escolar de *Investigaciones Lingüísticas*, México, 1935, 48 p.
- 413 Comparaciones morfológicas entre cakchiquel y náhuatl, *Investigaciones Lingüísticas*, v. 4, México, 1937, p. 324-331.
- 414 *Tlaamapozaliz amoxtili* (reproducción parcial de *Lengua náhuatl*, cartilla lingüística, 1a. edición, 1935), México, Instituto Lingüístico de Verano, 1945, 14 p.
- 415 Trager, George L., "Aztekische Schriftsprache", *Language*, v. xxvii, Baltimore, Linguistic Society of America, 1951, p. 201-202.
- 416 Troike, Rudolph C., "Uto-Aztecan cognates in classical Nahuatl", *International Journal of American Linguistics*, t. 29, núm. 1, part 1, Baltimore, 1963, p. 72-74.
- 417 Ulving, Tor, "Additions to Croft's six decades of Nahuatl", *International Journal of American Linguistics*, v. 19, núm. 3, Baltimore, 1953, p. 245-246.
- 418 Valle, Alfonso, *Interpretación de nombres geográficos indígenas de Nicaragua*, Managua, Talleres gráficos Pérez, 1944, 185 p.
- 419 Vázquez Gastelu, Antonio, *Arte de la lengua mexicana*, Puebla de los Ángeles, Diego Fernández de León, 1689, 6 hojas preliminares + 42 p. dobles.
- 420 *Arte de la lengua mexicana*, añadido y enmendado en esta segunda impresión, Puebla de los Ángeles, Imprenta de Diego Fernández de León, 1693, 50 p.
- 421 *Arte de la lengua mexicana*, Puebla de los Ángeles, Diego Fernández de León, 1716, 2 hojas preliminares + 54 p. dobles.
- 422 *Arte de la lengua mexicana*, corregido según su original por el Br. D. Antonio de Olmedo y Torre, Puebla, Francisco Xavier de Morales y Salazar, 1726, 1 hoja preliminar + 54 p. dobles.
- 423 *Arte de la lengua mexicana*, compuesto por el Bachiller D. Antonio Vázquez Gastelu..., Corregido según su original por el Bachiller D. Antonio de Olmedo y Torre, Puebla, Francisco Xavier Morales y Salazar, 1756, 1 hoja preliminar + 54 p. dobles.
- 424 *Arte de la lengua mexicana* (reimpresión de la edición de 1689), México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1885, 43 p.
- 425 *Arte de la lengua mexicana* (edición facsímil de la de Puebla, Imprenta de Diego Fernández de León, año de 1689), Guadalajara, Jal., Edmundo Aviña Levy editor, 1969, 42 p.

- 426 Vetancurt, fray Agustín de, *Arte de la lengua mexicana*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1673, 49 hojas + 5 de principios + 8 de finales.
- 427 *Arte de la lengua mexicana* (reimpresión de la de 1673 de Francisco Rodríguez Lupercio), México, Imprenta del Museo Nacional, 1901, p. 539-622.
- 428 Vivó, Jorge A., *Razas y lenguas indígenas de México, su distribución geográfica*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, publicación 52, 1941, 57 p.
- 429 Voegelin, C. F. y Hale, K. L., "Typological and comparative grammar of Uto-Aztecan, I, Phonology", *Supplement to the International Journal of American Linguistics*, t. 28, Baltimore, 1962, Memoir 17.
- 430 Wagner, Federico y Linares Moctezuma, Ezequiel, *Método autodidáctico español-náhuatl, náhuatl-español*, México, Editorial Aurora, 1953, 179 p.
- 431 Weitlaner, Robert, "Vocabulario pipil del Golfo, de Tuxtepec, Oaxaca", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 1, México, 1954, p. 91-99.
- 432 "Fragmentos de cuentos y un breve vocabulario registrado en Acula, Veracruz", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, Ver., 1958, p. 153-167.
- 433 Whorf, Benjamin Lee, "The comparative linguistics of Uto-Aztecan", *American Anthropologist*, v. 37, Ithaca, N. Y., 1935, p. 600-608.
- 434 "The origin of Aztec TP", *American Anthropologist*, Ithaca, N. Y., v. xxxix, 1937, p. 265-274.
- 435 *The Milpa Alta Dialect of Aztec* (With Notes on the Classical and the Tepoztlan Dialects), Linguistic Structures of Native America, Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 6, New York, 1946, p. 367-397.
- 436 Wolgemuth, Carl, "Isthmus Veracruz (Mecayapan) nahuatl laryngeals", *Aztec Studies*, núm. 1, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1969, p. 1-14.
- 437 Wolgemuth, Carl y González Cruz, Genaro, *El alfabeto: abecedario mecatzapeño*, letras y palabras en orden alfabético (*Náhuatl del Istmo*), México, Instituto Lingüístico de Verano, 1969, 43 p.
- 438 Zantwik, Rudolf von, "Los últimos reductos de la lengua náhuatl en los Altos de Chiapas", *Tlalocan*, t. 4, núm. 2, México, 1963, p. 179-184.
- 439 "La tendencia purista en el náhuatl del centro de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. v, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, p. 129-142.
- 440 Zepahua, Apolinar, "Locativos mexicanos de Zongolican y de otros lugares", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 253-269.
- 441 Zimmermann, Günter, "Über einige stereotype Wendungen und Metaphern im Redestil des Aztekischen", *Baessler Archiv*, Neue Folge, Hamburg, t. III, 1955, p. 149-168.
- 442 Zorrilla, Melissa, "Nahua del Este, grupo quauhtechcozongolican", *Archivos Nahuas*, t. 1, fasc. 2, Jalapa, 1958, p. 276-280.

ÍNDICE TEMÁTICO

- "Artes" del náhuatl clásico: 2, 27, 74-78, 79, 88-90, 128, 129, 154, 155, 176, 247, 248, 250, 264, 265, 278, 310, 311, 312, 313, 372, 373, 374, 375, 404, 405, 406, 419-425, 426, 427
- Cartillas: 81, 82, 97, 98, 100, 101, 279, 314, 336, 337, 338, 412, 414
- Clasificación lingüística: 1, 39, 40, 51, 156, 157, 158, 192, 196, 197, 211, 237, 242, 267, 281, 282, 407, 428
- Dialectología nahua (general): 158, 159, 163, 173, 188, 198, 301, 400, 401
- Dialectología de:
- Chiapas: 307, 438
 - Distrito Federal: 164, 435, 439
 - El Salvador: 6, 7, 8, 142, 144, 182-186, 287, 302, 379, 399
 - Guatemala: 211
 - Guerrero: 193, 229
 - Hidalgo: 188
 - Jalisco: 89, 90, 154, 155, 366, 367, 368
 - México: (Estado) 136, 147, 383
 - Michoacán: 343
 - Morelos: 52-55, 284, 285, 286, 435
 - Nicaragua: 60, 418
 - Oaxaca: 47, 49, 203, 234, 431
 - Puebla-Tlaxcala: 28, 29, 57, 63, 64, 127, 164, 188, 189, 190, 191, 230, 336, 339, 340, 341, 342, 408
 - San Luis Potosí: 92-94, 96, 337
 - Tabasco: 135, 363
 - Veracruz: 103, 161, 162, 166-170, 172, 188, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 266, 309, 396, 410, 432, 436, 437, 442
- Estudios comparativos: 1, 3, 38, 59, 70, 119-123, 125, 156, 157, 158, 186, 192, 194, 196, 197, 198, 211, 237, 240, 241, 244, 267, 281, 282, 290, 306, 322, 323, 329, 376, 377, 384, 400, 401, 402, 407, 413, 416, 428, 429, 433
- Fonología y escritura nahuas: 32, 42, 43, 46, 53, 56, 59, 63, 105, 109, 131, 150, 160, 172, 191, 198, 203, 212, 214, 229, 230, 257, 274, 286, 340, 384, 385, 415, 420, 436
- Gramáticas modernas: 44, 73, 99, 137, 139, 146, 152, 153, 175, 177, 220, 224, 225, 227, 258, 259, 260, 270, 285, 328, 330, 331, 332, 342, 346, 348, 353, 357, 362, 367, 378, 392, 393, 394, 403, 411, 430
- Morfología: 55, 9-194, 112, 117, 121, 122, 125, 142, 190, 195, 205, 207, 219, 268, 283, 286, 298, 299, 300, 301, 305, 306, 339, 341, 345, 349, 350, 351, 352, 356, 370, 388, 389, 434, 441
- Nahuatlismos: 6, 26, 31, 37, 62, 67, 83, 110, 111, 113, 116, 118, 126, 132, 134, 148, 149, 1771, 174, 187, 200, 210, 216, 221, 226, 227, 231, 238, 239, 269, 324, 327, 333, 347, 358, 359, 364, 371, 387
- Partículas: 84, 142, 283, 293, 305, 306, 370
- Toponimias: 4, 5, 33-36, 41, 50, 62, 65, 66, 68, 69, 71, 104, 107, 108, 114, 115, 127, 130, 132, 143, 144, 145, 178, 179, 182, 232, 233, 235, 236, 257, 261, 262, 263, 269, 275, 277, 292, 303, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 329, 344, 363, 386, 398, 418, 440

- Vocabularios de dialectos nahuas: 25, 243, 273, 280, 283, 290, 291, 295,
30, 54, 57, 103, 147, 161, 189, 296, 297, 304, 308, 325, 369, 379,
276, 284, 307, 316, 366, 379, 399, 380, 381, 382, 396, 397, 408, 409
431, 432
- Vocabularios especializados: 61, 64, 72, 80, 124, 138, 140, 141, 193,
199, 204, 209, 215, 217, 222, 223,
- Vocabularios del náhuatl clásico: 9-
24, 45, 78, 87, 102, 245, 246, 249,
251, 252, 253, 255, 256, 391, 395

NOTAS NECROLÓGICAS

HOWARD FRANCIS CLINE

(1915-1971)

Ha muerto uno de los más distinguidos especialistas norteamericanos en historia mexicana: el doctor Howard F. Cline. Su entusiasmo e inquietudes no se limitaron a una sola de las diversas épocas que conforman nuestra historia; las tres grandes divisiones tradicionales de la historia de México le deben estudios valiosos a este norteamericano. Tampoco limitó sus esfuerzos a estudiar la realidad histórica desde un solo ángulo. Su obra nos deja testimonio de sus intereses sobre la historia de la historiografía, la edición de documentos, la historia diplomática, política, social, económica y cultural. Entre sus trabajos relativos al mundo indígena se encuentran *La Chinantla*, *Documentos históricos de los indios mexicanos*, *The Oztoticpac lands map of Tezcoco, 1540*, "A note on Torquemada's native sources and historiographical methods" y "Notas sobre la Historia de la Conquista de Sahagún". A esa labor de investigación debe agregarse la que desempeñó brillantemente como director de la *Hispanic Foundation* de la Biblioteca del Congreso, de Washington, D. C.

Howard F. Cline falleció sin llegar a ver consumado un deseo que manifestó en los últimos años: la edición crítica de la obra de Sahagún, cotejada con los textos de sus informantes. Su ejemplo debe ser continuado para el beneficio de todos los estudiosos de la historia de la cultura mexicana.

ÁLVARO MATUTE

CÉSAR LIZARDI RAMOS
(1895-1971)

El 13 de agosto del pasado año de 1971, murió el doctor César Lizardi Ramos, eminente investigador de la epigrafía y la cronología mayas, arqueólogo y colaborador de esta revista. Nació en El Chico, estado de Hidalgo, el 18 de septiembre de 1895, estudió el bachillerato en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1917, y en 1951 recibió el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Latinoamericana de La Habana.

Fue catedrático de arqueología maya en la Escuela de Verano de la U.N.A.M.; de Epigrafía en esa misma escuela; de Inscripciones Mayas en el Mexico City College; de Arqueología Maya (fundador de la cátedra) en la Universidad Central de Honduras, profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, e impartió un cursillo en la Universidad Nacional de Río de la Plata, Argentina.

Perteneció a numerosas sociedades, entre ellas a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, de la que fue Presidente de su Sección de Historia; y de la Sociedad Mexicana de Antropología, de la que fue Secretario.

Si bien es cierto que su interés principal se enfocó a diversos aspectos de la cultura maya, en especial, como hemos apuntado, a la epigrafía, también trabajó en la investigación de la cultura náhuatl, lo que resultó en numerosos artículos, algunos publicados en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Entre 1954 y 1959 realizó excavaciones en Huapalcalco, Hidalgo, en colaboración con Florencia Möller, y en 1950 en Cuálac, Guerrero.

Entre sus numerosas obras, se cuentan *Cronología maya*; *Civilización maya*; *Historia del descifre de los glifos mayas*; *Excavaciones en Huapalcalco*; *El cero maya y su función*; *Inscripciones de Pomoná, Tabasco, México*; *Informe del viaje de inspección a las ruinas de Yatoch Ku*; *Los mayas antiguos* (en colaboración); *The pyramid of the Rattlesnakes* y *Exploraciones en Quintana Roo*.

Con la muerte del doctor César Lizardi Ramos, México pierde a uno de sus más apasionados investigadores del pasado precolombino.

En EDIMEX, S. DE R. L., bajo la dirección de Jorge Gurría Lacroix, se terminó la impresión de *Estudios de Cultura Náhuatl*, el día 26 de abril de 1972. Su composición se hizo en tipos Baskerville 10:11, 10:10, 9:10, 8:10 y 8:9. La edición consta de 1 500 ejemplares.

