

ESTUDIOS

DE CULTURA NAHUATL

V O L U M E N

PUBLICADO EN HOMENAJE AL DOCTOR
ANGEL MARIA GARIBAY K.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
INSTITUTO DE HISTORIA: SEMINARIO DE CULTURA NAHUATL
VOLUMEN IV

MEXICO, 1963

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector: *Dr. Ignacio Chávez*; Secretario General: *Dr. Roberto L. Mantilla Molina*; Director de Publicaciones: *Lic. Rubén Bonifaz Nuño*.

Instituto de Historia, Director: *Dr. Miguel León-Portilla*.

Edición del Instituto de Historia, núm. 83.

ESTUDIOS

DE CULTURA NAHUATL

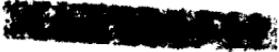
VOLUMEN
PUBLICADO EN HOMENAJE AL DOCTOR
ANGEL MARIA GARIBAY K.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
INSTITUTO DE HISTORIA: SEMINARIO DE CULTURA NAHUATL
VOLUMEN IV

MEXICO, 1963

ADQUIS. *14/1/80*
FECHA: *14/1/80*
PROCED. *Donaciones*
s. I.H.



Inventario'80

INVENTARIO 1994



HISTORIA

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

PUBLICACIÓN EVENTUAL DEL SEMINARIO DE CULTURA NÁHUATL,
INSTITUTO DE HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

Editores de este volumen: Miguel León-Portilla y Demetrio Sodi

SUMARIO

Para el Dr. Angel Ma. Garibay K., por <i>Mario de la Cueva</i>	7
Bío-bibliografía de Angel Ma. Garibay K., por <i>Miguel León-Portilla</i>	9
Representaciones de hongos en los códices, por <i>Alfonso Caso</i>	27
Una aproximación a Coyolxauhqui, por <i>Justino Fernández</i>	37
Glifos fonéticos del Códice Florentino, por <i>Charles E. Dibble</i>	55
Intento de clasificación del verbo náhuatl en grupos afines, por <i>J. Ignacio Dávila Garibi</i>	61
Materiales colorantes prehispánicos, por <i>Arthur J. O. Anderson</i>	73
Los caciques chichimecas de Tulancingo, por <i>Pedro Carrasco</i>	85
Nahuatl proverbs, conundrums and metaphors collected by Saha-gun, by <i>Thelma D. Sullivan</i>	93
El hacha nocturna, por <i>Alfredo López Austin</i>	179
Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca, por <i>Rudolf van Zantwijk</i>	187
Otra tumba cruciforme de Mitla, por <i>Ignacio Bernal</i>	223
Icuic macehualli: un canto indígena, por <i>Fernando Horcasitas</i>	233
Algunas narraciones de origen náhuatl, por <i>Antonieta Espejo</i>	237
El pensamiento náhuatl respecto de la muerte, por <i>Alberto Ruz Lhuillier</i>	251
Colaboraciones de estudiantes del Seminario de Cultura Náhuatl:	
Notas para una poética entre los nahuas, por <i>Domingo Miliani</i>	263
Estudio comparativo entre la educación náhuatl y la griega, por <i>Mina Markus S.</i>	281

COLABORADORES DEL IV VOLUMEN DE *ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL*

MARIO DE LA CUEVA, mexicano. Doctor en Leyes por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido Rector de la Universidad Nacional y Director de la Facultad de Derecho. Actualmente es Coordinador de Humanidades de la misma Universidad.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Director del Instituto Indigenista Interamericano, Subdirector del Seminario de Cultura Náhuatl de la U. N. A. M. y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. A partir del 15 de julio de 1963 es Director del Instituto de Historia de la U. N. A. M. De su bibliografía pueden citarse: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes, Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses, La Visión de los Vencidos, Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares.*

ALFONSO CASO, mexicano. Doctor en Leyes, miembro del Colegio Nacional. Ha sido Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es Director del Instituto Nacional Indigenista. Ha dirigido diversas investigaciones arqueológicas, particularmente en Oaxaca. Especialista en el estudio de los códices mixtecos. Entre sus numerosas publicaciones, se destacan: *Exploraciones en Monte Albán, La Religión de los Aztecas, Las estelas zapotecas, El Pueblo del Sol, Los barrios antiguos de México y Tlatelolco, Comentario al Códice Bodley, etc.*

JUSTINO FERNÁNDEZ, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialista en arte antiguo y moderno de México. Actualmente es Director del Instituto de Investigaciones Estéticas de la U. N. A. M. Catedrático de Historia del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. De sus varios estudios acerca del arte antiguo de México, pueden mencionarse: *Coatlícue, estética del arte indígena antiguo, Arte mexicano desde sus orígenes hasta nuestros días, etc.*

CHARLES E. DIBBLE, norteamericano. Doctor en Antropología. Catedrático en la Universidad de Utah, especialista en lengua y cultura náhuatl. Co-editor, junto con el Dr. Arthur J. O. Anderson del *Códice Florentino*, texto náhuatl y versión al inglés, obra de la que se han editado ya nueve volúmenes. Ha publicado, además: el *Códice en Cruz*, el *Códice Xólotl*, etc.

J. IGNACIO DÁVILA GARIBI, mexicano. Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, miembro de la Academia Mexicana de la

Lengua. Profesor de lengua náhuatl en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Entre sus numerosos estudios se hayan: *La escritura náhuatl a través de los siglos*, *Del náhuatl al español*, *Epítome de raíces nahuas*, etc.

ARTHUR J. O. ANDERSON, norteamericano. Doctor en Antropología. Especialista en lengua y cultura náhuatl. Co-editor, junto con el Dr. Charles E. Dibble, del *Códice Florentino*, texto náhuatl y versión al inglés, obra de la que se han editado ya nueve volúmenes.

PEDRO CARRASCO, mexicano. Doctor en Antropología. Profesor de Antropología en la Universidad de California, en Los Angeles, EE. UU. Autor de numerosos estudios entre los que se cuentan: *Los otomíes*, *Una cuenta ritual entre los zapotecas del Sur*, etc.

THELMA D. SULLIVAN, norteamericana. M. A., Universidad de Columbia, N. York. Investigadora de la Cultura Náhuatl. Ha estudiado en el Seminario de Cultura Náhuatl y en la actualidad es discípula del Dr. Angel Ma. Garibay K. Prepara actualmente una versión al inglés de la obra de Sahagún y de una parte del *Códice Florentino* que será publicada por la Universidad de Rutgers.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN, mexicano. Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudió durante tres años en el Seminario de Cultura Náhuatl. Entre sus publicaciones se cuentan: *Los caminos de los muertos*, *La Constitución Real de México-Tenochtitlan*.

RUDOLF VAN ZANTWIJK, holandés. Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Municipal de Amsterdam. Actualmente es profesor en el CREFAL, Michoacán, México. Ha publicado numerosos trabajos sobre cultura náhuatl. Entre otros pueden citarse los siguientes: *Supervivencias intelectuales de cultura náhuatl*, en *Milpa Alta*, D. F., *Aztec Hymns as the expression of the Mexican philosophy of life*, *La paz azteca*, *Ordenación del mundo por los mexicas*, etcétera.

IGNACIO BERNAL, mexicano. Doctor en Antropología, especializado en Arqueología (Universidad Nacional de México). Ha sido Director de Monumentos Prehispánicos en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Actualmente es Director del Museo Nacional de Antropología e Historia. Entre sus obras pueden mencionarse: *Compendio de arte mesoamericano*, *Tenochtitlan en una isla*, *Toynbee y Mesoamérica*, etc.

FERNANDO HORCASITAS, mexicano. Maestro en Antropología por el Mexico City College. Profesor de Antropología y lengua náhuatl en dicho Colegio. Antiguo secretario de la revista *Tlalocan*. Autor de varios estudios sobre lengua y cultura náhuatl: *Archaeological investigations on Monte Tlaloc, México*, etc.

ANTONIETA ESPEJO, mexicana. Maestra en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha hecho algunas excavaciones arqueológicas, entre las que descuellan las de Tlatelolco en la capital de México. Autora de varios estudios sobre la cultura náhuatl, como: *Rocks Paintings at Texcalpintado, Morelos, México*, etc.

ALBERTO RUZ L., mexicano. Arqueólogo del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Especialista en la Cultura Maya. Director de las excavaciones en las ruinas de Palenque, en Chiapas, y del Seminario de Cultura Maya de la U. N. A. M. Entre sus obras pueden mencionarse: *La civilización de los antiguos mayas*, *Campeche en la arqueología maya*, *Excavaciones en Palenque, Chiapas*, *Arqueología maya; trayectoria y meta*, etc.

COLABORACIONES DE ESTUDIANTES DEL SEMINARIO
DE CULTURA NAHUATL:

DOMINGO MILIANI, venezolano. Estudió un año en el Seminario de Cultura Náhuatl.

MINA MARKUS S., mexicana. Estudió tres semestres en el Seminario de Cultura Náhuatl.

PARA EL DR. ANGEL MARIA GARIBAY K.

Por MARIO DE LA CUEVA.

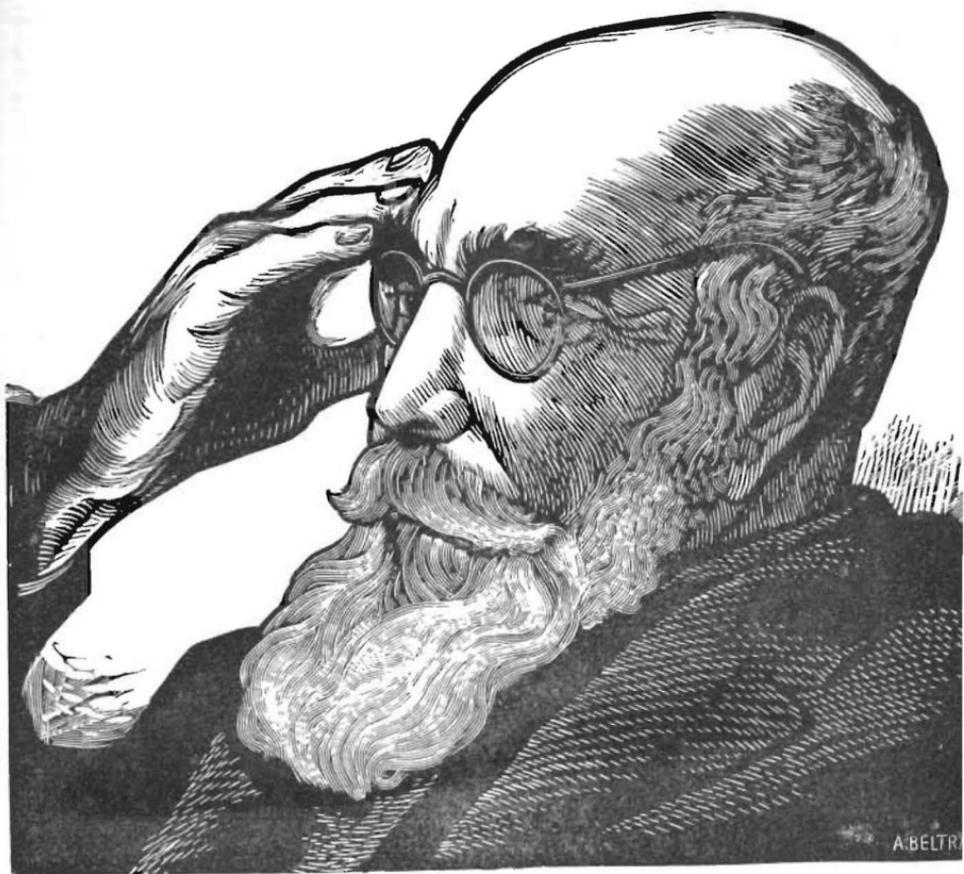
Coordinador de Humanidades.

Hace cincuenta años que aparecieron los primeros estudios del doctor don Angel María Garibay K. El hecho, unido a algunos otros acontecimientos, ha producido resultados importantísimos y benéficos para el conocimiento de las raíces y la esencia del ser del mexicano. Después de las grandes obras que produjo la Colonia sobre la cultura y el alma de las poblaciones que habitaron nuestros territorios, los escritores, filósofos, profesores y hombres de ciencia del siglo XIX, dejaron en manos de los investigadores extranjeros el estudio y la interpretación de nuestro pasado pre-hispánico. Valiosos estos trabajos desde muchos puntos de vista, no pudieron penetrar hasta el fondo del problema, porque les faltó el amor y la identificación con aquellas culturas. La obra del doctor Garibay pertenece al conjunto de esfuerzos que están realizando los arqueólogos, los estudiosos del arte y los historiadores, para presentar una interpretación auténticamente mexicana de nuestro pasado, base indispensable para comprender el presente. Claro está que las raíces de nuestra nacionalidad no son únicamente las culturas del indio mexicano, pero sí constituyen uno de los pilares sobre los que están cimentados el hombre y la sociedad, el espíritu individual y el alma colectiva.

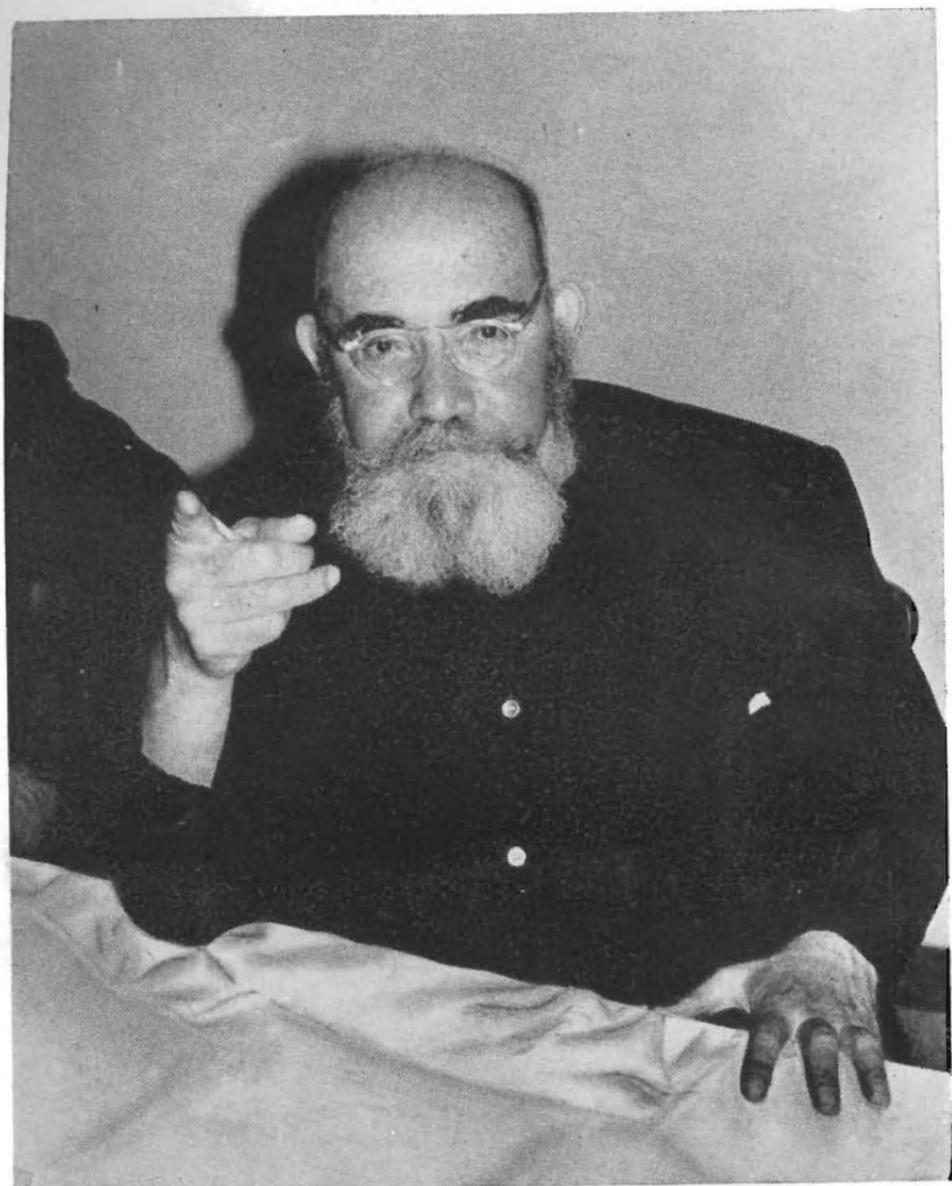
Dentro del conjunto de ensayos y libros, los trabajos del doctor Garibay tienen un encanto especial, pues la poesía y la filosofía forman parte de las más altas manifestaciones de la cultura, son espíritu puro, expresión del alma humana que se eleva sobre las miserias de la vida y las debilidades de la materia, para contemplar lo bello y lo infinito, son la conciencia cristalina del hombre y del pueblo en cada uno de los momentos de su historia. Por eso, desentrañar el sentido que tuvieron en los años en que sus creadores eran dueños del suelo

que pisaban, es revivir la vida y la historia real del pueblo y de sus hombres y recoger lo más valioso de sus almas como un presente para las generaciones actuales. Así fue la impresión que recibimos un día del año mil novecientos cuarenta, cuando tuvimos delante de los ojos ese pequeño extraordinario libro, *Poesía Indígena*, que es una de las joyas de la Biblioteca del Estudiante Universitario.

En ocasión de cumplir 400 años de haber sido fundada, la Universidad otorgó al ilustre pensador y escritor el Doctorado Honoris Causa, que es su más alta distinción. El doctor Garibay es Investigador Titular del Instituto de Historia y dirige el Seminario de Cultura Náhuatl, del que son órgano de expresión estos Cuadernos de Estudio. La Coordinación de Humanidades y el Instituto de Historia de nuestra Casa de Estudios, a solicitud de un grupo de alumnos y amigos del maestro, acordó dedicarle este número especial, como una manifestación de afecto y gratitud por su noble labor.



Angel Ma. Garibay K. (*Grabado original de Alberto Beltrán.*)



El P. Garibay en la actualidad.

ANGEL M^a GARIBAY K.

Por MIGUEL LEÓN-PORTILLA.

Decían los maestros del mundo náhuatl que un hombre verdadero es el dueño de un rostro sabio y de un corazón firme como el tronco de un árbol. Nueve años de continuo trato personal con el Padre y Dr. Angel M^a Garibay K. me han acercado ciertamente a la verdad de su rostro y su corazón. Mi propósito es esbozar aquí la imagen viviente del maestro extraordinario que ha consagrado su vida a descubrir las más hondas raíces culturales de México.

Angel M^a Garibay Kintana nació en la ciudad de Toluca el 18 de junio de 1892. Fue segundo hijo del matrimonio formado por don Manuel Garibay y doña María de la Soledad Kintana. Hurgando en el linaje de la familia Garibay, se encuentra entre sus antepasados a don Pedro de Garibay, Virrey de la Nueva España, de 1808 a 1809. Desde otro punto de vista, el mismo Padre Garibay ha dicho en más de una ocasión que, si algún timbre de gloria pudiera derivar de sus ancestros, de lo que más se ufana es de tener sangre y color de cinco grandes pueblos que han habitado nuestra patria: indígena, española y vascuense, negra y también judía.

La familia Garibay vivió siempre en forma sencilla. "Mi padre —varias veces lo ha dicho don Angel— era hombre de condición modesta; era un obrero, un mecánico, aunque, eso sí, de grande habilidad." La familia, integrada por el matrimonio, una hermana mayor, María de la Luz, Angel María y Natalia, la más pequeña, se había establecido en el pueblo de Santa Fe, en las orillas del Distrito Federal. Allí pasó su infancia el Padre Garibay. De ese tiempo data la siguiente anécdota que será como un símbolo en su vida. Angel María tenía aproximadamente cinco años. Curioso e interesado por saberlo todo, recogía cuanto papel impreso veía a su alrededor. Iba luego en busca de su hermana mayor para pedirle que le leyera

lo que decía el papel. Tantas veces importunaba con esto a su hermana, que un día la madre le dio un consejo válido para el resto de sus días: “no ande preguntando, le dijo, aprenda a leer y usted mismo sabrá lo que dicen los papeles”.

Angel M^a aprendió a leer y, por cierto, en una escuela oficial. En sus años posteriores habría de dar sentido universal al consejo materno, y para no andar siempre preguntado, que a esto viene a reducirse fiarse de comentarios y versiones ajenas, el Padre Garibay aprendió también a leer el latín, el griego, el hebreo, el francés, el italiano, el alemán, el inglés, el náhuatl y el otomí. Leyendo por sí mismo algo de lo que en esas lenguas está escrito, iba a convertirse con los años en humanista, hebreólogo y helenista y, por encima de todo, en descubridor del legado literario de los antiguos mexicanos.

Don Manuel Garibay, el padre y sostén de la familia murió cuando Angel M^a tenía sólo seis años. La familia quedó en condiciones bien difíciles y tuvo que pasar a vivir con la tía Romualda Garibay que tenía un pequeño rancho en las cercanías del Molino de Bezares. Angel María continuaba yendo a la escuela primaria y ayudando a su familia en los trabajos del rancho.

A mediados de 1906, cuando contaba catorce de edad, el joven Garibay decidió seguir la carrera eclesiástica. Bastante enfermizo, tuvo que ser examinado por un médico. La sentencia del galeno fue que si entraba al seminario, se volvería loco. Angel María desoyó el consejo y a los setenta años de edad lo comenta con regocijo: “Loco o no, aquí me tiene usted trabajando. El consejo que a mí mismo me dí y que siempre he practicado, ha sido el de que si, en vez de trabajar, descanso, más que enloquecer, me muero.”

El tiempo de su formación sacerdotal en el Seminario Conciliar de México fue para él doblemente fecundo en experiencias. Por una parte, era ese un momento histórico, decisivo en la vida de México. Eran los años de la Revolución. El estudiante Garibay siguió con profundo interés los diversos hechos y episodios de la misma. Pero, por otra, fue también entonces cuando pudo acercarse por primera vez al mundo de los clásicos griegos y latinos, al estudio de la literatura y de la historia, de la filosofía y la teología. Fue cuando se despertaron en él los ideales que habría de cultivar el resto de su vida. En el Seminario fue nombrado bibliotecario. Aprovechando esto se pasaba lar-

gas horas leyendo toda clase de obras, en especial durante los meses en que se suspendieron las clases debido a los trastornos que traían consigo los hechos de armas de la Revolución. Precisamente por ese tiempo, hace aproximadamente cincuenta años, comenzó el Padre Garibay a interesarse por la lengua y la cultura náhuatl. Su actitud primera fue la duda. ¿Sería posible realmente conocer algo del legado intelectual del México antiguo? En la biblioteca del Seminario se conservaban reproducciones de algunos códices y de manuscritos en idioma indígena. Sin el auxilio de nadie, Garibay comenzó a poner en práctica el consejo materno, aplicado esta vez al caso del náhuatl: comenzó a estudiarlo para ver qué decían los manuscritos.

Durante estos años de estudiante se cimentó para siempre su vocación de humanista. Aún conserva el Padre Garibay las numerosas traducciones del latín, griego y hebreo que pudo preparar entonces. Poco más o menos a la mitad de su carrera, sus superiores quisieron enviarlo a Roma para que continuara allí sus estudios. La respuesta de Garibay fue decisiva: "Estar en Roma significaría para él una presión exterior que podría forzar su libertad. Aún no estaba seguro sobre si debía continuar o no la carrera eclesiástica. No quería que las circunstancias exteriores afectaran su determinación personal." De hecho, el Padre Garibay no fue nunca ni a Italia, ni a ningún otro país, ya que ha permanecido siempre en México. Oportunidades de viajar no le han faltado. Numerosas veces ha sido invitado a visitar diversos países de Europa, incluyendo a Rusia. Pero, al igual que Sócrates, que no se alejó nunca de su ciudad natal, o que Kant que permaneció siempre en Prusia, el Padre Garibay no ha viajado más allá de unos cuatrocientos kilómetros de la ciudad de México en cualquier dirección. Con su pensamiento y sus estudios se ha acercado a culturas que han florecido en los más distantes tiempos y latitudes, pero físicamente ha tenido siempre sus raíces en la región central de México.

El 28 de octubre de 1917 se ordenó de sacerdote. Un mes más tarde iba a comenzar sus labores, que recuerdan las de varios misioneros eximios como Motolinía, Sahagún y Durán, cuyas obras había de estudiar y en cierto modo emular. Primero fue Xilotepec en el Estado de Hidalgo, en donde estuvo hasta marzo de 1919. Fue entonces cuando comenzó a aprender el

otomí y a recoger textos y tradiciones en esa lengua. En 1919 tuvo que interrumpir sus labores de misionero, al ser nombrado profesor del Seminario. Cinco años permaneció allí y pudo formar a una generación de estudiantes, ya que, en vez de enseñar siempre los mismos cursos, acompañó a sus discípulos a través de los cinco años, desde los principios de la gramática latina y griega, hasta las humanidades y la retórica. Entre sus discípulos se cuentan hombres actualmente bien conocidos: don Sergio Méndez Arceo, Doctor en Historia y Obispo de Cuernavaca, el licenciado y escritor Guillermo Tardiff, el académico e historiador, Padre Octaviano Valdés. Todos ellos, guardan grato recuerdo del maestro Garibay. Por encima de todo, fue él, como lo ha seguido siendo más tarde en la Universidad Nacional, el hombre que sabe despertar vocaciones y que pone siempre el acento en los valores propios y en las raíces de la cultura en México. Quienes hemos sido también sus discípulos en época posterior, desde que comenzó a ser profesor de nuestra Universidad, tenemos igual persuasión: el Padre Garibay es maestro excepcional.

De 1924 a 1941 volvió el Padre a su vida de párroco misionero. Primero fue San Martín de las Pirámides, después Huizquilucan, más tarde Tenancingo y finalmente Otumba. Al igual que sus predecesores, los misioneros humanistas del siglo XVI, él también aunó sus labores eclesiásticas, con el interés por comprender el alma indígena y el empeño por introducir mejoras sociales y económicas en las diversas comunidades donde le tocó trabajar.

Muchas anécdotas podrían referirse acerca de su vida de párroco durante diecisiete años. Entre otras, vale la pena recordar las palabras de gentes sencillas que decían: "parece que este padre no ha terminado sus estudios, porque siempre lo encontramos leyendo en sus libros, haciendo preguntas y tomando notas..."

Pero, si el Padre Garibay estudiaba en los libros y recogía tradiciones y leyendas, todo ello iba dirigido a adentrarse más en la realidad y los problemas del mundo indígena. Le preocupaba no sólo su bien espiritual, sino también su mejoramiento material. Estando, por ejemplo, en San Martín de las Pirámides, no descansó hasta conseguir en beneficio del pueblo la introducción de agua potable. En otros lugares, reunía también a los campesinos jóvenes para enseñarles diversas téc-

nicas que podrían ayudarlos a mejorar sus cultivos y pequeñas industrias.

Fue precisamente durante el tiempo de su ministerio como párroco misionero, cuando profundizó aún más en el estudio de los idiomas otomí y náhuatl. En su aislamiento de lugares como San Martín y Otumba continuaba por la noche el estudio de códices y manuscritos, en los que se conserva el legado cultural del mundo precolombino. Perfeccionó al mismo tiempo el conocimiento de otras lenguas necesarias para el estudio de las culturas clásicas. Poseyendo el francés, el italiano, el alemán y el inglés, a pesar de hallarse apartado en apariencia del movimiento científico y literario, estaba al tanto de las investigaciones más recientes, gracias a las revistas y libros que recibía.

Siendo todavía muy joven, había comenzado a escribir en varias revistas. Su primer artículo apareció en 1913 en una publicación de aquella época, *Lábaro*. Trataba en él de la figura de Federico Ozanam, el célebre filántropo y pensador francés. Más tarde publicó varios poemas y artículos, entre otras, en la revista *El Estudiante* que dirigía don Julio Jiménez Rueda. En 1932 apareció una publicación suya un poco más amplia. Fue el *Poema de los Arboles*, que reflejaba la finura y sensibilidad de su espíritu. Vinieron luego sus colaboraciones en la revista *Abside* dirigida por dos discípulos suyos, los prematuramente desaparecidos Alfonso y Gabriel Méndez Plancarte. En *Abside* dió a conocer por vez primera algunas traducciones de poesías y cantares del mundo náhuatl. Poco después salieron a luz, como un símbolo de su profunda actitud humanista, dos libros suyos en verdad importantes: *La Poesía Lírica Azteca* (bajo el signo de *abside*, México, 1937), y su versión directa y en verso, de la *Trilogía de Orestes*, de Esquilo, (publicada igualmente bajo el signo de *Abside*).

Estando en Otumba recibía el padre Garibay la visita de amigos y conocidos, entre ellos varios maestros de la Universidad Nacional, como los doctores Justino Fernández, Edmundo O'Gorman y Agustín Yáñez. Gracias a las gestiones que realizó este último, apareció en 1940, publicada por la Imprenta Universitaria, la primera edición de su *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, obra clásica que en la actualidad ha alcanzado ya varias reimpressiones. Igualmente, y con pie de imprenta de Otumba, salió también ese mismo año de 1940, su *Llave del*

Náhuatl, obra que ha servido a muchos estudiosos como instrumento para aprender la lengua de los antiguos mexicanos.

Un año más tarde, en 1941, la vida del Padre Garibay iba a cambiar en su aspecto externo. Nombrado Canónigo Lectoral de la Basílica de Guadalupe, tuvo que abandonar las comunidades indígenas donde tantos años había pasado. Su oficio principal en la Basílica iba a ser desde entonces el estudio y explicación de la Biblia. Fruto de esa nueva ocupación, desahogada hasta el presente, han sido centenares de lecciones sobre las Escrituras Sagradas, así como una versión completa, desgraciadamente inédita, de los textos bíblicos, a partir de las lenguas originales, hebreo, arameo y griego. A todo esto hay que añadir los comentarios filológicos e históricos, con apoyo en los autores de la antigüedad clásica, que acerca de esos textos de la Biblia ha preparado también. Entre esos comentarios, reunidos en más de veinte volúmenes, se encuentran estudios verdaderamente magistrales, como el que se refiere al libro del *Eclesiastés*, en el que analiza el pensamiento del sabio hebreo que supo captar y expresar los problemas del existir humano y del enigma de Dios.

Pero, siendo, como lo repite el mismo padre, el estudio de la Biblia su oficio principal, ha encontrado siempre tiempo para continuar sus trabajos acerca del mundo indígena. Alejado de reuniones sociales y cocteles, y con supuesta fama de personaje solitario y de trato difícil, pero teniendo siempre abiertas sus puertas a sus discípulos y a todo aquel que busca su consejo o ayuda, ha pasado los últimos ventidós años de su vida, consagrado enteramente al estudio y a la investigación.

El único contacto que ha mantenido permanentemente Garibay a través de todos estos años, ha sido el de su vinculación con la Universidad Nacional de México. Como dijimos, desde 1940 empezó a publicar sus estudios sobre el mundo náhuatl en la Biblioteca del Estudiante Universitario. En 1951, con ocasión del cuarto centenario de la Universidad Nacional, recibió, junto con otros cinco mexicanos ilustres, como justo reconocimiento a sus labores, el grado de Doctor Honoris Causa. Un año más tarde fue nombrado profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía y Letras, y a partir de 1956, es Director del Seminario de Cultura Náhuatl, dentro del Instituto de Historia de la propia Universidad.

Trabajador incansable, ha publicado en los últimos años varias obras fundamentales. Entre ellas están su *Epica Náhuatl* (Biblioteca del Estudiante Universitario, 1945); numerosos textos de los Informantes Indígenas de Sahagún, aparecidos en forma no interrumpida en la revista *Tlalocan*, desde el año de 1943, hasta el de 1957. Pero, entre todos estos trabajos destaca sin duda la monumental *Historia de la Literatura Náhuatl*, publicada por la Editorial Porrúa en dos gruesos volúmenes (1953-1954). Magistralmente estudia en ella Garibay los diversos aspectos de la producción literaria de los antiguos mexicanos: la poesía religiosa y lírica, los himnos épicos, la poesía dramática, las diversas formas de prosa, entre las que descuellan los *huehuetlatolli* o pláticas de los ancianos, los textos históricos e imaginativos, sin descuidar la producción en la misma lengua náhuatl, después de la Conquista, hasta el año de 1750. Todo esto presentado con sentido humanista, con apoyo en fuentes de primerísima mano y sirviéndose de las traducciones preparadas por él mismo.

La publicación de estas obras viene a desvanecer ya por completo la vieja objeción, hecha desde el siglo xvi, a fray Bernardino de Sahagún. Sostenían algunos que los textos y composiciones atribuidas a los antiguos mexicanos eran en realidad invenciones, si se quiere de gran valor literario, pero invenciones al fin. La respuesta del Padre Garibay ha sido mostrar los documentos mismos y hacer ver la fidelidad de sus traducciones de los textos indígenas. Con una sonrisa burlona, acompañada de un chispazo de sus ojos de mirada profunda, comenta Garibay estas objeciones con las siguientes palabras: "ojalá que yo hubiera inventado estas composiciones; desgraciadamente sólo las he traducido. . ."

Continuando sus labores de dar a conocer el legado literario del México antiguo, ha publicado, después de la creación del Seminario de Cultura Náhuatl en 1956, los *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas* (1958), obra en la que se contienen algunos de los textos sagrados de mayor antigüedad, acompañados de amplios y profundos comentarios. En la misma serie dio a conocer los textos referentes a la *Vida Económica de Tenochtitlan* (1961), en los que los propios informantes indígenas de Sahagún hablan del comercio prehispánico, las rutas y atribuciones de los mercaderes o pochtecas. Finalmente, junto con quien esto escribe, preparó Garibay una antología de los tex-

tos indígenas en los que se ofrece la “visión de los vencidos”, o sea el testimonio indígena de la Conquista. Se trata de textos verdaderamente extraordinarios que constituyen algo así como una *Iliada* indígena, en la cual aparece la otra cara del espejo en el que se reflejó la ruina del mundo azteca. Grande ha sido la resonancia de este libro. En él los textos indígenas fueron vertidos por Garibay. Hasta el presente, ha sido publicado en diversas lenguas, entre ellas en inglés, alemán e italiano y está a punto de editarse en francés, polaco y hebreo.

Estos estudios y otros varios aparecidos en forma de artículos constituyen la presentación bien fundada de la literatura de un pueblo que, como las antiguas culturas de Oriente, llegó a alturas no sospechadas. Garibay ha demostrado que los antiguos mexicanos no eran sólo guerreros que practicaban sacrificios humanos. Ha hecho ver que eran también poseedores de un legado cultural, con textos y poemas que podrían haber sido firmados por cualquier autor clásico de cualquiera de las grandes culturas.

Dentro del mismo campo de la historia antigua de México, Garibay se ha ocupado de editar Relaciones e Historias de autores del siglo xvi y de investigadores más recientes. Entre ellas están su edición anotada de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* (4 volúmenes, Porrúa, 1956), por fray Bernardino de Sahagún. En ella, como lo indicaba ya el doctor Justino Fernández, “dio una visión nueva y justísima del valor de la obra del franciscano y de su lugar en la historiografía, y dejó en claro la necesidad de volver a las fuentes mismas de Sahagún para hacer posible una nueva y moderna interpretación de la cultura náhuatl”. A él se deben asimismo las nuevas ediciones de la *Historia Antigua y de la Conquista de México*, de Manuel Orozco y Berra (Porrúa, 1960), así como la de la *Relación de las Cosas de Yucatán* por fray Diego de Landa, publicada también por Porrúa en 1960. Dentro de esta misma línea de trabajo ha preparado Garibay, sobre la base del manuscrito original, una nueva edición de la *Historia de las Indias*, de fray Diego de Durán, mina riquísima de información para el conocimiento del mundo indígena.

No mencionaremos aquí el sinnúmero de estudios monográficos aparecidos en revistas de México y del extranjero. Tan sólo recordaremos los centenares de artículos, escritos semana a semana, durante cerca de veinticinco años, primeramente en

Excélsior, más tarde en *El Universal* y actualmente en *Novedades*. En esos artículos ha pasado revista a las obras históricas y literarias más importantes, de preferencia aquellas que tratan acerca de México. Escritos esos artículos con genuino sentido periodístico, ofrecen atisbos y referencias a temas de importancia en el ámbito de la cultura. No faltan en ellos, los que el mismo Garibay llama “piquetes” que, con un sentido de crítica constructiva, deja escapar con naturalidad y energía en numerosas ocasiones. Por vía de anécdota puede decirse que es tan grande el interés que despiertan sus artículos, que cuando por excepción falta su colaboración, llegan cartas y llamadas telefónicas a las oficinas del periódico, inquiriendo acerca del por qué de esa omisión.

Tanto en sus artículos, como en las muchas conferencias que ha dictado el Padre Garibay, los temas que trata y el modo como los presenta, provocan siempre apasionado interés. Así, cuando hace dos años dio en el “Teatro del Caballito”, bajo el patrocinio de la Universidad Nacional, un ciclo de conferencias sobre los dramaturgos griegos, estudiantes y público en general afluyeron en tal número, que los organizadores tuvieron que rehusar la entrada a decenas de personas por estar totalmente llena la sala.

Como un retorno al mundo clásico, el año de 1962 publicó el Padre Garibay la primera versión completa preparada por un mexicano de las tragedias de Esquilo y de Sófocles (Colección “Sepan Cuantos . . .”, Editorial Porrúa, 1962). Al presente tiene ya casi concluída la versión del Teatro de Eurípides, con lo que contaremos en México con una versión completa de los dramaturgos griegos, preparada por un mexicano que intencionalmente se sirve en ella de giros y matices de uso corriente en el castellano de nuestra patria. Por encargo de la misma casa Porrúa, a la que ha estado ligado el Padre Garibay, como autor y como amigo por más de veinticinco años, asumió la dirección de otra obra que habrá de ser fundamental en el ámbito de nuestra cultura. Nos referimos al nuevo *Diccionario de Historia y Geografía de México*, en cuya preparación han colaborado distinguidos estudiosos, los doctores Justino Fernández, Francisco de la Maza, José Bravo Ugarte, el licenciado Daniel Moreno y otros más, entre ellos de manera especial don Felipe Teixidor, viejo amigo de Garibay y brazo derecho de los Porrúa.

Pero, junto con todo esto, los trabajos del Padre acerca de la cultura náhuatl siguen también adelante. Precisamente en estos días acaba de entregar a la Imprenta Universitaria un nuevo libro. Se trata de la que será primera edición del manuscrito de poemas y cantares prehispánicos que, bajo el título de "Romances de los señores de la Nueva España", se conserva en la Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas. La cuidadosa paleografía, la versión castellana, introducción, notas críticas y apéndices, dispuestos con sentido filológico, histórico y humanista, como si se tratara de un texto clásico griego o latino, hacen de este trabajo verdadero ejemplo de investigación científica. Con él llegan ya a once los volúmenes publicados por el Seminario de Cultura Náhuatl, bajo la dirección de Garibay.

Pero, si don Angel María es grande como humanista y sabio, igualmente lo es como hombre, maestro y amigo. A pesar de que ha rehuido siempre los honores, cuantos conocen sus méritos, lo han colmado de ellos. Ya mencionamos el grado de Doctor Honoris Causa que le confirió la Universidad Nacional en 1951, al conmemorarse el IV Centenario de su fundación. Garibay es desde 1952, individuo de número de la Academia Mexicana de la Lengua, en la que al presente ocupa el puesto de censor; recientemente (1962), ha sido electo asimismo miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia. Reconocimiento a sus labores eclesiásticas son el rango de Prelado Pontificio que le fue conferido por el Vaticano, así como el cargo de Canónigo Lectoral que desempeña en la Basílica de Guadalupe.

Quienes hemos sido sus discípulos a través de los años, yo lo he sido por más de nueve, en que, semana a semana, he pasado a su lado horas que cuento entre las más gratas de mi vida, conocemos bien su rostro sabio y su corazón firmemente enraizado en el pensamiento y en la vida. Cristiano de convicción profunda, es precisamente por ello, como él mismo ha dicho, hombre de actitud liberal, empeñado en comprender posturas y actitudes distintas, pero también humanas. Su vida ha sido un abrirse a todos los rumbos de la cultura. Lo hebraico, lo latino y lo griego lo han acercado a las raíces del mundo occidental. Sus estudios acerca de las culturas prehispánicas lo han llevado a encontrar y a esclarecer la fisonomía propia de México, cuyos orígenes datan de los milenios precolombinos.

Garibay es hombre de la talla de otros grandes humanistas, también nuestros, como fray Bernardino de Sahagún y Francisco Javier Clavigero. Su obra, además de ser profundamente mexicanista, tiene también alcances universales. Gracias a él, la historia de las ideas y de la cultura se ha enriquecido con un capítulo más: el del legado intelectual de los antiguos mexicanos.

Al cumplir setenta años de edad, el 18 de junio de 1962, y cincuenta de escritor en el presente de 1963, ya que su primer artículo apareció en 1913, sus amigos le deseamos que viva otros muchos para bien de la cultura en México. El maestro, Director del Seminario de Cultura Náhuatl de nuestra Universidad, que tiene aún muchas obras en preparación, pone de manifiesto la extraordinaria juventud de su espíritu. El padre Garibay es ciertamente dueño de un rostro y de un corazón. Su rostro sabio, de apariencia severa, frente amplia, escasas arrugas y abundante barba ya casi blanca, recuerda a los profetas bíblicos o a los rabinos de la más pura tradición hebraica. Su mirada aguileña, llena de vida, penetra muy hondo lo que contempla a través de los anticuados anteojos y da mayor fuerza a la sonrisa frecuente y a la charla ágil y amena, dejando entrever siempre su corazón puro, como de niño, y firme, como de maestro y de guía. Sin hipérbole, la figura ideal del sabio y del sacerdote náhuatl se vuelve verdad una vez más en don Angel María:

Aun cuando su madre y su padre
 hayan sido pobres entre los pobres,
 no se atiende a su linaje,
 sólo se mira su género de vida:
 la firmeza de su corazón,
 su corazón bueno y humano,
 su corazón firme.
 Se dice de él que tiene a Dios en su corazón,
 que es sabio en asuntos divinos...

(*Códice Florentino*) Libro III, pág. 67.)

Los setenta años cumplidos por el padre Garibay, el hombre de rostro sabio y corazón firme, siguen siendo años de juventud, porque el humanismo no envejece jamás.

BIBLIOGRAFIA DEL DR. ANGEL M^a GARIBAY K.

(Preparada por MIGUEL LEÓN-PORTILLA.)

La presente bibliografía comprende los títulos de los libros y folletos publicados por el Padre Garibay, tanto acerca de materias relacionadas con la cultura náhuatl, como de temas helenísticos y de otra índole. De sus numerosos artículos se incluyen los aparecidos principalmente a partir de 1934. De fecha anterior, tan sólo se mencionan algunos publicados en revistas como *El Lábaro* y *El Estudiante*.

No se incluyen aquí tampoco los varios centenares de artículos publicados semanalmente en los siguientes periódicos de la ciudad de México: en "Excelsior", de octubre de 1939 a enero de 1941; en "El Universal", de abril de 1954 a septiembre de 1959 y en "Novedades", de marzo de 1960 hasta el presente.

Como siempre, subrayamos que esta bibliografía dista mucho de ser completa. Puede decirse que refleja sólo parcialmente cuál ha sido la producción científica y literaria del Padre Garibay. Como ya se indicó en su biografía, la mayor parte de sus estudios, traducciones y comentarios acerca de la Biblia, así como otros trabajos suyos sobre culturas indígenas, principalmente numerosas versiones de textos nahuas y otomíes, permanecen hasta la fecha inéditos. A pesar de estas limitaciones, consideramos oportuno publicar la presente bibliografía, que muestra algunos de los principales frutos del trabajador incansable que ha sido el Padre Garibay.

I. Libros y folletos.

1922. *El Arte de la Dirección*, (traducción del francés; autor anónimo). Biblioteca Ascético-Mística, Tlalpan, Imprenta del Asilo Patricio Sanz.
1932. *Poema de los Arboles*. México: (Edición Privada).
1937. *La poesía lírica azteca; esbozo de síntesis crítica*. México: Bajo el signo de *Abside*.
1939. *Esquilo, Trilogía de Orestes*. Versión métrica, Introducción y notas de Angel M^a Garibay K., México: Bajo el signo de *Abside*.
1940. *Llave del Náhuatl*. Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes. Otumba, Méx.
1940. *Poesía Indígena de la Altiplanicie*. Divulgación Literaria, México: Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 11, U. N. A. M.
1947. Versión y nota del traductor a *La Conquista Espiritual de México*, por Robert Ricard, México: Editorial Jus.

1949. *Códice de Metepec*, Estado de México. México: s.i.
1952. *Epica Náhuatl*, México: Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 51, U. N. A. M.
1952. *Poesía Indígena de la Altiplanicie*. Divulgación Literaria, 2ª edición, México: Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 11, U. N. A. M.
- 1953-54. *Historia de la Literatura Náhuatl*. Editorial Porrúa, 2 tomos, México.
1954. *Verdad de la ficción. Acotaciones a un Trílogo*. Discurso de Recepción como Individuo de Número de la Academia Mexicana de la Lengua Correspondiente de la Real Española. México: Bajo el signo de *Abside*.
1956. *Historia General de las cosas de Nueva España*, por fray Bernardino de Sahagún. Edición preparada con numeración, notas y apéndices por Angel M^a Garibay K., México: Editorial Porrúa, 4 vols.
1957. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina, entre los otomíes de Huitzquilucan*, México: Ediciones Especiales: núm. 33 Instituto Indigenista Interamericano.
1958. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes Indígenas de Sahagún, 2). Introducción, paleografía, versión y comentarios de Angel M^a Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia. U. N. A. M., México.
1958. *La Palabra Humana*, en colaboración con J. G. Azevedo, México: Colección, Facultad de Filosofía y Letras, U. N. A. M.
1959. *Xochimapictli*. Colección de Poemas Nahuas. Paleografía, versión, introducción e índice de Angel M^a Garibay K., México: Ediciones Culturales Mexicanas.
1959. *Visión de los Vencidos. Relaciones Indígenas de la Conquista*. Introducción y notas de Miguel León-Portilla. Versión de textos nahuas de Angel M^a Garibay K., México: Biblioteca del Estudiante Universitario. U. N. A. M.
1959. *Relación de las cosas de Yucatán*, por fray Diego de Landa, Estudio previo y edición de Angel M^a Garibay K., México: Editorial Porrúa.

1960. *Historia Antigua y de la Conquista de México*, por Manuel Orozco y Berra y estudio previo de Angel M^a Garibay K., México: Editorial Porrúa, 4 vols.
1961. *Llave del Náhuatl*, 2^a edición revisada y aumentada, México: Editorial Porrúa.
1961. *Vida Económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecáyotl* (arte de traficar). Paleografía, versión, introducción y apéndices preparados por Angel M^a Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl. Instituto de Historia. U. N. A. M., México.
1961. *Visión de los Vencidos. Relaciones Indígenas de la Conquista*. Introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla. Versión de textos nahuas de Angel M^a Garibay K., México: Biblioteca del Estudiante Universitario. U. N. A. M., 2^a edición.
1962. *Esquilo, Las Siete Tragedias*. Versión directa del griego con una Introducción de Angel M^a Garibay K., México: Editorial Porrúa. Col. "Sepan Cuantos..."
1962. *Sófocles. Las Siete Tragedias*. Versión directa del griego con una Introducción de Angel M^a Garibay K., México: Editorial Porrúa. Col. "Sepan Cuantos..."
1962. *Poesía Indígena de la Altiplanicie*. Divulgación Literaria, 3^a edición. México: Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 11.

II. Artículos.

1913. "Federico Ozanam", *El Lábaro*, 1, México.
1914. "El Padre Diego José Abad", *El Estudiante*, núm. 8. México, pp. 258-266.
1915. "El Lic. D. Francisco de Ayerra y Santa Amría", *El Estudiante*, núm. 14. México, pp. 53-59.
1934. "Morfemas Nominales en Otomí; Contribución a la morfología de esta lengua", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, y Eanografía*. 5^a Epoca, T.I, México, pp. 291-323.
1937. "Las Mulas de don Celedonio", *Abside*, I, 1, México, pp. 55-63.
1937. "Tres poemas aztecas", *Abside*, México, I, 2, pp. 11-23.
1937. "Los poetas aztecas ante el enigma del más allá", *Abside*, I, 4, México, pp. 49-60.

1937. "El perdón de Judas", *Abside*, I, 11, México, pp. 39-46.
1938. "La Bendición de fray Roque" (cuento). *Abside*, II, 4, México, pp. 4-53.
1938. "El Enigma Ootomí", *Abside*, T. II, núm. 3, México, pp. 3 y ss.
1939. "Virgilio Romántico", *Abside*, III, 2, pp. 13-22.
1939. "Tres Poemas", *Abside*, III, 4, México, pp. 20-24.
1939. "Diez poemas cortos en Náhuatl", *Abside*, III, 8, México, pp. 11-26.
1940. "Poesía Epica Náhuatl", *Abside*, T. IV, núm. 1, México, pp. 48 y ss.
1940. "Poesía Epica Náhuatl", *Abside*, T. IV, núm. 2, México, pp. 18 y ss.
1941. "Los tres Alonsos y el diablo", *Abside*, V, 8, pp. 506-514.
1941. "Un poema de Nervo vertido al inglés", *Abside*, V, 10, p. 608.
1942. "Poesía Indígena Precortesiana", *Filosofía y Letras*, núm. 10, México, U. N. A. M., pp. 119 y ss.
1943. "Huehuetlatolli. Documento, A". *Tlalocan*, Vol. I, número 1, Sacramento, California, U. S. A., pp. 31-53.
1945. "Cuando el tecolote canta, en indio muere. . .", *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, 1944. Vol. V, México, pp. 383-408.
1945. "Temas Guadalupanos", *Abside*, Vol. IX, núm. 1, México, pp. 35-64.
1945. "Temas Guadalupanos", *Abside*, Vol. IX, núm. 2, México, pp. 155-169.
1945. "Temas Guadalupanos", *Abside*, Vol. IX, núm. 3, México, pp. 243-259.
1945. "Temas Guadalupanos", *Abside*, Vol. IX, núm. 4, México, pp. 381-420.
1945. "Infiltración del Hispanismo en el alma indígena", *Filosofía y Letras*, núm. 18, México, pp. 215 y ss.
1946. "Elogio fúnebre de los Arzobispos de México", *Abside*, Vol. X, núm. 2, México, pp. 135-170.
1947. "Dos 'Metamorfosis' de Ovidio", *Abside*, Vol. X, número 1, México, pp. 37-53.
1947. "Notas sobre el alma griega. Las travesuras de Eros", *Abside*, Vol. XI, núm. 4, México, pp. 471-484.
1949. "Fray Juan de Zumárraga y Juan Diego. Elogio fú-

- nebre”, *Abside*, Vol. XIII, núm. 1, México, pp. 161-183.
1950. “Panorama de la Poesía de Anáhuac”, *México en el Arte*, 9, México, pp. 29-36.
1952. “Fray Bernardino de Sahagún, relación de los textos que no aprovechó en su obra”. *Aportaciones a la investigación Folklórica, Cultura Mexicana*, núm. 2, México.
1952. “Poema de travesuras”, *Tlalocan*, Vol. III, núm. 2, México, pp. 142-167.
1952. “Versiones discutibles del texto náhuatl de Sahagún”, *Tlalocan*, Vol. III, núm. 2, México, pp. 187-190.
1952. “Panorama de la poesía de Anáhuac”, *México en el Arte*, edición francesa, México, pp. 80-87.
1952. “Chicomóztoc Quinehuayan”, *Tlalocan*, Vol. III, número 3, México, pp. 365-369.
1953. “Un poema sobre el entusiasmo guerrero (expresado por la alegría de la embriaguez)”, *Tlalocan*, Vol. III, núm. 4, México, pp. 309-312.
1954. “Romances de la Muerte”, *Letras Patrias*, núm. 8, México, pp. 5 y ss.
1955. “Relevo de Guardias”, *Abside*, Vol. XIX, núm. 2, México, pp. 169-172.
1955. “Algunos aspectos de la obra indigenista de la Iglesia Católica en la actualidad”, *América Indígena*, Vol. XV, núm. 1, México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 11-28.
1956. “Tres poemas nahuas”, *Universidad de México*, Vol. X, núm. 12, México, pp. 13-14.
1956. Prólogo a: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, por Miguel León-Portilla. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1ª edición, pp. XI-XV.
1957. “Poesie Náhuatl”, *Nouvelles du Mexique*, núm. 8, París, pp. 14-17.
1957. “Supervivencias religiosas precolombinas en los otomíes de Huitzquilucan, Estado de México”, *América Indígena*, Vol. XVII, núm. 3, México, pp. 207-219.
1957. “Supervivencia de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huitzquilucan, Estado de México”, *América Indígena*, Vol. XVII, núm. 4, México, pp. 319-333.
1958. Prólogo a: *Ideología Guaraní*, por Natalicio González.

- México: Instituto Indigenista Interamericano, "Ediciones Especiales", núm. 37.
1958. "Magnum Opus", *Cuadernos Americanos*, núm. 2, México, pp. 127-138.
1958. "Reseña Bibliográfica al libro 'Los Factores Demográficos en la Planeación Económica'," por Daniel Moreno. *América Indígena*, Vol. XVIII, núm. 3. Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 253-255.
1959. Prólogo a: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, por Miguel León-Portilla. México: Seminario de Cultura Náhuatl. Instituto de Historia. U. N. A. M., 2ª edición, pp. XV-XIX.
1959. "La Cultura Náhuatl", *Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, núm. 166, México, pp. 1-6.
1959. "Relaciones internacionales entre los pueblos de la Meseta de Anáhuac", *Homenaje a Isidro Fabela*, T. II, México, U. N. A. M., pp. 273-287.
1959. "Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas Hindú y Náhuatl", *Cuadernos Americanos*, número 2, México, pp. 119-144.
1959. "Proemio a la Serie Estudios de Cultura Náhuatl", por Angel M^a Garibay K., en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I, Seminario de Cultura Náhuatl: Instituto de Historia. U. N. A. M. México, pp. 5-8.
1959. "Quelques aperçus concernant la littérature náhuatl", *Nouvelles du Mexique*, núm. 17, París, pp. 16-19.
1959. "Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas Hindú y Náhuatl", *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 2ª Serie, México, U. N. A. M., pp. 73-98.
1959. "Reseña Bibliográfica al libro 'Las Pintaderas Mexicanas y sus Relaciones' por José Alcina Franch", por Angel M^a Garibay K., *América Indígena*, Vol. XIX, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano. México, pp. 237-239.
1959. "Relaciones internacionales entre los pueblos de la Meseta de Anáhuac", *Homenaje a Isidro Fabela*, T. II, México, U. N. A. M., pp. 273-287.
1960. "La Obra de Gamio en Teotihuacán", por Angel M^a Garibay K., *América Indígena*, Vol. XX, núm. 4, Ins-

- tituto Indigenista Interamericano. México, pp. 279-287.
1960. "El Segundo Volumen de Estudios de Cultura Náhuatl", por Angel M^a Garibay K., en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. II, Seminario de Cultura Náhuatl: Instituto de Historia. U. N. A. M., México, pp. 5-6.
1961. "Glifos en los Arcos de Otumba", en: Apéndice IV a *El Padre Tembleque*, por Octaviano Valdés. México: Editorial Jus, pp. 171-184.
1962. "El Tercer Volumen de Estudios de Cultura Náhuatl", por Angel M^a Garibay K., en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. III. Seminario de Cultura Náhuatl: Instituto de Historia. U. N. A. M., México, pp. 5.
1962. "Relaciones internacionales en los pueblos de la Meseta de Anáhuac", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Volumen III. Seminario de Cultura Náhuatl: Instituto de Historia. U. N. A. M., México, pp. 7-21.
1962. "Reseña bibliográfica al libro 'Las Antiguas Culturas del Perú', por J. Alden Mason", por Angel M^a Garibay K., *América Indígena*, Vol. XXII, núm. 3. Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 281-283.
1963. Prólogo a: *Quetzalcóatl (Ensayo psicoanalítico del mito nahua)*, por Fernando Díaz Infante. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias. Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver., México, pp. 13-15.
1963. *Comentarios en torno a la Estética del Arte Mexicano de Justino Fernández*. Recopilación de artículos publicados en "El Universal" (1955) y "Novedades" (1960 y 1963). Ed. Privada. México, 47 pp.

REPRESENTACIONES DE HONGOS EN LOS CODICES

Por ALFONSO CASO.

Ultimamente se ha despertado en todo el mundo, un gran interés por los hongos alucinógenos de México y su antigua utilización por los indígenas. Las obras de los Wasson y la de Heim,¹ así como otras publicaciones, han dado a conocer ampliamente este aspecto de la hechicería que se ha conservado en algunas partes del país y que quizá llegó hasta muy al sur de Mesoamérica si las "piedras-hongos" son una manifestación de esta práctica mágica.² Wasson y Heim han publicado representaciones de hongos en Teotihuacán y en algunos códices mexicanos post-hispánicos.

He encontrado, también en un código post-hispánico de Morelos, una representación gráfica de los hongos, que quizá nos pueda permitir interpretar otros dibujos, cuya inteligencia presentaba dificultades.

La representación a que me refiero está tomada del Código número. 27 de la obra *Códices Indígenas* (fig. 1).³ Se trata de un expediente de tierras de 1549 del pueblo de Tetla, en el que los indígenas se quejan de que Cortés les había tomado desde el año de 1532 unos pedazos de tierras que se llaman *Nanacatepeque*, de 326 brazas de largo, por 290 de ancho, que colindan con el pueblo de *Olaque* y con tierras del barrio de *Panchimalco* y del barrio de *Xala*. El camino real que va de la villa de Tetela, Mor. a México, parte esas tierras. Los cuatro lugares mencionados aparecen con sus jeroglíficos toponímicos en el código que reproducimos en las figuras 2 y 3.

La primera, que es la que fundamentalmente nos interesa, aparece *dentro* de las tierras de que se trata, dándoles su nombre: *Nanacatepec*; mientras que las otras tres están, como de-

¹ Wasson, V. P. y Wasson, R. G. 1957; Heim, R. y Wasson, G. 1958.

² Borhegyi, St. de, 1959.

³ Archivo Gral. de la Nación, 1933.

ben estar, *afuera* de las tierras, marcando los linderos (fig. 3). Así vemos *Olaque*, representado por una bola de hule (*ollin*) y un signo de agua (*atl*); *Panchimalco*, representado por una bandera (*pantli*) y un escudo (*chimalli*); *Xala* lo está por un rectángulo punteado que significa (*Xalli*) arena y hay además un cuarto glifo de lindero, representado por un ave, pero que no es mencionado en la leyenda que está al reverso del Mapa. El camino real, indicado por las huellas que corren entre las líneas paralelas, efectivamente divide por mitad las tierras y las medidas están indicadas por 16 manos con banderas, más 6 rayas, para indicar la longitud ($16 \times 20 = 320 + 6 = 326$) y 14 manos con banderas y 10 rayas, para indicar la anchura ($14 \times 20 = 280 + 10 = 290$). Los terrenos aparecen sembrados de caña de azúcar.



FIG. 2. Glifo de *Nanacatepec* (Cerro de los hongos).

Volvamos ahora a nuestra figura 2, o sea, al nombre de las tierras. Está formado por tres palabras nahuas: *nanacatl* que significa “hongo”; *tepetl* que significa “cerro” y la terminación *c*, por *co* que significa “lugar”. Luego las tierras disputadas se llamaban “En el cerro de los hongos”; pero entonces los dos pequeños objetos que sobresalen del cerro, son hongos y están dibujados como si se representaran en un corte longitudinal.

Quizá esta identificación de los hongos, nos permita interpretar una escena en la página 24 del Códice Vindobonensis que comentaremos después, pero antes veremos lo que está representado en la página 25 que reproducimos en la figura 4 y que es anterior a la 24, pues el anverso del Vindobonensis se lee de derecha a izquierda.



FIG. 3. Glifos de *Olaque*, *Panchimalco*, *Xala*, y otro.

Página 25, figura 4. En un lugar, cuyo símbolo es una vasija en la que hay una mano que empuña unas plumas de quetzal y que hemos llamado tentativamente *Apoala*, en el año 9 Conejo y en el día 5 Viento, uno de los dioses viejos llama-

do ♂ 2 Perro, dicta sus órdenes a dos personajes que están frente a él, uno de ellos tiene como distintivo una máscara en forma de pico largo. Arriba de esta escena está la que nos interesa describir.

Aparece un llano, representado por rectángulos polícromos, y encima dos magueyes “capados” es decir, preparados para producir “agua miel” con cuya fermentación se obtendrá el pulque, en mixteco *dedzi*.⁴ El artista tuvo el cuidado de representar las hojas cortadas que permiten al que recoge el *tlachique* o agua miel tomarla con el *tzotzocolli*, o sea, el calabazo hueco, en forma de cántaro, que se usa para esta operación. El maguey en mixteco es *yavuí*.

Al lado de los magueyes está la olla, de la que desborda el líquido blanco y espumoso, y del centro de la olla sale la cabeza de una diosa, que arriba aparece sentada, con las piernas cruzadas y con su nombre calendárico ♀ 2 Flor. Junto están dos vasijas con pulque y un objeto que parece representar la ofrenda de una cosa anudada. La diosa ♀ 2 Flor parece haber sido la encarnación del pulque, como lo era entre los mexicanos la *Mavahuel* y como, según la leyenda, fue una princesa llamada *Xochitl* (2 Xochitl?) la inventora de esa bebida entre los toltecas.⁵

Enfrente de ♀ 2 Flor y caminando, vemos a otra diosa llamada ♀ 3 Lagarto, que tiene una máscara en forma de mandíbula descarnada y una nariguera azul, *yacameztli* o “luna de la nariz”, pues sabemos que en la mitología mesoamericana, la Luna está íntimamente conectada con el maguey y el pulque.

Si recordamos el día del acontecimiento que hemos mencionado antes, vemos que tenemos tres días del *tonalpohualli* que son consecutivos: 2 Flor, 3 Lagarto y 4 Viento, lo que indudablemente tiene un sentido que se nos escapa, pero que no parece deberse a simple coincidencia.

En la página 1 del Vindobonensis, volvemos a encontrar a estas dos diosas, en el *Llano del maguey y el pulque*. ♀ 2 Flor aparece como una forma de la diosa del agua, que los mexicanos llamaban *Chalchiutlicue*, mientras que su compañera ♀ 3 Lagarto es una forma de la diosa de la Tierra y de la Muerte (fig. 5).

⁴ Gonçalves de Lima, Oswaldo: 1956, p. 175.

⁵ Alva Ixtlilxóchitl, F. de: pp. 43-44.

Volviendo a la página 25, vemos que ♀ 3 Lagarto ofrece una vasija con pulque y la espátula o penca que servía para espu- marlo, a 10 dioses y 2 diosas, que están todos ellos coronados de flores y ricamente vestidos, como si asistieran a un banquete.

El primero es el dios viejo ♂ 2 Perro “Yetecomatl de jade”, fundador de la dinastía en *Bulto de Xipe* y al que pone la nariguera del *tecuhtli* Quetzalcoatl (pág. 30). El segundo se llama ♂ 9 Viento y parece ser el propio *Quetzalcoatl*, pero concebido como sacerdote pues tiene el *xicolli* blanco punteado de negro, y lleva como atributos del dios el collar con caracoles, el *maxtlatl* con punta redonda, la barba y su pintura facial negra y amarilla con la boca roja, con la que siempre aparece el dios.

El tercero es ♂ 7 Movimiento “Boca de tigre”, señor de *Cerro del jade y los quetzales*, uno de los lugares más famosos en la historia mixteca⁶ y compañero de la diosa ♀ 12 Zopilote (pág. 4).

El cuarto es ♂ 1 Lagarto “Boca de tigre”, compañero de la diosa ♀ 13 Flor “Quetzal” y señor de *Monte que se abre-abeja* (pág. 1) y de Cerro de punta azul (pág. 2) dos importantes lugares en la más antigua historia de la Mixteca.

El quinto es ♂ 7 Viento “Dos cabezas” o “Aguila bicápite”, que puede ser el fundador de *Cerro de punta negra* (pág. 2) y del *Cerro de la sangre y el enrejado* (pág. 3). El sexto es ♂ 7 Lluvia “Xipe” que el Códice Nuttall considera fundador de la dinastía de *Culhuacán-quetzal-tapete de plumas* (pág. 33) que quizá sea Cuilapan.⁷

El séptimo es ♂ 9 Movimiento “Aguila” y el octavo es ♂ 7 Venado “Venado”, íntimamente unidos y señores del *Arbol negro y la casa de Venus* (pág. 4) a quienes considera como dioses locales el Lienzo de Zacatepec y que también eran dioses de *Acatlán* o *Yucuyuxi* o *Yutatixaa*, pues son mencionados con los nombres de *Quaco sa quaha* y *Yaha ghi quhu*.⁸

El noveno es un dios solar, ♂ 7 Flor, “Aguila y pájaro azul” (*Piltzintecuhtli*), de los más importantes dioses del panteón mixteco, como se ve por el hecho de llevar la nariguera de placa colgante, que también lleva ♂ 1 Muerte “El Sol”, y por estar sentado como éste y como *Xipe* en el banco de piel de tigre y cubierto con el largo *xicolli* que llega a los pies.

⁶ Caso, A.: *Lienzo de Antonio de León*.

⁷ Caso, A.: *Los señores de Yanhuatlán*.

⁸ *Relación de Acatlán*, p. 60.

En la fila inferior, están dos diosas y en medio de ellas el décimo dios. Es precisamente ♂ 1 Muerte “El Sol”,⁹ señor del *Templo del Sol*, al que rendían homenaje todos los señores de la Mixteca.

La diosa que está a la izquierda es la llamada ♀ 9 Hierba “Mandíbula descarnada”, señora del lugar *Cráneo*, que también tiene un importante papel en los códices genealógicos Bodley y Selden.¹⁰

La diosa que está a la derecha, es vieja, se llama ♀ 1 Aguila “Quechquemilt de Venus y quechquemilt blanco” y es compañera del dios viejo ♂ 1 Hierba y ambos señores del *Río del Bulto de Xipe* (págs. 33, 34) y del *Río de la isla de tiza* (pág. 16). También aparece mencionada esta pareja de dioses en el Códice Nuttall y en el Lienzo de Filadelfia.

La escena que hemos descrito en detalle, demuestra que los personajes que en ella intervienen son divinos, e indica el valor sagrado o mágico que se atribuye al pulque inventado o encarnado en la diosa 2 Flor y gustado por todos los dioses.

Si pasamos ahora a la página siguiente, vamos a encontrar una escena semejante pero en este caso en vez de ser una bebida embriagante y por eso mismo sagrada, lo que parece representar es el valor divino de los hongos alucinantes.

Página 24, figura 6. Empezamos la descripción también por abajo y a la derecha y vemos el mismo lugar, que hemos llamado *Apoala*, caracterizado por la mano que empuña un manojo de plumas de quetzal. El año es 8 Caña y el día 4 Lagartija. Es decir 24 años después de la fecha anterior.

Los dos *xolotls* de la página 25 se encuentran nuevamente conversando, lo que es una indicación de que se trata de una escena semejante.

Al lado derecho se mencionan tres sitios; uno de ellos es un tablero decorado con grecas amarillas y negras; el segundo es un tablero sobre el que está la cabeza del perro *Xolotl*; el tercero, que es el más importante, es un lugar en el que arden dos bolas de copal y en el que está sentada una diosa que tiene una máscara bucal en forma de mandíbula de serpiente.¹¹

Del otro lado están un lugar con 4 rectángulos multicolores, semejantes a los que hemos visto en la página anterior y arriba

⁹ Caso: *El dios 1 Muerte*.

¹⁰ Caso: *Codex Bodley*.

¹¹ Nowotny, K. 1948.

de ellos el símbolo del año, sin el día que lo designa y un punto numeral, por lo que leemos "1 año"; junto está el bulto del muerto que se está incinerando y arriba la representación de una figura de Tlaloc y una planta de maíz decorada con el adorno de papel, el *amaquemitl*.

Al centro se ven las figuras más interesantes. El dios *Quetzalcoatl* con todo su atavío, está en acatamiento recibiendo las instrucciones que le da un dios viejo barbado, con el cuerpo pintado de rojo y sentado sobre una plataforma o adoratorio de dos cuerpos. Este dios no tiene aquí nombre calendárico, pero es el mismo mencionado en la página 52, que está junto con su compañera, una diosa vieja, sentados en sendos adoratorios en el cielo. El Nuttall, página 18 nos da los nombres de esta pareja y nos dice también que habitaban en el *Cielo del Sol*. El se llama ♂ 4 Casa y ella ♀ 5 Serpiente.

Arriba y probablemente como un resultado de esta conferencia, vemos a *Quetzalcoatl* que lleva cargando a la espalda, como se llevaba a las que iban a casarse, a una mujer llamada ♀ 11 Lagartija o ♀ 4 Lagartija.

Aquí hay un problema de difícil interpretación. Hemos dicho que a la derecha, sobre la faja en la que arden dos bolas de copal, está una señora que tiene máscara bucal de mandíbula de serpiente y en el tocado unos objetos blancos en forma de T. Ahora bien, la señora que carga *Quetzalcoatl* es evidentemente la misma, pues tiene la máscara e idénticos objetos en el tocado. Parece entonces que su nombre es ♀ 11 Lagartija, mientras que el signo 4 Lagartija es, según dijo el *tlacuilo* al principio, aquel en que conversan el dios creador ♂ 4 Casa y *Quetzalcoatl*. Entonces es en el mismo día 4 Lagartija cuando ♂ 9 Viento "*Quetzalcoatl*" lleva a la diosa probablemente al lugar del que era señor ♂ 7 Flor (*Piltzintecuhtli*), que en la página 30 se llama además "Águila y Pájaro azul" y al que ya hemos visto como uno de los tres grandes dioses que toman el pulque en la página anterior.

Quetzalcoatl enfrente de él, canta acompañándose de un extraño y macabro instrumento que consiste en un hueso con muescas (*Omichicahuaztli*), que es tallado con otro hueso, al que sirve de caja de resonancia un cráneo, colocado sobre un rodete de cuerda. El canto fúnebre entristece a ♀ 7 Flor y salen lágrimas de sus ojos; en la mano lleva también los objetos en forma de T.

Hay otros objetos cuya presencia en esta escena no puede explicarse: una boca roja con dos orejas de perro, una mosca o abeja, dos ? figuras de Xolotl; un tablero polícromo de un edificio, un banquillo, una cuna y una estera y otros dos símbolos muy destruidos y que no permiten una identificación segura.

Pero enfrente de los dioses *Quetzalcoatl* y *Piltzintecuhtli* hay 7 personajes que también empuñan los objetos blancos en forma de T. Son dos dioses y cuatro diosas.

El primero no tiene nombre calendárico; es un dios viejo y barbado, totalmente pintado de negro y que lleva en la cabeza una venda formada por una doble hilera de perlas, pero no podemos identificarlo pues no lo vemos aparecer otra vez en este códice; quizá sea el mismo que los mexicanos llamaban *Ixtlilton*.

El segundo es el Sol, llamado ♂ 1 muerte en la Mixteca y también en el Códice Fejervary-Mayer.

El tercero es el dios del terremoto, el llamado ♂ 4 Movimiento.

La cuarta es la diosa ♀ 1 Caña, que no vemos en ningún otro códice.

Abajo está la diosa ♀ 5 Pedernal "Miahuatl" a la que encontramos citada con frecuencia, como compañera de la diosa ♀ 7 Pedernal "Miahuatl" (págs. 36, 12 y 11) o con la diosa vieja ♀ 1 Aguila (pág. 23). Junto están la diosa ♀ 9 Hierba "Mandíbula", señora del lugar *Cráneo* y la diosa vieja ♀ 1 Aguila, ambas mencionadas en la escena que hemos descrito en la página anterior.

Como hemos dicho, todos estos dioses y diosas llevan en las manos dos objetos en forma de T, semejantes a las hachas de cobre que se usaban en Oaxaca, pero su color es indudablemente blanco.

Si comparamos estos objetos con los que están arriba del cerro en el glifo de *Nanacatepec* (fig. 2) vemos que son iguales. Entonces esta escena puede representar una ofrenda de hongos; una comida que hacen los dioses en un banquete que se celebra con cantos y frente al dios solar ♂ 7 Flor (*Piltzintecuhtli*). Ya Lehmann había notado la semejanza y habla "de objetos en forma de hongo".¹²

¹² W. Lehmann y O. Smital: 1929.

Entonces la señora ♀ 11 Lagartija, que llevó cargando *Quetzalcoatl*, es la encarnación del hongo, así como en la página anterior la diosa ♀ 2 Flor es la encarnación del pulque.

¿Tendremos en estas dos páginas del Vindobonesis la información de lo que creían los sacerdotes mixtecos que eran la invención de las dos principales "medicinas" mágicas, capaces de producir la embriaguez y la alucinación que predispone al espíritu a estar en contacto con los dioses?

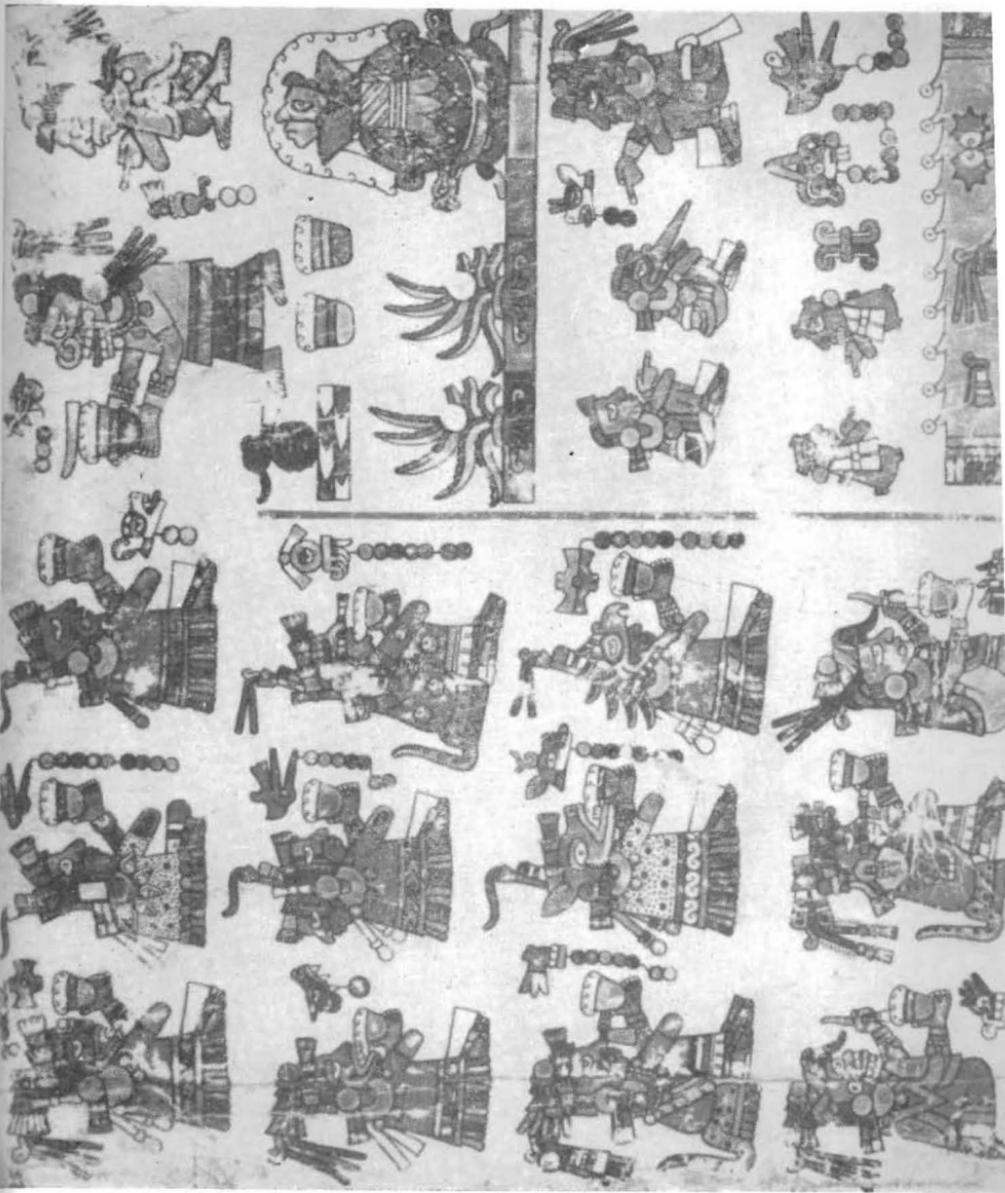
La interpretación de la página 25 es segura; la de la página 24 es hipotética; pero me ha parecido que quizá podría explicarnos en parte, el oscuro ritual que está contenido en el anverso de este precioso manuscrito mixteco.

BIBLIOGRAFIA

- Archivo General de la Nación*. Códices Indígenas de algunos pueblos del Marquesado del Valle de Oaxaca, publicados por el . . . para el Primer Congreso Mexicano de Historia, celebrado en la ciudad de Oaxaca. México, 1933.
- BORHEGYI, STEPHAN DE: *The enigmatic mushroom stones of Mesoamerica*. M. A. Reseach Records III. New Orleans, 1959.
- CASO, A.: *Los Lienzos Mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León*. En homenaje a Pablo Martínez del Río. México, 1961.
- : *El dios I. Muerte* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. Band. XXV, pp. 40 y sigts. 1959.
- : *Los señores de Yanhuítlan*. Trabajo presentado al XXXV Cong. Int. de Amer. México, 1962.
- : *Interpretación del Códice Bodley*. Sociedad Mexicana de Antropología. México, 1960.
- GONÇALVEZ DE LIMA, OSWALDO: *El maguey y el pulque en los Códices mexicanos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1955.
- HEIM, R. WASSON, R. G.: *Les champignons hallucinogènes du Mexique*. París, 1958.
- IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE ALVA: *Quinta Relación*. Obras históricas de . . . Tomo I. México, 1891.
- LEHMANN, W. y SMITAL, O.: *Codex Vindobonensis Mexic. I*. Faksimileausgabe der Nationalbibliothek in Wien. Wien, 1929.
- NOWOTNY, K. A.: *Erläuterungen zum Codex Vindobonensis (Vordseite)*. Archiv für Völkerkunde. Vol. III. 1948.
- VERA, JUAN DE: *Relación de Acatlán. Papeles de Nueva España*. Tomo V, pág. 55. Madrid, 1905.
- WASSON, V. P. y WASSON, R. G.: *Mushrooms, Russia and History*. Pantheon Books (Vol. II), Plate LIII-LVI. Figs. 23 y 24, pp. 322 y sigts. New York, 1957.



FIG. 5. El lugar del pulque. Codex Vindobonensis, pág. 1.



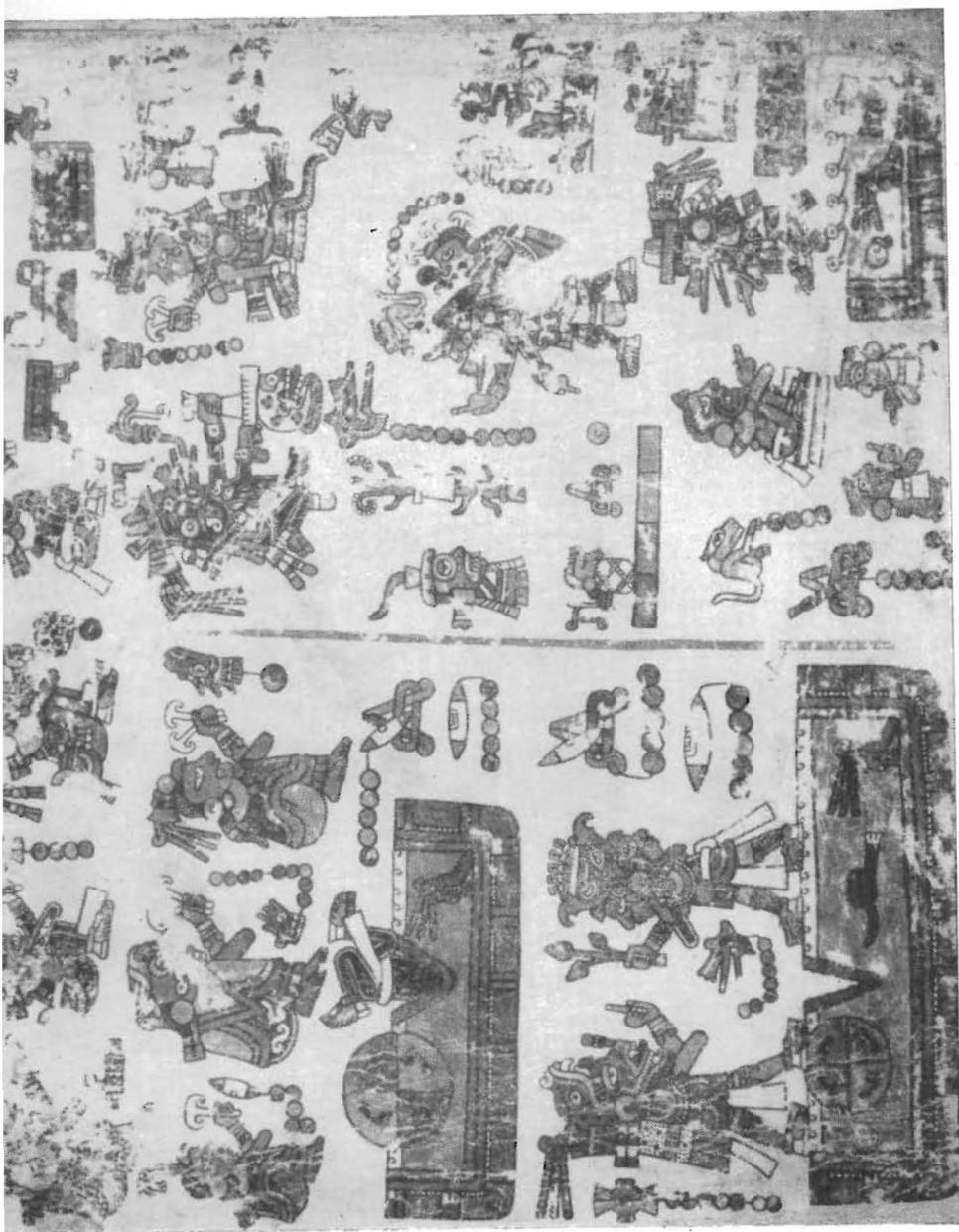


FIG. 6. Pág. 24. Codex Vindobonensis.

UNA APROXIMACION A COYOLXAUHQUI

Por JUSTINO FERNÁNDEZ.

Al doctor Angel M^a Garibay K.

Pertenece a las grandes esculturas de la edad de oro de los aztecas (siglo xv) la bella y colosal cabeza que se conoce con el nombre de *Coyolxauhqui*, que guarda el Museo Nacional de Arqueología. Su atractivo es indudable y excepcional —en relación a obras semejantes— quizá porque en ésta se reconoce a primera vista un rostro humano, de frente, labrado con tal perfección que tiene cierta suave sensualidad. En la cabeza se ve un tocado, bien ajustado a ella, que la cubre en total, inclusive la frente, dejando, claro está, libre el hierático rostro. Este adorna sus carrillos con unos pequeños discos y de su nariz pende una “nariguera” que pasa sobre la boca y cubre parte de la barbilla; las orejas están casi cubiertas por grandes “orejeras” o pendientes, de forma y elementos semejantes a la “nariguera”. El tocado, a manera de casco, cubre toda la parte posterior y por el lado izquierdo de la cabeza cuelga un mechón de ordenadas plumas en varios niveles, que nace del centro y cúspide de la cabeza, en donde en forma plana, pero en relieve hay como una gran flor, también de plumas. El tocado, o casco, está sujeto por dos bandas, quizá de cuero, que desde la parte alta y central pasan por detrás de las orejas. El casco mismo tiene finas estrías verticales y sobre de él, distribuidos convenientemente, se ven unos elementos circulares sobrepuestos.

Es evidente que la espléndida cabeza fue esculpida en su totalidad como hoy se ve, es decir, que no se trata del fragmento de una escultura sino que fue concebida como exenta por todos sus lados, pues en la parte inferior, que es plana, se encuentra un fino y complicado relieve que abarca la totalidad de la superficie.

Extraña es en verdad la concepción de una escultura así, que plantea el problema de su sostén. En efecto, cuando en años pasados se colocó en el salón de monolitos del Museo, entre otras grandes obras escultóricas aztecas, estuvo sostenida por dos soportes laterales que dejaban ver sólo parcialmente el relieve inferior por medio de un espejo. Hoy día una nueva instalación, más ligera, la sostiene por medio de una estructura metálica, que si no contribuye al efecto estético deja descubierto el relieve del plano inferior. Bien sabemos que no es el único caso de la escultura azteca que tenga un relieve en el plano que lógicamente es el de sustentación; la gran *Coatlicue* tiene, como algunas otras obras, un relieve en su base. Tal forma de concebir las esculturas hace pensar que los relieves abajo de ellas fueron labrados con intención de que quedaran ocultos al ser instaladas en sus sitios definitivos, por razones religiosas que ahora llamamos mágicas. No es probable que dichas esculturas, con su gran peso, estuvieran suspendidas, como alguien sugirió en el pasado. Por nuestra parte preferimos pensar que los aztecas no carecían de lógica y que las imágenes de sus dioses se asentaban cómodamente sobre adecuadas bases que ocultaban, a sabiendas, los relieves de los planos inferiores. Mas hoy podemos congratularnos de tener la posibilidad de conocer esos relieves que completan el simbolismo de las imágenes sagradas de los aztecas.

La piedra en que fue labrada *Coyolxauhqui* es porfirita y su dura y compacta calidad y color, así como la perfección y suavidad de la talla y su bruñido acabado contribuyen al efecto estético total y nos hacen sentir frente a una escultura de primer orden, de originales formas. En la parte superior de la cabeza, del lado izquierdo, se observan dos depresiones, casi imperceptibles, y por el lado posterior hay una amplia, de todo el plano, que deja cierta protuberancia en la zona más alta. Tales irregularidades de la piedra se concibe que no sólo no fueron intencionales, sino que, por el contrario, el artista las aprovechó de la mejor manera, ya que, por otra parte, no tienen mayor importancia. El tamaño mismo de la escultura, 91 cms. de altura, por 80 de lado, y un ancho de poco más de 110, da idea del block en que fue labrada.

Coyolxauhqui fue encontrada en la ciudad de México al abrir los cimientos de una casa de la calle de Santa Teresa, hoy

República de Guatemala.¹ El sitio, o más bien la zona, no deja de tener interés particular, pues en esas inmediaciones se encontraba el “Templo de Colhuacan, el más antiguo lugar de culto a *Huitzilopochtli*”,² justamente atrás de la gran pirámide con los templos de *Tláloc* y *Huitzilopochtli*.

El nombre de *Coyolxauhqui*, nos entrega un dato que podemos constatar objetivamente en la escultura. Las raíces de la palabra son: *coyolli*, que quiere decir “cascabel”, y *xauhqui*, o sea, “la de la máscara”. De manera más comprensible puede interpretarse como “la que tiene cascabeles en el rostro”.³ En efecto, sobre cada una de las mejillas se encuentran tres discos realzados, sobrepuestos y traslapados. En los superiores, que son los únicos que se ven completos, está grabado un símbolo en forma de cruz y cuatro puntos pequeños, uno en cada lugar vacío entre los brazos. De los círculos intermedios sólo se ve una parte y así de los terceros, más abajo, pero éstos tienen una como abertura en la parte inferior, que sugiere la forma de los cascabeles. Ahora bien, el símbolo en cruz con sus cuatro puntos significa el oro,⁴ de manera que podemos concluir que los cascabeles en el rostro de *Coyolxauhqui* son de metal precioso, de oro, como conviene a una deidad. Pero ¿por qué tiene cascabeles en el rostro?

En la mitología azteca *Coyolxauhqui* aparece en relación con el nacimiento de *Huitzilopochtli*,⁵ pero no solamente en ese mito sino en otros, como veremos. Cuenta la relación que *Coatlícue* (diosa de la Tierra) habitaba en el cerro de *Coate-*

¹ Caso, Alfonso, *Trece obras maestras de arqueología mexicana*. Edit. Cultura y Polis. México, 1938, p. 93.

² Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*. Edic. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires (1961). Véase el plano y las leyendas en la p. 109 y p. 111. En la “Relación de los edificios del gran templo de México”, en el apéndice II al Libro 2º de Sahagún (Edic. Garibay, p. 232 y sig.) no aparece el “Templo de Colhuacan”, en cambio sí se incluye un edificio llamado *Coátlán*, dedicado a los *centzonhuitznahua* (65).

³ Caso, *op. cit.*

⁴ Krickeberg, *op. cit.*, véase la fig. 94, p. 187.

⁵ Me baso aquí en el mito del nacimiento del *Huitzilopochtli* que se encuentra en el *Códice Florentino*, libro III, cap. I; ha sido traducido directamente del náhuatl por el Dr. Miguel León-Portilla, a quien agradezco que me lo haya facilitado y autorizado para incluirlo como apéndice de este trabajo. El mito fue recogido por Fray Bernardino de Sahagún e incorporado a su *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Consúltese la edición del doctor Angel M^a Garibay K. México, 1956. Editorial Porrúa, S. A. T. I, Libro III. Cap. I, pp. 271 a 276.

pec, “montaña de la serpiente”, por el rumbo de Tula; era madre de “los cuatrocientos surianos” y de su hermana *Coyolxauhqui*. Sucedió que al estar barriendo *Coatlicue*, que lo hacía por penitencia, cayó sobre ella una como pequeña bola de pluma fina, la que recogió y guardó en su seno; al buscarla, más tarde, había desaparecido, pero *Coatlicue* quedó encinta. Los hijos y la hija cayeron en cuenta de la preñez de su madre y montaron en cólera; *Coyolxauhqui* animó a sus hermanos a dar muerte a *Coatlicue*, pues que los había deshonrado. Esta tuvo gran miedo, pero el hijo que llevaba en el vientre, *Huitzilopochtli*, le hablaba y decía que no temiera pues que él sabía lo que tenía que hacer. “Los cuatrocientos surianos” incitados por su hermana *Coyolxauhqui* decidieron dar muerte a su madre, así, se ataviaron para la guerra, “se ataron campanillas en sus pantorrillas”, llamadas *oyohualli*, y se pusieron en marcha, guiados por la hermana. Pero uno de ellos, *Cuahuitlicac*, dio aviso a *Huitzilopochtli* y cuando se acercaron los guerreros nació el dios guerrero por excelencia e identificado con el Sol. Entre sus atavíos llevaba su escudo de plumas de águila y sobre su cabeza colocó plumas finas. Luego con la serpiente de fuego llamada *xiuhcōatl* hirió a *Coyolxauhqui* y le cortó la cabeza, la cual vino a quedar abandonada en el cerro de *Coatepec* y el cuerpo se hizo pedazos. Entonces *Huitzilopochtli* persiguió a los “cuatrocientos surianos”, que en vano se revolvían contra él al son de los cascabeles, hasta que los aniquiló y se apropió de sus atavíos, “los incorporó a su destino, hizo de ellos sus propias insignias”. Los que pudieron escapar a su furia huyeron hacia el sur.

Sin duda el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli* está en directa relación con la escultura que es objeto de este estudio. De él podemos anotar algunos datos que convienen a la interpretación e identificación de la imagen. En primer lugar es fundamental la decapitación de *Coyolxauhqui*, que explica la forma de la colosal cabeza; en segundo lugar es de considerarse el significado de guerra, en la que intervienen los cascabeles; en tercer lugar los símbolos solares y divinos, como son las plumas de águila y las plumas finas; por último, el sentido de apropiación de las víctimas de *Huitzilopochtli*, “que incorporó a su destino (tonalli)”.

Existen referencias a *Coyolxauhqui* en otros mitos recogidos

por cronistas del siglo XVI. Torquemada ⁶ cuenta el nacimiento de *Huitzilopochtli*, pero no habla de la decapitación, sino tan sólo de la muerte de *Coyolxahuqui*. Durán ⁷ refiere la llegada de los mexicanos, que habían salido del lugar de las siete cuevas, a las tierras que más tarde habían de conquistar. Entre ellos venía una hermosa mujer, mágica y hechicera, llamada *Malinalxóchitl*, que era hermana de su dios *Huitzilopochtli*, y como los importunaba con sus conjuros, los sacerdotes rogaron al dios que los librara de ella. *Huitzilopochtli*, en sueños, como solía hacerlo, instruyó a uno de los sacerdotes diciéndole que la abandonaran en cierto lugar con sus ayos y principales. Así lo hicieron, mientras dormía *Malinalxóchitl* y sus aliados, y partieron hacia *Coatepec*.

Más adelante relata Durán que los mexicanos se asentaron en un lugar cerca de Tula y allí empezaron a cantar y a bailar, pues creían que era el sitio prometido por su dios. Al enterarse *Huitzilopochtli* que no querían pasar adelante muchos de ellos, “acaudillados por *Huitznahua*, una señora que llamaban *Coyolxauh* (qui)”, entró en cólera y dio muerte a los principales, juntamente con la señora, y ordenó que continuaran su peregrinación.

Alvarado Tezozomoc ⁸ se refiere a *Coyolxahuqui* como la madre de *Huitzilopochtli*, cuando éste se enojó y se armó para la guerra. Después dice que *Coyolxauh* era la hermana mayor de los *Centzonhuitznahua* (los 400 surianos). *Huitzilopochtli* los mató “allá en *Teotlachco*” y todos quedaron agujereados precisamente del pecho; se comió a sus tíos, los *Centzonhuitznahua* y a la que había tomado por madre, de nombre *Coyolxauhcihuatl*; primero se comió el corazón de ésta y luego los de los demás, “. . . ya no hay cosa de su corazón, todo lo comió *Huitzilopochtli*”. Alvarado Tezozomoc da la fecha en que nació el dios, *1-pedernal*, que equivale al año de 1168, y fue en *Coatepec*, allá “ataron su cuenta de año *2-caña*”.

⁶ Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*. Edit. Salvador Chávez Hayhoe, México, D. F. (1943. Tercera edición, tomada de la segunda de 1723). Vol. II, p. 41 y 42.

⁷ Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. Edición de José Fernando Ramírez. Editorial Nacional, S. A. México, D. F., 1951. Cap. III, pp. 17 a 27.

⁸ Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*. Imprenta Universitaria, México, 1949. Traducción de Adrián León, pp. 34, 35 y 36, 45, 46, 47 y 49.

De los anteriores mitos, y de otros, queda el sentido de que una mujer —*Malinalxóchitl*, *Coyolxauh*, *Coyolxauhcihuatl*— era hermana o madre de *Huitzilopochtli*, que era hermosa, rebelde o antagónica al dios y hechicera. No es de extrañar esta y otras confusiones —o fusiones— de varios nombres, parentescos o atributos, en los antiguos mitos, pues que todos parecen convergir en un momento dado en una deidad, o bien ésta desdoblarse en varios significados. Para nuestro interés debemos atenernos al mito del nacimiento de *Huitzilopochtli* y, así, podemos pasar ahora a la descripción formal de *Coyolxauhqui* y a la interpretación de los símbolos de que se compone.

La belleza del rostro impávido y hierático es evidente, si se juzga por lo que se ve y no por comparaciones con otras ideas de la belleza, como la clásica griega. La corrección y suavidad del óvalo de la cara y de todos sus elementos, compuestos con precisa simetría, los arcos siliars tendientes a la horizontalidad, los ojos entreabiertos, la nariz roma y la boca, que recuerda vagamente el “tipo jaguar” por las comisuras hacia abajo, hacen de este rostro la imagen de una bella y joven mujer.

Los tres círculos en cada una de las mejillas, han quedado ya descritos como cascabeles de oro, que están en relación con los atavíos guerreros, con la guerra, con la guerra promovida por *Coyolxauhqui* en contra de su madre *Coatlicue* y con la guerra que *Huitzilopochtli* hace al nacer a los *Centzonhuitznahua* y a *Coyolxauhqui* misma hasta matarlos y hacerlos desaparecer.

Al comentar el doctor Garibay el “canto del guerrero del Sur”⁹ dice: “No es improbable que el poema que estudiamos haya sido un fragmento del canto largo que acompañaba la celebración de la victoria de *Huitzilopochtli* contra los poderes de la sombra, representados bajo el nombre de los Cuatrocientos surianos, que Selser con justicia piensa son la personificación de las estrellas del hemisferio meridional.”

Un poema de Chalco¹⁰ empieza así: “El sitio de cascabeles, el sitio de batalla”. Podemos, pues, identificar a los cascabeles como símbolos guerreros y como en el caso son de oro, metal

⁹ Garibay K., Angel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas*. México, 1958, p. 43. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl.

¹⁰ Garibay, *op. cit.*, p. 38.

precioso, podemos decir que se trata de la guerra divina o sagrada.

La nariguera y las orejeras de *Coyolxauhqui* son semejantes entre sí y constituyen un símbolo en relación con el Sol, como aparece en un relieve que conserva el Museo Nacional de Arqueología y como puede relacionarse con algunos elementos de "La Piedra del Sol", o "Calendario azteca".

El tocado, o casco, de *Coyolxauhqui*, que cubre su cabeza íntegramente, como se dijo más arriba, se compone con una serie de pequeñas bolas de pluma fina, distribuidas sabiamente en el casco, que son semejantes a las que tiene un escudo de piedra de *Huitzilopochtli* visto de frente.¹¹ Además, tanto la gran flor que adorna la parte superior, como el colgaje del lado izquierdo de la escultura, son de plumas de águila, "el águila *Quilaztli* . . . nuestra madre la guerrera", semejantes a las que aparecen en otras esculturas nahuas, por ejemplo en una de las cabezas de serpiente emplumada que se encuentra en las excavaciones del Templo mayor de Tenochtitlan.¹² El colgaje de plumas de águila del lado izquierdo de la cabeza está ordenado en varios niveles, según se ha dicho, lo que tiene relación con el modo en que los guerreros arreglaban su cabellera. Las bandas, tal vez de cuero, que sujetan el casco por los lados cumplen su función y no parece que tengan significado especial.

Lo principal del casco, pues, son las plumas finas, símbolo divino, y las de águila, símbolo solar y guerrero; son parte del atavío de *Huitzilopochtli*, ya que según el mito de su nacimiento "se vistió sus atavíos, su escudo de plumas de águila . . . sobre su cabeza colocó plumas finas . . . llevaba una sandalia cubierta de plumas". Bien sabemos que el águila es símbolo del Sol, y así sus plumas, y que *Huitzilopochtli* es el dios solar y guerrero. No extraña, pues, que el casco de *Coyolxauhqui* tenga los símbolos del dios de la guerra, del Sol, ni que el tocado por entero cubra su cabeza, la envuelva, la aprisione, como algo que es propio, subyugado, como completa apropiación y posesión de su víctima. "Dar plumas" era destinar al sacrificio a las víctimas (Garibay).

Si hacemos abstracción de los símbolos especiales e imaginamos la cabeza, el rostro y el rictus de la boca, y el casco, vie-

¹¹ Krickeberg, *op. cit.* Lám. 57 (a). El escudo está en Berlín.

¹² Krickeberg, *op. cit.* Lám. 22 (a).

nen a la mente las cabezas colosales de origen olmeca (La Venta, Tabasco). Parece como si una larga y no totalmente diluida tradición reapareciera en nuevas y más suaves formas.

Vengamos ahora a considerar el relieve del plano inferior de *Coyolxauhqui*, a primera vista de complicada composición. En la zona central se encuentran dos serpientes entrelazadas (una de las cabezas queda bajo el mentón y la otra asoma en la parte inferior —o trasera de la cabeza de *Coyolxauhqui*— hacia la derecha). Que el relieve tenga serpientes no extraña, antes nos refiere directamente a *Coatepec*, el “cerro de la serpiente”, donde fue decapitada *Coyolxauhqui* y lugar de nacimiento de *Huitzilopochtli*.

Si ahora consideramos un complicado símbolo que abarca de extremo a extremo, longitudinalmente, el plano inferior de la cabeza, vemos que tienen por una parte el símbolo del fuego y una serie de bandas ondulantes y entrelazadas que terminan en círculos y caracoles alternados y de otras penden borlas de plumas que se componen de un plumón fino y dos plumas de águila cada una. Además hay dos volutas o remolinos que tal vez son mariposas, símbolos del fuego. Unas bandas tienen un relieve ondulado y son las que terminan en círculo o caracoles; otras parecen bandas de cuero con las borlas de plumas en sus extremos o en partes intermedias; además, una banda de cuero se transforma en su curso en otra de las que terminan en un caracol. Ahora bien, impera la unidad de cinco, pues cinco son las borlas de plumas, cinco los caracoles y cinco los círculos y cinco puntos en fila tiene el símbolo del fuego.

Es evidente que este bello relieve con sus bandas de fuego y de agua significa la guerra,¹³ *Atl-tlalchinolli*, el símbolo principal que nace bajo el mentón de *Coyolxauhqui* y que ondulante remata en el fuego. Una imagen semejante del jeroglífico de la guerra se encuentra en el Códice Humboldt (III/IV),¹⁴ otra imagen parecida se ve en una lámina del Códice Borbónico,¹⁵ entre *Tlahuizcalpantecutli*, estrella matutina, y *Xiuhtecutli*, dios del fuego; y, en fin, otras más se ven en los relieves del monumento llamado “El Teocalli de la Guerra Sagrada”.

En cuanto a la unidad cinco y a los cinco puntos en línea

¹³ Krickeberg, *op. cit.*, p. 189, fig. 97.

¹⁴ Krickeberg, *op. cit.*, p. 189, fig. 97.

¹⁵ Krickeberg, *op. cit.* Lám. 52.

horizontal, es el numeral que significa *uno*,¹⁶ de otro modo puede referirse a las cuatro direcciones cardinales y a la central vertical en la concepción cósmica náhuatl. Esta última interpretación conviene al sentido astrológico en el que brilla *Huitzilopochtli*, sin embargo, el numeral *uno* alude, tal vez, al astro único en importancia, al Sol, y al guerrero por excelencia, *Huitzilopochtli*.

Después de lo visto y reconocido podemos concluir que el relieve en el plano inferior de *Coyolxauhqui* significa: 1. el lugar del nacimiento de *Huitzilopochtli*, o sea, *Coatepec*, “el cerro de la serpiente”; 2. la guerra, *atl-tlalchinolli*, en el mismo sitio de la batalla entre *Huitzilopochtli* y los *Centzonhuitznahua*, en la que *Coyolxauhqui* fue decapitada.

En el extremo superior derecho hay un símbolo que no es fácil interpretar, pues la piedra está allí rota y falta parte del relieve. También la piedra parece maltratada en el extremo opuesto, pero allí dentro de un cuadro aparece la cabeza de un conejo y junto a la oreja se ve un pequeño círculo, por todo lo cual parece la fecha: *1-conejo*, en que tal vez fue esculpida la imagen de *Coyolxauhqui*. Esta misma fecha se encuentra en el relieve del plano inferior de *Coatlicue* y quizá corresponde al año 1454 de nuestra Era.¹⁷ Si esto es correcto, hacía casi tres siglos que *Coyolxauhqui* había sido decapitada por *Huitzilopochtli* en el cerro de *Coatepec*, cerca de Tula.

Por todo lo dicho podemos concluir que la imagen de *Coyolxauhqui* tal como fue esculpida expresa la significación profunda del mito del nacimiento de *Huitzilopochtli*, que para nuestro interés presenta dos aspectos fundamentales: uno, el sentido guerrero, otro el de incorporación del ser de los vencidos, de las víctimas, de la principal de ellas, *Coyolxauhqui*, al destino del dios solar y guerrero, *Huitzilopochtli*. Esto quiere decir que el dios solar incorporó a su “sistema” a las estrellas y quizás a la luna o tal vez una estrella mayor, lo que se puede inferir justificadamente del mito, si bien tal interpretación no tiene, que yo sepa, otras bases documentales.

No he encontrado que a *Coyolxauhqui* se la mencione expresamente en los mitos antiguos como la Luna y, por otra parte,

¹⁶ Krickeberg, *op. cit.*, p. 187, fig. 94.

¹⁷ Para mayor información véase: Fernández, Justino, *El hombre*. Estética del arte moderno y contemporáneo. México, 1962, p. 313. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas.

al astro mismo corresponden otros nombres y otros mitos.¹⁸ Hay que comprender y diferenciar lo relativo a la Luna propiamente, como astro y como deidad, con sus concepciones mitológicas particulares.

El mito del nacimiento de Huitzilopochtli es de otra índole, forma parte de la cosmogonía azteca, es la concepción mitificada del Sol como guerrero que nace de la Tierra y lucha contra los poderes nocturnos, las estrellas y después de hacerlas sus víctimas y dispersarlas, haciéndolas desaparecer, brilla victorioso durante su trayecto diurno; pero, esos poderes nocturnos, las estrellas, le son necesarios, de otro modo no habría antagonismo de contrarios ni guerra, que era el principio fundamental de la cosmovisión azteca. Vienen a cuento ciertas líneas de unos cantos:¹⁹

—¡Huitzilopochtli, el joven guerrero,
el que obra arriba, va andando su camino!
...Con combate se hace la guerra:
¡ven a unirme a mí!

—¡Ahay! ¡Ya salió el sol, ahay!, ya salió el sol
al lugar de portentos bajaba.

—Sobre su escudo de vientre pleno
fue dado a luz el Gran Guerrero.
En la Montaña de la Serpiente es capitán,
junto a la montaña se pone su rodela como máscara.
¡Nadie a la verdad se muestra tan viril como él!
La tierra va estremeciéndose traviesa.

¹⁸ En el Sahagún, Lib. I, no figura *Coyolxauhqui* entre los dioses, ni en el apéndice al mismo libro se encuentra templo alguno dedicado a ella, y tampoco tenía fiesta o ceremonia especial en el Calendario. En el Origen de los dioses *Coyolxauhqui* aparece en el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli*, como se considera en este trabajo. En el Lib. VII, el cap. II se refiere a la luna, el astro; allí está la fábula del conejo con que los dioses le dieron en la cara, dejándola marcada y obscureciéndola. También allí se encuentra el mito del nacimiento del sol y de la luna, como astros, cuando dos dioses perecieron para alumbrar el mundo. "Los de *Xaltocan* tenían por dios a la luna y le hacían particulares ofrendas y sacrificios". Véase la edición del Sahagún, de Garibay, Biblioteca Porrúa, T. I y II, 1956. Otros mitos en relación con la luna en: Paso y Troncoso, *Historia y exposición del Códice Pictórico...*; y en Pomar y Zurita, *Relación de Texcoco...* El jeroglífico de la luna, con el conejo, está en el *Códice Borgia* (Véase, Krickeberg, *op. cit.*, p. 146).

¹⁹ Garibay K., Angel María, *Veinte Himnos Sacros...* Canto I, p. 31; Canto 2, p. 41; Canto 5, p. 78.

La escultura que conocemos como *Coyolxauhqui* es, al parecer, la expresión en la piedra, por el arte, de la concepción dinámica de un sistema solar, con astros en permanente lucha para asegurar su propia existencia; es el portento, *tetzahuitl*, que se renueva diariamente, constantemente. El proceso creador del hombre azteca va, en este como en otros casos, de la observación del fenómeno natural a su conversión mítica —vía imaginativa y religiosa— y de ahí a la objetivación del mito en la obra escultórica, es decir a su transfiguración en imagen sagrada. *Coyolxauhqui* en su parte externa parece estática —como que es víctima y está sujeta— pero el glifo del plano inferior indica su origen y la actividad guerrera a que está ligada y que hizo y hace que sea lo que es. Así, la escultura por razón natural es rígida y hierática, pero el concepto que le da sentido es dinámico.

Ahora bien, desde el punto de vista del arte es prodigiosa y bella la forma en que el concepto y mito de que hemos hablado han quedado expresados en la obra escultórica, que por una parte muestra en el rostro un delicioso y sensual naturalismo y, por otra, un enjambre de significaciones sabiamente organizadas en símbolos que con naturalidad se ajustan al todo, si bien el sentido último queda oculto en los glifos del plano de sustentación.

Se comprende que no existieran ni cantos, ni culto, ni templo especial, dedicados a *Coyolxauhqui*, hasta donde sabemos, pues era una concepción abstracta de una parte del sistema solar; era la imagen de las hazañas y actividades, de la guerra divina, de *Huitzilopochtli* al nacer. La escultura que estudiamos es más bien un monumento conmemorativo de un pasaje importante de la historia sagrada del pueblo mexicana, que quizá se ejecutó como ofrenda a *Huitzilopochtli*, ya que está dedicada propiamente a expresar las primeras proezas del portentoso dios.

Coyolxauhqui, según su imagen en la escultura nació a la conciencia histórica y estética en el siglo XIX; primero la consideró Orozco y Berra, después fue Chavero quien se refirió a su belleza. Ya en nuestro siglo, Gamio lleva a cabo el experimento de poner a prueba frente a un público culto algunas obras de escultura nahua, para sondear cuales les parecían artísticas y cuáles repulsivas, con el resultado de que aquellas más cercanas a la tradición clásica naturalista occidental —como el Caballero Aguila— eran las preferidas. Pero Gamio pedía que

se integrasen “la belleza de la forma material y la comprensión de la idea que esta representa”. Revilla, a quien parecían monstruosas las esculturas, hace excepción de *Coyolxauhqui*, aunque la afean los adornos en las mejillas y la barba. Tablada la considera obra magistral y digna de equipararse a cualquiera china, egipcia, indú y aun griega asiática.²⁰ Por último, Toscano la ve como “otra preciosa representación idolátrica”,²¹ y a Caso le parece una magnífica cabeza y “una muestra de lo que podían hacer los escultores aztecas”; no casualmente la incluye entre otras “obras maestras” de la arqueología mexicana.²²

Ciertamente *Coyolxauhqui* es una de las más importantes obras de la escultura azteca por su valor artístico y estético. Atrae y emociona desde el primer momento que se la contempla y el interés por ella crece cuando al revelarnos su secreto comprendemos que es un monumento dedicado a conmemorar el nacimiento de *Huitzilopochtli* y que la decapitada fue su primera víctima.

Cuando *Coyolxauhqui* incita a sus hermanos a matar a su madre por haberlos deshonrado, nos recuerda la tragedia de Electra. Y no es exagerado poner en relación las gestas sagradas de la antigüedad clásica de Occidente con las del antiguo mundo indígena de América, porque se asemejan en grandeza y profundidad, siendo diferentes. En su aparente serenidad *Coyolxauhqui* expresa la belleza trágica que la cultura náhuatl supo llevar a los más altos niveles.

²⁰ Para mayor información del proceso histórico estético véase: Fernández, Justino, *Coatlícue*. Estética del Arte Indígena Antiguo, México, 1959 (2ª edic.). Instituto de Investigaciones Estéticas. Universidad Nacional Autónoma de México.

²¹ Toscano, Salvador, *Arte Precolombino de México y de la América Central*. México, 1944 (1ª edic.). Instituto de Investigaciones Estéticas. Universidad Nacional Autónoma de México.

²² Caso, *op. cit.*



1. *Coyolxauhqui*. Escultura náhuatl. Museo Nal. de Antropología. México.
(Foto Elisa Vargas Lugo.)



2. *Coyolxauhqui. Vista lateral.* (Foto Elisa Vargas Lugo.)



3. *Coyolxauhqui*. *Vista posterior*. (Foto Elisa Vargas Lugo.)



4. *Coyolxauhqui*. Relieve en el plano inferior. (Foto Museo Nacional de Antropología.)

APENDICE

MITO DEL NACIMIENTO DE HUITZILOPOCHTLI

(*Códice Florentino*, Lib. III, cap. I. Traducción del doctor Miguel León-Portilla.)

Mucho honraban los mexicas a Huitzilopochtli, sabían ellos que su origen, su principio fue de esta manera:

En Coatepec, por el rumbo de Tula, había estado viviendo, allí habitaba una mujer de nombre Coatlicue. Era madre de los 400 Surianos y de una hermana de éstos de nombre Coyolxauhqui. Y esta Coatlicue allí hacía penitencia, barría, tenía a su cargo el barrer, así hacía penitencia, en Coatepec, la Montaña de la Serpiente. Y una vez, cuando barría Coatlicue, sobre ella bajó un plumaje, como una bola de plumas finas. En seguida lo recogió Coatlicue, lo colocó en su seno. Cuando terminó de barrer, buscó la pluma, que había colocado en su seno, pero nada vio allí. En ese momento Coatlicue quedó encinta.

Al ver los 400 Surianos que su madre estaba encinta, mucho se enojaron, dijeron: —“¿Quién le ha hecho esto? ¿quién la dejó encinta? Nos afrenta, nos deshonra.”

Y su hermana Coyolxauhqui les dijo: —“Hermanos, ella nos ha deshonrado, hemos de matar a nuestra madre, la perversa que se encuentra ya encinta. ¿Quién le hizo lo que lleva en el seno?”

Cuando supo esto Coatlicue,
 mucho se espantó,
 mucho se entristeció.
 Pero su hijo Huitzilopochtli, que estaba en su seno,
 le confortaba, le decía:
 —“No temas,
 yo sé lo que tengo que hacer.”
 Habiendo oído Coatlicue
 las palabras de su hijo,
 mucho se consoló,
 se calmó su corazón,
 se sintió tranquila.

Y entre tanto, los 400 surianos
 se juntaron para tomar acuerdo,
 y determinaron a una
 dar muerte a su madre,
 porque ella los había infamado.
 Estaban muy enojados,
 estaban muy irritados,
 como si su corazón se les fuera a salir.
 Coyolxauhqui mucho los incitaba,
 avivaba la ira de sus hermanos,
 para que mataran a su madre.
 Y los 400 Surianos
 se aprestaron
 se ataviaron para la guerra.

Y estos 400 Surianos,
 eran como capitanes,
 torcían y enredaban sus cabellos,
 como guerreros arreglaban su cabellera.
 Pero uno llamado Cuahuitlicac
 era falso en sus palabras.
 Lo que decían los 400 Surianos,
 en seguida iba a decírselo
 iba a comunicárselo a Huitzilopochtli.
 Y Huitzilopochtli le respondía:
 —“Ten cuidado, está vigilante,
 tío mío, bien sé lo que tengo que hacer.”

Y cuando finalmente estuvieron de acuerdo,
 estuvieron resueltos los 400 Surianos
 a matar, a acabar con su madre,
 luego se pusieron en movimiento,
 los guiaba Coyolxauhqui.
 Iban bien robustecidos, ataviados,
 guarnecidos para la guerra,
 se distribuyeron entre sí sus vestidos de papel,

su *anecúyotl*, sus brazaletes,
 sus colgajos de papel pintado,
 se ataron campanillas en sus pantorrillas,
 las campanillas llamadas *oyohualli*.
 Sus flechas tenían puntas barbadas.

Luego se pusieron en movimiento,
 iban en orden, en fila,
 en ordenado escuadrón,
 los guiaba Coyolxauhqui.
 Pero Cuahuitlicac subió en seguida a la montaña,
 para hablar desde allí a Huitzilopochtli,
 le dijo:

—“Ya vienen.”
 Huitzilopochtli le respondió:
 —“Mira bien por dónde vienen.”

Dijo entonces Cuahuitlicac:
 —“Vienen ya por Tzompantitlan.”
 Y una vez más le dijo Huitzilopochtli:
 —“¿Por dónde vienen ya?”
 Cuahuitlicac le respondió:
 —“Vienen ya por Coaxalpan.”
 Y de nuevo Huitzilopochtli preguntó a Cuahuitlicac:
 —“Mira bien por dónde vienen.”
 En seguida le contestó Cuahuitlicac:
 —“Vienen ya por la cuesta de la montaña.”
 Y todavía una vez más le dijo Huitzilopochtli:
 —“Mira bien por dónde vienen.”
 Entonces le dijo Cuahuitlicac:
 —“Ya están en la cumbre, ya llegan,
 los viene guiando Coyolxauhqui.”

En ese momento nació Huitzilopochtli,
 se vistió sus atavíos,
 su escudo de plumas de águila,
 sus dardos, su lanza-dardos azul,
 el llamado lanza dardos de turquesa.
 Se pintó su rostro
 con franjas diagonales,
 con el color llamado “pintura de niño”.
 Sobre su cabeza colocó plumas finas,
 se puso sus orejeras.
 Y uno de sus pies, el izquierdo era enjuto,
 llevaba una sandalia cubierta de plumas,
 y sus dos piernas y sus dos brazos
 los llevaba pintados de azul.

Y el llamado Tochancalqui
 puso fuego a la serpiente hecha de teas llamada Xiuhcóatl,

que obedecía a Huitzilopochtli.
 Luego con ella hirió a Coyolxauhqui,
 le cortó la cabeza,
 la cual vino a quedar abandonada
 en la ladera de Coatépetl,
 montaña de la serpiente.
 El cuerpo de Coyolxauhqui
 fue rodando hacia abajo,
 cayó hecho pedazos,
 por diversas partes cayeron sus manos,
 sus piernas, su cuerpo.

Entonces Huitzilopochtli se irguió,
 persiguió a los 400 Surianos,
 los fue acosando, los hizo dispersarse
 desde la cumbre del Coatépetl, la montaña de la culebra.
 Y cuando los había seguido
 hasta el pie de la montaña,
 los persiguió, los acosó cual conejos,
 en torno de la montaña.
 Cuatro veces los hizo dar vueltas.
 En vano trataban de hacer algo en contra de él,
 en vano se revolvían contra él
 al son de los cascabeles
 y hacían golpear sus escudos.
 Nada pudieron hacer,
 nada pudieron lograr,
 con nada pudieron defenderse.
 Huitzilopochtli los acosó, los ahuyentó,
 los destrozó, los aniquiló, los anonadó.
 Y ni entonces los dejó,
 continuaba persiguiéndolos.
 Pero, ellos mucho le rogaban, le decían:
 —“¡Basta ya!”
 Pero Huitzilopochtli no se contentó con esto,
 con fuerza se ensañaba contra ellos.
 los perseguía.
 Sólo unos cuantos pudieron escapar de su presencia,
 pudieron librarse de sus manos.
 Se dirigieron hacia el sur,
 porque se dirigieron hacia el sur
 se llaman 400 Surianos,
 los pocos que escaparon
 de las manos de Huitzilopochtli.
 Y cuando Huitzilopochtli les hubo dado muerte,
 cuando hubo dado salida a su ira,
 les quitó sus atavíos, sus adornos, su *anecúyotl*,
 se los puso, se los apropió
 los incorporó a su destino,
 hizo de ellos sus propias insignias.

Y este Huitzilopochtli, según se decía,
era un portento,
porque con sólo una pluma fina,
que cayó en el vientre de su madre, Coatlicue,
fue concebido.
Nadie apareció jamás como su padre.
A él lo veneraban los mexicas,
le hacían sacrificios,
lo honraban y servían.
Y Huitzilopochtli recompensaba
a quien así obraba.
Y su culto fue tomado de allí,
de Coatepec, la montaña de la serpiente,
como se practicaba desde los tiempos más antiguos.

GLIFOS FONETICOS DEL CODICE FLORENTINO

Por CHARLES E. DIBBLE.

La Historia General de las Cosas de Nueva España, obra de fray Bernardino de Sahagún, es producto de unos sesenta años de vida íntimamente asociada con la cultura Azteca. Con el paso del tiempo ocurrieron cambios en la tarea de reunir materiales y la redacción de la obra en castellano. Nos interesan los cambios que sufrieron las pinturas frente al texto Náhuatl.

El doctor Angel M^a Garibay K. fija tres etapas bien definidas en el desarrollo de la Historia.¹ La primera etapa corresponde a los años en Tepepulco. Entre 1558-60 recogió los datos preliminares en forma de pinturas o códices hechos por los sabios ancianos. Ejemplos de estas pinturas que recolectó se encuentran en el Ms. de Madrid.² Lo explica Sahagún en el prólogo al Libro II:

“Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura.”³

Las fiestas del año indígena que se hallan en el Ms. de Madrid, del Real Palacio, ff. 250r^o a 254r^o demuestran el procedimiento. Al estudiar las pinturas, o bien las escenas rituales, se ve que servían para recordar las declaraciones orales que en turno venían a formar el texto Náhuatl. Si uno se fija en la fiesta de *Atamalqualiztli* se nota que la pintura da todo lo esencial de la fiesta —es decir, el texto Náhuatl depende de la pintura.

¹ Sahagún, 1956, I, pp. 14-6.

² Véase Textos de los Informantes de Sahagún: Codice Matritense del Real Palacio, en ed. facsimilar de Paso y Troncoso, Vol. VI.

³ Sahagún, 1956, I, p. 106.

La segunda etapa corresponde a los años 1560-1565 en Tlatelolco donde "se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito".⁴ El contenido del Libro IX que trata del comercio mas la parte del Libro X que trata de las yerbas y la medicina deben corresponder a esta época. El contenido de porciones de estos libros dependían menos de las pinturas y más del idioma Náhuatl; no eran ritos que recordaban los ancianos sino más bien actividades que formaban una parte integral de la cultura actual. Dice Sahagún:

"En esta letra se pone la manera que tenían los lapidarios de labrar las piedras: no se pone en romance, porque como es cosa muy usada, y siempre se vsa en los pueblos principales desta nueva España, quien quisiere entender los vocablos, y esta manera de hablar podralo tomar de los mismos oficiales."⁵

La tercera época corresponde a los años 1565-1568. Dice Sahagún:

"Habiendo hecho lo dicho en el Tlatelolco, vine a morar a San Francisco de México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos."⁶

Enmendado y dividido en doce libros, la tarea de traducir el texto Náhuatl al castellano corresponde a los años 1575-77, siendo resultado el llamado Manuscrito Sequera. Si aceptamos que el Códice Florentino es copia del Sequera, como opina Jiménez Moreno;⁷ o de otro modo que sea "del fin del siglo XVI, cuando el franciscano reposaba en su tumba", como opina Garibay,⁸ siempre representa el Códice Florentino una cuarta etapa, la etapa final en el desarrollo de la obra.

El Códice Florentino se hizo de la manera siguiente: escrito el texto Náhuatl, siguió la versión castellana en columna paralela. Como regla general el texto castellano es más corto, a veces es más bien síntesis que traducción. Resultaron huecos en la columna castellana donde el artista siguió acomodando

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Códice Florentino, Libro IX, Fol. 55v°

⁶ Sahagún, 1956, I, p. 106.

⁷ Véase Sahagún, 1938, I, p. xlvi.

⁸ Sahagún, 1956, I, p. 11.

las figuras según el tamaño del hueco. Como hace notar Robertson las pinturas corresponden a diversos artistas y a diversas fechas.⁹ Algunas figuras como los dioses del Libro I, los señores del Libro VIII, y las ilustraciones que acompañan los cantos del Libro II, fueron copiados de los Primeros Memoriales o de otro manuscrito anterior.

La gran mayoría de las representaciones del Florentino dependen del texto Náhuatl. Hay indicaciones de que el artista, después de haber leído el texto Náhuatl, se puso a ilustrar una pequeña parte del texto según el espacio que le permitió el texto castellano, a veces aprovechando una pequeña parte de una pintura anterior. Así pues, respecto a la relación que obtuvo entre las pinturas y el texto Náhuatl podemos contrastar la etapa de Tepepulco con el Códice Florentino. Al principio las pinturas servían para ocasionar el texto Náhuatl o para aumentar el vocabulario Náhuatl. En el Florentino el texto Náhuatl servía como base para las ilustraciones.

Unos cuantos glifos fonéticos se encuentran en las ilustraciones del Códice Florentino que se relacionan directamente con palabras distintas del texto Náhuatl. Un texto en el capítulo cinco del Libro IX dice:

“Auh in iehoantin in quauhtlatoque [Tlatilolco] ioan puchtecatlatoque, oc cenca omonepannaoatecque, cenca monepantlaçotlaia: çan centetl in inieliz catca, cenca monepantlaçotlaia [in petlapan in icpalpan mocentlaliaya].”

“Y en cuanto a los jefes militares de Tlatelolco y los jefes de los traficantes mucho se estrecharon unos con otros, mucha estimación se tenían, un solo ser era el suyo, mucho se estimaban, se hallaban unidos en un mismo gremio y organización.”¹⁰

La ilustración de esta frase, tomada del Códice Florentino (fig. 1) muestra a los jefes militares, de *quauh(tli)* águila, mas las virgulas, *tlatoa: quauhtlatoque*; y a los jefes de los traficantes, de *poc(tli)* humo (tiene también valor de *poch* en *pocheua* ahumarse) mas *te(tl)* piedra, y las virgulas, *tlatoa: pochteca-tlatoque*.

El capítulo trece del Libro X da una serie de metáforas cuyo sentido es “mujer noble, persona que procede de otra, o persona noble y generosa”. Parece que la figura 2 indica una

⁹ Robertson, 1959, p. 178.

¹⁰ La traducción se toma de Garibay, 1961, p. 73.

piedra *te(tl)*, y la cara de una doncella, *ichpuchtli*, que da *teichpuch*: la doncella de uno.

Sigue *tetzon* persona que procede de otra, como el pelo procede de uno,¹¹ de *te(tl)* piedra, y *tzon(tli)* pelo: (fig. 3). *Teizti* persona que procede de otra, como las uñas de los dedos, de *te(tl)* piedra, y *izti(tl)* uña (fig. 4).

Teixquamul persona que procede de otro, como las cejas proceden de la cara, de *te(tl)* piedra, y *ixquamul(li)* cejas (fig. 5).

Teuitzio persona que procede de otra, como la espina de aquello en que nace, de *te(tl)* piedra, y *uitz(tli)* espina (fig. 6).

Tetlapanaca persona que procede de otra, como las quebraduras de la piedra, parece derivarse de *te(ntli)* labios, y *tlapanaca* quebrar (fig. 7).

Dos ejemplos existen en el capítulo catorce que no se refieren al nombre de la persona sino más bien a un adjetivo que la califica, adjetivo que ocurre en el texto Náhuatl. “La mujer popular de buenas fuerzas”, *ciotlapaliui*, tiene corazón de hombre, es decir, es persona valiente y enérgica. La palabra *oquichiollo* se indica por *oquich(tli)* varón, y *yollo(tl)* corazón (fig. 8). “La mujer honrada”, *quauhciotl*, es persona constante. La palabra *iollotetl* constante, se indica por *yollo(tl)* corazón, y *tetl* piedra (fig. 9).

El capítulo quince, del Libro X, trata de “muchas maneras de malas mujeres”. *Te(ntli)* labios, *tzaua* hilar, y mujer *ciotl*, parecen indicar la adúltera, *tetzauhciotl* (fig. 10).

Ya sea el Florentino la copia bilingüe, escrita a dos columnas y “muy historiada” como dice Sahagún,¹² o bien una copia posterior, siempre tomando en consideración la magnitud de una empresa tan extensiva como es la Historia, nos extrañan los pocos ejemplos de glifos fonéticos. Notamos el grado de desarrollo de la escritura fonética en el Códice Mendocino (1541) y el Códice Vergara (1539). Sin pretender citar todos los factores se hace mención de tres características de la Historia que deben haber limitado el uso de los dichos glifos:

1^o El contenido enciclopédico de la obra de Sahagún precuyó el uso extensivo de los glifos fonéticos. Se recordará que

¹¹ Para estas metáforas, véase Textos de los informantes de Sahagún, ed. facs. de Paso y Troncoso, Vol. VI, fol. 91v^o

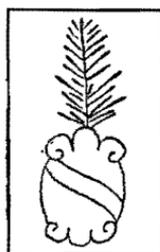
¹² Sahagún, 1840, cap. xlii.



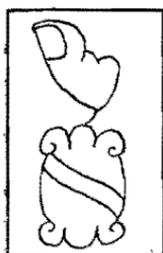
1



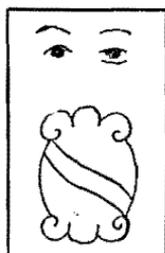
2



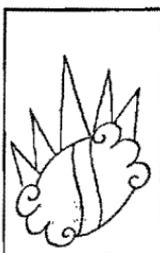
3



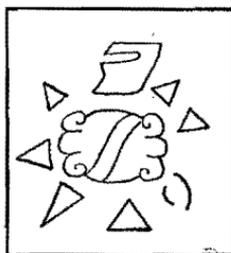
4



5



6



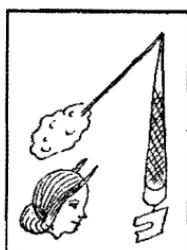
7



8



9



10

la escritura fonética se limitó casi exclusivamente a dar nombres de personas y de lugares.

2ª El texto Náhuatl provenía de los labios de los indios viejos quienes dictaron la tradición oral a los indios jóvenes. Las pinturas pueden considerarse como el puente entre la cultura indígena y el texto Náhuatl. Además la idea dependía de las pinturas mientras que las palabras dependían más bien de la elucidación oral.

3° Uno de los móviles de Sahagún en su empresa era lingüístico, es decir la lengua y no la escritura. Lo atestiguan los *Memoriales con Escolios*. Además dice él:

“Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas.”¹³

BIBLIOGRAFIA

- Códice Matritense del Real Palacio* (textos en Náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, vols. VI (2ª parte) y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1906.
- GARIBAY K., ANGEL M^o: *Vida Económica de Tenochtitlan*, Informantes de Sahagún 3, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1961.
- ROBERTSON, DONALD: *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. The Metropolitan Schools, New Haven, 1959.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE: *Libro XII* (2ª edición) de *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Carlos María Bustamante. México, 1840.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición Robredo, 5 vols., México, 1938. Edición Porrúa, preparada por el doctor Garibay, 4 vols. México, 1956.

¹³ Sahagún, 1956, I, p. 28.

INTENTO DE CLASIFICACION DEL VERBO NAHUATL EN GRUPOS AFINES

Por J. IGNACIO DÁVILA GARIBI.

El erudito catedrático del Instituto Orense, don Salvador Padilla, al hablar del verbo castellano desde el punto de vista morfológico en su *Gramática histórico-crítica de la Lengua Española* distingue cuatro tipos de verbos: los regulares, o sea, los que se declinan conforme a un modelo tipo; los irregulares que por diversas afinidades fonéticas pueden agruparse en familias; los que él llama sueltos, en virtud de no haber entre ellos analogías que permitan su clasificación en familias y, por último, los defectivos que por impedirlo su significación o por lo anómalo de su estructura no se usan en todos los tiempos o en todas las formas.

Yo creo que algo parecido a lo que el docto catedrático de Orense hizo con el verbo castellano podría hacerse también aunque en mínima proporción y con mayor sencillez respecto del verbo náhuatl, en cuanto a la formación de grupos afines, de acuerdo, principalmente con su terminación, cualquiera que sea la causa que la origina y el oficio que el verbo desempeña en la oración.

La conjugación del verbo náhuatl en su forma más simple no ofrece la menor dificultad, ya que su flexión en casi todos los tiempos y personas sigue la regla general, si bien en algunos casos suele haber ligeras variaciones de carácter fonético que son comunes a varios verbos.

El tiempo del modo indicativo que más se presta para el trabajo que me propongo realizar, es el pretérito perfecto a causa de las diversas modificaciones que en él se advierten, mas como en estas hay ciertas analogías morfológicas y fonéticas, pareceme posible la formación de grupos o familias, aunque en ellas, repito, no haya tantas variedades como en los verbos irregulares del idioma español.

Espero, sin embargo, que esta modestísima colaboración mía para el presente número de *Estudios de Cultura Náhuatl* que en calidad de homenaje se dedica al Ilmo. Mons. doctor don Angel M^a Garibay K. con motivo de haber cumplido, recientemente setenta años de vida, toda ella dedicada al cultivo de la ciencia en la cual ha llegado a ser figura cumbre, resulte una colaboración que cuando menos a los principiantes en el estudio de la rica y hermosa lengua de los Moctezumas pueda serles de alguna utilidad.

Para realizar este insignificante y atrevido trabajo he consultado varias obras, entre otras, de manera muy especial, el *Vocabulario de la Lengua Mexicana*, de fray Alonso de Molina, el *Diccionario de la Lengua Mexicana*, de Remi Simeón y la *Llave del Náhuatl* del muy estimado y admirado doctor Angel M^a Garibay K. que tan profundas enseñanzas contiene.

En cuanto a artes gramaticales nahuas, tuve a la vista el de fray Andrés de Olmos, el del P. Antonio del Rincón y el del P. Horacio Carochi, así como los estudios gramaticales de Remi Simeón, tanto la edición antigua, como la traducción y adaptación hechas por el P. Enrique Torroella, S. J., la gramática mexicana del profesor Macario Torres, la del maestro don Mariano Jacobo Rojas y la del P. Manuel Caballero.

Sin tiempo para entrar en mayores detalles procedo a ordenar en diez grupos afines los verbos que he elegido; pero antes debo advertir, para evitar inútiles repeticiones, que las formas que presento en los grupos que pongo a continuación pertenecen al modo indicativo y que he preferido en los ejemplos la tercera persona del singular por ser más simple que la primera y la segunda, que van acompañadas del prefijo indicador de persona, o índice personal.

Primer grupo

Lo más común en el verbo náhuatl es que la vocal final del presente de indicativo, se pierda en el pretérito perfecto, en el cual la raíz va precedida del prefijo *o-* que indica que la acción del verbo ya está completamente terminada.

Son tantos los verbos en que ocurre esta elisión vocálica que resulta ser esta la formación más regular y más propia. Así lo han creído entre otros filólogos el R. P. Carochi quien en el Capítulo Cuarto de su *Arte de la Lengua Mexicana* en que tra-

ta de la *variedad y prolijidad que hay en la formación de los pretéritos* dice, refiriéndose a los verbos de este primer grupo: “la primera y más ordinaria regla es que el pretérito se forma del presente, quitándole la última vocal”.

Lo mismo dice el P. Paredes y agrega: “esta regla es general” (ob. cit., pág. 27).

En este primer grupo que es el más abundante hay formas clásicas y formas dialectales. Me ocuparé ante todo de las primeras.

A. FORMAS CLÁSICAS

EJEMPLOS

<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
1. ahuía	oahui	gozar, disfrutar, codiciar.
2. cacayauhtía	ocacayauhti	burlarse, engañar.
3. cahuantimani	ocahuantiman	alterar.
4. camaicuiloa	ocamaicuilo	pintar la boca.
5. camanalhuía	ocamanalhui	decir chistes, gracejos, etc.
6. canauhtía	ocanauhti	volar.
7. caquítia	ocaquiti	ponerse a escuchar.
8. cehualcaltía	ocephualcalti	ponerse a la sombra.
9. cencaltía	ocencalti	reunirse en casa.
10. cenquiza	océnquiz	reunirse, estar juntos.
11. centeca	océntec	alinearse, ponerse en hilera, hacer cola.
12. cochi	ococh	dormir.
13. cololhuitía	ocololhuiti	ponerse en cuclillas.
14. cuailpía	ocuailpi	hacerse el tocado, peniarse atando el cabello en torno de la cabeza.
15. cualani	ocualan	enojarse, irritarse, encolerizarse.
16. cueponi	ocuepon	brotar la flor.
17. cuicanocoa	ocuicanoco	bailar al son del canto.
18. chachapani	ochachapan	llover a gota gorda.
19. choloa	ocholo	huir.
20. chichipini	ochichipin	lloviznar.
21. chichipinilía	ochichipinili	gotear, rociar, salpicar.
22. elaquía	oeloqui	sumergir.
23. ezhuía	oezhui	ensangrentar.
24. huahuana	ohuahuan	poner en lista, inscribir.
25. hualana	ohualan	arrebatar.
26. hualpantlaza	ohualpantlaz	agrupar, juntar, reunir.
27. hualtzinquiza	ohualtzinquiz	retroceder.

28.	huetzi	ohuetz	caer.
29.	huihuixoa	ohuihuixo	sacudir, agitar.
30.	icahuatz	oicahuatz	reprender, regañar.
32.	icxipanhuitía	oicneli	hacer favores.
31.	icnelía	oicxipanhuiti	caminar a pie.
33.	ihtoa	oihto	decir, afirmar.
34.	ilhuiquixtilía	oilhuiquixtili	celebrar alguna fiesta.
35.	malini	omalin	tejer, enlazar.
36.	mamali	omamal	agujerear, taladrar.
37.	mamana	omaman	angustiar, afligirse.
38.	mauhtía	omauhti	asustarse, atemorizarse.
39.	mocehuía	omocehui	descansar.
40.	mociahuiltía	omociahuilti	cansarse, fatigarse.
41.	mocuatza	omocuatz	encanecer.
42.	motla	omotla	apedrear, tirar con algo.
43.	motlaloa	omotlalo	huir, escapar.
44.	moyolía	omoyoli	acordar, determinar, resolver.
45.	nahuatlahtoa	onahuatlahto	hablar claro.
46.	notza	onotz	llamar.
47.	nonotza	ononotz	dialogar, platicar.
48.	pitza	opitz	soplar, fundir el metal.
49.	quiapana	oquiapan	irse de paseo.
50.	totoca	ototoc	ir de prisa.

B. FORMAS DIALECTALES

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
51.	anilitía	oanaliti	traer.
52.	axtía	oaxti	estar haciendo.
53.	calalapoa	ocalalapo	entrar en casa.
54.	camapopoa	ocamapopo	limpiar la boca.
55.	chaloa	ochalo	abrir.

C. VARIEDADES FONÉTICAS

a) La vocal final desaparece de acuerdo con la regla general y la consonante que le precede: *m* suele cambiarse por *n*.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
56.	ciciotomi	ocicioton	caerse de cansado.
57.	ciotomi	ocioton	descoserse, quebrarse.

58.	copaltema	ocopalten	incensar.
59.	mama	oman	cargar.
60.	mamana	omaman	estar afligido, angustiado.
61.	nemi	onen	vivir.
62.	tema	oten	poner, colocar, etc.
63.	temi	oten	estar harto.
64.	toxomi	otoxon	estar en la inopia o en la desgracia.
65.	tlami	otlan	acabar.
66.	tlatlami	otlatlan	acabar del todo.

b) La vocal inicial "i" del presente generalmente se pierde al entrar en composición con el prefijo temporal *o-*.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
67.	ilpía	olpi	atar.
68.	inecui	onecu	oler, olfatear.

c) Epéntesis consonántica.

En unos cuantos verbos se interpone una *n* epéntica entre el prefijo temporal y la raíz.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
69.	aana	onaan	recrearse, desesperarse.
70.	aaquí	onaac	gozar mucho.
71.	amana	onaman	distraer, molestar.

d) Apócope por pérdida de la sílaba final.

Por regla general los verbos cuya sílaba final es *-ti* la pierden por ser muy poco usada la *t* en posición final. Sin embargo algunos autores admiten dicha consonante como final *-t* en unas cuantas voces de este tipo, como *tlacati* (perf.: *otlacat*) nacer: *yolloquimati* (perf.: *oyolloquimat*) advertir y otras.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
72.	icnotlamati	oicnotlama	estar desalentado.
73.	mati	oma	saber.

74. ixmati	oixma	conocer.
75. nentlamati	onentlama	sufrir.
76. teomati	oteoma	atender en las cosas divinas.

D. VARIEDADES ORTOGRÁFICAS

La sílaba final *qui* se cambia por *c* la cual se conserva fuerte o gutural.

EJEMPLOS

<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
77. acinonóqui	oacinónoc	derramarse.
78. cacalaqui	ocacálac	entrar por todos lados.
79. calaqui	ocalac	entrar.
80. caqui	ocac	oír, escuchar.
81. ilnamiqui	olnamic	pensar, recobrar.
82. ixquitequi	oixquitec	herir el rostro.
83. namiqui	onamic	ayudar, favorecer.
84. paqui	opac	alegrarse, gozar.
85. temicqui	otemic	soñar.
86. tlahuitequi	otlahuitec	golpear, herir.
87. tecaqui	otecac	espiar, asechar.
88. tlacaqui	otlacac	oír, escuchar.
89. zotlamicqui	ozotlamic	narcotizarse.

Segundo grupo

En los verbos de este grupo el presente y el pretérito perfecto de indicativo, resultan iguales, debido a que el sufijo primitivo del presente, a lo que parece, desapareció, o por lo menos se ha convertido en saltillo.

El doctor Garibay dice sobre este particular:

“En algunos verbos el sufijo quizá primitivamente: *c*, se ha reducido al saltillo por debilitación del sonido.” (Ob. cit., página 39.)

EJEMPLOS

<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
90. cua	ocua	comer.
91. cuacua	ocuacua	roer, rumiar, masticar.
92. hueli	ohueli	sentirse bien.
93. icuci	oicuci	madurar la fruta.
94. itqui	oitqui	gobernar.

95.	molhuía	omolhuía	intentar.
96.	mozazacalo	omozazacalo	quedar adherido o pegado.
97.	nezca	onezca	advertir.
98.	pano	opano	pasar, vadear.
99.	teoti	oteoti	deificarse, hacerse Dios.
100.	tlamama	otlamama	cargar.
101.	tlatqui	otlatqui	llevar a cuestras.

Tercer grupo

Comprende este tercer grupo los verbos que guturizan su flexión en el pretérito perfecto del indicativo, mediante la adición de la gutural sorda final *c*.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
102.	aci	oacic	alcanzar, lograr, conseguir.
103.	ahua	oahuac	reñir, regañar, reprender.
104.	aitta	oaittac	no ver, no congeniar, no avenirse.
105.	caltza	ocaltzac	regresar.
106.	cecemitta	ocecemittac	ver detenidamente.
107.	cochitta	ocochittac	soñar.
108.	cui	ocuc	tomar, coger.
109.	choca	ochocac	llorar, gemir.
110.	chochoca	ochochocac	llorar mucho, inconsolablemente.
111.	hualtoca	ohualtocac	perseguir.
112.	huapahua	ohuapahuac	crecer.
113.	i	oic	beber algún líquido no embriagante.
114.	iyaya	oiyayac	heder, apestar, tener mal olor.
115.	maca	omacac	dar.
116.	monamaca	omonamacac	vender.
117.	namoya	onamoyac	arrebatar, hurtar, robar.
118.	tataca	otatacac	cavar, rascar.
119.	teputztoca	oteputztocac	seguir a alguien, ir tras de él.
120.	tlacua	otlacuac	comer algo.
121.	tlazohtla	otlazohtlac	amar.
122.	zo	ozoc	sangrar.

Cuarto grupo

Algunos verbos en cuyo presente de indicativo la vocal final *o* se endurece, es sustituida en el pretérito perfecto por *x* y en unos cuantos verbos por *z*.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
123.	ai	oax	hacer moralmente o idealmente.
124.	cocoya	ococox	estar enfermo, afligido, triste.
125.	chía	ochix	esperar.
126.	tlachía	otlachix	fijar la vista.
127.	tlacoya	otlacox	estar triste.
128.	xoxocoya	oxocox	invadir, conquistar.
129.	yocoya	oyocox	pensar, determinar, resolver.
130.	celia	oceliz	retoñar.

a) Formas dialectales.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
131.	chio	ochiex	lo mismo que <i>chía</i> .
132.	tlachio	otlachiex	„ „ „ <i>tlachía</i> .

Quinto grupo

La mayoría de los verbos terminados en *-hua* metatizan la *h*, la cual al quedar en posición final produce una ligera aspiración.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
133.	cahua	ocauh	quedar.
134.	cecencahua	ocecencauh	adornar, aderezar.
135.	cocolehua	ococoleuh	despegar.
136.	cochitlehua	ochochitleuh	saltar de la cama, despertar de repente.
137.	cohua	ocouh	comprar, adquirir.
138.	colihua	ocoliuh	estar inclinado o encorvado.

139.	chihua	ochiuh	hacer físicamente algo.
140.	éhua	oeuh	levantar, subir, elevar.
141.	huecahua	ohuecauh	abandonar.
142.	icnocahua	oicnocauh	dejar en la orfandad.
143.	ixtlahua	oixtlauh	paintarse el rostro.
144.	malahua	omalauh	enroscarse, enredarse.
145.	mamazohua	omamazouh	tender los brazos, disponerse a abrazar.
146.	matoahua	omatoauh	echar la red para pescar.
147.	melacuahua	omelacuauh	esforzarse.
148.	mocahua	omocauh	cesar, terminar, quedarse.
149.	mocencahua	omocencauh	disponerse, prepararse.
150.	mochichihua	omochichiuh	adornarse.
151.	mochihua	omochiuh	suceder.
152.	momayahua	omomayauh	entrar en conquista.
153.	momotelchihua	omomotelchiuh	hacer algo diligentemente.
154.	motenhua	omoteneuh	tener nombre.
155.	motepehua	omotepeuh	precipitarse.
156.	motlalotehua	omotlaloteuh	brotar, crecer.
157.	mozahua	omozauh	ayunar, hacer penitencia.
158.	piltihua	opiltiuh	enoblecer.
159.	potzahua	opotzauh	hincharse, encorvarse.
160.	quechnahua	oquechnauh	abrazar.
161.	techihua	otechiuh	engendrar.
162.	tepehua	otepeuh	salir victorioso en la guerra.
163.	tlacahua	otlacauh	dejar algo, abandonarlo.
164.	zozotlahua	ozozotlahuh	desmayarse.

Sexto grupo

Lo mismo puede decirse de algunos verbos acabados en *hui* los cuales metatizan la *h* en el pretérito perfecto y se pronuncian con una ligera aspiración.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
165.	momayahui	omomayauh	echarse, arrojarse.
166.	motolihui	omotoliuh	desear.
167.	quiahui	oquiauh	llover.
168.	tequiyahui	otequiyauh	llover piedra.
169.	tlacochohui	otlacochohuih	encantar, adornecer.
170.	tlacochohuihui	otlacochohuih	botar la pelota.
171.	tlantihui	otlantih	acabar, dar fin.
172.	tlatlacahui	otlatlacauh	dañarse.

Séptimo grupo

Algunos verbos terminados en *-hua* no metatizan la *h*, como los verbos del quinto grupo; pero modifican su flexión por medio de una gutural sorda final como ocurre en los del tercer grupo.

EJEMPLOS

<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
173. ahua	oahuac	reñir.
174. icnoyohua	oicnoyohuac	estar afligido, desconsolado.
175. ixpopozahua	oixpopozahuac	hincharse los ojos.
176. tomahua	otomahuac	pararse.

Octavo grupo

En algunos verbos terminados en el presente indicativo en *ma* o en *mi* pierden la vocal final y la *m* es sustituida por *n*.

EJEMPLOS

<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
177. tema	oten	bañarse en temascal.
178. temi	oten	estar harto.
179. tlatlami	otlatlan	acabarse del todo.

Noveno grupo

Los verbos de este grupo forman su pretérito perfecto de indicativo en combinación con el del verbo *ca*, ser o estar: *catca*.

EJEMPLOS

<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
180. caltzauhquica	ocaltzauhcatca	estar encerrado en una casa.
181. mochixca	omochixcatca	estar en espera.
182. picticaca	opicticacatca	entonar el canto.

Décimo grupo

En este grupo cuya flexión es muy variable en el perfecto, una "y" protética refuerza el prefijo temporal o-.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
183.	camoyocahui	yocamoyocauh	gritar.
184.	hualliquilia	yohualliquili	traer.
185.	macehuía	yomecen	servirse.
186.	maco	yomacoc	subir.
187.	momalia	yomamali	desnudarse.

Todos estos verbos son dialectales.

No hay que olvidar que ciertos verbos por sus diversos irregulares, o por ser defectivos no pueden clasificarse en grupos afines.

Tales son, entre otros, los siguientes:

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
188.	ihua	oihui	enviar, mandar.
189.	itztimani	oitztimoquiz	encaminarse.
190.	motetecuiya	omotetecuix	asirse.
191.	tlatzmolini	otlatzmolintoc	brotar las hierbas.
192.	yauh	onía	ir.
193.	zoa	ozouh	abrirse, extenderse.
194.	huallauh	ohualhuía	venir.

Y las formas dialectales.

EJEMPLO

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
195.	camaxohui	ocamazon	abrir la boca.

Adiciones

a) Al Cuarto grupo.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
196.	oya	ox	desgranarse.
197.	iztoya	oiztaz	blanquearse.

b) Al Octavo grupo.

EJEMPLOS

	<i>Presente</i>	<i>Pretérito Perfecto</i>	<i>Significado</i>
198.	huetomi	ohueton	derrumbarse.
199.	nelotinemi	onelotinen	entremeterse.
200.	tlami	otlan	acabar.

MATERIALES COLORANTES PREHISPANICOS

Por ARTHUR J. O. ANDERSON.

*Múltiples colores entrelazo, flores ensarto
en el lugar del canto, donde relucen joyeles.*

Así, como aparece en una versión de los *Cantares mexicanos* hecha por el doctor Angel M^s Garibay, hubiera podido cantar el buen pintor.

In tlahcuilo, calificado como tllilli tlapalli, tllilat yalvil toltecatl, tlachichihuahqui. . . In qualli tlahcuilo: mihmati, yolteutl, tlayolteuani, moyolnonotzani. Tlatlapalpoani, tlatlapalaquiani, tlacevallotiani, tlacxitiani, tlaxayacatiani, tlatzontiani. Xochilahuiloa, tlaxochiicuiloa toltecati.

El buen pintor, según la versión del doctor Miguel León-Portilla,

*El buen pintor
tolteca (artista) de la tinta negra y roja,
creador de cosas con el agua negra. . .*

*El buen pintor: entendido,
dios en su corazón,
que diviniza con su corazón a las cosas,
dialoga con su propio corazón.*

*Conoce los colores, los aplica, sombrea.
Dibuja los pies, las caras,
traza las sombras, logra un perfecto acabado.
Como si fuera un tolteca,
pinta los colores de todas las flores.*

Tal era la función de esta clase de artista y filósofo, especialmente en la aplicación del "color negro y rojo" *in tllilli in tlapalli*, símbolo, como lo expresa León-Portilla en su *Filoso-*

fia Náhuatl, del “saber que sobrepasa la comprensión ordinaria”.

Sin embargo, en realidad se empleaban varios colores en la preparación de los *amoxtli*; otros especialistas usaban un considerable número de tintas, tintes, colores, pinturas, barnices, etc., en el confeccionamiento de alfarería, el teñido de telas, la coloración de madera, etc.

Es de notar, además, que otras clases de personas se interesaban en el uso y en la distribución de los materiales colorantes. Primeramente, el que los vendía, el *chiquippanlácatl* descrito en el capítulo XXI del Libro Décimo de Sahagún. De éste, “el que vende los colores que pone encima de un cesto grande”, se dice que vendía varios colores dispuestos en cestillos sobre un gran chiquihuite. Vendía pigmentos secos, varillas de pigmento de cochinilla o grana, mezclas de grana con tiza o harina, grana pura, pigmentos vegetales de amarillo claro o minerales de azul; tiza, negro de humo, pigmento de azul oscuro; alumbre, aje, chicle puro o mezclado con betún, ocre colorado; especias importadas de la tierra caliente como fueron el *tlilxóchitl* o vainilla (*Vanilla planifolia*), el *mecaxóchitl* o *Piper amalago*, el *uei nacaztli* o *Chiranthrodendron pentadactylon*, el *teonacaztli* o *Cymbopetalum penduliflorum*; tla-cuache (*Didelphis virginiana* o *D. marsupialis californica*), y la cola del mismo; hierbas pequeñas, raíces pequeñas; betún, resinas, copal; nacazcólótl (*Caesalpina coriorea*), *quimichpatli* (*Buddleia sessiflora* o *Sebadilla officinarum*); un colorante azul hecho de las flores de la *Commelina* sp.; acije, marcasita. Aún más especializada es la vendedora de *xiuhquílitl* (tal vez la *Indigofera suffruticosa*) y barro negro mezclado con las hojas del huisache (*Acacia* sp.) y la corteza del *quauhtepoztli* (tal vez *Buddleia* sp.). Entre esta gente del mercado había una descrita en el texto castellano de Sahagún como tintorero, en el original náhuatl como vendedor de materiales de tochomite, los cuales teñía de muchos colores.

Es de confesar que el significado de los términos en náhuatl que se aplican a los distintos colores se traducen en los idiomas europeos sin mucha precisión. El tintorero de tochomite, por ejemplo, vendía *in chichiltic*, *in coztic*, *in texotli*, *in quil-tic*, *in mouitli*, *in quappachtli*, *in iapalli*, *in suchipalli*, *in quil-palli*, [*noch*] *palli*, *tlaztaleoalli*, *camiltic*, o sea, aproximadamente, rojo, amarillo, azul claro, azul oscuro, leonado, ver-

de oscuro, amarillo fino, azul verduzco, carmín, rosado, moreno. En el Tercer Libro de la *Historia* de Sahagún se habla del algodón tuleño que brotó ya teñido: *no vmpa mochioaia in tlapapalichcatl, in chichiltic, in coztic, in tlaztaleoaltic in camopaltic, xoxoctic, matlaltic, quilpaltic, viztecoltic, camiltic, movitic, xochipaltic, coioichcatl* —también allí se daba algodón de varios colores, algodón rojo, amarillo, rosado, color violado, azul claro, verdete, blanquecino, rojo rosado, color de coyote. Se han de notar discrepancias entre las versiones arriba puestas, y algunas se explican fácilmente, como la tocante a la traducción del término “xochipaltic” (amarillo fino, rojo rosado). Se podrían notar otras variantes en la versión de Seler (*Einege Kapitel*): *camopaltic, bräunlich; xoxoctic, blaugrün; quilpaltic, grün; uitztecoltic, orangefarben; camiltic, schwärzlich; coioichcatl, die fahlgelbe (coyote-farbene) Baumwolle*. Pero la presente discusión no es la ocasión para examinar este problema; el significado de los términos se puede aproximar.

Otra circunstancia se ha de notar: la importancia médica de gran parte de las sustancias de que se preparaban los varios pigmentos. Ya se ha notado que el *chiquippantlácatl* vendía, entre los colores, cola de tlacuache y varias hierbas al parecer medicinales; esto era de esperarse, pues la vendedora de hierbas medicinales es ella misma médica (cap. XXIV), y la médica (cap. XIV), o el médico (cap. VIII), es conocedor de las propiedades y calidades de las hierbas.

El catálogo de colores, tal como aparece en el capítulo XI, es bastante interesante. Se divide en cuatro secciones, de las cuales la primera se dedica mayormente a los colores sacados de varias plantas; la segunda, categoría no muy bien determinada, se dedica a pigmentos algunos de los cuales requieren alguna refinación; la tercera, mayormente a sustancias minerales; y la cuarta, a los resultados de la mezcla de colores. Las informaciones contenidas en este capítulo se comprueban y a veces se amplían comparándolas con las observaciones del proto-médico Francisco Hernández y con otros estudios más modernos.

Entre los materiales de origen animal, no se menciona el aje (*Coccus axin, Llaveia axinus*), aunque se sabe que se estimaba como medicamento y como medio colorante. La grana o cochinilla, sí. Esta, el *Coccus cacti*, producía el *nocheztlí*.

sangre del nopal, que se preparaba de varias maneras para concentrar o para diluir el color. Tal como aparece sin refinar, nos dicen los informantes de Sahagún, es de color oscuro, como sangre cuajada. La descripción del texto náhuatl no es muy explícito, pero se hecha de ver que para sacar la escarlata o el purpúreo más fino se siguieron los procedimientos descritos por Hernández y varias otras autoridades: se hervía la grana con las hojas machacadas del *tézhatl* (*Conostegia xalapensis* [Bonpl.] D. Don.), con alumbre, y con caparrosa. Así se sacaba una tintura, y se formaban pastillas de pigmento, llamadas *nocheztlaxcalli*, o sea, tortillas de cochinilla. En calidad de medicamento, según Hernández, se usaba la grana como emplasto para aliviar las heridas, y de otros modos para males del corazón, la cabeza, y el estómago, y para limpiar los dientes.

También se producían colorantes vegetales rojos o rojizos, del achiote (*Bixa orellana* L.) y del sochipal (*xochipalli*, *Cosmos sulphureus* Cav.). Variando los ingredientes que se mezclaban con éstos, aparecían matices amarillentos.

Sólo nos informan los indígenas que se molían las flores del achiote. Hernández añade que se echaban las semillas en agua “moderadamente fría” para dar un color escarlata; para formar pastillas, echaban los granos maduros en agua caliente, los agitaban continuamente, y permitían que se asentase la decocción para que se formara una pasta. Del pigmento salían matices bermellones, rojizos, rojizos amarillentos, descritos por Hernández como tenaces, particularmente cuando se mezclaban con orina. Muchas funciones curativas se atribuían y aun atribuyen al achiote —como febrífugo, como refrigerante, contra la disentería, el dolor de muelas, las úlceras, etc.

El sochipal —“la flor que tiñe” de los informantes de Sahagún, “la flor que pinta” hoy día en varias partes de México; generalmente, parece que producía un amarillo fino. Se nota, sin embargo, que salían pigmentos amarillos o rojos (según Emmart), o anaranjados (según Santamaría); y Hernández, al darnos la información de que se usaba para teñir lanas y pintar figuras, añade que se cocía “agregándole nitró”, después de que se le exprimía el jugo y se colaba. Este autor también se interesaba en la utilización de la flor para fortalecer el corazón, para enfermedades uterinas, y para úlceras; Maximino Martínez nota que se toma el cocimiento para mitigar los efectos del piquete de alacrán.

Se podría añadir a los colorantes rojos que empiezan como amarillos el almagre rojo (tláhuítl). Es piedra, es tepetate —decían los indígenas—, es rojizo. Lo que ellos no relacionaban, pero que sí dice Hernández, es que “es una especie de tierra amarilla que puesta al fuego toma al punto un color rojo”. Los pintores la usaban, así como los obreros que coloreaban las paredes y los pisos de las casas.

Otro medio colorante que se modificaba según los ingredientes que se le añadían durante la preparación es el huiscahuite o bien conocido brasil (*huitzquáhuítl*, *Haematoxylum brasiletto* Karst., y *H. campechianum* L.). En el Libro XI de la *Historia* de Sahagún se dice que se utilizaba la madera del tronco del árbol, remojándola. El líquido resultaba negruzco, pero luego se aclaraba con alumbre y se mezclaba con otras sustancias no especificadas, con lo que por fin salía rojo vivo —el color brillante de chiles (*chichiltic*, *chichilpatic*, *chiltic*, *chilpatzcaltic*, *chilpatic*, como se expresa en el texto). Lo que observó Hernández es algo semejante, aunque no precisamente igual al anterior: “Su cocimiento es al pronto leonado y rojo después, y si se cuece más se condensa en un colorante purpúreo o, si se mezcla alumbre, rojo y más hermoso que el cinabrio.” Según los nahuas, resultaba un tinte, un colorante adecuado para los tintoreros aunque no para los pintores. Según Hernández y el Manuscrito Badianus, tenía importancia entre los médicos como febrifugo, refrigerante, astringente, corroborativo, remedio contra el cansancio. Aún hoy día se aprovecha como astringente y tónico.

El zacatlascal (*zacatlaxcalli*, *Cuscuta tinctoria* Mart., *C. americana* L., *C. odontolepis* Eng.; o *Cassytha filiformis* L.), planta parásita, trepa como zacate; de ella viene el amarillo claro; de ella se forman tortillas que sirven como medio colorante, dicen los informantes de Sahagún. Más detallada es la relación de Hernández: empieza verde, se vuelve amarilla, se pone roja. Ya que está madura, se arranca del árbol, se machaca, se hacen de ella “tortas, de donde toma el nombre” (*zacatlaxcalli*).

“Maceradas éstas con agua (a la que se agregan alumbre y nitro) —prosigue— y modeladas en forma de conchas, sirven a los pintores para dar a sus pinturas el color amarillo rojizo; los tintoreros las usan para teñir las lanas o los hilos de seda, mezclándole yeso cuando quieren dar un color más cla-

ro." Aún ahora se usa la planta de acuerdo con los modos antiguos. Parece que nunca se le ha atribuido ningún valor medicinal.

Un poco semejante es el heno o musgo cuapascle (*quappachtli*). Se forma en un árbol también llamado *quappachtli* (o *cuauh tepoztli* —¿tal vez *Buddleia* sp.?), según dicen los informantes. Se muele, se remoja; de ahí proviene el colorante amarillento o moreno oscuro, el cual se mejora añadiendo nacacolote (*nacazcóloltl*, *Caesalpina coriacea* o *C. coriaria*) y pequeña cantidad de barro llamado *palli*. Sale un color leonado, según Santamaría, en su *Dic. de Mejicanismos*, "o de herrumbre, o ferruginoso... color leonado que tira a café".

Al susodicho tampoco se le asignaban usos médicos; al ocre amarillo, sí. "Favorece el cutis agrietado por el frío", nos dice Hernández, aunque más comúnmente se usaba para pintar las caras de las mujeres, y los cuerpos de los guerreros. Es piedra amarilla que se muele para que parezcan brillantes las cosas, se lee en el dicho capítulo XI. El color es semejante al del azafrán.

Hablando de la identificación de los más famosos pigmentos azules, hay algo de incertidumbre. El añil o *tlacehuilli*, cuya descripción se lee en dicho capítulo, parece provenir de la *Indigofera suffruticosa* Mill. Tiene el *tlacehuilli* la fama de ser el pigmento azul más fino que procede del continente americano, y es semejante al *I. añil* del Viejo Mundo. En cuanto a aquél añil como producto del jiquilite (*xiuhquilitl*), como lo describen Emmart (pág. 34), Martínez (pág. 36), o Santamaría, parece cosa segura su identificación. Si no aconteciese que Martínez se refiere a un tal *tlaceoitli*, y que Hernández habla de *tlacehoili* o *mohuitli* en el Libro XVI., capítulo XIX, intitulado *Xiuhquilitl pitzáhoac* (véase *Historia Natural de Nueva España*, Tomo II), tal vez no se ofrecerían las dudas acerca de la identificación de esta planta, o estas plantas, por lo menos a mediados del siglo XVI. Lo que en nuestros días se llama muicle (*mohuitli*) se clasifica como *Jacobinia spicigera* (Schlecht.), *J. mohintli*, o *Sericographis mohintli*, y se conoce vulgarmente como yerba de añil, yerba azul, y mozote entre otros.

Sea como fuere, es el añil o *tlacehuilli* el que figura en nuestro capítulo XI. Se machacan (las hojas) con una piedra; se exprime el jugo, se deja en una escudilla hasta que

se cuaja. El pigmento que resulta es azul oscuro, reluciente, verduzco. Los médicos seguramente también lo usaban; pues en tiempos modernos ha servido como antiespasmódico, purgante, vulnerario, estomáquico, febrífugo, diurético, y hasta como insecticida. Es de notar que el muicle o *mohuitli*, del cual hay bastantes referencias en varios pasajes de la obra de Sahagún, es semejante al *tlacehuilli*. Se usaba antiguamente como añil; “se echan las hojas despedazadas —dice Hernández (Lib. XVI, cap. XIX)— en un perol o caldera de agua hervida, pero ya quitada del fuego y tibia, o mejor (según afirman los peritos) fría y sin haber pasado por el fuego; se agitan fuertemente con una pala de madera, y se vacía poco a poco el agua ya teñida en una vasija de barro o tinaja, dejando después que se derrame el líquido por unos agujeros que tiene a cierta altura, y que se asiente lo que salió de las hojas. Este sedimento es el colorante; se seca al sol, se cuele en una bolsa de cáñamo, se le da luego la forma de ruedecillas que se endurecen poniéndolas en platos sobre las brasas, y se guarda por último para usarse durante el año.” Debemos siempre tener en cuenta la probabilidad de que se trata de dos plantas, ambas llamadas *mohuitli*, ya que se usaba el polvo de las semillas de la variedad que Hernández denomina *xiuhquilitl pitzáhoac* para curar las úlceras antiguas y las hojas machacadas o remojadas para aliviar el dolor de cabeza y calenturas de niños; y la otra planta se usaba contra las disenterías y la sarna.

Otro colorante azul había, la yerba del pollo (*matlalítzic*, *Commelina pallida* Willd., *C. tuberosa*, *C. erecta*, *Tradescantia* sp.), de la cual se extraía el *matlalin* (de color azul y algo verde, como lo expresaban los informantes de Sahagún). “Se remoja en agua por espacio de una hora —nos explica el promédico—, se exprime después, y con ese líquido se tiñen las lanas, según dicen, de color verdemar o azul.” Añade que también se llama esta hierba *matlalxóchitl*. Aplicábase por sus propiedades medicinales “para calmar los entuertos”, contra “flujos de sangre”, y como loción para los ojos.

Para preparar pigmentos minerales azules figuraba el tejotlale (*texotlalli*) o *texotli*, pues no se advierte notable diferencia entre éstos. El tejotlale, tierra de color azul procedente, según los nahuas, de Michoacán, y llamada *texotli*, se reducía a polvo, se mezclaba con *xicáltetl* y con aceite de chía para

pintar las jícaras. El *texotli*, que también Hernández calificó como especie de tierra, “se mete en sacos, y echándole agua encima se deja colar su parte más fina, la cual secada se conforma en pastillas azules con que los pintores dan este color; la parte más gruesa que quedó en los sacos se machaca, se le echa agua de nuevo para que fluya otra vez la más fina, y se utiliza de igual modo aunque da un color más pálido y de inferior calidad.” Es azul, un azul intenso, verduzco, algo moreno, según la obra sahuaguntina.

Por medio del alumbre (*tlalxócotl*) modificaban, templaban, intensificaban, y purificaban algunas de las sustancias colorantes. Los informantes lo llamaban “tierra como tepetate, como salitre”, de color blanco, con que purificaban los colores y limpiaban las superficies de las cosas. Primeramente la molían, dice Hernández; la echaban “en grandes vasijas de barro terminadas en punta”, agregando luego agua, para que se destilara. Es decir, se filtraba, se cristalizaba, se cocía, y ya endurecida se dividía en pastillas para los usos tanto artísticos como medicinales.

En un procedimiento más complicado, se remojaban en agua con alumbre y caparrosa las hojas del tesguate (*tézhuatl*, *Conostegia xalapensis*), al cual se añadía la cochinilla triturada. Se teñía el tochomite (*tochómitl*) con el líquido; o del sedimento se producían pastillas de pigmento sólido. Cocida la corteza del tesguate, resultaba un tinte con que se enrojecían las vasijas de barro o las paredes de los edificios. Como medicamento, la infusión de las hojas reducía las inflamaciones; la de la corteza purgaba. Otra reacción del alumbre solo con la cochinilla producía un color moreno que llamaban *camopalli*, o sea, color de camote. Un colorante negro o moreno oscuro se producía mezclando el brasil o huiscahuite (*huitzcúahuítl*, *Haematoxylum brasiletto*) con caparrosa. Esta (*tlalíyac*) se encontraba en forma de tierra, a veces “entre-mezclada de laminillas plateadas y doradas” —así escribe Hernández— y a veces de color negro, de la cual hacían los indígenas una tinta.

El nacascalote (*nacazcólótl*, *Caesalpina coriacea*, *C. coriaria*) también producía una tinta o un pigmento negro (al cual “se agrega el *cacáoatl* —según el protomédico— para tonificar las entrañas” además de su uso como tinta). Se preparaba remojándolo en trementina; el de mejor calidad salía muy

pegajoso; servía para teñir las cosas de color *huitzteculli* y de *yapalli* —aunque éste (color verde oscuro) se hizo mezclando pigmento azul y amarillo, igual como se hacía el color “verde de hierba” llamado *quiltic*. Los pigmentos así combinados no se describen.

Quedan varios medios para conseguir colorantes blancos y negros. Aquéllos son sustancias minerales; éstos —sólo dos se mencionan además de los ya descritos— incluyen un mineral y otro de origen vegetal.

El chimaltizar (*chimaltíztatl*) proviene de una piedra que, calcinada, se reblandece. Se muele, resultando un buen yeso que se mezclaba con un engrudo (*tzacutli*) y daba un barniz. Semejante es el *tetíztatl*, del cual se dice que también es piedra que, molida y calcinada, da un blanco menos brillante que el chimaltizar. El tizate (*tíztatl*) y el *tíztallí* se describen como tierra blanca; aquél se calcina para convertirse en tiza, según la descripción en el Libro XI de Sahagún, y se usa como pintura y para limpiar metales. El *xicáltetl* se preparaba de modo comparable. Según las autoridades que consultó Sahagún, se molía el mineral; el polvo se mezclaba con *texotli* de Michoacán y con aceite de chía. Resultaba un gluten, y con él se apagaba el lustre de las vasijas de barro o de las jícaras. Dice Hernández que usaban esta preparación “para que los colores después aplicados se adhieran más firmemente” a las jícaras, “y no puedan rasparse ni borrarse de manera ninguna”. Los susodichos colorantes negros son el *tezcatlilli* o *tezcatlalli*, descrito como piedra dura, negra, reluciente, y el *tilli*, el cual los indígenas decían ser el humo de teas (“recibido en vasijas de barro, de donde lo saen cuando se ha condensado en terroncillos”, añade Hernández). El polvo sirvió para preparar tinte, para delinear, para matizar.

No es cabal el catálogo de colores y colorantes que aparece en el Libro XI de la Historia de Sahagún. Es posible, sin embargo, reconstruir, como sumario, la paleta que se presentó al etnólogo franciscano, indicando las variaciones en los colores, la mayoría de las cuales resultaron del método de preparación. Tomaría la forma siguiente:

Colores rojizos

Nocheztili o cochinilla (*Coccus cacti*): purpúreo, escarlata.
Huitzcuáhuil o huiscahuite (*Haematoxylum campechianum*): purpúreo, rojo, leonado, amarillo.

Tézhuatl o tesguate (*Conostegia xalapensis*, *Miconia laevigata*, u otra planta): rojo.

Xochipalli o sochipal (*Cosmos sulphureus*): rojo, anaranjado, amarillo.

Tláhuil o almagre: rojo, amarillo.

Achíotl o achioté (*Bixa orellana*): escarlata, amarillo.

Colores amarillentos

Tecozáhuil u ocre: amarillo.

Zacatlaxcalli o zacatlascal (*Cuscuta tinctoria*): amarillo rojizo.

Cuappachtli o cuapascle (esp. de musgo): leonado.

Colores azulinos

Mohuitli o muicle (*Jacobinia spicigera* —¿o *Indigofera* sp.?): azul oscuro.

Tlacheuilli, extraído del *xiuhquilitl* o jiquilite (*Indigofera suffruticosa*): azul oscuro.

Texotlalli (tejotlale) o *texotli*: azul.

Matlalin (*Comelina pallida*, *C. tuberosa*, *C. erecta*): azul, verdemar.

Colores verduzcos

Nacazcólótl o nacascalote (*Caesalpina coriacea* o *C. coriaria*): verde oscuro tirando a negro.

Yapalli, verde oscuro obtenido mezclando colorantes azules y amarillos no especificados.

Quíltic, verde obtenido de modo semejante.

Colores tirando a moreno

Huitztecólli, moreno tirando a negro obtenido mezclando brasil y caparrosa.

Camopalli, moreno obtenido mezclando cochinilla y alumbre.

Colores blanquecinos

Chimáltizatl o chimaltizar, *tetízatl*, *tízatl* o tiza, *tizatlalli*, *xicáltel* (todos minerales).

Colores negruzcos

Tezcatlalli o *tezcatlilli* (mineral); *tlilli* (hollín, negro de humo).

BIBLIOGRAFIA

- EMMART, EMILY WALCOTT: *The Badianus Manuscript*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1940.
- HERNÁNDEZ, FRANCISCO: *Historia de las plantas de Nueva España*. México. Imprenta Universitaria, 1942-1946.
- : *Historia natural de Nueva España*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- MARTÍNEZ, MAXIMINO: *Plantas medicinales de México*. México. Ediciones Botas, 1933.
- SAHAGÚN, BERNADINO DE: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. por Angel M^a Garibay. México: Editorial Porrúa, 1956, tomos III, IV.
- : *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*, Lib. XI, cap. XI.
- SANTAMARÍA, FRANCISCO J.: *Diccionario de mejicanismos*. México. Editorial Porrúa, 1959.
- STANDLEY, PAUL C.: "Trees and Shrubs of Mexico", *Contributions from the United States National Herbarium*, Vol. 23. Washington: Government Printing Office, 1920-1926.

LOS CACIQUES CHICHIMECAS DE TULANCINGO

Por PEDRO CARRASCO.

Tulancingo es uno de varios lugares de importancia en la historia prehispánica acerca de los cuales tenemos desgraciadamente muy pocos datos. El documento aquí reproducido nos proporciona la lista de sus caciques desde el primer poblador chichimeco hasta fines del siglo XVI. Aporta además algunas otras noticias de interés.

Se halla este documento en el Archivo General de la Nación, Ramo de Tierras, Vol. 2723, expediente 2. Lo reproducimos en parte suprimiendo únicamente las declaraciones de los testigos que siguen al primero porque repiten casi literalmente la de éste. Añadimos después un comentario con datos de otras fuentes que ayudan a la mejor comprensión del documento.

TULANCINGO - PARTICULAR.

Don Martín Enriquez, visorrey, governador e capitán general por Su Magestad en esta Nueva España y presidente de la Audiencia real que en ella reside, etc. Hago saver a vos el alcalde mayor que al presente es o fuere del pueblo de Tulancingo, que por parte de don Diego Alexandrino, hijo legítimo de don Miguel Alexandrino, cazique que fue de ese dicho pueblo de la parte de Tlatocan, me a sido fecha relación que el dicho su padre ya difunto y a él como a su hijo legítimo y heredero, y el mayor le pertenece el dicho cazicasgo, con todo lo a él anexo y perteneciente, e me pidió le mandase dar y diese mi mandamiento para que por tal fuese avido e tenido e le acudiesen con lo que al dicho su padre le davan e acudían e por mi visto, atento a lo susodicho, por la presente os mando que luego que este mi mandamiento beais, os informeis e averigüeis si el dicho don Miguel Alexandrino fue y era cazique natural del dicho pueblo de la parte de Tlatocan e si

el dicho don Diego Alexandrino es su hijo legítimo y el mayor, e qué bienes son los que le pertenecen, e con lo que al dicho su padre le davan e acudían los dichos naturales por razón del dicho cacicazgo, e si el susodicho es de edad e suficiencia para usar el dicho cargo de tal cacique e regir e administrar sus bienes, e si será necesario le nombrar quadxutor para el dicho efecto, e savida e averiguada la verdad de todo particularmente me informareis e enviareis relación juntamente con vuestro parecer jurado en forma para que visto provea lo que convenga. Fecho en México a veinte e tres días del mes de marzo de mill e quinientos y sesenta y nueve años.

DON MARTÍN ENRIQUEZ.
Rúbrica.

Por mandado de Su Excelencia.
Martín López de Gaona. Rúbrica.

En el pueblo de Tuancingo de la Nueva España, a veintiocho días del mes de marzo de mil e quinientos e sesenta e nueve años, ante el Ilustre señor Antonio Sotelo de Betanzos, alcalde mayor por Su Majestad en este dicho pueblo e su jurisdicción, pareció presente don Diego Alexandrino, principal e natural de este dicho pueblo de la parte de Tlatocan del barrio de Quemantitlan, e mediante Gaspar de Torres intérprete de este juzgado, dixo que hazía e hizo presentación del mandamiento de Su Excelencia de esa otra parte contenido, e pidió cumplimiento de él, e por el dicho señor alcalde mayor visto, dijo que lo obedecía y obedeció con el acatamiento y reverencia debido, e que está presto de hacer y cumplir lo que Su Excelencia por él le manda, y lo firmó de su nombre, siendo testigo Martín López de Armentia e Joan de Bermeo e Pedro Sanchez, estantes en el dicho pueblo.

ANTONIO SOTELO DE BETANZOS. DON DIEGO ALEXANDRINO
Rúbrica. Rúbrica.

GASPAR DE TORRES
Rúbrica

Ante mí,
LUIS VELÁZQUEZ,
Escribano de Su Magestad.
Rúbrica.

Citación. En el dicho pueblo de Tulancingo en el dicho día, mes e año susodicho de mandamiento del dicho señor alcalde mayor yo el escribano yuso escripto mediante el dicho Gaspar de Torres intérprete leí e notifiqué de verbo ad verbum el dicho mandamiento de Su Excelencia como en él se contiene a don Cristóbal Sánchez, alcalde e Martín de Tapia e Domingo de Santiago, e Pedro Xuárez e Domingo de Valencia, regidores e Toribio Hernández, alguazil mayor e don Antonio de Santiago e Joan de Tapia e don Joan Bautista, e don Bernardo de San Joan e Joan de Parada, naturales e principales de este dicho pueblo de la parte de Tlatocan y les cité en forma de derecho para la información e averiguación que se ha de hacer sobre lo contenido en el dicho mandamiento, los cuales dijeron que lo oyen, siendo testigos, Martín López de Armentia e Joan de Bermeo, e Diego Ruiz, estantes en el dicho pueblo y el dicho señor alcalde mayor lo firmó de su nombre con el intérprete.

ANTONIO SOTELO DE BETANZOS
Rúbrica.

GASPAR DE TORRES
Rúbrica.

Ante mí,
LUIS VELÁZQUEZ,
Escribano de su Magestad.
Rúbrica.

Información de oficio por la justicia.

Testigo. Después de lo susodicho, en el dicho pueblo de Tulancingo a veintiocho días del mes de marzo de mil e quinientos e setenta e nueve años, el dicho señor alcalde mayor de su oficio para información de lo conthenido en el dicho mandamiento de Su Excelencia, hizo parecer ante sí a un indio que mediante el dicho Gaspar de Torres intérprete se dijo llamar Toribio de Santiago, e ser principal e natural de este dicho pueblo de parte de Tlatocan del barrio de Axaxalpan, del qual fue recibido juramento y lo hizo por Dios, e por Santa María e por la señal de la cruz en forma de derecho, so cargo del qual prometió de dezir verdad e siendo preguntado por el thenor del dicho mandamiento dixo que este testigo conoce al dicho don Diego Alexandrino e sabe que es hijo legítimo

y el mayor de los que dexó don Miguel Alexandrino, difunto cacique y gobernador que fue de este dicho pueblo de Tlatingo de la parte de Tlatocan, el cual lo ubo y procreó durante el matrimonio que entre el dicho don Miguel Alexandrino e doña Elena su muger, ubo como consta por su testamento debaxo de cuya dispusición murió e que el dicho don Miguel Alexandrino tubo e poseyó durante el tiempo que fue cacique e gobernador hasta que murió, dos suertes de tierra de regadío en términos de este dicho pueblo, la una suerte llamada Huexocalco y la otra suerte llamada Zayula y en las dichas dos suertes de tierra sembraba maíz y frijoles, e chile e otras semillas con que se sustentaba e tenía de la comunidad de salario cada un año dozientos pesos de oro común e fuera de esto tenía particularmente dos pares de casas suyas en este dicho pueblo e pedazos de tierras e que el dicho don Miguel Alexandrino padre del dicho don Diego Alexandrino fue cazique y gobernador natural de este dicho pueblo de la dicha parte de Tlatocan, descendiente por línea recta de todos los caciques e señores de la dicha parte de Tlatocan porque fue hijo legítimo y heredero universal de don Julian de San Francisco cacique gobernador que fue de este dicho pueblo de la dicha parte de Tlatocan que bibió en el dicho cacicazgo mas de treinta años hasta que murió, el qual heredó el dicho cacicazgo de don Bernardino Chanpotzin su padre como su hijo legítimo y universal heredero, el qual tubo el dicho cacicazgo diez y ocho años y en su tiempo vinieron los españoles a la conquista de esta tierra y fue el primer cacique que se bautizó de la dicha parte de Tlatocan y este testigo lo conoció y a los demás que dicho tiene. E que oyó dezir a sus padres este testigo que el dicho don Bernardino Chanpotzin hera cazique e señor natural descendiente por linea recta de Yoyontzi su padre que tubo el dicho cacicazgo en tiempo de su infidelidad hasta que murió y el dicho Yoyontzin heredó el dicho cacicazgo de Teteoynantzi su padre cazique que fue en este dicho pueblo de la dicha parte de Tlatocan, el qual fue cazique hasta que murió, e por sus padres y antepasados supo este testigo que el dicho Teteoynantzi heredó el dicho cacicazgo de Tlalolintzi su padre cazique que fue de la dicha parte de Tlatocan hasta que murió y el dicho Tlalolintzi heredó el dicho cacicazgo de Teotzin su padre cazique que fue en este dicho pueblo de la dicha parte de Tlatocan hasta que murió y el dicho Teotzin heredó

el dicho cazicazgo de la dicha parte de Tlatocan de Hueimihuatzin su padre que fue el primer cazique chichimeco poblador que vino a este dicho pueblo de quien descendieron todos los dichos caciques hasta el dicho don Diego Alexandrino hijo legítimo del dicho don Miguel Alexandrino su padre difunto, e que lo susodicho es público e notorio, e que el dicho don Diego Alexandrino es hombre casado y tiene hijos y hedad y abilidad suficiente para usar el dicho cargo de cazique e regir sus bienes y es de buena vida y costumbres, no sabe otra cosa en contrario de lo que dicho tiene, e que esto sabe y es verdad para el juramento que fecho tiene, en lo qual siéndole leydo e dado a entender por el dicho intérprete se afirmó e ratificó e dixo ser de hedad de más de cinquenta años, e que no le tocan las generales y firmólo de su nombre con el dicho señor alcalde mayor e intérprete.

ANTONIO SOTELO DE BETANZOS
Rúbrica.

GASPAR DE TORRES
Rúbrica

TORIBIO DE SANTIAGO
Rúbrica

Ante mí,
LUIS VELÁZQUEZ
Escribano de Su Magestad.
Rúbrica.

Muy Excelente Señor:

En cumplimiento de lo por Vuestra Excelencia mandado sobre la aberiguación del cazicazgo de don Diego Alexandrino hijo de don Miguel Alexandrino cazique y gobernador que fue de este pueblo de Tulancingo de la parte de Tlatoca citados los principales de la dicha parte aberigüé por información de oficio y de parte ser el dicho don Diego Alexandrino descendiente de Gueimiguazin chichimeca primer señor y cazique que pobló este pueblo de Tulancingo por línea recta de padre a hijo como parece demás de las informaciones por una pintura antigua tenían estos caziques dos suertes de tierra de regadío llamada la una Zayula y la otra Guexucalco con que se sustentaban, y después de conquistada la tierra se les dava de su comunidad de salario por cazique cada año doscientos pesos de tepuzque, y el dicho don Diego aunque mozo tiene partes para que Vuestra Excelencia le haga toda merced y cabrá

en su persona y así lo juro a Dios en forma de. . . Tulancingo a 3 de marzo, año de 1579.

ANTONIO SOTELO DE BETANZOS
Rúbrica.

Los nombres de los demás testigos todos ellos principales, cuyas declaraciones no se han trascrito, son:

Juan de Peralta, de la parte de Tlatocan, barrio de Tlatozcac Tlalnavac; Agustín de San Francisco, de Tlatocan, barrio de Guapalcalco; Martín de Santiago, de la parte de Tlayxpan, barrio de Tetlaman; Toribio de Luna, de Tlayxpan, barrio de Tetlan; Juan de la Cruz, de Tlatocan, barrio de Tlalnahuaac Tlatozcac; Diego Mendez, de Tlatocan, barrio de Mexicatzinco; Antonio de Padua, de Tlatocan, barrio de Guapalcalco Tepexitlan; Francisco de San Juan, de Tlatocan, barrio de Culhuacan, y Antonio de San Juan, de Tlatocan, barrio de Mexicatzinco.

Según esta lista de testigos se ve que Tulancingo estaba dividido en dos partes, Tlatocan y Tlayxpan, cada una de las cuales comprendía varios barrios. Algunos de los nombres de barrios nos indican la probable filiación étnica de sus habitantes: Colhuacan y Mexicatzinco estarían poblados seguramente por colhua y mexica. Todo esto concuerda con la noticia de Torquemada (I, 261) de que Tulancingo estaba dividido en dos parcialidades. Tlatocan al Sur poblada de mexicanos, acolhua y tetzocanos, y Tlayxpan al Norte habitada por teochichimeca de habla otomí. En un documento posterior de 1609 se ve que una de las dos parcialidades de Tlatocan y Tlayxpan tenía sus alcaldes y regidores en el concejo de Tulancingo (Archivo General de la Nación, Tierras. Vol. 2717, exp. 8).

La secuencia de los caciques de Tulancingo es la siguiente:

1. Hueymihuatzin, primer cacique chichimeco.
2. Teotzin.
3. Tlalolintzin.
4. Teteoinantzin.
5. Yoyontzin.
6. Don Bernardo Champotzin.

7. Don Julián de San Francisco.
8. Don Miguel Alejandrino.
9. Don Diego Alejandrino.

De los caciques prehispánicos, sólo Tlalolintzin aparece mencionado en otra fuente. Ixtlilxochitl (Vol. II, 168, 196) nos dice que Nezahualcoyotl lo restituyó y confirmó en el señorio de Tulancingo al efectuar la reorganización del Acolhuacan después de la derrota de Azcapotzalco. Los personajes que nombra Torquemada al describir el poblamiento de los teochichimeca en Tulancingo han de haber sido todos ellos teochichimeca y por eso no coinciden con los nombres de nuestro documento. No se nos dan fechas que permitan fijar el comienzo de la dinastía de Tlatocan pero si Tlalolintzin fue contemporáneo de Nezahualcoyotl, el primer cacique Hueymihuatzin debe haber sido posterior a la llegada de Xolotl al Valle de México.

De los caciques coloniales, Don Diego Alejandrino es nombrado en tres expedientes del ramo de Indios según los cuales en 1592 percibía salario de los bienes y sobras de tributos de la comunidad y recibía indios de servicio pagándoles medio real a cada uno (Chávez Orozco, II, 129, 136, 146). También se le menciona en 1581 junto a varios otros indios de Tulancingo que se oponen a la concesión de una merced de tierras a un español (Archivo General de la Nación, Tierras. Vol. 2723, exp. 3).

Es de interés que la sucesión de estos caciques era directa de padre a hijo. Este sistema de sucesión parece haber sido el practicado por los señores chichimecas del Acolhuacan, en contraste con el sistema de elección dentro del linaje que se usó entre los señores tenochca después de Itzcoatl.

BIBLIOGRAFIA

- CHÁVEZ OROZCO, LUIS: *Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*. 2 Vols. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1951, 1953.
- IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE ALVA: *Obras Históricas*. 2 Vols. Editora Nacional. México, 1952.
- TORQUEMADA, JUAN DE: *Los veinte i un libros rituales i Monarquía Indiana*. 3 Vols. Madrid, 1723.

NAHUATL PROVERBS, CONUNDRUMS, AND METAPHORS, COLLECTED BY SAHAGUN

Translated by THELMA D. SULLIVAN.

To give prudence to the simple,
to the young knowledge and discretion;
That the wise man may hear, and increase in learning,
and the man of understanding may attain unto wise
counsels;

To understand a proverb and a figure,
the words of the wise and their dark sayings.

(Old Testament, Book of Proverbs I:4-7.)

When I started studying Nahuatl with Dr. Garibay, a little over two and a half years ago, I began not merely the study of a fascinating language, but also what has proved to be an intellectual adventure. The translation I offer here of the Náhuatl proverbs, conundrums, and metaphors, collected by Sahagún, is part of the fruit of this adventure, and it is with the profoundest joy and profoundest humility that I dedicate it to Angel María Garibay K. in commemoration of his fifty years of distinguished scholarship.

Dr. Garibay has done many things in the field of the Humanities, not only in Náhuatl Literature, but also in Greek and Latin, Hebrew and Aramaic. However, there is one thing that he has not done, and it is this one thing that has made his work outstanding. He has never taken the "human" out of the Humanities. Dr. Garibay is not a "scholar's scholar," he is all the world's scholar, and the knowledge that he has garnered in his lifetime he freely shares with all who are interested. He abhors "deluxe editions" and fights against them, preferring to see his own work published in less expensive editions or paper-back so that they may be economically accessible to people. His books —alas, much of his work is still unpublished— are a delight for any reader, as well as a mine of information for

investigators, no little achievement in a field considered reserved for "egg-heads."

His accomplishments as a scholar, however, are only the manifestation of what he is as a man. Dr. Garibay has never travelled far from Mexico City, but through his reading and meditation he has ranged over all the world and into the hearts and minds of people everywhere. Because he comprehends the universal paradox of man being the same everywhere and at all times, and different everywhere and at all times, he has been able to give us translations from the Náhuatl (not to mention his recent translations of the Greek plays) that make us feel the impact of a living culture. A true *tlamatini* —wise man— he is in the words of the Nahuas "a light, a torch, a great torch that does not smoke;. . . , he shines his light on the world." To work with such a man is truly an adventure, and it has enriched my life forever.

Book VI of Sahagún's monumental *Historia de las Cosas de Nueva España* is the most beautiful of the twelve books that comprise the work. It is a Book of *Huehuetlatolli*, or Orations of the Elders, containing forty prayers, exhortations, and orations, and ends with a collection of proverbs, conundrums, and metaphors. Being *Huehuetlatolli* of the nobles, it is the finest example we have of Náhuatl rhetoric and literary style which, in complexity of thought as well as beauty of expression, rivals any of the great literature that man has produced. Did Sahagún pattern this book after the Book of Proverbs of the Bible, a series of exhortations with a collection of proverbs at the end? We shall never know.

One of Sahagún's aims in preparing his great work was to facilitate the learning of the Náhuatl language by his fellow missionaries, and doubtless it was to this end that he appended to Book VI the proverbs, conundrums, and metaphors he had gathered in the course of his investigation into the pre-conquest life of the Mexicans. From their somewhat crude style and the conversational tone of the texts, it is apparent that they were jotted down verbatim, possibly for his own use at first. They are like an album of photographs, each proverb, conundrum, or metaphor a picture of some aspect of the life of the Nahuas, and since these are word pictures, we not only see something of their life but also something of their thoughts and feelings.

Like all proverbs, the proverbs of the Nahuas are the wisdom and truths they distilled from their experiences and observations into simple, crystallized, and witty statements. As strange and curious as their world may seem to us, for nearly every Náhuatl proverb we have a similar one of our own. And the Náhuatl conundrums which belong to the world of children, are like conundrums everywhere —charming, simple, and concerned with everyday things.

The metaphors, however, are what bring us into direct and intimate contact with the mentality of the Nahuas, for what are metaphors but images in words of the concepts, beliefs, traditions, and experiences of a people. Since, in Náhuatl Philosophy and Religion, the all-pervading concept was that of duality —a supreme dual god and duality in all things— it is not surprising that Náhuatl metaphors generally consist of two words or two phrases that combine to form a single idea. Sometimes they are redundancies, sometimes parallelisms, and sometimes disassociated words which in combination have a meaning totally unrelated to the individual meanings of the words. These vivid and imaginative embellishments of the Náhuatl language together with the proverbs which, themselves, are metaphorical expressions, are merely swatches clipped from the rich brocade of the Náhuatl language and literature. They are just a sample of the treasure over which Angel María Garibay has for so long held his torch.

FLORENTINE CODEX: BOOK VI, FOLIOS 183r-215v.

IC OMPOALLI OCE CAPITULO ONCAN MITOA: IN CEQUI
TLATLATOLLI, ITOCA ADAGIOS, IN QUITOAYA, IHUAN IN
QUITOA.1. *Moxoxolotilani.*

Itechpa mitoa: in aquin motitlani: in amo quioalcuepa in inetitlaniz, in anozo amo yauh in ompa titlano. In uel ic mitoa: quilmach Quetzalcoatl, Tullan tlatoani catca: quil omentin cihua mahaltiaya in inealtiayan: in oquinoalittac: ic niman quinoalioa cequintin quimittazque, in aquique maaltia: auh yehuantin titlanti: zan ic quimitzicate: in maaltia cihua: amo ma quinonotzato. In Quetzalcoatl oceppa zatepan conioa in ixolouh, quitoznequi, ititlan: in quimittaz aquique in maaltia: zan no iuhqui chihuh: ayocmo quicuepato in inetitlaniz: ic oncan tzintic, nelhoaioc in mitoa: moxoxolotilani.

2. *Tomachizoa.*

Itechpa mitoa: in aquin moch conmomachiztia in tlein mitoa, in tlein muchioa.

3. *Nonouian.*

Itechpa mitoa: in aquin uel oncalaqui, in amo ic calaquian, mazona, in amo imazouayan: in tlein chioalo teoan quichiuh-tiuetzi.

4. *Oc nochicomatl, oc mochicomatl, oc ichicomatl.*

Iquac mitoa: intla aca tlaonqui otemicti, in tle uel omic: auh inic tlaonqui otemicti, oc ichicomatl: yehica ca ayocmo quima in temicti, in ma iuhqui matlac ouetz, inic otemicti: ic

FLORENTINE CODEX: BOOK VI, FOLIOS 83r-215-v.

SOME PROVERBS WHICH THEY SAID AND STILL SAY.

1. *A page is sent.*

This is said about someone who is sent with a message and fails to return with an answer, or else does not go where he was sent. It is said for this reason. They say that when Quetzalcoatl was King of Tullan, two women were bathing in his pool. When he saw them he sent some messengers to see who they were. And the messengers just stayed there watching the women bathing and did not take him the information. Then Quetzalcoatl sent another of his pages to see who the bathers were and the same thing happened; he did not return with an answer either. From that time on they began, they started saying: *A page is sent.*

2. *Our know-it-all.*

This is said of someone who claims to know everything about whatever is said and done.

3. *Here, there, and everywhere.*

This is said about a person who enters where he should not enter, sticks his hand where he should not stick his hand, and quickly takes part in whatever others are doing.

4. *Still half a net for me, still half a net for you, still half a net for him.*

This is said when a drunkard assaulted someone who then died. At the time the drunkard killed the other person he was still only in half a net because he did not know that he had

motemachia, azo zan oc ic ma quízaz: in maca zan iuhqui matlac ocalac, azoquic matlacpa quízaz, ic mitoa: oc nochi-comatl.

5. *Ixpetz.*

Itechpa mitoa: in aquin uel quinemilia, in quenin uel qui-temuz, in quenin uel monextiliz in itech monequi: anoce uel quitta in tlein ohui in zazanilli.

6. *Tatacapitz ueli in tlalticpac.*

Iquac mitoa: in quenmanian uel itlatzin tictopialia: auh in quenmanian uel totech oyauh in icnoyotl: quenmanian ueli, quenmanian aueli.

7. *Xoxocotioa (i)n tlalticpac.*

Itechpa mitoa: in aca teyacanqui, tlazalo, totoco itla ipampa itlatlacul: in ma iuhqui xocotl uel oicucic: niman oaluetzi.

8. *Ayac xictli in tlalticpac.*

Ayac tictoxictizque, quitoznequi: ticteluchioazque: maciui in telchioaloni neci, ace mimatini, ace yolizmatini, ace mozcaliani.

9. *Cuicuitlauilli in tlalticpac.*

Iquac mitoa: intla itla zan itech titopiloa, tictocuitlauia: zan uel tiemati, maciui in oui: in iuhqui quauhximaliztli, tetzotzon-cayotl, anoc'itla occen tlamantli tultecayotl: auh anoce itla tlamatiliztli, cuicatl, grammatca, etc.: intla uel omoma(n): mitoa: cuicuitlauilli in tlalticpac.

killed someone.¹ He had not fallen into the net for having killed someone and therefore was confident that he might get out; he was not all the way into the net and consequently might yet get out. For this reason they say: *Still half a net for me.*

5. *Polished eye.*

This is said about a person who is very astute in the manner of finding, of discovering, what is necessary, or who quickly sees what is difficult in an enigma.

6. *One can dig a little in this world.*

This is said when one time we are able to put away a little something, and another time we are in need. Sometimes one can, sometimes one cannot.

7. *To bear fruit in this world.*

This is said of a high functionary who is dismissed, discharged, due to something that is his fault. It is precisely like fruit that has ripened and then falls to the ground.

8. *No one on earth is an umbilical cord.²*

We should not sneer at anyone; meaning, we should not disdain anyone even though he appears to warrant disdain, as he might be a wise man, or learned, or able.

9. *By nibbling away in this world.*

This is said when we persist in something, when we take great pains with it and know it well even though it may be difficult, such as carpentry, sculpting stone, and other arts; or perhaps some kind of knowledge, such as singing, grammar, etc. If one is very persistent, it is said: *By nibbling away in this world.*

¹ "...others kill others while drunk, and all these consequences are attributed to the god of wine and to the wine, not to the drunkard, as they say that he did not do it but that the god did; ...they did not regard as a sin anything they did while drunk." Sahagún, *Hist. Gen.*, Ed. Porrúa, 1956, Vol. I, p. 75.

² I. e., something that is thrown away. There is a play on words here: *xictli*, umbilical cord, and *xictia*, to look down upon someone.

10. *Tlatolli itlaqual.*

Iquac mitoa: in aquin itlaton ic moyolitlacoa, zan niman tea-hoaz: anozo zan achi ic onayo, ye uey inic quitecuepilia tlatolli, inic teaoa: anoce iquac in itla mitoa, zan niman no tehoan tlatoa.

11. *Tlani xiquipilhuilax.*

Itechpa mitoa: in aquin pani neci iuhquin anahuatl ixiiicno-tzin, tlatlacatzintli, qaltzin: auh tlacazo ye cenca tlaueliloc, cenca teaoani, techicoitoani, yollocuicuitla: qualli in quitoa pani, auh in itic amo qualli in quitoa teuicpa.

12. *Ye onquiza naoalli: anoce onquiz in naoalli.*

Iquac mitoa: in cequintin cenca motlacuitlauia, inic motla-yecoltia uellaixnextia: auh in cequintin, zan tlatziui, maauiltia, atle quixnextia: auh in cequintin uellotlaixnextique, iquac mitoa: onquiz in naoalli. No uel itechpa mitoaya: in itla momach-tia, in cequintin zan tlatziuhthinemi: auh in cequintin intla qua-lli: quimati in momachtia, iciuhca uel quimati, in tlein qui-momachtia, ic mitoa: onquiz in naoalli: inic uel mitoa, quil in naoalli, quitoznequi: tlacateculotl.

13. *Ixquauitl, uel ixquauh.*

Itechpa mitoa: in amo pinaoani, in amo temamatini: in uel yatiuetzi imixpan in mauiztililoni.

14. *Tenquauitl.*

Itechpa mitoa: intlatol chicoaac, in auel tenpanauilo, in amo tlatolpanauiloni.

10. *A word is his meal.*

This is said about the person who is wounded by any little thing and immediately starts quarreling with people. When lightly reprimanded he replies angrily and squabbles with the other, or whenever anything is said he starts arguing and shouting.

11. *Underneath he drags a bag.*

This is said about someone who outwardly seems like placid water, who has a kind face and appears to be compassionate and good. But he may really be despicable — belligerent, a scandalmonger, and evil-hearted. Outwardly he speaks nicely to people but inwardly he speaks nastily.

12. *The sorcerer is now passing there; or, the sorcerer passed there.*

This is said when some people by toiling hard, earn their livelihood and lay by something. Some people, however, are just shiftless; they dedicate themselves to diversion and accumulate nothing, and when others acquire things by working hard, they say: *The sorcerer passed there.*

This can also be said about studying something. Some just fritter away their time, but if others learn well what they are studying, if they learn quickly, then they say: *The sorcerer passed there.* They say that when one says this, *sorcerer*³ means the devil.

13. *Brazenfaced, truly a face of wood.*

This is said about the person who is not bashful or timid with others. He just rushes ahead of illustrious people.

14. *Wooden lips.*

This is said about someone whose words are firm. He cannot be refuted, no one can over-ride him in words.

³ *Nahualli*, means magician, sorcerer, conjuror, etc. The above, however, probably refers to *Tezcatlipoca* one of whose names was *Nahualpilli*, Lord Sorcerer or Magician.

15. *Pipilpan timalti.*

Iquac mitoa: intla aca ye uey tlatcatl, noma pipillotl quinemitia, in ye telpuchtli noma motetecomolhuia, anozo mitzpetzinalhuia: auh in ye ichpuchtli, noma icoconeuh yetinemi, noma mozoquitlaxcalhuia: in yehoatl in, ca pipilpan timalli.

16. *Ninotocuiuitla, timotocuiuitla.*

Iquac mitoa: intla aca nictlazotla, azo itla ic onechyolitlaco, cenca nicaoa, nicpinauhtia: intla itla iichtacatlachioal nicmachilia, teixpan ic nicpinauhtia, ic niquixmotla: in iquac iuh muchioa in, mitoa: ninotocuiuitla.

17. *Oppa icuuitl quiqua.*

Itechpa mitoa: in aquin tla itla oquitemacac, azo itla qualoni, anozo tilmatl: ye no ceppa quitlani, quitecuilia.

18. *Aonmati iixco, icpac.*

Itechpa mitoa: in amo in imati itechpa inacayo, quapopolitic, iitzocuicuitlatic, amo mamouia, amo mixamia.

19. *Aommomatoca.*

Zan ye no yehoatl, in aommomati iixco, icpac.

20. *Aoompa.*

Itechpa mitoa: in amo mozcalia: in ompa titlano, zan amo ompa itztiuh: in tlein quicuiz zan amo ye in quicui.

21. *Niquauhtlamelaoa, tiquauhtlamelaoa.*

Iquac mitoa: intla itla ninomachtia, zan auel onicma: in ma ca zan nixochiquaquauitl, amo ninoxochiqualloti, ic mitoa: niquauhtlamelaoa, anozo oniquauhtlamelauh, anozo zan oniquauhtlamelauh, quitoznequi: atle onicma, atle onicnexti.

15. *A reveler in childishness.*

This is said of a grown person who still clings to childish things; someone who is already a young man and takes delight in digging holes with pieces of stone or painting himself up, or a young woman who still carries around her dolls and makes mud tortillas. That is, they glory in childishness.

16. *I pull up my shoots, you pull up your shoots.*

This is said when I love someone who perhaps hurts me in some way. I quarrel with him and humiliate him. If there is something that he had done secretly, I reveal it in public, thus shaming him and throwing it in his face. When this occurs, they say: *I pull up my shoots.*

17. *He eats his excrement over again.*

This is said if someone gives something to another, such as food or a cape. Then he asks for it back, he takes it away from him.

18. *He has no idea what is on his face and on top of his head.*

This is said about someone who is not careful of his person. He is unkempt and his face is filthy. He never uses any soap on himself nor does he wash his face.

19. *He does not put a hand to himself.*

This is the same as, *he has no idea what is on his face and on top of his head.*

20. *Scatterbrain.*

This is said of a person who does not have his wits about him. He is sent somewhere but goes elsewhere, and what he is supposed to get he does not get.

21. *I am a fruitless tree, you are a fruitless tree.*

This is said when I study something but cannot learn it. It is exactly as if I were a fruit tree that bears no fruit. For this reason it is said: *I am a fruitless tree*, or, *I was a fruitless tree*, meaning, I have learned nothing, I have nothing to show for my efforts.

22. *Mazol.*

Itechpa mitoa: in tlatlacuitiuetzi, azo temacuex, azo teamauh, anozo itla occen tlamantli cana mopia, ompa concuitiuetzi, in tlanel tanaco, in tlanelnozo canin: in ompa mopia in itla pialoni.

23. *Notzotzon, motzotzon, anozo cuix no cuele notzotzon in nouauhtzon.*

Iquac mitoa: in tla aca itla oniquicneli, anozo itla oniemachti: in ipampa in, notepaleuiliz, ic nechtlazotlazquia: auh ca ye in toliniliztica, in tetelchializtica nechtlacuepcayotilia, ic mitoa: notzotzon, anozo yene notzotzon, yene motzotzon.

24. *Nitlacocoloa, titlacocoloa.*

Iquac mitoa: in amo uel melaoac niqutoa notlatol, in anozo itla ic nitlatlanilo, in melaoac ic nitlananquilizquia: auh ye zan niqixneloa in notlatol, zan campa nocontlatlamia: cequi nictlatia, auh cequi melaoac in niqutoa: anoce zan aca itech nocontlamia.

25. *Campa mixco.*

Iquac mitoa: in tla aca nechcocolia, nechteixpauia in ma nitolinilo, in ma cana altepetl ipan nitotoco: zan amo uel muchioa, amo tle uel ic nitolinilo, amo no nitotoco: ic noconilhuia in notecocolicauh: campa mixco.

26. *Can noyacauh, can moyacauh.*

Iquac mitoa: in tla aca onechtolini, ono nictolinizquia: zan nixpampa oyeoac: in manel campa oya, ca nictoliniz in iquac neciz: ic mitoa: can noyacauh.

22. *Hand-dipper.*

This is said about a person who swiftly snatches things belonging to others, such as bracelets or paper adornments, or some other object that is safeguarded somewhere. He swiftly takes it from the basket or place where the valuables are kept.

23. *My hair, your hair; or, Is my hair my amaranth?*

This is said when I do someone a favor, or else, I teach him something. In consideration of my help he should love me, but instead he repays me with abuse and disdain. Therefore it is said: *My hair; or, my hair also, your hair also.*⁴

24. *I twist something, you twist something.*

This is said when I do not speak plainly. For instance, I am asked a question which I should answer clearly, but instead I muddle my words; in some instances I am ambiguous, concealing one thing and stating another with clarity. Or else I speak falsely about someone.

25. *With what face do you look at me?*

This is said when someone hates me and makes an accusation against me, for which I might be harmed or persecuted in some city. However, absolutely nothing can be done; I cannot be harmed or persecuted for this. For this reason I say to the person who hates me: *With what face do you look at me?*

26. *My very nose, your very nose.*

This is said when someone has done me harm and I would do him harm, also, but he runs from me. No matter where he has gone, when he turns up I shall torment him. Therefore, one says: *My very nose.*⁵

⁴ The Amaranth has spikes that are covered with seeds which, if they are not picked at a certain time, simply blow away. *Tzontli*, heir, head, and *huauh-zontli*, Amaranth, form a play on words and roughly mean, "my head droops like an amaranth whose seeds have dried and fallen."

⁵ Like my nose, I shall never lose him.

27. *Totlanitz.*

Itechpa mitoa: in mohochiquichitōa aca, in quitoa: ca nitiacauh, ca nitlamani, ca yaoc nimatini: auh acacemo tiacauh, acazo can onmati: auh azo ca cana titiquiltic in inacayo: quiteittitia, quitoa: inin ca yaoc ic nechuitechque: ic oncan mitoa: totlanitz: no ioan tiquitōa: ninotlanitztia, timotlanitztia.

28. *Centzon, uel acic.*

Itechpa mitoa: in aca miec tlamantli quimati, amatl, tlacuillo, anozo itla netlayecoltiliztli: in iuhqui tepuzpitzcayotl, quauhxincayotl, teocuitlapitzcayotl, much uel quimati: ic mitoa itechpa: centzon, uel acic.

29. *Uel nomiuh, uel momiuh.*

Itechpa mitoa: in tlein nicnopialia, in uel naxca, in uel noyocauh in nociauiliztica, notlatequipanoliztica onicnonextili, in amo zan cana oniccuic, anozo oniquichtec: no uel itech mocaquia in yeuecauh: in aquin tlamaya yaoc: niman oallauh in concayotia, cana ce ima, anozo icxi: niman oc ce tlayecayotia, ce no cana ima, anozo iicxi: niman tlanauhcaiyotia, no ce cana ima, anozo iicxi: in yeoatl in, tlamani, ioan in tepallama: quitoa: uel nomiuh: auh intla aca zan tepan oallaz, intla canaz ce maitl, anozo icxiti in ye oaxioac: mitoa: amo uel iomiuh.

30. *Iconopillotl ommomelauh.*

Iquac mitoa: intla itla uecauhtica onicnixnextili: auh no aca, zan quioalichtequi: anozo cana temac nictlaza otlica.

27. *Our shin.*

This is said about the person who speaks of his prowess. "I am a captain," he says to someone. "I have captured prisoners and am experienced in war." And perhaps he is not a captain. Or perhaps he is and has a scar somewhere on his body which he shows to people, saying, "These are the wounds I received in combat." This is when one says: *Our shin*. And we also say: *I boast falsely, you boast falsely.*⁶

28. *He succeeded in achieving four hundred.*⁷

This is said about someone who knows a great many things, such as painting on paper, or such crafts as forging metal, carpentry, and goldsmithery. He knows all these things well. For this reason it is said: *He succeeded in achieving four hundred.*

29. *Strictly my bone, strictly your bone.*

This is said when I hold fast to something that belongs to me, my own possession which I acquired by hard work and toil and which I did not take or steal. It meant the same in the past when someone took a captive in battle, and then came a second that he seized by the hand or foot, and then a third and a fourth, that he also seized by the hand or foot. With this the captor said to the novice assisting him: *Strictly my bone*. And if someone else came along and seized one of the captives by the hand or foot, they said: *It is not his bone!*⁸

30. *He marched straight to poverty.*

This is said when I manage to accumulate something after a long time and someone comes along and steals it, or else I throw it away on the road and it falls into someone else's hands.

⁶ *Motlanitzia*, to boast, and *tlanitzli*, shin, are from the same root. Less protected than the rest of their bodies, the warriors probably received more wounds on the legs.

⁷ In Nahuatl, the number 400 figuratively means an incalculable number of anything and is used the way we use a thousand or a million.

⁸ After a captive had been sacrificed, the flesh was distributed. The captor did not eat the flesh of his own captive, since the captive was considered his alter ego and the sacrifice of himself. However, some of the bones were returned to him and he kept them as trophies.

31. *Tetitech noneoa.*

Iquac mitoa: intla aca tlatoani, anozo aca mauiztililoni nic-notlatlauhtilia, itla ipampa, inic nechpaleuiz: auh zan ye ic qualani, zan itlauelpan nonuetzi: azo ye ompa no nechaoa, iuhquin ma tetitech noneoa, nonnouitequi.

32. *No tlepapalochiuhtiu.*

Iquac mitoa: intla aca teaoaz, cenca'c motlaueltituih, cenca qualantiuh inic tetoliniz, inic teaoaz: auh zan ye oncan tolinilo, pinauhtilo: iuhquin tleco onuetzi. Itech oalquiza in tlepapalotl: in momatia acazomo temicti in tletl: in iquac ouetzito tleco: niman oncan ommiqui, zan no iuhqui in aquin teaoaz: azo ye ompa temac, uetzituih, azo mictiloz ompa.

33. *Ixnex.*

Itechpa mitoa: in azo itla oax, azo itla oquichiuh, azo auilnemiliztli, ichtequiliztli: in momati ayac quimachilia: auh ca ye omachililoc, otepan cenman in tlein ipinauiz: ic mitoa itechpa ixnex.

34. *Icniuhmoyactli.*

Itechpa mitoa: in aquin zan tlatlaueliloc, in auel teitta, in zan teaoa: intla cana necentlatilo in oncan teoan motlalia, zan ipan tlacacaoalti, quicauhtiquiza, quimacaci in ma teaoa: ic mitoa icniuhmoyactli.

35. *Onen oncatca.*

Iquac mitoa: intla itla oquinequia noyollo, zan amo uel omuchiuh: intla oninomachtiaya, zan auel onicma: ic mitoa: onen oncatca, anozo a onen oncatca.

31. *I dash myself against a rock.*

This is said when I ask a ruler or some illustrious person to do me some favor, and as a result he becomes angry. I provoke his wrath, and perhaps he berates me. It is as if I beat myself, I dash myself against a rock.

32. *Like a moth into the flames.*

This is said about someone who is always quarreling with others. When he bullies people and squabbles with them, he fumes and rages, but then he, in turn, is bullied and put to shame. It is as if he has fallen into the fire; flames are shooting from him and he thinks the fire has consumed the other, while it is he who has fallen into the fire, and he soon dies there. So it is with people who are always quarreling with others; they may fall into the hands of the other and perhaps be killed.

33. *Ash-face.*⁹

This is said about someone who has done or committed something, such as an iniquity or thievery. He thinks no one knows about it, but his disgrace is already widely known, it has been bruited about. Therefore they say about this person: *Ash-face*.

34. *Friend-dispeller.*

This is said of a person who is belligerent, who cannot look at anyone without fighting with him. If there is a gathering and he sits down among the people there, they just draw away from him, they leave him quickly, as they are afraid that he might fight with someone. For this reason they say: *Friend-dispeller*.

35. *It was in vain.*

This is said when I desire something with all my heart that cannot be done. For example, if I am studying, I cannot learn anything. Therefore one says: *It was in vain*. Or conversely, *it was not in vain*.

⁹ A play on words, *Ix-*, from *ixtli*, face. *Nextli*, means ashes. The verb *nextia* means to show, to reveal.

36. *Ompa onquiza'n tlalticpac.*

Iquac mitoa in cenca ye titotolinia, in yaxcan, neci totech monequi, in tilmatzintli, in tlaqualtzintli: inic uel caquizti in motolinia, in cenca tlaihiyouia, in itzotzomatzin cenca oizoliuh, cenca ye tzatzayani, in quimoquentia zan achi inic tlatlanitica ye oalcocotoniz, ye ompa onquizaznequi in inacayo: inic oncan peuh in mitoa. Ye ompa onquiza in tlalticpac, anozo onquiztini in tlalticpac.

37. *Mocicinoa.*

Itechpa mitoa: in mochachamaoa itla itechpa, azo necuiltollin, anozo tlamatiliztli: quitotinemi. Ca ninocuiltollinoani, ca oncan naxca, notlatqui: anoce quitoa. Nitlamatini, etc.

38. *Cuix ixquich quitta in huitzitziltzin.*

Iquac mitoa: intla ce tlaxcalli, anozo itla qualoni tictomama-ca tepitzitzin: auh intla aca quitoa: zan tepiton in oannechmacaque: niman ic onmonanquilia. Cuix ixquich quitta in huitzitziltzin. Ca in huitzitziltzin cenca zan pitzaton in iten: in iquac quichichina tepiton xochitl, cenca zan no achiton, in conchichina necutli.

39. *Tlatoluilax.*

Itechpa mitoa: in aquin aiiellatoa, in amo cenca uellananquilia, in iquac notzalo.

40. *Tencuicuitzca.*

Itechpa mitoa: in cenca tlatlatoani, in cenca tlatole.

41. *Cuix tleuh yetinami in coyotl.*

Iquac mitoa: intla itla ayamo cenca uel icucic, tiquiciuhca-quatiuetzi, in iquac cenca ye tonteuciui: in iuh quichioa coyotl in zan xoxouhqui quitetexoa elotl: zan no iuh muchioa in iquac aca cenca ye onapizmiqui: intlanel ayamo cenca uel icuci tlaxcalli, anozo nacatl, iuhqui quiquatiuetzi: auh intla aca ic tla-

36. *The world spills out.*¹⁰

This is said when we are very poor, when hardly anything comes our way, such as mantles or food, by which it is evident that someone is poor and in great want. One's rags are very old and torn, barely covering one. They are worn thin, falling apart, and one's body is spilling out. As a result, it began to be said: *Now the world spills out*; or, *now the world is spilling out*.

37. *He brags about himself.*

This is said about the person who brags about himself, such as about his riches or knowledge, saying: "I have become wealthy; there are my goods and possessions!" Or else he says, "I am learned," etc.

38. *Can a humming-bird see that much?*

This is said when we share a tortilla or some food divided into tiny pieces. If someone says, "What you have given me is so small," he then adds, "*Can a humming-bird see that much?*" For a humming-bird has a very thin beak and when he sips nectar even from a tiny flower, he sips very little of it.

39. *Word-dragger.*

This is said about a person who is slow in speaking and who does not reply volubly when spoken to.

40. *Swallow's beak.*

This is said about a person who talks a great deal, who is full of words.

41. *Does a coyote carry his fire around with him?*

This is said when we are ravenous and bolt down something that is not fully cooked. Like a coyote biting into a green ear of corn, a person who is starving bolts down tortillas or meat even though they may not be cooked through. And if someone is going to cook the food, or would like to humiliate the other,

¹⁰ *Tlalticpac*, which means the earth, the world, also means the penis.

tlatzouiz, anozo ic tepinauhtiznequiz: ic mitoa iquac. Cuix itleuh yetinemi in coyotl.

42. *Cuix no nen nipatzactzintli.*

Iquac mitoa: in amo qualli inemiliz intla no teachcauh te-coanotza, anozo itla quitemaca: auh no iuh nicchioaznequi nitecoanotzaz, anozo itla nictemacaz: ic mitoa. Cuix no nipatzactzintli, anozo, cuix no nen nipatzactzintli.

43. *Ipal nonixpatlaoa.*

Iquac mitoa: intla aca ipiltzin itelpuch, anozo ichpuch, anozo zan itlaoapaoal, uel quioapauh, uel oquizcalti: auh ye ic yectenealo, in ipampa in inezcaliliz: auh ye no ic yectenealo in pillioa, manozo in teapaoani: ic itechpa mitoa. Ipal nonixpatlaoa. Niteixpatlaoa. Titeixpatlaoa.

44. *Tequitl nitotolpixqui: cuix niquinchopini, mochohopinque.*

Intechpa mitoa: in totolti in iquac moxima mochohopinia: ca in totolpixqui, amo quichioa, inic mochohopinia totolme: ca zan monetechuia in mochohopinia. Ic no uel intechpa mitoa: in maceoalti in mochalania in momictia, anoce intlal, incal, azo itla ipampa: amo yehoantin techalania, in teyaconque, ca zan yehoantin monomauiia in mochalania in maceoalti, in momictia.

45. *Quennel, tla nel toconilhuiti in quennel: amo zan no quioalitoz: quennel.*

Iquac mitoa: intla itla onicuuliloc, anozo onicnopolhui, acan tle neci: ic nioalnellaquaoa in niquitoa. Quennel, tla nel toconilhuiti in quennel: amo zan no quioalitoz: quennel.

46. *Ma quimichpil oconatlic.*

Iquac mitoa: intla itla oticpeoaltica, auh zan no onitlacauh. In iuhqui iquac acame moquaquauhtelolomomotla: auh zan

then the hungry one says: *Does a coyote carry his fire around with him?*

42. *Am I good-for-nothing, am I a withered ear of corn?*

This is said if a captain, who is not very well off, gives a banquet or serves a meal to another. I want to do the same. I want to give a banquet or serve a meal to someone. For this reason, one says: *Am I a withered ear of corn? Or, Am I good for nothing, am I a withered ear of corn?*

43. *Because of him my face becomes wide.*

This is said when someone's child—a boy or girl—or else someone's pupil, was well-taught, well-brought-up, and is commended for his good up-bringing. Consequently, the child's parent or teacher is also being commended. Therefore, they say with regard to the child: *Because of him my face becomes wide. Or, I make someone's face wide, you make someone's face wide.*

44. *My job is watching over the turkey hens. Did I peck at them? They pecked at each other!*

This refers to the turkey hens when they peck at each other and pluck out each other's feathers. The keeper of the turkey hens does not provoke this; they start fighting by themselves and peck at each other. Accordingly, this is also said about the common people when they brawl with each other, when they come to blows over their lands or houses or for some other reason. It is not the authorities who fight with them, but they, of their own accord, join issue and fight with each other.

45. *What can be done? If we just say, "What can be done?" the other person will only say, "What can be done?"*

This is said when I have been divested of something, or I lose something that does not turn up anywhere. I become excited and say, "*What can be done?*" But if we just say, "*What can be done?*" the other person will only say, "*What can be done?*"

46. *Possibly a mouse drank it.*

This is said when we are fighting for something and give up, such as, when players, competing in a game of throwing wooden

onitlacauh, amo uel omotlanque: ic iquac quitoa: ma quimich-pil oconatlic.

47. *Cuix nixilotl nechititzayanaz.*

Iquac mitoa: intla aca iuiui onican oichtec, otetlaxin, anoce omomecati, anoce itla oc centlamantli tlatlaculli oquichihuh: auh niman ye ic aca nechilhuia. Inin otiquittac: ma aca tiquilhui: auh niman ye ic noconnanquilia. Cuix nixilotl, nechititzayanaz.

48. *Icnococotzin.*

Itechpa mitoa: in zan motolinia, in amo cenca mocuiltonoa, in zan quexquichtzin quimopialia iaxca.

49. *Oc nocetonal, oc mocetonal.*

Iquac mitoa: intla tequani onechquazquia, anozo tequani coatl ipan onicholo, zan achi in onechoalquazquia, oninotlalo-tiuetz, anozo toro onechquaquauizquia; auh oixpampa neoac, ic oninomaquixti: yehica, intlaca'mo onicchioani in izquitlamantli: ca onimiquizquia, az'oc quezquilitzintli nonnemiz: ic mitoa. Oc nocetonal.

50. *Quen uel ximimatia in titeocuitlamichin.*

Iquac mitoa: intla aca quin yeoa uel monemitia, zan tepan itla ipan uetzi: azo omomecati, anozo aca oquitopeuh: ic ocolizcuic, anozo uel omic: auh ic teilpiloyan otlaliloc: ic iquac mitoa. Quen uel ximimatia titeocuitlamichin.

51. *Tla alawi, tlapetzcaui in tlalticpac.*

Zan ye no iuhqui in omito: azo quinizquinpa qualli inemilio: zatepan itla ipan uetzi tlatlaculli, in ma iuhqui omalauh zoquititlan.

52. *Ayemo quatlatlatztza.*

Itechpa mitoa: in amo zan centlamantli quimotequitia, zan amo tle nelti: azo quimomachtia cuicatl, zan auel quichioa: ye-

balls, simply give up and lose the game. This is when they say: *Possibly a mouse drank it.*

47. *Am I an ear of corn that they can scrape the kernels off my belly?*

This was said when someone was in trouble. He had committed a robbery or adultery, or he seduced someone, or did something that was wrong, and then said to me, "Don't say anything to anyone about what you have seen." I then reply to him: *Am I an ear of corn that they can scrape the kernels off my belly?*

48. *Poor little dove.*

This is said about someone who is poor. He has scarcely anything, only a few things to call his own.

49. *One more day for me, one more day for you.*

This is said when a wild beast was about to devour me, or a poisonous snake was going to bite me and I leaped over him and fled, or a bull was going to eat me, but I ran away and escaped danger. If I had not done all these things, I would have died, or I might have lived only a few days. For this reason one says: *One more day for me, one more day for you.*

50. *What happened to you, fish of gold? Be careful!*

This is said when someone had lived a life of propriety until a certain time and then something came over him. Perhaps he took a lover, or he struck someone who took sick or died and he was put in jail. Then one says: *What happened to you, fish of gold? Be careful!*

51. *Things slip, things slide, in this world.*

This is the same as the above. Perhaps until now, someone's way of life was good and then he goes astray. It is exactly as if he had slipped in the mud.

52. *He has not yet set his head.*

This is said about someone who does not devote himself to one thing exclusively, who does not stick to anything. Perhaps

ne quimomachtia Latin, a no uel quichioa: yene Castillantlato-lli quimomachtia, amo no uel quimati. In aquin iuh quichioa y, uel itechpa mitoa. Ayemo quatlatlatztza.

53. *Ayac matlacpa teca.*

Iquac mitoa: intla aca itla itequiuh, itla ic tlapaleuia mo-
cuicuilia, monenenequi: quitoa. Ma niccaoa in notequiuh: in
iquac iuh quichioa in, in momati azo cenca ic tlazotlalo, mauiz-
tililoz: auh zan ic tlayolltlacoa: niman ic caoaltilo. Auh in
oquicauh: niman occe quimixiptlayotia: auh oc ye cenca uel
quichioa in itequiuh, occenca ye uel motlacuitlauia in quin omix-
quetz: ic mitoa iquac: ayac ica.¹

54. *Tepal nitzopiloti.*

Iquac mitoa: intlacatle in nicquaz: auh azo aca nocniuh achi-
tzin ipal onicqua itlaqual: azo aca nechtlatlania, in cuix onitla-
qua: auh ye ic noconnanquilia. Tepaltzinco onitzopiloc.

55. *In oalquiza tonatiuh amo totonqui: quin iquac iye(l)iz
yetiuh ye totonqui.*

Itechpa mitoa: in quin ommonamictia: ca oc cenca motoli-
nia, inic conpeoaltia in innemiliz: quin iquac in ye achi quitoca
ye moyollalia: azo ye itlatzin ye quimopialia.

56. *Can machpa tiuitze.*

Iquac mitoa: intla aca cenca techtolinia, anozo techmictizne-
qui, amo ma tiyaouan, zan tocnih: ic onmonanquilia. Can
machpa tiuitze.

57. *Quen tehitto.*

Iquac mitoa: intla aca cenca tlazotlalo, mauiztililo, tlacama-
cho: aca quitoa: tleica in cenca quimauiztilia, in: niman ic
monanquilia. Quen tehitto.

¹ Should read: *ayac matlacpa teca.*

he studies singing; he does not master it. Then he wants to learn Latin and he does not master this either. Then he studies Spanish and he does not learn this either. About a person who does this, they say: *He has not yet set his head.*

53. *No one beseeches another ten times.*

This is said when someone, who holds a post and serves in some capacity, likes to be coaxed and cajoled. "Oh, if I could only relinquish my post!" he says, thinking that by so doing he will be loved and esteemed. But when he is removed, he becomes downcast. He leaves his post and someone else is put in his place. The person who now offers to do the work, does it better, does it with greater care. This is when it is said: *No one beseeches another ten times.*

54. *With someone's help I became a vulture.*

This is said when I have nothing to eat and through the offices of a friend I eat a little of his food. Should someone ask me if I have eaten, I reply: *With someone's help I was "vultur-ing."*

55. *The sun is not hot when it has just risen; after it has been travelling its course a while, then it becomes hot.*

This is said about a person who has just married, as he is still very poor when he starts out in life. However after a little time has gone by he is consoled as he may now have laid by something.

56. *Where have we come from?*

This is said when someone hurts us deeply or wants to do us harm and he is not our enemy but our friend. Hence, one retorts: *Where have we come from?*¹¹

57. *It's the way people are regarded.*

This is said when someone is greatly admired, honored and esteemed. When someone says, "Why do they make so much of him?" The other then replies: *It's the way people are regarded.*

¹¹ That is, "Weren't we friends?"

58. *Ye iuhqui itoch.*

Intechpa mitoa: in iquac acame tlaohana, in aca cenca choca: auh in aca teaoa, tetzatzilia: in aquin tetzatzilia, in anozo mochoquilia, mitoaya: ye iuhqui itoch. Ipampa ca in yeuecauh, in octli intech quitlamiliaya in totochtin, in quimoteotiaya ueuetque.

No itechpa mitoa in aquin cenca tetoliniani: in anozo tlatlaczintli, in muchi tlacatl quitlazotla: maciui in amo tlaanqui, no mitoaya: ye iuhqui itoch, quitoznequi: ye iuhqui iyeliz.

59. *Ixtimal.*

Itechpa mitoa: in aquin cenca qualli ic neci inacayo, in ca itla (a)uel quichioa, in ca auel itla ay: auh ye atle uel quichioa. Occenca intechpa mitoa in cioa, in ca neci uellamachioa, uel tzaoa, auh zan ye amo atle uel ai, zan teixcuepa: ic itechpa mitoa. Ixtimal.

60. *Cuix tecoco in ixcuelli: auh ye no mitoa. Azo noxayac in pinaoa: in nocuilitlaxcol cuix no pinaoa.*

Iquac mitoa: intla cenca ye noteuciui, ye nonapizmiqui: cequintin tlaquaticate: niquntlaitlanilia, in ma tepiton nechmacacan in quiqua, atle nechmaca: zan qualani, nechixcuelitta: auh yehica ca cenca ye nonapizmiqui: niman intlan nonnotlaltiuetzi, ioan nitlaqua, anozo zan noconcuittuetzi in tlaxcalli: iquac mitoa: cuix tecoco in ixcuelli: ca in teixcuelittaliztli, aquen techiuh: zan in apizmiquiliztli temicti, ic micoa.

61. *Campa xonpati.*

Iquac mitoa: intla aca onechaoac onehcoco tlatoltica: ye nictoca ce nocniuh niquttaz, inic ompa ninoyollaliz: auh zan ye no ompa nechaoa, nechtolinia: zan no iuh nechioa, icamac nonuetzi: ic oncan mitoa. Campa xonpati.

58. *Such is his rabbit.*

This is said about people when they get drunk. One weeps copiously, another fights with people and shouts at them. And so, when a drunkard shouts at people or starts weeping, they say: *Such is his rabbit*, because in the past, *pulque* was consecrated to the rabbits whom the ancients worshipped as gods.¹²

This is also said of someone who is extremely belligerent, or of someone who is very kind and loves everyone. Though he is not a drinker, they say: *Such is his rabbit*, which means, such is his nature.

59. *A glorious face.*

This is said about a person who, outwardly, makes a good appearance but does nothing well, executes nothing well. He can do absolutely nothing. This is especially said of women who appear to embroider and spin well but in reality can do nothing well; they just deceive people. For this reason they say: *A glorious face*.

60. *Does a black look hurt? One also says: Is my face mortified, are my innards also mortified?*

This is said when I am very hungry, when I am ravenous, and others are eating. I ask them to give me a little something to eat but they will not give me anything. They become angry and look at me askance. However, because I am starving, I quickly sit down with them and eat, or I snatch some tortillas. This is when one says: *Does a black look hurt?* For looking askance at someone does him no harm; only starvation kills a person and causes death.

61. *Where can one be healed?*

This is said when someone quarrels with me and stings me with his words. I then seek out one of my friends, I go to see him so that he can console me, but he upbraids me and also hurts my feelings. He does the same thing to me; I fall right into his mouth. This is when one says: *Where can one be healed?*

¹² Pulque is the fermented juice of the maguey or agave. The *Centzontotochtin*, the 400 (or innumerable) rabbits, were the gods of wine. They also represented the innumerable types of drunkenness. For a lively description of many types of drunkenness, see Sahagún, *Hist. Gen.*, Ed. Porrúa, 1956, Vol. I, p. 324.

62. *Noyollo yiztaya, moyollo yiztaya, etc.*

Iquac mitoa: in tlein cenca tiqueleuia, cenca itech uetzi in toyollo: in iuhqui iquac cenca ye no namiqui, anozo ye napizmiqui, anozo itla occentlamantli eleuiloni: in iquac quitta noyollo, cenca papaqui: iquac mitoa. Noyollo yiztaya.

63. *Patlachilpitica.*

Iquac mitoa: intla itla aca ic nechteixpauia, miiec tlamantli in quitoa inic uel nitoliniloz: auh cenca nechmoxictia, inic amo uel nitlananquilia: auh yece uel nicnemilia, inic ninopaleuiz: intla aca quitoz. Tleica in amo timopaleuia. Nicnanquilia, niquilua. Patlachilpitica: maciui mochicaoa zan quipiqui: amo quimati in quenin uel ipan niccuezpaz itecanecayoaliz.

64. *Ayatle iueliyaca.*

Iquac mitoa: in itla tlatolli amo mellaoac, in zan iliuz moteneoa, acan uel ixneci: in iuhqui tla aca quitoa. Quil omic in emperador: inin ca zan mitoa ca'mo nelli: ic mitoa. Ayatle iueliyaca. Auh intla ye melaoac mitoa: mitoz. Ic iueliyaca.

65. *Tlacoqualli in monequi.*

Amo cenca tzotzomatli in totech tictlalizque: amo no cenca titoyecquetzazque: zanipan qualli inic titochichioazque: in itechpa in tlaquemitl.

66. *Tlacaitleoa.*²

Iquac mitoa: in iquac pipixco, in muchi tlatatl yauh mopixquiliz: no uel mitoa, in iquac muchi tlatatl yauh, in imilpan, in iquac elimico.

67. *Quin in nicoyutl: ma ica niquitta.*

Iquac mitoa: intla itla aca quimomachitoca: azo quitoa. Oniua in Caxtillan, anozo Quauhtemallan, anozo quitoa: Nalcalde onicatca: zan ye amo nelli, zan quiztlacati: ic ommitoa. Quin in nicoyotl: ma ica niquitta in Castillan ouia, anozo Quauhtemallan, anozo ica alcalde ocatca.

² Should read: *tlacayotl eoa*.

62. *My heart turns white, your heart turns white, etc.*

This is said when we long for something that we like very much. For example, when I am either very hungry or thirsty, or when I desire something agreeable. When I see it my heart rejoices. Then one says: *My heart turns white.*

63. *It is loosely tied.*

This is said when someone makes an accusation against me, saying many things to bring me harm, and treats me with disdain. I am unable to reply but, nevertheless, I deliberate about it so that I might defend myself. If anyone should say, "Why don't you defend yourself?" I reply, saying: "*It is loosely tied.*" And even if it were tightly tied, he has trumped it up; he does not know how I shall take revenge for his deceit."

64. *His nose has lost its power.*

This is said when certain tidings are untrue, when they are imparted wildly and cannot be proven anywhere. For instance, if someone says, "They say the Emperor is dead," this is not true. So, one says: *His nose has lost its power.* But if it were true, then one would say: *His nose is certainly powerful!*

65. *Moderation is proper.*

We should not dress in rags, nor should we overdress. In the matter of clothing, we should dress with moderation.

66. *Everyone goes off.*

This is said at harvesttime when everyone goes off to gather the harvest. It can also be said when everyone goes to the fields at the time of tilling.

67. *When I am a coyote, I shall see it!*

This is said when someone claims to have done something. For example, he says: "I went to Castile," or, "I went to Guatemala." Or, he says: "I was mayor." But this is not true, he is just lying. For this reason, they say: *When I am a coyote, I shall see that he went to Castile, or Guatemala, or that at sometime he was mayor!*

68. *Ma Chapultepec ninaalti.*

Iquac mitoa: intla nopan muchioa uey cocoliztli, notech omotlali, anozo itla notequiuh tetolini cenca niqueleuia in ma nipati: in ma iciuhca tzonquiza in notequiuh. Auh intla oquentel nipatic: anozo otzonquiz in notequiuh: niman ic niquitoa. Ma Chapultepec ninaalti.

69. *Aicnopilpan nemitiliztli.*

Itechpa mitoa: in aca tlatoani, ipan calaqui aca maceoaltzintli: niman mitoa. Inin tlatoani: amo icnopilpan nemitiliztli, quitoznequi: amo icnotlacatl ichan calaquiz, zan no tlatoani in monequi ichan calaquiz. No itechpa mitoa: in aca amo tlamauizoani, azo itlatzin maco, azo tlaqualtzintli: zan atle ipan quitta, zan quitelchioa, azo patiyo in quinequi, azo tolin quinequi: niman ic mitoa. Aicnopilpan nemitiliztli.

70. *Telchitl, anozo, atelchitl.*

Iquac mitoa: intla aca tictitlani, ayaxcan oticceliltique azo itla oquicuzquia: zan atle oquicuito, quioalitotiu: ca tlei in oniccuizquia, anozo cana onmotlauitequito: Ic onmoluia. Atelchitl.

71. *Omotlatziuiz eoac.*

Iquac mitoa: intla aca tictitlani, aca quinotzaz: auh amo quinequi in yaz: auh zatepan uel ticceliltia: auh in mache quinotzaz, azo zan caltenpan in connamiqui, azo ye ocel oalla, ic onilhuilo. Omotlatziuiz eoac.

72. *Muchi oquicac in nacel.*

Iquac mitoa: in aca itla quiteneoa, miiecpa quicuicuitlacuepa in atztzan quitoa in tlatolli.

68. *Oh, that I may bathe in Chapultepec!*

This is said when I fall ill, when I am stricken by a grave illness, or when I have a burdensome duty to perform, and I long to be well, or for the task to be soon completed. If I am a little better or my work is done, then I say: *Oh, that I might bathe in Chapultepec!*¹³

69. *It is no life among the poor.*

This is said of a king who enters the house of a commoner. They say: *Among the poor is no life for this king.* This means that he should not enter a poor man's house, that it is only proper for him to enter the house of a king.

This is also said of an ungrateful person who is given some object or some food and he thinks little of it, he disdains it. He wants something expensive, or turkey. Hence, they say: *It is no life among the poor.*

70. *So much the better, or, So much the worse.*

This is said when no sooner do we send someone for something than we receive it. Or when someone is supposed to go for something but does not get it, and comes back saying, "What was it I was supposed to get?" Or else, somewhere he stumbles and falls. Hence, they say: *So much the worse.*

71. *Your laziness turned out well.*

This is said when we send someone to call another, but he does not want to go, and a short while later we receive the very person he was to have called, or he meets him just outside the door, or else the person is just coming along. Therefore, he is told: *Your laziness turned out well.*

72. *Everyone of my nits have heard it!*

This is said when one person tells another something and he repeats it many times, he says the same thing over and over again.

¹³ There was a spring in Chapultepec where Motecuzoma bathed, and therefore, it was considered non plus ultra.

73. *Muchin quimomolchioa in tapayaxin nicaci.*

Iquac mitoa: in aca itla tequitilo, in amo oui: cenca couica itta: anozo quicaqui itla tepiton tlatolli, couicamati, ic motequipachoa: ic monanquilia. Muchin quimomolchioa, etc.

74. *Nitlatlilpatlaoa.*

Iquac mitoa: in tlein aiuhqui ticchioa, anozo tiquitoa atonizcaliliztica ic titlaqualania, ic titlayolitlacoa. In tlapallacuiloque intechpa oalquiza: in quenmanian tlatlacoa, in iquac tlatlilania: in quenmanian quitlilpatlaoa.

75. *Iuh quito atecocolpil, aye nel toxaxamacayan.*

Iquac mitoa: intla aca itla oquichiuh tlatlaculli: auh ye otlatzacuiltiloc, anozo aca canapa oya, ompa omomiquili: ic mitoa: iuh quito atecocolpil, aye nel toxaxamacayan.

76. *Canpaxo'n naoalli.*

Iquac mitoa: intla itla nicnamaca tlazotli, azo macuilpeso ipatiuh muchiuh: auh zan ce peso inic quipatiyotia: anozo itla zan tepiton nictelchiuilia,³ in amo uel itla oncan nicninxextilia, niquienopiluia: ic mitoa. Canpaxo'n naoalli.

77. *Ompa ce zotl ommopilo.*

Iquac mitoa: intla aca nictexpauia itlaton ipampa: auh ye uey, inic nopan quicuepa inic nechouitilia: anoce iquac intla itla otzayan, in iuhqui tilmatl, anozo xicalli, zan tepiton ic otzayan: auh zatepan niqitzomaznequi, occenca ye uey inic oalzayani: ic oncan mitoa. Ompa ce zotl onmopilo.

³ Should read: *nictelchiuilia*.

73. *He makes a stew of all the chameleons he catches.*¹⁴

This is said when someone is given a task to do that is not difficult, but he regards it as difficult; or he receives an insignificant order which he considers dangerous and is upset. For this reason one replies: *He makes a stew*, etc.

74. *I make a smudge.*

This is said when we do something in a way that it should not be done, or say something rude and thus spoil or make a botch of something. It derives from the painters.¹⁵ When they are painting, sometimes they do it poorly, sometimes they make a smudge.

75. *So said the little water snail: Truly, the hour for our being crushed is never.*

This is said when someone committed a crime and was punished, or went away somewhere and was killed. For this reason, they say: *So said the little water snail: Truly, the hour for our being crushed is never.*

76. *The sorcerer bit into it.*¹⁶

This is said when I sell something that is expensive, that has a price of 5 pesos, for example, and I charge only 1 peso for it. Or perhaps I put a low price on something small; I do not make anything, I make no profit from it. For this reason, one says: *The sorcerer bit into it.*

77. *He hung himself with a piece of rag.*

This is said when I make an accusation against someone because of some trifling thing and he retaliates with something serious that puts me in difficulties; or when something, such as a cape or a cup is slightly ripped or cracked, and when I want to repair it, it rips or cracks more. Then one says: *He hung himself with a piece of rag.*

¹⁴ The text reads *nicaci*, which would make this read, ...*I catch*, but this does not appear to fit the context.

¹⁵ That is, scribes.

¹⁶ A play on words. *Compaxoa* (compaxoa), means to bite, to eat something, and also to evaluate something.

78. *Canin mach coyonacazco.*

Iquac mitoa: in aca tenauualaoa, tetlacaquitia, in amo cenca quinextia tlatolli: tel achi caquizti: ic monanquilia in tenauualaoani. Canin mach coyonacazco.

No itechpa mitoa: in aquin quititlani, azo itla quicuiz, anozo tenotzaz, oppa, expa in iluilo, zan nel amo quicaqui: ic ilhuilo. Canin mach coyonacazco.

79. *Ye oyauh in itlatolhoaz.*

Itechpa mitoa: in aca cenca mochicao, teteixpauia, in cenca motlatolchicao: auh in iquac in auel quichioa inic teteixpauia, in zan iuian mocauhtih.

Ioan uel itechpa mitoa: in aca aquen tlatta, moquaquatlaza, in aya tle ipan quitta: auh inic miiecpa nonotzalo, ye iuiantzin in mocnomattiuh, in maca zan potro, zan iuian ye tlacaciuhtih: ic mitoa. Ye oyauh, etc.

80. *Zan ixquich motlacatili.*

Iquac mitoa: intla zan tepiton tiquitoa in amo uey, in iciuhca ontzonquiza: in iquac ontzonquiz, tiquitoa. Zan ixquich motlacatili.

81. *Aca icuitlaxcoltzin quitlatlamachica.*

Itechpa mitoa: in tlachichihqui, in iuhqui amantecatli, in uel quiyecchichioa in itlachioal, in uel quitlamachiotia: inic iciuhca quiz, coaloz.

82. *Occepa iuhcan yez, occeppa iuh tlamaniz, in iquin, in canin.*

In tlein mochioaya cenca ye uecauh, in ayocmo mochioa: auh occeppa mochioaz, occeppa iuh tlamaniz, in iuh tlamanca ye uecauh: in yehoantin, in axcan nemi, occepa nemizque, yezque.

78. *Where, perhaps, in a coyote's ear?*

This is said when someone derides and openly criticizes another, but what he says does not reveal much, it discloses very little. Hence, one replies to the derider: *Where, perhaps, in a coyote's ear?*

This is also said about a person who is sent to fetch something or to call someone, and is told a second and a third time but simply does not comprehend. So they say to him: *Where, perhaps, in a coyote's ear?*

79. *His talker has run down.*

This is said about a person who is very forceful when he makes accusations against others and argues with great vehemence, but when he finds he can do nothing to the people he accuses, little by little he quiets down.

This is also said about someone who is overweening, who arrogantly tosses his head up and down, and who has no regard for anything. Thus, he is reprimanded many times over and little by little he becomes subdued. He is exactly like a colt that is gradually tamed. Therefore, they say: *His talker has run down.*

80. *This is all that was born.*

This is said when we say something that is brief, not long and drawn out, and it is quickly concluded. When it is over, we say: *This is all that was born.*

81. *Someone who arranges his intestines artistically.*

This is said of an artisan, such as a feather-artist, who does his work beautifully and designs it well, so that it goes, so that it is sold quickly.

82. *Once again it shall be, once again it shall exist, sometime, somewhere.*

What happened long ago and no longer happens, will happen another time. What existed long ago, will exist again. Those who are living now, will live anew, will exist once more.

83. *Ma amo ixiloyocan taci: ma amo imiyaoayocan taci.*

Inin tlatolli: ontlamantli inic mocaqui: centlamantli qualli, auh centlamantli amo qualli. Auh in iquac qualli: iquac intla aca cenca mauiztililoni, motlamachtiani, in muchipa quipia in netlamachtilli in necuiltonolli: manozo in tlatocayotl in nican tlatcipac: mitoaya. Oacic in imiyaoayocan, in ixiloyocan: cenca mauiztililo yecteneoalo: mitoaya ca oimaceoal mochiuh, in aquin iuhqui, in.

83. *You never ripen into an ear of corn, you never sprout corn tassels.*

This proverb is understood in two ways; the first is good, the other is not. It is favorable when someone is illustrious, rich, and possessed of wealth and abundance, or rules a kingdom here on earth. They say: *He has ripened into an ear of corn, he has sprouted corn tassels.* He is esteemed and praised. They said that this kind of person achieved this on his own merits.¹⁷

¹⁷ The text ends abruptly here. The second meaning of the proverb, when applied unfavorably, of course is implicit.

IC OMPOALLI OMOME CAPITULO, ONCAN MITOA: CEQUI
 ZAZANILLI, IN MITOA, ZAZAN TLEINO, INIC MA ZAZANILUIA:
 IN IUHQUI MA MONAOALTOTOCÁ.

1. Zazan tleino, xoxouhqui xicaltzintli, mumuchitl ontemi. Aca quittaz tozazaniltzin, tla ca nenca iluicatl.
2. Zazan tleino, icuitlaxcol quiuilana, tepetozcatl quitoca. Aca quittaz tozazaniltzin, tla ca nenca uitzmallotl.
3. Zazan tleino, chalchiuhteponaztli, nacatica cuitlalpitoc. Aca quittaz tozazaniltzin, tla ca nenca nacohtli.
4. Zazan tleino, quatzocoltzin mictlan ommati. Aca quittaz tozazaniltzin, tla ca nenca apilolli, ic atlacuioa.
5. Zazan tleino, matlactin tepatlactli quimamamatimani. Aca quittaz tozazaniltzin, tla ca nenca tozti.
6. Zazan tleino, tliquauhtla ommana, iztac tepatlacpan oalmiqui. Aca quittaz tozazaniltzin, tla ca nenca atemitl: tocpac toconana, toztipan tiqualteca: oncan toconmictia.
7. Zazan tleino, cocozacatzin mocuicuicatia. Tla ca nenca sacapuch.

SOME CONUNDRUMS WHICH THEY TELL AND TRY TO GUESS.

1. What is a little blue-green jar filled with popcorn? Someone is sure to guess our riddle; it is the sky.
2. What is it that drags its intestines as it ambles along the foot-hills of the mountain? Someone is sure to guess our riddle; it is a sewing needle.
3. What is a two-tone drum of jade ringed with flesh? Someone is sure to guess our riddle; it is an ear-plug.
4. What is a warrior's hair-dress¹ that knows the way to the region of the dead? Someone is sure to guess our riddle; it is a jug for drawing water from the well.
5. What are ten thin slabs of stone that one is always hauling around? Someone is sure to guess our riddle; they are our nails.
6. What is it that is seized in a black forest and dies on a white stone slab? Someone is sure to guess our riddle; it is a louse that we take from our head, put on our nail and then kill.
7. What is a hollow straw that makes songs? It is a sack-but.²

¹ *Tzotzocolli* is a water jug and also the manner in which distinguished warriors dressed their hair —pulled up on the sides into a topknot and resembling a water jug.

² A horn instrument, forerunner of the slide trombone, Post-Columbian.

8. Zazan tleino, cacatzactli temetztica tlacuiloa. Teccizma-
maque.
9. Zazan tleino, iluicac ommapilotoque. Uitztli.
10. Zazan tleino, icezocuetzin,¹ moteahatemala. Tziquaoaz-
tli.
11. Zazan tleino, cemañoac topapancoltitzin. Miyaoatl.
12. Zazan tleino, tetzauilama tlallan tlaquaqua. Tozan.
13. Zazan tleino, teocuitlapoltziquitzin ypalichtica meca-
yotica. Ayeli.
14. Zazan tleino, tezcatzintli acoyacaletica. Tixelolo.
15. Zazan tleino, tepetlamimilolli yitic ameia. Toyac.
16. Zazan tleino, tecpatica texoa, cuetlaxtli oncan onoc, na-
catica tzacqui. Tocamac.
17. Zazan tleino, ixnacapapatz, cuexcohcacalach. Tomapil.
18. Zazan tleino, ixnaca quechomiyo. Zan ye no yehoatl in
tomapil.
19. Zazan tleino, ixtexolochtitzin quintopeuhtih. Totlan-
qua.
20. Zazan tleino, zacatzonteilama tequiyaoac moquequetza.
Cuezcomatl.
21. Zazan tleino, tlaltepitzactli, ayoui tequa. Azcatl.

¹ Read: *in centzoncuentzin*.

8. Wath is a little darky who writes with a piece of lead?
A snail.
9. What is it that points its finger at the sky? A maguey thorn.
10. What are 400 furrows in search of lice? A comb.
11. What is it that is bending over us all over the world?
Corn tassles.
12. What is a frightful old lady that gnaws into the earth?
A mole.
13. What is a tiny silver speck tied with a black thread? A nit.
14. What is a little mirror in the middle of fir trees? Our eyes.
15. What is a mountainside that has a spring of water in it? Our nose.
16. What is it that grinds with a stone, strips of leather are over it, and it is surrounded by flesh? The mouth.
17. What is it that has soft flesh in front and a little clay bell on the back of its neck? The finger.
18. What is it that has a face of flesh and a neck of bone? It is the same, the finger.
19. What are they that go pushing along wrinkled faces? The knees.
20. What is an old woman with straw hair standing before the door of the house? The granary.³
21. What is long, hard, and red, and bites people without any trouble? An ant.

³ The granaries had straw roofs. They are still constructed this way all over Mexico.

22. Zazan tleino, xoncholo, noncholo: yehoatl in olmailt.
23. Zazan tleino, nipa niyauh, nipa xiyauh, ompa toncana-miquizque. Maxtlatl.
24. Zazan tleino, iztac tetzintli, quetzalli conmantica. Xonacatl.
25. Zazan tleino, quaiztalcomoctzin, quetzalli conmantica: zan ye no yehoatl in xonacatl.
26. Zazan tleino, excanpa ticalaqui, zan cecni tiquiza. Ca tocamisa.
27. Zazan tleino, comicicuiltataca chiquilichtzatzitoc. Omichicacaztli.
28. Zazan tleino, omicicuilpapanpul otlica moquetzticac. Cacaxtli.
29. Zazan tleino, itlacoyoc tenpan ticmacuitiuetzi, tlalli ic ticquappitzoa. Ca yehoatl in yacacuitlatl.
30. Zazan tleino, quauhtla calaqui nenepilotiuh. Tepuztli.
31. Zazan tleino, tetlapantenco moquequetza quateconpol. Ecacaxtli.
32. Zazan tleino, huipiltitich. Tomatl.
33. Zazan tleino, ye oalquiza xiccui moteuh. Cuitlatl.
34. Zazan tleino, cuezali teyacana, cacali'n tetocatiuh. Tlachinolli.

22. What is a "you jump and I will jump?" It is a rubber drumstick.

23. What is a "I go this way, you go that, and over there we shall meet?" A breachcloth.

24. What is a little white stone holding up quetzal feathers? An onion.

25. What is a white-haired pulque jar holding up quetzal feathers? It is the same, an onion.

26. What is that we enter in three places and leave by only one? Our shirt.

27. What is a screeching locust lying down and scratching its ribs? A bone scraper.⁴

28. What is it that has ribs outside and is standing upright on the road? A carrying-frame for loads.⁵

29. What is it that you quickly take from its hole and cast on the ground stiff? It is the mucous from the nose.

30. What is it that goes into a tree and its tongue is hanging out? An ax.

31. What is it that knocks its big head against the edge of the roof? A ladder.

32. What is it that has a shirt stuck to it? The green tomato.⁶

33. What is it that comes out and now you have your stone? Excrement.

34. What is a red cardinal going first and a crow following behind? Something burning.

⁴ The musical instrument.

⁵ Portable shelves in a frame.

⁶ A variety of tomato that is green when ripe and is encased in a thin yellow outer covering.

35. Zazan tleino, itetecac, tecaltenpan moquequetza. Tlaquetzalli.

36. Zazan tleino, zan cemilhuitl otzti. Malacatl.

37. Zazan tleino, texcaltenpa moquetzaticac pancolli. Chichicuitlapilli.

38. Zazan tleino, chimalli iitic tentica. Ca chilli: auh ye in iachyo chimalli.

39. Zazan tleino, tepetozcatl quitoca momamatlaxcalotiu. Papalotl.

40. Zazan tleino, tilitic tetl itzonic icac, ontlacactoc mictlan. Ca pinacatl.

41. Zazan tleino, tlatlahqui tetl cholotiu. Tecpi.

42. Zazan tleino, teticipac totolon cuicaticac. Nexcomitl.

43. Zazan tleino, otlica tequatica. Ca titotecuinia tetl.

44. Zazan tleino, otlica eoatica paltetzocoton. Chichi icuitl.

45. Zazan tleino, aco cuitlayaoalli, mouiuixoa tzatzi. Ayacachtli.

46. Zazan tleino, i(n) neitotiayan quititique, cotztique. Ca malacatl.

35. What are up-ended stones standing in the doorway?
Columns.

36. What is it that in one day only becomes big with
child? A spindle.

37. What is it that is standing by the hearth curving up-
wards? A dog's tail.

38. What is it that is filled with round shields inside? A
chile, as its seeds are in the form of round shields.

39. What is it that goes along the foothills of the mountain
patting out tortillas with its hands? A butterfly.

40. What is a black stone standing on its head, cocking its
ear toward the region of the dead? The darkling beetle.

41. What is a red stone that goes jumping along? A flea.

42. What is on raund stones and is singing? The pot for
cooking the corn with the lime.

43. What is on the road biting people? The stone we stumble
over.

44. What is a little multi-colored jug sitting in the road?
A dog's excrement.

45. What is it that has rounded hips above and when it
shakes it cries out? A round rattle.⁷

46. What is in the dancing place getting pot-bellied and
kicking its legs? The spindle.⁸

⁷ Shaped like a poppy.

⁸ The distaff was sometimes set in a clay vessel and thus danced around
when the thread was being spun.

IC OMPOALLI OMEI CAPITULO, ONCAN MITOA: CEQUI
MACHIOTLATOLLI, IN ITOCA METHAPHORAS, IN OHUI
TLATOLLI: IOAN IN IMELAOACA, IN CAQUIZTICA.

1. *Tictetezoa in chalchiuitl, ticoaoazoa in quetzalli.*

Inin tlatolli: itechpa mītoa: in aquin itla cenca tlazotli qui-
tlacoa, in cenca malhuiloni, in amo quimalhuia: in iuhqui ye-
hoantin, in aquique quimocelilia sanctísimo sacramento in amo
tlamauiztilia, in amo mopechteca, in amo choca, etc. In anozo
aca zan maceoalli in cauilquixtia aca ciuapilli: ilhuiloia inin
tlatolli: otictezo in chalchiuitl, oticuazo in quetzalli.

2. *Canin mach itzontlan, iquatla(n) oniquiz in totecuyo.*

Quitoznequi: cuix itla ic onicnoyolitlalcalui in totecuyo: inic
nechmotonilia.

3. *Motzontlan, moquatla(n) nitlapachoa.*

Quitoznequi: inic iuh nimitznonotza, in: ic nicmalhuia in mo-
teyo, inic amo tle ic (c)aulquizaz, inic amo tle tetolini mopan
muchioatiuh.

4. *Ca nauh, ca notlaqual.*

Quitoznequi: ca naxca, ca notlatqui, ca nonetlayecoltiliz.

SOME FIGURES OF SPEECH, CALLED METAPHORS;
DIFFICULT PHRASES ACCOMPANIED BY THEIR
EXPLANATIONS AND INTERPRETATIONS

1. *You scratch the jade, you tear apart the quetzal feather.*

This is said about someone who mutilates something precious, who dishonors something worthy of great honor. For example, those who receive the Holy Sacrament without showing it the proper reverence — without bowing, without weeping, etc. — or a commoner who dishonors a noblewoman. They are told: *You have scratched the jade, you have torn apart the quetzal feather.*¹

2. *Where have I walked over the hair, over the head of our lord?*

This means: Have I offended Our Lord in some way that he has brought misfortune upon me?

3. *I put something over your hair, over your head.*

This means: When I admonish you like this, I am protecting your honor and good name, so that you shall not be degraded and so that no adversity shall befall you.

4. *It is my food and drink.*

This means: These are my lands, these are my tools; these are my means of livelihood.

¹ Jade and quetzal feathers were the two most valued objects and therefore synonymous with anything precious.

5. *Naztauñ, nomecaxicol.*

Quitoznequi: inic onechtequimacac in altepetl: ic in itlacauh oninochiuh intla niquitlacoç, intla itla ic nicouitiliz: nictzacutiaz.¹

6. *Maztauñ, momecaxicol otillalililoc.*

Quitoznequi: omitzmotlacaoati in altepetl.

7. *Onimitzpanti, onimitzteteuhti.*

Iquac mitoa, in aca za(n) i(n) nexiuhtlatilco, za(n) tlatzac-can quilhuia: onimitzpanti, onimitzteteuhti.

8. *In muztla, in uiptla.*

Quitoznequi: in ye ompa titziui, in za(n) quezquilhuil.

9. *In ye quauhtica, in ye mecatica tanotiui.*

Quitoznequi: axcampa nimitznemachitia; auh in iquac ye tilpitiuh, cuix uel oc ompa itla nimitziluitiuh, cuix oc imonequia.

10. *Ixtlapal, nacacic.*

Inin tlatolli: ipan mitoa: in iquac ca miiecpa ononotzaloc, amo oquicac, atle ipan oquittac: auh in ye uico, ic ilpitiuh: ic ellaquauhilulo inin tlatolli. Amo ixtlapal, amo nacacic tinechoalitzitiaz; ca mouicpa oninoquixti.

¹ Probably an error and should read: *nichtzacutiaz*.

5. *My heron-feather headdress,² my jacket of ropes.*

This means: When the city gives me a responsibility I become a slave. If I hurt the city in some way, if I endanger it, I shall be put in jail.

6. *You have been dressed in your heron-feather headdress, in your jacket of ropes.*

This means: The city has made a slave of you.

7. *I have given you your flag and strips of paper.³*

This is said when someone has reached the point of despair. Finally he says to the other: "*I have given you your flag and strips of paper.*"

8. *Tomorrow, the day after tomorrow.*

This means: We shall be seeing each other in just a few days.

9. *When you are already trapped in sticks and ropes.⁴*

This means: I am starting to warn you now, but when you are already tied up, can I go and say something to you? Will it still be opportune?

10. *Obliquely and askance.*

This was said when someone was admonished many times over but turned a deaf ear and regarded it with disdain. When he was tied up and taken away, these words were said to annoy him: *Do not glance at me obliquely and askance, for I have done my duty.*

² When a slave was purchased, he was given a headpiece of white heron feathers to indicate that he was sold. Both words are synonyms for slave and servitude.

³ The captive went to be sacrificed carrying a flag and strips of paper. The figure of speech roughly means, "I have talked and talked and now I am through."

⁴ Here, *sticks* are synonymous with jail, which were cage-like affairs made of thick timbers. When they caught a culprit, they bound him in ropes and then took him off to jail. See Duran: *Historia de las Indias de Nueva España*, Editora Nacional, Mexico, 1951, Vol. II, p. 222.

11. *In ye tlecuilixquac, in ye tlamamatlac.*

Inin tlatolli: intech mitoaya, in aquique in ye onmictilozque, in ye ontlecauilo, inic miquizque: anozo tetlecuilixquac ontlatiloque, ye inman in miquizque: uel achto ye nemachtiloya, inic ayac iuhqui in muchioaz in.

12. *In ye techinantitlan, in ye tequiyaoac.*

Inin tlatolli: ic nemachtiloya, ic nonotzaloya in tepilhoan, anozo macehoalli: inic ayac quichioaz in amo chioaloni, in tle in amo qualli: inic amo totocoz, inic amo techinantitlan, tequiyaoac monenemitiz: iluiloya. Intla itla ticchioaz: ca titotocoz, ca techinantitlan, ca tequiyaoac timonenemitih: ca no iuh tiqutoa; amo ² teauh, tetepeuh ipan timonenemitiz: ayocmo maltepeuh ipan tinemiz.

13. *Tzonpachpul, cuitlanexpul: vel³ achi itzoncal tictlalilia.*

Inin tlatolli: itechpa mitoa in aquin cauilquixtia in itlatocauh, anozo itepachocauh: azo quiteixpauia: anozo in aquin cauilquixtia ita, anozo inan: in amo iuh nemiznequi, in iuh nenca itatzin, anozo icol: ic ayoya, iluiloya. Achi itzoncal tictlalilia, anozo: iuhquin tzonpachpul, cuitlanexpul ticnemitia in motatzin, anozo mocoltzin.

14. *Ca no iuh iluiloya, ic aaloya: in aquin cauilquixtia in itatzin inantzin: anozo in itlatocauh, in itepachocauh: iluiloya: macamo itzonic, iquauic xicquetza in tlatoani, anozo motatzin, anozo in petlatl, in icpalli.*15. *Tzonuaztli, tlaxapuchtli neuuixtoc in ixpan petlatl, icpalli.*

Inin tlatolli, iluiloya: in aquin ixpan moteiluiaya tlatoani: anozo in aquin itlan nemi tlatoani: iluiloya: xinimati: ca oncan neuuixtoc in tzonauztli, in tlaxapuchtli in ixpan petlatl, icpalli: quitoznequi: in ixpan tlatoani.

² This appears to be an error.

³ Latin: *or.*

11. *Now in front of the fire, now on the step.*

This was said about those who were to be sacrificed and were taken up the pyramid to die, or were placed before the fire when the moment came for them to die. Previously, they had been counselled so that this should not happen to them.⁵

12. *Now beside the walls of strangers, now in the doorway of strangers.*

With these words they instructed and warned either children or commoners to keep them from doing what they should not do, from doing something bad, so that they would not be banished, not forced to live beside the walls of strangers, in the doorways of strangers. The person was told: "If you do something and are banished, you shall pass your life *beside the walls of strangers, in the doorways of strangers.*" We also say this: *You shall be forced to live in others' cities; you no longer shall live in your own city.*

13. *Unkempt and filthy; or, Straighten your wig a little!*

This is said to a person who derides his king or ruler, or makes an accusation against another, or ridicules his father or mother. He does not want to live the way his father or grandfather lived. Thus he is reprimanded and told: *Straighten your wig a little!* Or, *You are making your father or grandfather live unkempt and filthy!*

14. The person who ridiculed his father and mother, or his king or governor, was also told and thus reprimanded: *Do not stand the king, or the throne, or your father, on their heads!*15. *The snare and the trap are a-flutter in the presence of the throne.*

This was said to someone who made an accusation against another before the king, or to someone who went about with the king. He was told: *Be careful! Before the throne,* meaning the king, *the snare and the trap are a-flutter.*

⁵ *Ibid.*, The Nahuas had several forms of capital punishment, one of which was the sacrifice of the offender to the gods. This took place at the top of a pyramid; however sometimes they threw the victim into the fire first, and when he was half-burned, took him out and removed his heart.

16. *Coloyotoc, tzitzicazzotoc.*

Iluiloya in aquin moteiluiaya ixpan tlatoani, anozo itlan nemi: iluiloya: ximimati: ca tetlatzacuiltiani in tlatoani, ioan tlaocoliani.

17. *Teuhyo, tlazollo.*

Inin tlatolli: ipan mitoa in ichtecca tlatocati, in mochtacatlax-tlauiya, anozo ichtecca mocuiltonoa: iluiloya: cuix qualli inic titlatocati, anozo timocuiltonoa, anozo in tlein ticqua: ca zan teuhyo, tlazollo in tlatocayotl: anozo tlaqualli in ticqua.

18. *Mitzoalixtlapalitztica, mitzoalnacazitztica.*

Inin tlatolli, itechpa mitoa in uey tlatoani, anozo uey teupixqui: in iuhqui uey aueuetl, uey pochotl ic tlatocati: yehica iuicpa uel netemachilotoc.

19. *Mixtitlan, Ayauhtitlan.*

Inin tlatolli: itechpa mitoaya, in cenca mauiztique, in cenca ueueintin: in aic oittoque, in aic oiximachoque, anocan ittoya in ye uecauh: inic nican cen Mexico: ic mitoaya: ca mixtitlan, ayauhtitlan oquizaco in Españoles: anozo aca cenca mauiztique, cenca mocuiltonoani.

20. *Pocltli, ayauitl: tenyotl, mauizyotl.*

Inin tlatolli: itechpa mitoaya in aca tlatoani, ayamo uecauh omic, ayamo poliui in ipocyó, in iayauhyo: quitoznequi: imauizo, itenyo: anozo aca ueca oya, ayamo poliui in itenyo, in imauizzo.

16. *Full of scorpions, full of nettles.*

This was told to the person who made accusations against others before the king, or to someone who went about in the company of the king: "Be careful!" they told him, "for the king deals out punishment as well as favors."

17. *Full of dirt, full of filth.*

This phrase is said about a person who becomes king by usurping the throne, or someone who acquires goods by chicanery or becomes rich by thievery. Such a person was told: "Have you become king in the proper way? Have you acquired wealth or the things you eat in the proper way? Your kingship — or the food you eat— is *full of dirt, full of filth!*"

18. *They are looking at you out of the corner of their eyes, they are looking sidelong at you.*

This was said of the principal ruler or the high priest. By being king, he was like a great cypress, a great ceiba, because the people put their trust in him.⁶

19. *Out of the clouds, out of the mists.*

This was said about people very illustrious and very great, who had never been seen, who had never been known, who had never been beheld anywhere before. And so, when the Spaniards came here, throughout all Mexico it was said: *Out of the clouds, out of the mists.* It was also said about those who were highly esteemed and very rich.

20. *Smoke and mist: fame and glory.*

This was said about a king not long dead whose *smoke and mist*, meaning his *fame and glory*, had not yet vanished; or, about someone who had gone far away and whose fame and glory had not faded.

⁶ The people were not permitted to look directly into the face of the king, hence in their great expectation, they looked at him out of the corner of their eyes. The king was thought of as the cypress and ceiba, huge trees that provide shade and protection.

21. *Teuatl, tlachinolli.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in uey yaoyotl muchioaya, anozo uey cocoliztli: mitoaya: otopan muchiuh anozo otopan onquiz: in iuhqui teuatl, tlachinolli: quitoznequi: cocoliztli, anozo uel yehoatl in yaoyotl.

22. *Ocelopetlatl, quappetlatl.*

Quitoznequi: in oncan nemi chicaoaque, in oapaoaque in ayac uel quinpeoa, ic mitoa: oncan onoc in quappetlatl, in ocelopetlatl: ioan mitoa: oncan icac in ocelotlatzacuillotl, in quauh-tlatzacuillotl ic tzacuticac in altepetl: quitoznequi: in atl in tepetl.

23. *Cuitlapilli, in atlapalli.*

Quitoznequi: maceoalli. Ic notzaloya in maceoalti cuitlapiltin, atlapaltin. Cuitlapille, atlapalle.

24. *In atzopelic, in ahautac.*

Itechpa mitoa, in aquin amocnelilmatini: azo totoco maceoalli, ilhuiloya: xiyauh, xictlalcaui in altepetl: ca atzopelic, ca aauiyac ipan ticmati in altepetl: anozo aca tlatoani ilhuiloya: amo titzopelic, amo tauiac ipan timacho.

25. *In auitzyo, in ahauayo.*

Ipan mitoaya in aca tlatoani, anozo pilli, cenca mauiztililoni: ayac cenca uel itech acia: iuhquin tequani ipan machoya: ic iluiloaya in amotle ipan quitta tlatoani. Mach iuhqui aauayo ipan ticmati tlatoani, anozo petlatl iepalli: iuhquin auitzyo ipan ticmati, ixpan timoteiluitinemi. Azo muchipa moteiluia: cenca quitequipachotinemi in tlatoani.

21. *Divine liquid,⁷ fire.*

This was said when a great war or a great pestilence occurred. They said: *Divine liquid and fire* have overcome us, have swept over us. This means pestilence or war itself.

22. *The jaguar mat, the eagle mat.⁸*

This means where the strong and valiant are whom no one can vanquish. For this reason they say: "*The eagle mat and jaguar mat* are laid out there." And they also said: "There stand *the jaguar wall and the eagle wall* which protect the city," which means *water and mountain*.⁹

23. *The tail and the wing.*

This means the common people. For this reason the subjects are called *tails and wings*, and the King, lord of the *tails and wings*.

24. *Foul-tasting, stinking.*

This is said about a person who is ungrateful, or a commoner who is banished. He was told: "Be off! Leave the city! It regards you as *foul-tasting and stinking!*" Or, a ruler was told: "You are not regarded as savory, you are not regarded as fragrant."

25. *Not full of thorns and briers?*

This was said of a ruler or noble who was very august. No one could get very close to him as he was thought of as a wild beast. For this reason one was told not to misprize the king. "Do you think that the king or the throne *has no thorns?* When you bring your disputes before him or when accusations are forever being made against others, do you think he *has no briers?* He is extremely vexed!"

⁷ Blood.

⁸ "And for those who unaided took four captives... from then on they could sit on the mats they used and ycpalles (seats) in the hall where the other captains and valiant men sat." Eagle and Jaguar were high ranks in the army, a kind of knighthood. Sahagún, *Hist. Gen.* Ed. Porrúa. Vol. II, p. 332.

⁹ *Attepetl*, the word for city is compounded of *atl*, water and *tepetl*, mountain.

26. *Tzopelic, auiyac.*

Itechpa mitoaya in altepetl: in oncan netlamachtilo, pacoa: anozo itechpa mitoaya in tlatoani, tepapaquiltiani.

27. *Tetzon, teizti, teuitzyo, teaoayo, tetentzon, teixquamul, tetzicueuhca, tetlapanca.*

Quitoznequi: in aquin oncan tlatati tlatocamecayopan, pilpan: ioan nel no motocayotia. teezzo, tetlapallo.

28. *Teix, tenacaz.*

Inin tlatolli ipan mitoaya in tlatocatitlantli, anozo tecutitlantli in canapa concaoaya tlatocatlatolli: ilhuiloaya in titlantli: mazo nel iui in amo uel yehoatl oualla tlatoani: ca in tehoatl otualla, ca tix, ca tincaz, ca titlacacauh in tlatoani, ca titlachixcauh.

29. *Teixiptla, tepatillo.*

Inin tlatolli: itechpa mitoaya in tlatocatitlantli: anozo ipiltzin tlatoani, in omic itatzin: ca oquimixiptlatiteoac in ipiltzin, ca ipatillo muchiuhtica.

30. *In itconi, in mamaloni, in tecuexanco, in temamaloazco yetiuh.*

Inin tlatolli intechpa mitoaya in maceoalti, in pacholoni, in yacanaloni: mitoaya: cuexanalo, itco, mamalo, yacanal, pacholo, temamaloazco yetiuh in maceoalli: amo monomayacana.

31. *Texillan, tetozcatlan oquiz.*

Inin tlatolli itechpa mitoaya in aquin itech oquiz tlatocamecayotl.

26. *Sweet and fragrant.*

This was said about a city where there was prosperity and joy, or about a king who brought joy to the people.

27. *Someone's hair, nails, thorns, briars, eyebrows, chip, and sliver.*

This means someone born of nobility, of a noble family. He was also designated as, *someone's blood, someone's red ink.*

28. *Another's eyes and ears.*

This phrase was said of a royal emissary or ambassador, who bore the king's orders to other regions. The emissary was told: "It may be true that the king himself has not come. You have come and you are *the eyes*, you are *the ears* of the king. You are his hearing and his sight."

29. *Someone's image and surrogate.*

This was said of the king's emissaries. It was also said of the king's son when his father died, for in his son the king left his *image*, the son was acting as his *surrogate*.

30. *Borne on the arm and on the back, carried in the mantle and in the cradle of the arms.*

This was said of the common people, the subjects, those who are led. They said: "The common people are *carried in the mantle and borne on the arm and on the back*. They are led, they are governed, they are *carried in the cradle of the arms*; they do not lead themselves."

31. *From someone's entrails, from someone's throat, he came forth.*

This was said about the person who comes of nobility.¹⁰

¹⁰ This is the opposite of the previous metaphor. The entrails sustain the organism, the throat gives the orders. The nobles sustained and directed the people.

32. *Ihiyo, itlatol.*

Inin tlatolli uel itech mitoaya in tlatoque intlatol: mitoaya: ihiyotzin itlatoltzin in tlatoani, ayac itlatol uel totecuyo itlatoltzin, ihiyotzin.

33. *In tlaulli, in ocotl, in machiotl, in octacatl, in coyaoac tezcatl: mixpan nicmana.*

Inin tlatolli itechpa mitoaya: in aquin tecutlatoaya, in iuicpa maceoalli, in cenca qualli tlatolli iixpan quitlaliaya maceoalli: quimiluiaya: amixpan nicquetza in iuhqui ocotl, in iuhqui tlaulli, ioan in iuhqui tezcatl mixpan nicmana, anozo nimitzmaca in momachiouh, in iuhqui moctacauh, in itech timomachiotz in itech timixcuitiz: inic uel tinemiz, anozo inic uel titlatoz.

34. *Toptli, petlacalli.*

Inin tlatolli itech mitoaya: in aquin uel quipia in ichtacatl-tolli, piallatolli: anozo in itla aqualli iixpan muchioaya: ayac uel quinextiliaya, uel toptli, uel petlacalli: mitoaya: uel quipia in tlatolli, anozo tenemiliz.

35. *Xicoti, pipiyolti.*

Inin tlatolli: intech mitoaya in aquique inpallaqua, atli pipilti, anozo altepetl: azo motlauhtia, anozo in tlein quiqua: nican iluiloya. Macamo ic ximopoa, macamo ic xatlamati: ca zan tipipiyolti, ca zan tixicoti titlachichina ipaltzinco in altepetl, anozo in tlatoani.

36. *Nextepeoalli, otlamaxalli nicnonantia, nicnotatia.*

Inin tlatolli intechpa mitoaya in cioa, anozo oquichti: in zan canin otlí ipan manaya, in amotle quimiluiaya in inanoan, in itaoan: zan monomauiá in campa otlica manaya, zan monoma yacanaya.

32. *His breath, his words.*

This was said only about the words of kings. They said: The king's *venerable breath*, his *venerable words*. It was not said about anyone else's words, only *the illustrious breath*, *the illustrious words* of our lord.

33. *I set before you a light, a torch, a model, a measuring rod, a great mirror.*

This phrase was said of a lord who spoke to the people and placed before them excellent words. He told them: "What I raise before you is like *a torch, a light*, and what I hold before you is like *a mirror*." Or, "What I offer you is *your model, your measuring rod*. You shall take it as *a model*, you shall take it as an example so that you may live properly or that you may speak well."

34. *A basket, a coffer.*¹¹

These words were said about someone who could keep a secret, who was close-mouthed; or if some wrongdoing happened before his eyes, he did not reveal it to anyone. He was just like *a basket, a coffer*. They said: "He guards words or another's life perfectly."

35. *Horneting, bumblebeeing.*

This was said of those who eat and drink at the expense of the nobles or the city, either asking for it or being given it. They are then told: "Do not put on airs because of this, do not be presumptuous, as you are *just bumblebeeing*, you are *just horneting*, sipping at the expense of the city or the king.

36. *I have made my mother and father the garbage heap, the crossroads.*

This was said of women or men who congregated on the roads. Their mothers and fathers did not tell them to do this; it was by their own choice that they congregated on the roads. They took themselves there.

¹¹ *Toptli* is a basket with a handle. *Pettacalli*, literally a container of straw, is a deep basket with a cover, in which things were stored.

37. *Anitlanammati, anitlatamati.*

Inin tlatolli itechpa mitoaya: in aquin nonotzalo miecpa, amo tlatlacamati, atle ipan quitta in tlatolli: iuh mitoaya: ayac inan, ayac ita ipan quimati: zan iyollotlama nemiznequi.

38. *Mixtlaza, motlan tlaza.*

Inin tlatolli: itechpa mitoaya: in tlatoani, in anozò pilli, in amo mellaocaca tlatoa: in tlein cenca tepinauhti quitoa, in amo monequi quitoz: iluiloya. Ximocaoa, ximimati: teixpan timixtlaza: quitoznequi: timopinauhchia: ioan iluiloya: timocatzaoa, timizoloa, tiquitlacoa in monemiliz, in motlatol.

39. *Moteyotia, mitauhcaoyotia.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin tlein quichioa cenca mauztic: azo yaoyotl, anozo in tlein qualli tlachioalli: ic.mitoaya: onmoteyoti, onmitauhcaoyoti: ic cacaoantiuh in iteyo, in itauhca, in mauizyo, in tleyo.

40. *Mixtilia, momauiztilia.*

Inin tlatolli itechpa mitoa: in aquin aic cenca moteicniuhtia tlatoltica: ioan cenca quitlazotla in itlatol, amo tetlan mauilquixtia: azo uetzquiztica, anozo camanaloliztica: ic iluiloya. Cenca mixtilia, cenca momauiztilia.

41. *Cuix topyo, cuix petlacallo.*

Inin tlatolli, intechpa mitoa in cioa, in amo uel mopia: in azo otlatlaco, acanozomo tlatlacoa: ic mitoaya: azo otlatlaco, acanozomo: cuix topyo, cuix petlacallo: ca in iuhqui teocuitlatl, ca onca ipetlacallo, oncatqui itopyo, uel pialoni: auh in cioa como iuhqui, como cenca pialoni.

37. *I think nothing of my mother, I think nothing of my father.*

This phrase was said of someone who was admonished over and over but did not listen, he disregarded the admonition. It was expressed in this way: "He regards his mother and father as if they were nothing. He just wants to live as he pleases."

38. *You are stepping on your face, you are stepping on your teeth.*

This was said about a king or noble who said something that was not proper, that mortified someone, something that he ought not to have said. He was told: "Be still! Be prudent! You are *stepping on your face*." This means.. "You have disgraced yourself." And he was also told: "You dirty yourself, you dishonor yourself, you mar your life and your words."

39. *He makes himself famous, he makes himself celebrated.*

This was said of the person who did something estimable either in war or by fashioning something well. Therefore it was said: *He made himself famous, he made himself celebrated*, and thus the memory of his fame, renown, honor and glory shall remain."

40. *He regards himself highly, he holds himself in great esteem.*

This phrase is said of the person who is not friendly in speaking to others. He also loves his own words very much and he does not lower himself by smiling or bantering. Therefore, they said: *He regards himself highly, he holds himself in great esteem*.

41. *Is it basketable, is it cofferable?*

This phrase is said of women who do not safeguard themselves, whether they have gone astray or not. Thus it was said: "Perhaps they have gone astray, perhaps not. *Are they basketable, are they cofferable?* Gold is something that can be kept in a coffer, it can be carried in a basket; it is able to be protected. But not women, they cannot be protected.

42. *Uel chalchiuhtic, uel teuxiuhtic, uel acatic, uel otolihqui.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin cenca uel tecutlatoa, tenonotza: mitoaya: cenca mauiztic inic otlato: iuhquin chalchiuitl, iuhquin teuxiuitl: in iuhqui chalchiuitl, uel acatic, uel ololihqui, in omocac tlatolli.

43. *Ontetepeoac, onchachayaoac.*

Inin tlatolli, itechpa (sic) mitoaya: in aquin cenca uel tenonotza, tecutlatoa: auh in iquac ontenonotz: niman iluiloya in tenonotzani, inic icnelilmachoya, in iquac ontenonotz. Onmotlamachti, onmocuiltano in maceoalli: ontetepeoac, onchachayaoac in uel chalchiuhtic, etc.

44. *Otonmotlamachti, otonmocuiltano: onpopouh, onixtlauh inic monantzin, inic motatzin.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya in maceoalti in miequintin: no uel itechpa mitoaya in zan ce tlacatl: in iquac onnonotzalocque, iluiloya: otonmotlamachti, otonmocuiltano in timaceoalli: onpopouh, onixtlauh inic monantzin, inic motatzin in altepetl, anozo in justicia otoconcac, quitoznequi, tlatolli.

45. *Itzuitequi, acamelaoa.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin tecocolitinemi, teuey yecotinemi: in quitotinemi. Quenin nicchioaz in tlaueliloc: cenca tlatemotinemi, tetlachichiuiltinemi in tlein tetechcopa, teuicpa muchioaz amo qualli.

46. *Ontlatepeuh, intlachayauh in petlapan, in icpalpan.*

Quitoznequi: in iquac aca moteiluia iixpan tlatoani, azo zan itla ic omoyolitlaco in tlatoani, itechpa maceoalli: mitoaya: ontlatepeuh, intlachayauh in maceoalli, in ixpan tlatoani, quitoznequi: oquimoyolitlacialui, oquitequipacho in tlatoani.

42. *Precisely like jade, precisely like turquoise, long as a reed and very round.*

These words were said of a royal orator who counselled the people very well. They said: "He spoke magnificently —*like jades, like turquoises*— and his words sounded like precious stones, *long as reeds and very round.*

43. *There was a sowing, there was a scattering.*

This was said of a royal orator who counsels the people well. After he spoke, after he exhorted the people, they were grateful and they told him: "The people have been enriched, they have become wealthy. *There has been a sowing, there has been a scattering* of something exactly like jade, etc."

44. *You have become rich, you have become wealthy; with this your mother and father have discharged their duty, have fulfilled their obligations.*

This was said of the commoners collectively and it can also be said of one person. When the people have been advised they are told: "You, the people, *have become rich, you have become wealthy.* With this that you have heard-meaning the speech *your mother and father, or the city, or the authorities, have discharged their duty, have fulfilled their obligations.*"

45. *An arrow that wounds, a reed that is straightened.*¹²

These words were said about one person who hated another and was constantly plotting to do something monstrous to him. He went about saying: "How can I do something to that scoundrel?" He was always looking for a way to do something infamous, to do something against the other.

46. *He flung something, he spilled something on the mat and seat.*¹³

This meant a commoner who brought an accusation against another before the king or perhaps offended the king in some way. They said the commoner *flung, he spilled something before the king*, which meant he offended or displeased the king.

¹² The arrow shafts were straightened and hardened over a fire.

¹³ *Mat and seat* is a metaphor for the throne.

47. *Ontlaxamani, ontlapoztec.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in chichioa, anozo ticitl, in iquac tla aca pilli ipiltzin quichichitia ce tlacatl cioatl: auh zan no ommic in piltontli: ic mitoaya: ontlaxamani, ontlapuztec: anozo ticitl, in zan imac ommiqui, in iquac quipatznequia: iluiloa: otontlaxami, otontlapuztec.

48. *Tezo, teuipana.*

Quitoznequi: in aquin cenca uel quintecpancamati pipilti: ic mitoaya: uel tezo, teuipana. Ioan mitoaya, in aquin pilli, tlazopilli: moteneoaya: tecozqui, tequetzal, tepiltzin.

49. *Tecuic, tetlatol.*

Quitoznequi: in aquin amo itlatol quitoaya, azo ueuetlatolli, pillatolli: auh zan maceoalli in quimotlatoltia, iluiloa: cuix motlatol, cuix mocuic in tiquitoa: ca amo monequi in tiquitoz.

50. *Pipillo, coconeyo, iuincayotl, xocomiccayotl.*

Inin tlatolli itechpa mitoaya in amo uellachioaliztli, anozo amo uellatoliztli, anozo uellachioaliztli, uellatoliztli in zan iuhqui necnomatoliztli, in iquac aca uel itla quichioa anozo uellatoa: amo quitoaya in aquin. In cenca uel onconchiuh, anozo uel onitlato: zan quitoa: onconchiuh, anozo onconito in pipillotl, in coconeyotl, in iuincayotl, xocomiccayotl: anozo in chocholocayotl, in aaccayotl: in azo iuhqui in acanozomo iuhqui in nicchioa, anozo niquitoa.

51. *Tlachpanaliztli, tlacuicuiliztli nicchioa.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in tlatequipanliztli, anozo netitlaniliztli itechpa altepetl, anozo in teupan: ic mitoaya: zan tlachpanaliztli, zan tlacuicuiliztli muchioa in ixpantzinco in totecuyo, anozo altepetl.

47. *She smashed it, she broke it.*

This phrase was said of a wet-nurse or mid-wife when she suckled the child of a noblewoman and the child died. For this reason it was said: *She smashed it, she broke it.* Or when a doctor wanted to cure someone and the patient died under his care, he was told: *You smashed him, you broke him.*

48. *He threads people, he arranges people in order.*

This means a person well-versed in the genealogy of the nobles. Thus it was said: *He threads people, he arranges people in order.* And nobles and sons of nobles were called: *Someone's necklace, someone's quetzal-feather plumage; someone's son.*

49. *Another's song, another's words.*

This meant a person who did not speak his own words but the words of the elders or of nobles. And when it was a commoner who made a speech he was told: "Is this *your song, are these your words* that yo speak? It is not appropriate for you to say them!"

50. *Childishness and puerility, drunkenness and inebriation.*¹⁴

These words were said about a person who did something poorly or who spoke poorly, or by a person who did something well or spoke well but was modest. When someone did something well, or spoke well, he did not say: "I did something very well, or I spoke well." He said: "What I did was *childish, puerile, drunken, and inebriated.*" Or, "It was witless and senseless." Or, "I may or may not have done it, I may or may not have said it."

51. *I sweep, I gather up the sweepings.*

This was said by someone who performs a task or service for the city or the temple. It was said thus: Before our Lord or the city¹⁵ one just *sweeps and gathers up the sweepings.*

¹⁴ *Xocomicayotl* means inebriation induced by drugs or mushrooms.

¹⁵ That is, the nation.

52. *Aompa nicquixtia, aompa nicnacaztia.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in iquac aca moteiluiaya iixpan tlatoani: intla zan iztlacatiliztli, ic iixpan oneteuiluiloc: auh zatepan, ic pinauhtilo in tlatoani: zatepan uel mocaqui, ic cenca pinaoaya in tlatoani: ic mitoaya: in maceoalli, cenca oquipinauhti in tlatoani, aompa oquixti, in aompa oquinacazti: quitoznequi: in amo melaoac oquicac, in amo melaoac oquittac.

53. *Iztlactli, tenqualactli.*

Inin tlatolli, yehoatl quitoznequi in iztlacatiliztli, in amo neltiliztli: itechpa mitoaya in aquin tlatoani, anozo pilli, in zan muchi uel quineltoaca, anozo quicaqui in iztlacatiliztli: ic iluiloa in iztlacatini: macamo iztlactli, tenqualactli, in xiquito, in iixpan tlatoani: uel xictemo, uel xiquitta: ioan iluiloa in tlatoani. Macamo xicmocaquito tlatoanie, in iztlactli, in tenqualactli: ma uel xicmottili, ma uel xicmocaquiti in tlatolli: tleica in ticui, in ticana iztlacatiliztli.

54. *Ye ontimalihui, ye ompa onquiza in toneuiztli.*

Quitoznequi: cenca toneoatinemi in noyollo, in nonacayo: atle notech monequi, atlei in notlaqual, atlei in notzotzoma.

55. *Netloc, nenaoc, netzitzquilo, nepacholo.*

Inin tlatolli: itechpa mitoa in pipilti, anozo tlatoque, in monepanpaleuia, cenca motlazotla: ic mitoa: netloc, nenaoc, motzitzquia, mopachoa in pipiltin in tlatoque.

56. *Anezcalicayotl, xolopicayotl.*

Quitoznequi: in aquin amo muzcalia, amo uellatoa, amo uel quichioa in tlein tequitilo: ipan nemi in amo nezcalicayotl, in xolopicayotl.

57. *Oc xonmotlamachtli, oc xonmocuiltono.*

Inin tlatolli, itechpa mitoa: in aquin cenca mauizti, anozo mocuiltonoa, onca quiquani: ic mitoa in itechpa: oc xonmotla-

52. *Nowhere do I hit the mark, nowhere do I hear acutely.*

This phrase was said when someone accused another before the king and if the accusation was false then a protest was made before the king. As a result the king was humiliated; because he had been challenged he was mortified. Therefore they said: "This person has humiliated the king. *Nowhere did he hit the mark, nowhere did he hear acutely.*" This means that he did not hear straight and he did not see straight.

53. *Saliva, spittle.*

These words mean falsehood and untruth. It was said to the king or noble who believed all the lies he heard. "Do not tell lies and falsehoods in the presence of the king," the liar was told. "Investigate it thoroughly, look at it closely." And they said to the king: "Oh King, do not listen to *saliva and spittle*. Be so good as to look sharply and listen to the words carefully, as you are believing, you are taking in lies."

54. *It has now swelled, it has now reached the point of affliction.*

This means that my heart and my body are sorely afflicted. I am lacking nothing, as nothing is my food and nothing are my rags.

55. *Together, side by side, clasping and embracing.*

These words are said of nobles or rulers who serve each other and love each other very much. Thus it is said: "The nobles and rulers are *together, side by side, clasping and embracing.*"

56. *Ill breeding, stupidity.*

This means a person who is not well-bred, not well-spoken, and whatever he is ordered to do he does poorly. He perseveres in *ill breeding and stupidity.*

57. *May you continue rich, may you continue prosperous.*

This phrase is said to a person who is very illustrious, or someone rich who has the all necessities of life. For this reason,

machti, oc xonmocuiltono ipaltzinco in totecuyo, in tloque, naoaque.

58. *In uel patlaoac, in uel xopaleoac quetzalli.*

Inin tlatolli itechpa mitoaya: in uel tenonotza tlatoani, anozo pilli, anozo tecutlato: iluiloya, in aquin nonotzalo. Ma xoconcui in tlatolli, in uel patlaoac, in uel xopaleoac; in iuhqui quetzalli: omitzmocnelili in tlatatl, in tlatoani.

59. *In popocatiuh, in chichinauhtiuh.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin cenca chicoac tlatolli ic tenonotza, ioan tecoco tlatolli, amo zan iuián tlatoa: ioan cenca muchi tlatatl momauhtia, aocac naoati, cenca muchi tlatatl uel quicaqui.

60. *Taueuetl, in tipochotl motlan moceoualhuiz, moyacaluiz, in maceoalli.*

Inin tlatolli, itechpa mitoa in tlatoque: iuhquin aueuetl, pochome ipan poui: intlan neceoualuilo, intlan neyacaluilo.

61. *Motenan, motzacuil.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya in tlatequipanoa: azo calpixcati, azo achcacauihtli, anozo tlatoani pilli, in quipachoa maceoalli, iuhqui in intenanoan, intzacuiloan, quitenantia, quitzacuilia: yehica achtopa ipan muchioa in tlatoani, anozo pilli: in tlein ipa muchioazquia maceoalli.

62. *In ye imecac, in ye iquauic in totecuyo, in zan ticamatlalpul, in zan tixtlalpul.*

Inin tlatolli itech mocaqui in cocoliztli, yehica ca iuhquin techmompilia totecuyo: ipampa in mitoa: oc xompaqui, oc xon-

they say to him: "*May you continue rich, may you continue prosperous with the help of our Lord, Lord of the Endless and Boundless.*"

58. *A very broad and very green quetzal plumage.*

This was said of the king, or a noble, or a royal orator. The person who was counselled was told: "May you capture the words. They are like a *quetzal plumage, very wide and very green.* The Lord King has done you a service.

59. *He is smoking, he is sizzling.*

This was said of the person who reprimanded others in very harsh words, words that stung. He did not speak calmly and everyone was very frightened. He did not speak clearly so that everyone could understand.

60. *You are a great cypress and a ceiba; under you the people shall have cover, they shall have shade.*

This is said of the rulers. They are thought of as great *cypresses and ceibas*; under them *there is cover, there is shade.*

61. *Your wall, your enclosure.*

This was said of those who served in some capacity, such as tribute collectors or captains. Or it was said of a king or noble who governed the people, as he was like their *wall and enclosure*, encircling and surrounding them. For whatever would befall the people would first befall the king or noble.

62. *Now in the ropes, now in the stocks¹⁶ of our Lord, your mouth like earth, your face like earth.*

These words are understood as sickness because it is as if our Lord binds us fast. For this reason they say: "May you

¹⁶ Prisoners of war, criminals, and slaves were put in wooden collars and bound in ropes. The wooden collars jutted straight out in back and there were holes in the ends through which a stick passed. Another stick was laid above the holes and the two sticks were lashed together. The collar was so devised that a person could not reach the lashed ends with his hands. See Motolinia, *Memoriales*, Mexico, 1903, p. 325; Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*, Editorial Nacional, 1951, Vol. 1, p. 458.

motlamachti, oc xonatlí, oc xontlaqua: cuix quin iquac toconquaz, in muztla, in uiptla, in omitzonan, in omitzontzitzqui cocoliztli, in ye iquauic, in ye imecac totecuyo, i(n) za(n) tixtlalpul, i(n) za(n) ticamatlalpul tonoc, imac cocoliztli.

63. *In ticicatinemi, in timeltzotzontinemi: in iuhqui mixitl, in iuhqui tlapatl otiquic.*

Itechpa mitoa: in aquin ayocmo quicaquiznequi tenonotzaliztli: ca iuhqui in ma tlaoaquí, ma tlapatl oquiqua: inic nemi: ayocmo quilnamiqui in tlein ic nonotzaloya: ipampa inic ayoya, in amo muzcalia: iluiloya: tlein mach oticqua, tlein mach oticpapalo: ayoc uel mitzcaua, ayocmo quitlalcauia in moyollo: in ayocmo ticcui, ticana in tlatolli.

64. *In tamoyauatinemi,⁴ in tecatocotinemi.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin zan quiquiztinemi, in acan uellatzicoa, acan uel muchantlalia: zan calactinemi: iluiloya: tlein tai, tlein ticchioa: in iuhqui tecatocotinemi, timamoyauhtinemi, zan cecni ximotlali: in acamo xiquiquiztinemi.

65. *In otiochtiac, in otimazatiac.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin ayocmo ichan nemi, ayocmo quitlacamati in itatzin, in inantzin: zan choloa, in iquac quinonotzaznequi: zan campa quiquiztinemi, ayocmo ichan motlalia, zan canpan cecemiluitia, zan canpan cocochtinemi: iuhquin tochtli omuchiuh, mazatl omuchiuh: ic iluiloya in aquin: otiochtiac, otimazatiac, otimochocholti, otimoquaquaquauhti: oticnamic in tochtli ioui, in mazatl ioui.

⁴ Probably: *tamatoyauatinemi*.

continue to enjoy yourself, may you continue to be happy, may you continue to eat and drink. Later, perhaps tomorrow or the day after, when you eat you may take sick, you may be stricken by illness. Then you will be in the *stocks and ropes of our Lord*; you will lie in the clutches of sickness, *your mouth like earth, your face like earth.*"

63. *You are panting and beating your breast as if you had drunk a potion of jimson weed.*¹⁷

This is said about someone who no longer wishes to listen to admonition. He is just like a drunkard, like someone who has taken Jimson weed. He lives without recalling anything that he has been told. As he does not come to his senses he is reprimanded in this way: "What the devil have you taken, what the devil have you been sucking on? Nothing stays with you, nothing remains fixed in your heart. You spurn, you reject all admonition!"

64. *You are borne by the water, carried by the wind.*

This was said of a person who just wandered from place to place. He did not settle down anywhere, he did not make his home anywhere but just went from house to house. "What are you up to? What are you doing?" they said to him. "It is as if you were *carried by the wind, borne by the water*. Settle down somewhere, do not be wandering about!"

65. *You have turned into a rabbit, you have turned into a deer.*

This was said about someone who no longer lived at home. He no longer paid any attention to his father and mother but ran away when they wanted to correct him. He did not stay at home but went away, spending his days elsewhere, sleeping elsewhere. He had become *like a rabbit, like a deer*. And so he was told: "*You have turned into a rabbit, you have turned into a deer*. You have become a fugitive and a savage. You have taken the road of the rabbit and the road of the deer."

¹⁷ *Datura stramonium*. It has narcotic properties.

66. *Azoc uel achic, azoc cemiluitl in ipaltzinco in totecuyo.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya in aquin tlatocati, tepachoa: ic tlatlauhtiloya, ic chicaualoya, ellaquaualo: iluiloya: oc xocon-tlamauizalui in totecuyo: azoc cemiluitl, azoc cuelachic in itlalticpactzinco in totecuyo: auh anozo ic (i)n izuitz in tetl, in quauitl: quitoznequi: cocoliztli, anzo temuxtli, in ehecatl, anozo mi-quiztli: ic iluiloya: zan ontlatziiuitiuh, ompoliuitiuh in itleyotzin, in imauizyotzin.

67. *In atl itztic, in atl cecec topan quichioa in totecuyo.*

Inin tlatolli, itechpa mitoa: in iquac itla topan quimuchiuiilia in totecuyo in tetolini, tecoco in anozo cocoliztli, in anozo mayanliztli: iquac mitoa: otopan quimuchiuiili in totecuyo, in atl itztic, in atl cecec: tonacaztitech, toyomotlan onmopipilo, anozo in iuhqui uitztli, in iuhqui omitl, ic techmozozolia, ic techmonochilia in totecuyo.

68. *Otimatoyauí, otimotepexiui.*

Quitoznequi: otimouitili, ayac omitzouitili: in aquin tlein quichioa amo qualli, azo miquiztli, anozo in tlein oui, temauhti, amo chialoni.

69. *In amoyaoalli, in tlamatzoalli.*

Inin tlatolli, itechpa mitoa: in aquin motequipachotica in azo tlatoani, anozo pilli: iluiloya: macamo ximotequipachotzino, ma ic ticmocauili, in amoyaoaltzintli, in tlamatzoaltzintli, in achitzin ma xoconmocuii, ma xoconmanili, macamo ximocauili: ilhuiz cocoliztli mocuepaz in monetequipachol.

70. *In youalli, in ehecatl in naoalli in totecuyo.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in tlacateculotl Tezcatlipoca: mitoaya. Cuix uel amechnotzaz in tlatatl in Tezcatlipoca, in

66. *Perhaps a few minutes, perhaps even a day, with the help of our Lord.*

These words were said to the ruler, to the person who governed, whereby he was exhorted, fortified, and given courage. He was told: "It is now that you must glorify our Lord in some way and *perhaps you shall have one more day, perhaps a few minutes more* on our Lord's earth. If not, then the sticks and stones shall soon come." This means sickness, pestilence, or death. And he was told that with this his renown and glory would decline and disappear.

67. *Our Lord dashes cold water, icy water upon us.*

This is said when our Lord causes some misfortune to happen to us, such as a disaster, pestilence, or famine. At this time it is said: "*Our Lord has dashed cold water, icy water upon us.* He is pinching our ribs and pulling our ears.¹⁸ Or, like a thorn, like a needle, our Lord pricks and punishes us."

68. *You hurled yourself into the water, you flung yourself from a precipice.*

This means that you alone have gotten yourself into difficulties, no one else put you there. Someone does something wrong, such as committing murder, or something dangerous or frightful which he should not do.

69. *The straw base of the jug and the folded tortilla.*¹⁹

This is said to a king or noble who is beset by sorrow. They told him: "Do not grieve so, do not turn away from the *straw base of the jug and the folded tortilla*. Take a little, take something. Do not neglect yourself, as your grief may turn into sickness."

70. *Our Lord, the Night, the Wind, the Conjuror.*

These words were said of the idol, *Tezcatlipoca*. They said: "Do you think that *Tezcatlipoca* and *Huitzilopochtli* speak to

¹⁸ See no. 83.

¹⁹ Synonyms for food and drink which rhyme in Nahuatl. I have rendered this literally, though it sounds clumsy in English, as it reveals a certain delicacy of expression characteristic of the Nahuatl language.

Uitzilopochtli: ca zan iuhqui in ehecatl, auh in youalli quimonoaltia: cuix uel amechtlacanzaz.

71. *Tlaalaoa, tlapetzcaui in ixpan petlatl, icpalli aquineuhian, aquixoaian.*

Quitoznequi: auel nemaquixtiloyan: ayac uel ixpan momaxixtia in tlatoani.

72. *Iuian, yocuxca ximonemilti: ma motolol, ma momalcoch, in tetloc, in tenaoac.*

Intechpa mitoaya in pipilti, in anozo tetcutin inpiloan, ic nonotzaloya: iluiloya: inic annemizque: zan iuian, zan yocuxca in tetloc, in tenaoac: amo anmopouhtinemizque, amo amatlamattinemizque: amo qualli, amo yectli in nepoaliztli: amo ic tetlan nemoa: ic qualli in totoltica, in malcochtica nemoa.

73. *Iiztitzin quitlanquatinemi, imatzin quimocozcatinemi.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in mocnonemitia, in icnotlaca: mitoaya: xictlaocoli in icnotlacatl, in motolinia in iiztitzin quimotlanquatinemi, in imatzin quimocozcatinemi: in techinantitlan, in tequiaoac monenemitia.

74. *Atitlanonotzalli, atitlazcaltili, atitlauapaoalli, atimuzcalia, atitlachia.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in amo muzcalia, in amo tlachia, xolopitli, amo tlacaqui: iluiloya: nelli mach amo monan, mota mitznontz, amo mitzizcali in quenin tinemiz, atitlanonotzalli, atitlazcaltili, atitlauapaoalli.

75. *Uel ixé, uel nacace.*

Quitoznequi: in aquin cenca muzcalia muchi uel quitta, muchi uel quicaqui: moteneoa uel ixé, uel nacace: amo tle iztlacatlattolli quicaqui, zan uel neltiliztli in quicui.

you like humans? They are as invisible as *the night and the wind*. Do you think they speak to you like human beings?"

71. *It is slick and slippery before the throne; there is no door, no way out.*

This means that in the presence of the king no one finds salvation, it is no place of refuge.

72. *Live tranquilly and peacefully with others and beside others, your head lowered, your head bowed.*

This was said to the nobles or children of nobles. In this way they were exhorted and told: "You must *live tranquilly and peacefully with others and beside others*. You must not be arrogant, you must not be presumptuous; arrogance is not proper, it is not right. One does not live with others in this manner. It is proper to live with *one's head bowed, one's head lowered*."

73. *They are chewing their nails, they are hugging themselves.*

This was said of those who live in misery, of the poor. They said: "Have pity on the needy, on the poor, who go about *chewing their nails and hugging themselves*. They pass their lives beside the walls of others and in the doorways of others."²⁰

74. *You are undisciplined, coarse, unseemly, uncouth, and senseless.*

These words were said of the person who had no up-bringing and no sense. He was stupid and understood nothing. They said to him. "Assuredly your mother and father did not instruct you and teach you how to live. *You are undisciplined, coarse, and unseemly*."

75. *Possessed of good eyes, possessed of good ears.*

This means a person who is very knowledgeable, who sees and understands everything clearly. He is said to *possess good eyes and good ears*. He does not believe any lies but only accepts the absolute truth.

²⁰ See no. 12.

76. *Iuian tecuyotl, iuian tlatocayotl.*

Inin tlatolli, itechpa mitoya: in aquin uellatocati, iuian in tecuti, pilti, cenca mimati, cenca tlachia, cenca mozcalia, cenca tetlazotla, cenca temauiztilia: ioan ayac quitelchioa in motolinia: ma nel ixpupuyotzin, macuecuetzin, uilatzin, quapupultzin, i(n) tzotzomatzin, icnotlacatl, in aalneci in icochca, in ineuhca: auh in aalneci in iquezpan pilcaz, in iquechpan onpilcaz, in techinantitlan, in tequiyaoac moquequetza, in imatzin quimantiniemi in tequiyaoatla, in tecaltech, in aoneoa, in aonmaci.

77. *Yollotl, eztlí.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya in cacaoatl: yehica ca tlazotli catca, acan necia in ye uecauh: amo quia in maceoaltzintli, in icnotlacatl: ipampa in mitoaya: yollotli, eztlí, imacaxoni: auh no itechpa mitoaya, ca mixitl, ca tlapatl, ca iuhqui nanacatl ipan momati: ca teiuinti, ca texocomicti: in aquin quia: intla maceoalli: cenca tetzammachoya: auh zan in quia ye uecauh: yehoatl in tlatoani, anozo in uei tiacauh, anozo tlatecatl, tla-cochcalcatl, in azo ome, azo ei cacitinemi, yehoan quia: zan no uey necia, ca zan tlapoalli in cacaoatl quia: ca amo zan iliuz in miia.

78. *Quauhyotica, oceloyotica.*

Inin tlatolli: mitoaya itechpa in yaoyotl: yehica in pipilti amo uel teneoaloya, mauiztililoya: intlacamo yaoc iani, intlacamo oquichtli, intlacamo tiacauh, intlacamo tlamani: zan no iuhqui in maceoalli: ca zan quauhyotica, oceloyotica in pauetzia,

76. *A gentle reign, a gentle rule.*

This is said of someone who governs well and who is a benign ruler and noble. He is exceedingly wise, discerning, and cultivated. He loves the people greatly and respects them very much. He is not contemptuous of such unfortunates as the blind, those with maimed hands and crippled legs; or the unkempt and the ragged, the poor who have nothing for supper and breakfast²¹ and who have nothing to put around their waists and hang on their shoulders; or those who lean against the walls of others and in the doorways of others; or those who are in the doorways of others, and beside the houses of others, holding out their hands; those who go nowhere and arrive nowhere.

77. *Heart and blood.*

These words were said of chocolate because in the past²² it was precious and rare. The common people and the poor did not drink it. For this reason it was said: *Heart and blood*, worthy of veneration.²³ They also said it was deranging and it was thought to be like the mushroom, for it intoxicated people, it made them drunk. If a commoner drank it, it was considered scandalous. In the past only the rulers or great warriors, or the Commander of the Army, or the Commander of the Arsenal, and perhaps two or three people who were rich drank it; it was considered something grand. They drank chocolate in small amounts, it was not drunk immoderately.

78. *Like eagles, like jaguars.*

This was said about combat because the nobles did not gain renown and honor if they did not go to war, if they were not brave and valiant captains and did not capture prisoners. It was the same for the common people also; only *like eagles, only like jaguars*²⁴ did they achieve honor and renown. And it was

²¹ The Nahuas ate only twice a day, about 9 a.m. and after sundown when the day's work was done. A metaphor for the sustenances of life.

²² I. e., before the conquest.

²³ Like the heart and blood of the sacrificed man which nourished the sun, they thought chocolate gave strength and courage to those who drank it.

²⁴ Like the valiant warriors who were elevated to the ranks of Eagle and Jaguar, a kind of knighthood, by risking their lives in combat, the commoner could also achieve honor through his efforts. The merchant who travelled for and wide

in mauiztililoya, in teneoaloya: auh tel no iuhqui in motlamach-tiani, in mocuiltonoani: in azo tealtiani, no ic pauetzia: macanelmo tiacauh, zan tlatquitica in yecteneoaloya: yehica ca miiecpa tecoanotza, tetlauhtia.

79. *In tetlaoan, in apaztli.*

Quitoznequi: octli. Inin tlatolli, intechpa mitoaya: in aquin tlaonaya, in azo piltontli, azo telpuchtli, anozo ichpuchtli, in ayamo ueue, in ayamo ilama: iluiloya: tlacaoaltiloya. Xiccaoa in titelpuchtontli, in tichpuchtontli, in ye uel ticmocuitlauia, in tetlaoan in apaztli; quitoznequi; in octli, in ic uel titlatlaoana: cuix tihuehueton, cuix tilamaton: ca tipiltontli.

80. *Otontlalililoc in uel chamaoac, in uel tetziliuhqui.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin nonotzaloya in azo pilli, in anozo maceoalli, ic ellaquaualoya: iluiloya: in axcan otoconcuic, otoconan in uellazotli tlatolli: ioan otontlalililoc, in tetziliuhqui, otontlalililoc mecatl in moquechtlan.

81. *Pollocotli, zacaqualli.*

Quitoznequi: in tlein amo qualli, amo yectli, iztlacatiliztli: ye iluiloya in aquin quichioaya tlatlaculli, atetlanemiliztli, in iztlacatiliztli. Ca omotech muchiuh, in aqualli in ayectli: in iuhqui zacaqualli, in iuhqui pollocotli, iztlacatiliztli. In aquin zan quixcauia quimotequitia iztlacatiliztli; ilhuiloya: pollocotli, zacaqualli motlaqual, tiztlacatini, tetla(n) tinemini.

82. *Acan atl ic timaltiz, ic timochipaoaz.*

Inin tlatolli, ilhuiloya in aquin tlein amo qualli oquichiuh: azo oichtec, azo otetlaxin: ic iluiloya: quen oc timuchioaz: ye

the same for the rich or the wealthy person who sacrificed slaves. He was also celebrated, though he was not a captain. He earned his esteem by his riches because he often invited people to banquets and regaled them with gifts.

79. *The cup and the bowl.*

This means *pulque* and these words were said to someone who was drinking, such as a child—a boy or a girl—not an old man or woman.²⁵ He was reprimanded and told: "Stop drinking, you little boy or you little girl! Beware of the *cup and the bowl* (meaning *pulque*) which will make you drunk. Are you an old man? Are you an old woman? You are just a stripling!"

80. *You have been strongly and tightly bound.*

This was said either to a noble or commoner who was admonished and thus given courage. He was told: "You have now been given, you have now received very precious advice. You have *been tightly bound*, you have had a rope wound around your shoulders."²⁶

81. *Chaff and straw.*

This means lies, which are something bad, something wrong. It was said to someone who was rotten, a disturber of the peace, and deceitful. "Lies, which are evil and wrong, have stuck to you like *chaff and straw*." To someone who dedicated and devoted himself to lying, they said: "*Chaff and straw* is what you feed on, you liar, you agitator!"

82. *There is no water anywhere with which you can wash and cleanse yourself.*

This was said to someone who committed an offense, such as stealing or adultery. They said to him: "Now, what are you

exposing himself to danger, could not capture slaves but could buy them and earn the esteem of others with his largesse.

²⁵ Drinking was forbidden except on certain religious occasions and during pregnancy, and drunkenness was punishable by death. Only the old were permitted to drink as much as they wished.

²⁶ They bound the infants tightly to give them strength. *Mecatl* which means rope, also means discipline.

omachoc in motlatlacul, cuix zan cana atl ic timaltiz, ic timuchipaoaz: tle tiez, tleoc timuchioaz: timotolinia.

83. *Toyomotlan, tonacaztitech mopipiloa in totecuyo.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in iquac itla topan quimuchiulia totecuyo: azo cetl quiqua in tonacayotl, azo mayanaliztli: ic mitoaya: otonacaztitech mopilo in totecuyo: toyomotlan omopipilo.

84. *In tlacaquimilli, in tlacacacaxtli, oitlan tonac otoconmama.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in aquin tlatocatlalili, azo tecuteco: ic iluiloa: oitlan tonac, otoconmama in tlacaquimilli, in tlacacacaxtli tiquiticiuiz, ticciamiquiz in cuitlapilli, in atlapalli: ca uey tlamamalli in otoconmama, in oitlan tonac: quen connonequiltiz in totecuyo in muztla, in uiptla, acazotle in tetl, in quauitl.

85. *Tetl oatococ, quauitl oatococ.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya in cenca uey tequitiliztli, in tlatequipanoliztli, in netoliniliztli, in cenca tetequipacho, tetolini tlatequipanoliztli: ioan in azo uey cocoliztli.

86. *Intlil, intlalpal in ueuetque.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya in intlamanitiliz in ueuetque, in tlein oquitlaliteoque nemiliztli, zan ipan nemoa, acanozomo ipan nemoa: ic mitoaya: macamo poliuiz in intlil, in intlalpal

going to do? Your crime is known. *Is there water anywhere with which you can wash and cleanse yourself? What shall become of you? What shall you do? You are ruined!*"

83. *Our Lord is pinching our ribs and pulling our ears.*²⁷

This was said when our Lord caused some such thing to befall us as a frost which ravaged the crops, or a famine. For this reason it was said: *Our Lord has pulled our ears and pinched our ribs.*

84. *A bale of people, a cargo of people, you have taken upon you and loaded on your back.*

This phrase was said of someone who had been instated as king and ruler. He was told: "*You have taken upon you and loaded on your back, a bale of people, a cargo of people.* You shall become fatigued, you shall become weary because of the people. You have loaded on your back, you have taken upon you a great burden. What shall be the will of Our Lord tomorrow or the day after? Shall it be sticks and stones?"²⁸

85. *The sticks and stones have been carried off by the water.*²⁹

This was said of arduous work and toil, and affliction. The labor oppressed the people greatly, it brought misery and perhaps pestilence.

86. *The black and red of the ancients.*³⁰

This was said of the traditions of the ancients, the way of life they established. One lived by it, or perhaps did not live by it. Therefore it was said: "Do not let the *black and red of the*

²⁷ A naughty child had his ears pulled and ribs pinched, a custom that persists in Mexico today.

²⁸ See no. 66.

²⁹ Meaning that the punishment was over.

³⁰ Red and black were the inks used in writing and signify wisdom. By extension in this case they mean a code of conduct. More profoundly, however, the colors red and black symbolize light and darkness, day and night, life and death, the active and the passive, male and female,— etc. the concept of duality that pervades all Náhuatl religion and philosophy. It is a divine duality and therefore wisdom implies a knowledge of, or contact with, a universal and divine truth.

in ueuetque: quitoznequi: in tlamaniliztli: anozo: tleica in anquipoloa in nemiliztli, in intlil, in intlapal tocoluan, ueuetque.

87. *Intlacouh, inzacapecch in ueuetque.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: inic yancuican acico chichimeca ueuetque, in oc quauhtla, in oc zacatla oquitenque in intlacouh, in inzacapecch: mitoaya: incan yancuican oquitecateoaque in inzacapecch, in intlacopecch in totechiuhcaoan, in tocoluan in chichimeca: inic quauhtitlan, zacatitlan motetecatinenque, in oc tziuactla, in oc nequametla.

88. *Teizolo, tecatzauh.*

Inin tlatolli: itechpa mitoa: in amo qualli nemiliztli, azo tlatoltica: mitoaya: intla aca pilli, anozo tecutli in zan iliuiiz tlatoa, in iuhqui chichi, in zan iliuiiz iuhqui tequaquatiuetzi tlatoltica: mitoaya, iluiloya inic tlacaualtiloya: xiccaoa in motlatol, macamo ximaceuallato, in tiquitoa ca teizolo, ca tecatzauh: anozo in tlein tlatlaculli: azo tetlaximaliztli, anozo ichtequiliztli: ic nonotzaloya in aquin quichioaya: iluiloya: inin tlatolli camo monequi in ticchioaz: ca ic timizoloa ic timocatzaoa, amo nemooani, amo yelooani, amo yectli, amo qualli: xiccaoa ca amo iuh nentiui in mitzcauhui in ueuetque, ca zan iuiian, ca zan yocuxca in nentiui, in mitzcauhui, in tetloc, in tenaoac.

89. *Nopuchco, nitzcac nimitztlaliz.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in iquac aca tlatoani ic tenonotzaya: quitoaya: in tehoatl in azo tipilli, azo titecutli: uel ximoquetza nonaoac, nopuchco, nitzcac: tinechopuchtiz, tinechitzcactiz, in tla xitlachia, in tla timozcalia: uel xinemi, no-

ancients perish!" This means, the traditions. Or, "Why do you destroy the way of life, the *black and the red of our grandfathers, the ancients?*"

87. *The beds of twigs and straw of the ancients.*

This was said about the ancient Chichimecas when they first arrived. It was still forest and open plains when they laid down *their beds of twigs and of straw*. It was said: "There our ancestors, our grandfathers, the Chichimecas, first laid down their *beds of straw*, their *beds of twigs*. When they settled themselves in the forest and on the open plains it was still full of cactus and magueys.

88. *Something that mars and soils people.*

This was said about a way of living or speaking that was wrong. It was said if some noble or lord spoke rashly or snapped at people savagely like a dog. He was reprimanded and told: "Hold your words! Do not speak vulgarly. What you say *mars and soils people*." Or perhaps someone committed a sin, or adultery. The person who did this was admonished and told: "It is unseemly for you to do this, for *you mar yourself, you soil yourself*. One should not live this, one should not be like this —it is not right, it is not proper. Stop this! The ancients did not live like this, they did not leave you this way of life. They lived peacefully and tranquilly, and that is what they left to you and to all the people."

89. *I shall put you on my left, in my black sandals.*³¹

This was said when a king exhorted someone. He said: "You, noble, or lord, stand close to me, *at my left, in my black sandals*." (Or, "You shall put me *at your left*, you shall put me *in your black sandals*.)³² "Be cautious, conduct yourself well, live properly, and put yourself *at my left, in my black sandals*."

³¹ *Codice Matritense de la Real Academia*, fo. 21v.: ...*iquac yancuican quicui in cactli, amo tlalmachyo, amo cuicuiltic, zan tliltic, in icuetlazmecayo azo uitzteculli, anozo chichiltic cuetlaztli*. "At that time he (the person who had risen to high rank) began wearing sandals that were not tooled, that were not figured, but plain black ones with orange or red laces."

³² The informant gives an example of *opochtli*, left, and *itzcactli*, sandals, verbalized.

puchco, nitzcac timotlaliz: no ioan ic tlatlauhtilia in aquin tla-toani: iluiloya: oc yopuchco, oc (i)itzcac timoquetza in tla-toani: quitoznequi: in paleuia, azo tecutlato quihiyoquixtia, quitaluia in itlatol tla-toani.

90. *Inamox, intlacuilol.*

Zan ic no yehoatl quitoznequi: intlil, intlapal.

91. *Matzayani in iluicatl, tentlapani in tlalli.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in tlein cenca mauiztic muchioaya, in itechpa in aic cenca muchioa: in iuhqui iquac celilo totecuyo inacayotzin: iuh mitoa: in axcan cenca tlamauizolli in muchioa: matzayani in iluicatl, tentlapani in tlalli: macayac uetzcatia, macayac mauiltitia: ma muchi tlatatl mauhca ye, mauhca ica, uiuiyocatic, uiuiyocatica in iixpantzinco teoutl, tla-toani.

92. *Xomolli, tlayoualli ticmotocia.*

Inin tlatolli, itechpa mitoaya: in iquac aca ixtlamati, anozo mozcaliani, iximacho pilli, anozo tecutli: auh zatepan quipoloa in imauizyo, azo zan campa nenemi: ayocmo intlan motlalia in pipilti, anozo tlatoque: ayoccan monextia, zan motlatlatitinemi: in aquin iuh quichioaya in: iluiloya: tle ipampa in zan canin tinenemi: in ayoccan timonextia: tle ipampa in zan monoma xomolli, tlayoualli timotocia: quitoznequi: timotlatlalinemi, ayocmo teixpan tineci, ayoccan timonextia inic timotitlaniz, inic titlatequipanoz in itechpa altepetl: zan monoma timopopoloa, ticpolo in momauizyo, timoxolopicuitia; zan xomulco, zan tlayouayan tiuetztoc.

And also, when someone spoke for the king, he was told: "You stand *at the king's left, in his black sandals.*" This means, he assists the king and speaks for him; he gives his orders and delivers his words.

90. *Their books, their writings.*

This means the same as, *their black and their red.*³³

91. *The heavens rip open, the earth rends apart!*

These words were said about something extraordinary that happened, something that did not happen very often, such as, when the body of Our Lord is received.³⁴ This is what they said: "A miracle is happening; *the heavens rip open, the earth rends apart!* No one could laugh or be merry. Every was awe-struck and frightened because of it. They quivered and trembled in the presence of the divinity, the king.³⁵

92. *You hide yourself in a corner, in the dark.*

This was said when some able person, perhaps an experienced and renowned noble or official, lost his good name. He just went off somewhere and no longer sat down with the nobles or rulers. He no longer showed himself anywhere but kept himself hidden. A person who did this was told: "Why do you go away? You no longer show yourself anywhere. *Why do you hide yourself in a corner, in the dark?*" This means: "You keep yourself hidden and no longer appear among people. You do not show yourself anywhere in order to be sent on a mission, to perform a service for the city. You, of your own accord, destroy yourself; you, of your own accord, destroy your glory. You are being an imbecile just lying *in the corner, in the dark!*"

³³ See no. 86.

³⁴ This can either refer to Holy Communion or the eating of the flesh of the sacrificial victim.

³⁵ The king was considered the representation of the deity.

EL HACHA NOCTURNA

Por ALFREDO LÓPEZ AUSTIN.

Vida y muerte, riqueza y miseria, gloria y menosprecio danzaban en torno de la vida del hombre que, como débil balsa entre la marejada de la existencia, miraba siempre su futuro entre la niebla del temor y la esperanza. ¿Qué aguardaba a cada hombre en el campo de batalla? Tal vez la muerte, tal vez la captura, tal vez la gloria, el honor, el poder, la adquisición de bienes materiales. La vida era un inmenso juego cotidiano, un constante albur en el que tenían que preverse los resultados. Era necesario gozar suavemente la vida cada día, entre flores y cantos, mas sin desconocer, sin tratar de ocultarse que la muerte siempre estaba en acecho. Y aun la muerte misma era otro albur, otra esperanza, otro temor. ¿Cómo se presentaría? Tal vez cubierta de gloria, en la guerra o en el sacrificio, para que el hombre siguiera luchando al lado del Sol; o tal vez destinándolo al paraíso de Tláloc, si era motivada por alguna causa que se relacionara con el agua; o tal vez la perdición total, si era triste y humilde, una muerte común. Y aun sabiendo esto, ¿podía estar seguro el hombre de su existencia en el más allá?

El hombre del pueblo, el macehual, no podía conformarse con la eterna incertidumbre; tenía que buscar el curso visible de la naturaleza en lo sobrenatural. ¿Acaso no era para él lo mismo? ¿No estaba todo regido por la voluntad de los dioses? ¿No era el mundo un inmenso orden que relacionaba íntimamente cada una de sus partes con las otras?

Así, el mundo del macehual se fue llenando de colores, y cada árbol, cada insecto, cada poste, cada utensilio de cocina, fue adquiriendo una vida rica, un poder manifiesto, un rostro definido y un destino: el tecolote anunciaba la muerte con su triste canto; el conejo buscaba al compañero que algún día se ocultaría, como él, en los montes; los postes eran mentirosos;

las piedras de la hoguera podían ser ofendidas. Y en cada signo, en cada respuesta, tenía el hombre un descanso a su mayor tormento, más grande que la muerte y que la deshonra: la incertidumbre.

De ese mundo vigoroso, enriquecido por la imaginación y las pasiones del pueblo, los informantes de fray Bernardino de Sahagún nos legaron un girón de conocimiento a través del que podemos imaginar al macehual espiando, entre las rendijas, el misterio, y de la magna obra se ha traducido aquí el augurio del hacha nocturna.¹

Ic ei capitulo, uncan moteneoa: in
tetzahuitl catca, in tetzammachoia:

in icuac yohualtica quicaquia, in
yuhqui aca tlateputzminia:
in yuhqui cuauhxeoaya,
in quitoaya, yoyalteputzli.

No ihuan, tetzahuitl catca,
netetzahuiloya, tetzammachoia:

in itoca yoyalteputzli.
Icuac caquiztia, in ouellallimicti-
motecac:
in aocac naoti.

In ontlamaceoato, in onacxoyatla-
lito tlamacazque:

in inflamaceoayan tepeticpac,

in zazo campa ye, onhuia,
inic mocaquia, inic caquiztia,
yuhquin aca, tlaxeloa, cuauhxeoaya:

Tercer capítulo, donde se dice del
agüero, lo que se conocía como au-
gurio:

Cuando en la noche alguno oía co-
mo que clavaban algo,
como que rajaban maderos,
se decía que era el hacha noctur-
na.²

Y era el agüero,
se auguraba, se tenía por sabido
el augurio

llamado hacha nocturna.

Se hacía oír cuando la tierra del
todo se había echado en sueños,
cuando ya nadie hablaba en voz
alta.

(Cuando) los sacerdotes iban a ha-
cer penitencia (cuando) iban a co-
locar (ramas de) oyamel (como
ofrenda)

en sus lugares de penitencia, so-
bre las montañas,

y por donde quiera que iban,

se oía, se hacía oír,

como si alguno cortara algo, como
si cortara madera.

¹ En el presente artículo se ha traducido íntegro el Capítulo Tercero del Libro Quinto del Códice Florentino. Se ha tomado el texto paleografiado de la obra de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún. Book 4. The Soothsayers and Book 5. The Omens. Santa Fe, New Mexico, 1957.

² Sahagún da al augurio el nombre de hacha nocturna. La palabra yohualteputzli significa literalmente cobre nocturno o hierro nocturno. Hacha nocturna se diría en náhuatl yohualteputzcuauxxeloloni. Sin embargo, respetando la traducción de Sahagún y estando más apegada ésta al significado, por la concordancia con el augurio, se ha dejado el nombre de hacha nocturna.

cenca hueca caquizti, cenca tema-
mauhqui,
teyolmicti, tezotlahu.

Muy lejos se iba a oír, muy ame-
nazador;
iba a espantar a la gente, a hacerla
desmayar.

Los sabios aspiran elevarse para conocer a los dioses; pero éstos están siempre más cerca del pueblo. Son para él más humanos, más corpóreos, más llenos de vida, y por qué no, más sujetos a la suerte y cercanos a la destrucción. Según las pláticas del pueblo, el aparecido era Tezcatlipoca mismo que, visible y tangible, venía a burlarse de los mortales. Un hombre valeroso podía luchar con él y aun exigirle, como en la guerra, un tributo.

Inin, yoalteputzli, yuh mitoa, quil-
mach yehuatl, ipan mixeoaya in
tezcaltlipuca:

inic teca mocacayaoaya, teca ma-
huiltiaya.

Quitoo. In aquin quitlaya,
in mihuintía, in iyollo quimati,

in amo momauhtiani, in tonallapa-
lihui,

huel ic momotla: quimomaca,

ayocmo quicahua,

inic huel quittaz, quitlacanotzaz,

huel itech mopiloa, itech motlapal-
tilia,

inic quitoca: quiteputztoca, qui-
tlalochtoca,

ipampa inic huel caciz: quittaz,
in quenami itetzauh:

in yuh conitoo, in aquin huel ca-
cia, in quitlaya:

oc quitotoca, nohuian quinemitia:

nohuian caaxitia.

Icuac in oquiciammicti, cana otl-
ca quioalmuchieltia:

Decían que el hacha nocturna
representaba a Tezcatlipoca,

que se burlaba de alguno y lo es-
pantaba.

Se decía que si quien oía esto ha-
bía padecido trabajos, si conocía
su corazón (metaf. si era valeroso),
si no era astudizo, si era un man-
cebo con hado.³

en seguida se le arrojaba, se le
presentaba,

ya no lo dejaba,

para así verlo bien, para retarlo
como a un hombre;

forcejeaba con él, luchaba con él,

y para esto lo seguía, lo perseguía,
lo llevaba asido, haciéndolo co-
rrer,

para así alcanzarlo y ver cómo era
su aparecido.

Así se decía que quien lo alcan-
zaba, veía que con dificultad po-
día apaciguarlo;

insistentemente lo perseguía; lo ha-
cía estar por todas partes;

en todas partes lo andaba cazando.

Cuando lo había fatigado, en al-
guna parte del camino lo esperaba,

³ La palabra tonallapalihui se compone de las voces tonalli y tlapalihui —des-
tino y joven—. Es indudable que para el hombre náhuatl, un joven con hado
era el que había nacido en un día cuyo signo indicara valentía.

auh in ye quitta in ye quitzticac,
yuhquin tlacatl quechcotonqui,

quechcotocic, quechtepultic:

ihuan elchiquiuhltapanqui, ella-
panqui:

in yuh conitoca:

quilmach yehuatl in caquitzti, iel-
chiquiuh:

yuhquin ommanamiqui onmocaca-
mapiqui,

ommopipiqui, onchachacuani.

Auh ye yehuatl, in, in aquin oqui-
mottiti:

in azo tlamacazqui, in anozo zan
mihihuintia in yaotlahueliloc:

in icuac in ouel cacic, in ouel qui-
ttac,

niman ye quimottilia in iyollo:

quicuitihuetzi, quitlalochana,

quimotzoltiztquia, quicotonilia:

ic quitlailanilia, in tlein quimacaz,
in tlein quinemactiz, in tlein qui-
macehualtiz:

azo necuiltonolli, azo tlamaliztli,
azo oquichiotl:

anozo netoliniliztli, azo uictli, azo
mecapalli:

yuh mitoa, ca much ye quitema-
ceoaltiaya,

itenamac muchioaya.

y así lo veía, lo estaba mirando,
que era como un hombre con el
pescuezo cortado,

con el pescuezo incompleto, con el
pescuezo perdido

y el pecho abierto, la entraña par-
tida.

Y dicen

que lo que sonaba era su pecho,

como si se juntaran (sus bordes),
como si cerrara constantemente su
abertura,

como si se cerrara constantemente
una cosa con otra, como si comie-
ra con escándalo.

Y aquel a quien se había apare-
cido,

ya fuese un sacerdote, ya un gue-
rrero animoso que hubiese pade-
cido trabajos,

tan pronto como lo alcanzaba y
contemplaba,

le veía el corazón;

se lo arrebatava de prisa; se lo
asía para arrancarlo;

lo apretaba reciamente con la ma-
no; lo partía.

Y le pedía que le diera algo,
que le obsequiara algo, que le hi-
ciera algún merecimiento.

Tal vez (le diera) riqueza, quizá
le hiciera cautivar (enemigos), tal
vez (le diera) virilidad;

o tal vez pobreza, quizá la coa, qui-
zá el mecapal (metaf. lo convirtie-
ra en campesino o en cargador).

Y así se decía que era eso todo lo
que había merecido,

que se había hecho su recompensa.

Tezcatlipoca, como guerrero vencido, regateaba el precio de su derrota. Llamaba a su captor amigo, colibrí; le llegaba a decir enemigo, tal vez para que se atemorizara ante este nombre, ya que no era sino reciprocidad de tratamiento del dios al que los hombres también llamaban Yaotli —El Enemigo—, y así el valeroso que lo había capturado podía saber quién era su contrincante. Si aun persistía en su empeño, le daba a conocer

que se había apoderado de algo íntimamente ligado a su suerte, el nombre propio de su vencedor, una parte de su persona. Por último, le ofrecía una espina como rescate. Un hombre valeroso no aceptaba tan poco. Tres o cuatro espinas sí eran suficientes.

Auh intla ye quinqotza, quilhuia:

Tocniuhitze, huitzitle, yaotle:
tle tinechilhuia, tle tinechnequilia,
xinechcaoa:
nimitzmacaz in tlein ticnequi:
uel niman ic tenotzaia, ic quitlacatocayotiaia,
in aquin tlein itoca, in ipiltoca.

Auh quilhuia in macehualli, in oquimottiti:
amo nimitzcaoaz, ca onimitzan.

Ic uncan quilhuia, izca ce huitztli:
nimitzmaca, xinechcaoa:
amo quicelia, amo quiuilitta, in yollochicaoc:
quinicuc quicaoa, intla eei, anozo ye nahui, quimaca huitztli:
in quinextia, quinezcaoyotia, tlamatiuh in yauc, amo nenquiaz:

izqui caciz in oquintenehuilli, in oquimacac huitztli:

ic much uncan, quimaceoaltia in tlalticpac paquiliztli, neyollaliztli:
in xuchitl, in yietl, in netlamachtilli:
in tilmatli, in tenzacatl, in tlalpiloni.

Y si se le hablaba, contestaba (el aparecido):

“Amigo nuestro, colibrí, enemigo, ¿Qué me dices? ¿Qué deseas de mí? Déjame.

Yo te daré lo que quieras.”

Y entonces lo nombraba, lo llamaba por su nombre, cualquiera que fuese su nombre, su nombre de noble.

Y le decía el hombre que lo había encontrado:

“No te dejo, que yo te he cautivado.”

Y a esto le contestaba: “He aquí una espina; te la doy; déjame ir.”

No se aficionaba a ella, no la miraba bien el de esforzado corazón. Sólo lo dejaba si le entregaba tres o cuatro espinas, que descubrían, que significaban su destreza en la guerra, que no se esforzaría en vano;

que se afamaría cautivando a tantos (enemigos) como espinas había tomado.

Con esto se hacía merecedor ahí de lo que daba alegría y consolución sobre la tierra:

las flores, el tabaco, la riqueza,

el manto, el bezote largo, el colgajo.⁴

⁴ El doctor Angel María Garibay K., en su “Vocabulario de las palabras y frases en lengua náhuatl que usa Sahagún en su obra”, traduce la palabra tlalpiloni como colgaje, borla, franja colgante como insignia de guerreros. *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Fray Bernardino de Sahagún. Tomo IV. México, 1956.

Pero no todos los hombres tenían el suficiente valor para enfrentarse por mucho tiempo a Tezcatlipoca. Alguno arrebatadamente arrancaba el corazón, y lejos iba a descubrir su suerte. Si su vida había sido buena y recta, grandes bienes podía esperar. Pero el corazón de Tezcatlipoca podía también juzgarlo y enviarle miseria.

Auh ioan mitoa, iuhca in nenonotzalli, in tlatlatolli:
in aquin amo quitlatlatoltia, zan huel niman quicotonilia, quitlatzocotonilia in iyollo:
ixpampa yehoa,
motlaloa in oquicotonili iyollo:
cana quitlatia, huel quiquiquimiloa, quitepitzilacatzoa:

quinicuac in otlathuic quittac,

in quiteittitia, intla cualli, intla yectli:
in conitta: iztac ihuitl in molontica,
anozo huitztli, azo ce, anozo ume, ic quinextia ca cualli, in imaceoal: omochiuh.
Auh in tlacamo cualli, in conitta: tecolli, anozo tzotzomatli, ic quinextia, in zan icnoyotl, netoliniliztli, oquimaceoalti:

Y se decía, así era el dicho, la plática constante,
que el que no le obligaba a hablar, y sólo le partía, le rompía el corazón,
echaba a huir de él,
huía partiéndole el corazón;
en alguna parte lo escondía; lo envolvía constantemente; lo envolvía apretadamente,
y entonces, hacia el alba, lo miraba,
para que le mostrara si había sido bueno y recto.
Si veía una menuda pluma, blanca y suave,
o espinas, una o dos,
en seguida descubría que algo bueno era lo que había merecido.
Y si no era bueno, veía un carbón o un andrajo.
Así descubría que sólo miseria y pobreza había alcanzado.

Podía suceder también que quien se topare con el aparecido fuese un hombre cobarde. Nada bueno podía esperar, pues el dios se burlaba de él por largo tiempo, atormentándolo con tremendos temores, ya que era un hombre sin base, sin fundamento, que no merecía otra suerte más digna que el escarnio.

Auh in aquin, amo cenca tonallapalihui,
in amo itzin, amo itzitzin, in mauhcacatl:
amo can huel cana, zaniyo quicauqui, zan icampa
ontlacuecuetlaxoa, ontlacuecuechacao:
amo huel quitoca, zan onciammiqui,

Y si alguno, que no fuese un manco con mucho hado,
sin base, sin fundamento, un hombre cobarde,
no lo agarraba, sólo lo oía detrás,
se amortecía, abandonaba aquello estremeciéndose,
no lo perseguía, se fatigaba,

onmociauhcanequi, mimi qui in inacayo,	se cansaba, se le amortecían las carnes;
za utlica chachapantíuh, ayocmo huel nenemi:	iba a echarse al suelo por el cami- no; ya no caminaba bien.
ic quimati in zan oquitetzahui	Sólo pensaba que tenía el agujero
yoaltepuztli,	del hacha nocturna,
zan ica onmocacayauh, ica omma- huilti:	que por algún tiempo lo escarnecía y lo espantaba
azo cocoliztli, miquliztli:	con la enfermedad, con la muerte,
anozo icnoyotl, tlacuyutl, tlatlacu- lli, in oquimacac:	con que le daría miseria, esclavi- tud, pecado
inic oquimotlac.	por haberla encontrado.

La noche, con sus innumerables sonidos, era un reto. El Enemigo descendía para jugar un poco con los hombres, y en sus juicios premiaba o castigaba la conducta y el valor. Una vez más se unían el destino y el esfuerzo. No era la predestinación tan fuerte que pudiera regir la vida sin la colaboración de la voluntad humana; pero había la posibilidad de inquirir un poco lo que se mantenía oculto entre la niebla del futuro.

PRINCIPIOS ORGANIZADORES DE LOS MEXICAS,
UNA INTRODUCCION AL ESTUDIO DEL SISTEMA
INTERNO DEL REGIMEN AZTECA

Por RUDOLF VAN ZANTWIJK.

Nicmana inin nomachtilizamatzin ixpantzinco in tlazotlamatini huey nahuatla'tolmatini teopixqui Angel María Garibay K.; inin amatzintli ipan hueyaltepetl ihtica intetlatecpanaliz mexi'ca' niconmana ixpan iicxitzin ima'tzin ixpan iixtelololtzin ipampa ic achi nicnomahuiztiliz. Auh nicnoelehuilia ma oc mieccauhtica nemiz inin huey tlamatini Garibay, ipampa oc achi miec tequipanoz ihuan ic oc achi miec temachtiz. Ca zan epoa-lonmatlactli xiuhlica tetzalan otemachtitinen, quitoznequi i amo miecxiuhlica ipampa ce nahuatlacayomatini, inic nicnoelehuilia ma oc miecxiuhlica nemiz, ma oc miectlamantli ipan i temachtiz.

Ipan inin amatl nicmelahuacaitoznequi cequi yancuic nono-yolnonotzaliz ipan huey altepetl ihtica intetlatecpanaliz mexi'ca'. Inic nitequitocaz ipan nachtoamatzin tlen motenehua "Intlamatcanemiliz Azteca'." Inin amatl noiuh omonexti ipan in achtopa xiuhamoxtili in nahuatlacayomomachtilizcayotl. In ompa oniconicuilo ipan zantlaixpani intetlatecpanaliz mexi'ca'-azteca', axcan itech in hueyaltehuacayo' ihtica intetlatecpanaliz ninopoaz. Auh nicneltoca ye' huel monequi momachtiz ipan i, ca zan in tlamatini Paul Kirchhoff itech i omopouh¹; zan oc ye' huecauhtica ayac otlacuillo ipan inelhuayo ipan itzintiliz in calpolli onoce tlaxilacalli ihuan occe intetlatecpanalizcayoxexeloliz mexi'ca'. Noiuhqui zan achi omito ipan neltic intequiyo' iteyacancahuan Anahuac. Onicacicamat in huey itlaixnextiliz inin naxcantla' tolpepechtiliz in i'cuac onicompouh yamox nocniuhztzin tlamatini R.T. Zuidema ipan in-

¹ Kirchhoff, 1947, 1955, 1961a, 1961b.

tetlatecpanaliz Tahuantinsuyutlaca' onoce incatlaca'.² Tone'hu-an oticneque' tice'nehuilizque' iixtlamatiliz ipan incayotl ihuan in nematiliztli tlen omochiuh ipan intetlatecpanaliz mexi'ca', auh a'mo omohueliti, ipampa ye' niman huelneztica in tlamatque' zan achi tlamelahuac commati' ipan tlen quihuelitotz-nequi in calpulli ihuan in tlaxilacalli ihuan in altepexexeloliz. Noiuhqui ipan intla'tocayo' mexi'ca' a'mo neltic commati ipan i. Ic tla'coxiuhtica xoxouhcan itech oninopouh auh huelneztica ayamo otzonquiz notequiyo', zan achi ompeuh. Auh nican nic-tenextiliz inic ce notlamaceuh:

Y aquí empieza entonces la parte principal de este artículo bilingüe, que tiene una introducción en lengua náhuatl en honor del doctor Angel María Garibay K., una introducción que además de palabras de elogio, contiene una explicación previa que, sin embargo, no se traduce ya que el autor de este artículo opina que en este tiempo en que obligamos a niños nahuatlacas a estudiar cartillas y libros de texto en castellano, podemos esperar de los especialistas estudiosos de la cultura náhuatl que por lo menos se esfuercen una vez por leer un pequeño texto en la lengua que debería ser una de las lenguas nacionales de México.

En cierto modo este artículo es una continuación de mi artículo *La Paz Azteca* publicado en el tomo anterior de estos Estudios de Cultura Náhuatl. Allí hemos considerado unos aspectos del sistema externo del régimen azteca y ahora seguiremos con algunas observaciones sobre el sistema de dicho régimen. Nuestro objeto de estudio no es nada nuevo, muchos autores se han dedicado al estudio de la organización social azteca y el funcionamiento del sistema interno del estado mexicatl. Lo curioso es, sin embargo, que casi todos estos estudios han sido publicados por estudiantes en leyes, historia y filosofía y muy pocos por antropólogos sociales o sociólogos. En consecuencia no existe hasta el momento un buen estudio antropológico de las instituciones y grupos que formaron el sistema social de los aztecas, pues los autores que salieron de los campos mencionados tenían lógicamente un enfoque diferente en sus estudios. Solamente así se explica que en la literatura existente en ninguna parte se encuentre una descripción clara de lo

² Zuidema, 1962.

que es un *calpolli* o un *tlaxilacalli*, que es la significación de las subdivisiones de Tenochtitlán, de la mal llamada "Triple Alianza", etc. Con esto de ninguna manera queremos sugerir que no se haya hecho nada al respecto.

El doctor Garibay,³ Moreno,⁴ Monzón,⁵ Acosta Saignes⁶ y López Austin,⁷ han publicado obras importantes sobre aspectos de la organización social azteca. Sin embargo, falta todavía una clara presentación de los principios básicos de esta organización y sobre todo de la interrelación entre las diferentes instituciones aztecas como entre éstas y los grupos que formaron parte de su sociedad. No podemos reprochar a nadie por no haber aceptado esta tarea antes, pues es bien sabido que es difícil y complicada. Por eso también presentamos este breve estudio con cierta duda, ya que el peligro de equivocación y mala interpretación de los datos muy dispersos que se encuentran en las fuentes, es grande. Como el subtítulo indica, este estudio no pretende ser más que una introducción y en este sentido tenemos la confianza de poder presentar por lo menos algunas observaciones útiles.

Antes de dedicarnos directamente al objeto de estudio que ahora tenemos, puede ser útil definir algunos conceptos bien conocidos en la antropología social, pero tal vez algo extraños para parte de los lectores, que usaremos con cierta frecuencia:

1. *La Organización Social* es un sistema de ordenación de actividades sociales que muestra continuidad en su existencia; es un sistema de papeles desempeñados por las personas que pertenecen a la misma convivencia.

2. *La Estructura Social* es una red de relaciones sociales interdependientes que muestra continuidad en su existencia, en otras palabras, es un sistema de posiciones sociales.

3. *El Sistema Social* podemos definirlo aproximadamente como la combinación de la organización y la estructura sociales.

4. Una institución es una unidad social que consiste en la ordenación de patrones estandarizados de acción o, con otras palabras: es un modo estandarizado de co-actividad (conducta social).

³ Garibay, 1961.

⁴ Moreno, 1962.

⁵ Monzón, 1949.

⁶ Acosta Saignes, 1945.

⁷ López Austin, 1961.

5. Un grupo es un conjunto de individuos que están en relaciones regulares y relativamente continuas entre sí; q. d. respecto a las relaciones entre sí y en relación con individuos de fuera de este conjunto actúan de una manera específica y pronosticable. Se puede decir que la totalidad de instituciones forma la organización social, mientras que la totalidad de grupos forma la estructura social. Organización y estructura sociales se hacen dividir en una interna y otra externa. Una convivencia contiene procesos sociales que no salen afuera y éstos pertenecen al *sistema interno*, mientras que las relaciones y co-actividades con gente de afuera pertenecen al *sistema externo*. (Véase, S. F. Nadel, *Foundations of Social Anthropology*, 1953 y A. R. Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952.)

Este estudio se divide en dos partes, la que se refiere a principios organizadores como éstos se reconocen en las instituciones, y la otra que trata de ellos en relación con grupos. En primer término presentaremos objetivamente a las diferentes formas de organización que son mencionadas en las fuentes y después consideraremos las interrelaciones y la consistencia lógica que existe entre ellas.

A. *Instituciones*

Las crónicas y descripciones antiguas de aztecas, mestizos y españoles que tratan del funcionamiento de las instituciones mexicas y sus evoluciones, nos presentan varios tipos de subdivisiones existentes en las organizaciones social, política, económica, militar y religiosa del pueblo dominador de Anáhuac. Siguiendo el orden numérico, estos tipos de subdivisiones son los siguientes:

I. *In occan xexeloliztli:*

El principio organizador más simple y a la vez más básico del mundo de los nahuatlacas, es la división en dos partes. Ya se ha escrito mucho sobre esto y con buenas razones: en casi todas las instituciones de los nahuatlacas se encuentra este principio básico, una división dual que implica cierta división de trabajo y de funciones. Kirchhoff ha escrito cosas muy intere-

santes al respecto por lo que se refiere a los toltecas⁸ y López Austin indica la importancia de la división dual en su interesante libro sobre el régimen azteca, saliendo del concepto filosófico del Ometeotl que él encuentra como puesto en la práctica en la organización estatal azteca.⁹ Este último autor hace la siguiente observación, que es muy importante y nos puede servir como punto de partida: "La constitución (azteca) era el reflejo de la divinidad... , por este reflejo el poder estaba en la dualidad en la representación masculina del Tla'toani y en la femenina del Cihuacoatl."¹⁰ Esta interpretación de la relación entre Tla'toani y Cihuacoatl, nos parece muy interesante y la observación de López Austin vale mucho más que todas las otras al respecto que hemos leído y que solamente expresan sorpresa de que el "virrey" de México se llamaba "Culebra Femenina". Además, esta última y más popular traducción de Cihuacoatl, no podemos considerarla como la mejor; mucho más lógica es la de Garibay que expresa este título en castellano como "Comparte femenina".¹¹ Lo que nos interesa en este momento es dar un poco más de base a la observación de López Austin, considerando el desarrollo de este principio dual en la historia de los aztecas-mexicas.

Las fuentes que tratan más extensamente de la historia antigua de los aztecas, como las Crónicas de Tezozomoc, las Relaciones de Chimalpahin y la Monarquía Indiana de Torquemada, suministran una gran cantidad de datos sobre este occan xexeloliztli, que según ellos ya había existido en el legendario Aztlan. Tezozomoc y Chimalpahin, hablan de dos líderes de los aztecas que se peleaban entre sí, resultando su disputa en la emigración de los aztecas-mexicas que siguen a un principal que ellos llaman unas veces *Chalchihuatlanac* y otras veces *Iztacmixcoatzin*.¹² Torquemada menciona a dos líderes aztecas al principio de la "peregrinación", *Tecpatzin* y *Huitziton*, que ambos escuchan el colibrí que con su ¡tihuí!, ¡tihuí!, invoca a los aztecas a salir.¹³ Con esto ya tenemos algunos ejemplos de dualidad en el liderazgo de los aztecas antiguos, pero todavía

⁸ Kirchhoff, 1947, 1955.

⁹ López Austin, 1961, págs. 9-17.

¹⁰ *Idem*, pág. 16.

¹¹ Garibay, 1961, pág. 181.

¹² Tezozomoc, 1949; pág. 15; Chimalpahin, 1958 y 1950.

¹³ Torquemada, 1723 (1943), tomo I, pág. 78.

no hay ninguna indicación de que esta dualidad tenga que ver algo con los aspectos masculino y femenino respectivamente. Sin embargo, en otros lugares se encuentran muchas de estas indicaciones. La primera se halla en la tradición bien conocida que en Aztlan "la madre de Huitzilopochtli" tenía mucha importancia. Además, se presentan en las descripciones de la "peregrinación" muchos casos en que se muestra la gran influencia de una mujer. Uno de los cuatro primeros *teomamas* de Huitzilopochtli es una mujer, llamada Chimalman.¹⁴ Dos veces durante la "peregrinación" azteca se efectúa un conflicto entre el líder masculino sobresaliente, Huitzilopochtli, o sea, su pontífice, y un líder femenino. La primera vez se resuelve hasta cierto punto el conflicto, cuando Huitzilopochtli astutamente deja a su "hermana" *Malinalxoch*, mujer guerrera y gran bruja, que probablemente ejercía más influencia de la que le convenía a su "hermano".¹⁵ La segunda vez el conflicto se produjo entre Huitzilopochtli y su "hermana" *Coyolxauhqui*, resultando entonces en un choque violento en el que murieron ella y sus partidarios los *Centzonhuitznahuas*.¹⁶

Ahora bien, hasta aquí no hemos presentado mucha novedad, pero ya podemos profundizar un poco más sobre estas historias. Hay escondidos en la Crónica Mexicayotl de Tezozomoc, como en otras fuentes, algunos datos sumamente importantes y relacionados con estos conflictos entre Huitzilopochtli y sus "hermanas". Sobra decir que no debemos tomar muy literalmente el término "hermana", pues abundan entre los funcionarios aztecas los títulos de carácter familiar, como *Teachcauh* (hermano mayor), *Tehueltiuch* (hermana mayor), *tetla'tzin* (tío), etc.

Hablando ahora de estos datos escondidos nos referimos a lo siguiente: en primer lugar se deduce que Malinalxoch y Coyolxauhqui pertenecieron a dos *calpullis* diferentes. Huitzilopochtli pertenecía probablemente al mismo *calpulli* que Coyolxauhqui, o sea, el de Huitznahuac, ya que después en Tenochtitlán su templo se encontraba en un *calpulli* de este nombre, como veremos más adelante. Malinalxoch pertenecía al *calpulli* de los *chalmecas*, pues este *calpulli* aparece en la lista suministrada por Tezozomoc antes que se efectuara la separación entre ella y Huitzilopochtli y falta otra lista de *calpullis* que

¹⁴ Tezozomoc, 1949; pág. 18.

¹⁵ *Idem*, págs: 13, 14.

¹⁶ *Idem*, págs. 24, 35 y Seler, 1927.

da el mismo autor después, cuando ya se habían separado.¹⁷ Coyolxauhqui sin duda pertenecía al calpulli de los *huitznahuacas*, ya que sus ayudantes o "tíos" se llaman así. Estos dos calpullis forman parte del grupo de siete que salió de Aztlan. Es notable que el calpulli de Huitznahuac después del conflicto y la matanza de los "tíos" por Huitzilopochtli, sigue existiendo, probablemente porque el líder externo no pudo eliminar a su propio calpulli.

Regresando ahora a la división dual podemos observar que por lo menos originalmente existía cierta división de tareas gubernamentales entre diferentes calpullis. Para comprender algo más del carácter de esta división nos puede ayudar el estudio de pueblos indígenas actuales. Durante investigaciones que hizo el autor de este artículo en Milpa Alta, D. F., en Ihuatzio, Michoacán y en los Altos de Chiapas, pudo observar varios tipos de sistemas de liderazgo dual en los cuales siempre un líder forma la autoridad máxima en el sistema interno y el otro en el externo. Más adelante encontraremos fuertes indicaciones de que esto era también la esencia del antiguo dualismo gubernamental, pero no podemos explicarlo bien antes de tratar de la *chicoccan xexeloliztli*.

Adelantando la afirmación de esta teoría se consideran los conflictos entre Huitzilopochtli y sus "hermanas", como luchas por el poder entre, a un lado, la autoridad máxima en el sistema interno que es una persona que pertenece a un principal linaje maternal de cierto calpulli y, al otro lado, la autoridad máxima en el sistema externo, que es una persona que pertenece a un principal linaje paternal de algún otro calpulli. Es muy probable que originalmente la autoridad interna era de tipo eclesiástico, mientras que la externa tenía un más pronunciado carácter militar. La historia nos enseña que hubo bastante posibilidad de conflicto entre estos dos poderes y esto es lógicamente muy imaginable. Encontramos a los dos jefes, el externo y el interno en muchos pueblos nahuatlacas. Xochimilco tenía su "Señor de la Ciudad" y otro "del campo",¹⁸ en Tula Quetzalcoatl y Huemac estuvieron relacionados entre sí en la misma forma,¹⁹ y hay muchos ejemplos más. Como vere-

¹⁷ *Idem*, págs. 26, 27 y 32.

¹⁸ Véase Durán, 1951; tomo I, pág. 104.

¹⁹ Kirchhoff, 1955.

mos aquí abajo este principio dualístico de organización se reconoce en casi todos los niveles de la ordenación estatal. Un ejemplo claro e importante encontramos en el sistema de *calpixques*, como existía en tiempos de la conquista. Motecuzoma Xocoyotzin tenía para cada pueblo tributario un calpixqui en la capital y otro en el pueblo y todos los calpixques de la capital (los "internos") tenían un jefe supremo, el Petlacalcatl, mientras que el Huey Calpixqui mandó a los "externos", o sea, los calpixques de los pueblos.²⁰ El mismo sistema encontramos en el ejército, donde los dos jefes son el *Tlacochealcatl* y el *Tlacateccatl*, en la organización sacerdotal en las personas del Totec *Tlamacazqui* y el *Mexicatl Teohuatzin* y en la esfera comercial, donde se mencionan como jefes mercantiles al *Acxotecatl* y el *Pochteca tlailotlac*.

Con todo esto tenemos que acordarnos constantemente que el régimen aztecatl o mexicatl no era estático, sino al contrario, siempre evolucionaba bastante. Sin embargo, los mismos principios de organización encontramos en la mayor parte de su historia, aunque en una época fueron aplicados de diferente manera que en otra. La relativa inalterabilidad de estos principios organizadores nos invitó precisamente a enfocarnos a ellos, pero esto no quiere decir que no sea útil considerar también los cambios en su aplicación. Parece que Huitzilopochtli, o sea, el líder externo de la tribu migrante, ha querido quitar el poder interno de los calpullis que lo tenían. Así se separó del calpulli de Chalman y eliminó después toda la oposición efectiva en el calpulli de Huitznahuac. Con un sistema ingenioso que se inventó aparentemente en Tenochtitlán, los líderes externos, o sean, los altos jefes militares, lograron después unir al jefe interno y al externo en un solo calpulli, mientras que a la vez siguieron perteneciendo a diferentes unidades sociales. Esta reforma se explicará más adelante y entonces se aclarará la posición exacta del *Cihuacoatl* y el *Huey Tla'toani* en el tiempo inmediatamente antes de la conquista.

Falta aquí nada más decir que, el principio dual en origen, está claramente relacionado con la división sexual que también se expresa en el concepto del Ometeotl. Los aztecas pensaron mucho más en dos linajes que los europeos, ya que éstos están acostumbrados a la casi exclusiva predominación de la

²⁰ Tezozomoc, 1944; págs. 130-31.

línea paternal. Por la misma razón se produjeron muchos conflictos después de la conquista cuando muchos indígenas trataron de ejercer derechos sobre ciertas propiedades que les pertenecieron por herencia en línea maternal. Los españoles nada entendieron de esto y favorecieron casi siempre a los que tenían relaciones paternas con los propietarios anteriores. Sin embargo, hay muchos datos que indican que bajo el régimen azteca, en muchos casos, se tomó en cuenta la línea materna. También se sabe que mujeres casadas tenían sus propias posesiones, a veces hasta haciendas y tierras, como se cuenta de una esposa de Motecuzoma Xocoyotzin.²¹

Además, abundan los textos aztecas en que se hace referencia a las dos líneas, maternal y paternal; para dar solamente un ejemplo, Tezozomoc, cuando dice que la tradición tenochca "*otechmachiyotiliaque'*, *in tocihuan, in tocolhuan, in tachtotahuan, in tomintonhuan, in topiptonhuan*".²²

II. *In yexcan xexeloliztli.*

Muy conocida es la frecuencia con que en el mundo indígena mexicano han aparecido las divisiones en tres partes. Han existido por lo menos dos "triple alianzas" toltecas, mal término para una una forma de gobierno en tres partes o como dice claramente Chimalpahin: "Yexcan tlahtoloc: Culhuacan ihuan Tullan ihuan Otumpa."²³ Más famosa todavía es la tripartición del gobierno azteca entre México, Tezcoco y Tlacopan. Se ha escrito mucho al respecto, pero también casi siempre desde el punto de vista jurídico o con criterios muy europeos. Probablemente por eso se ha dedicado poca atención a algo que dice Torquemada al respecto y lo que consideramos muy interesante. Este autor describe una división territorial tripartita entre México, Tezcoco y Tlacopan, que seguramente forma una idea idealtípica que tenían los aztecas sobre la división del gobierno en el mundo.²⁴ Cuando representamos el territorio total del *Cemanahuac* o del mundo, por un círculo, y cuando dibujamos en éste dos diámetros que representan respectivamente la direc-

²¹ No me acuerdo exactamente dónde lo he leído.

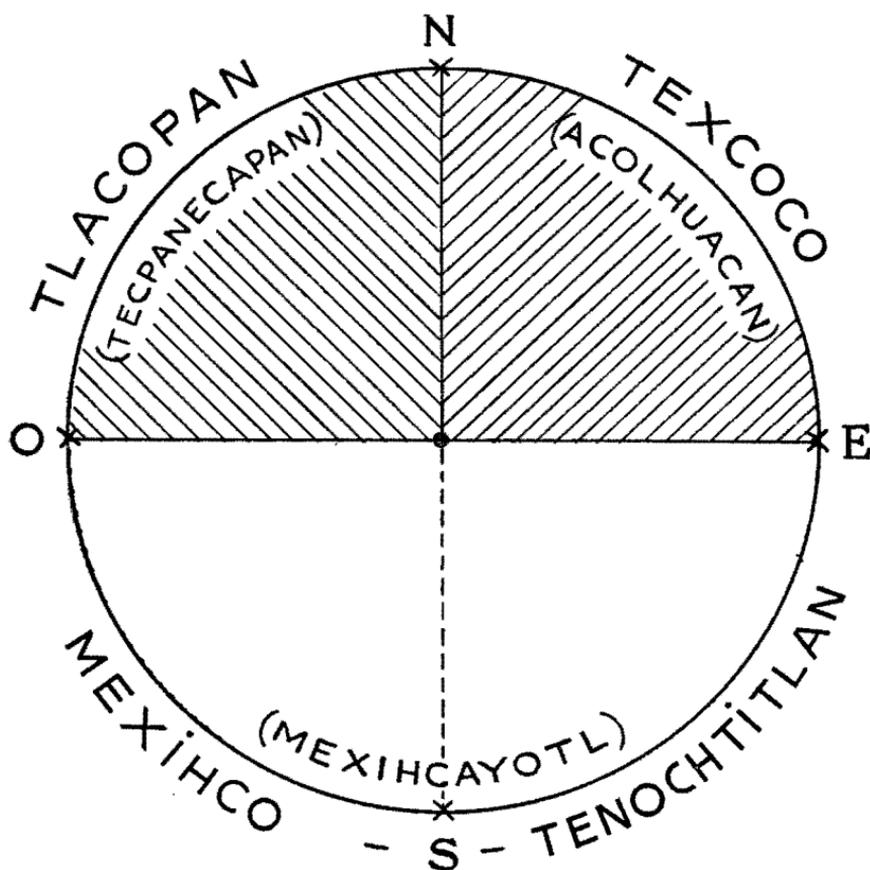
²² Tezozomoc, 1949; págs. 4, 5. "La nos enseñaron nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestros antepasados, nuestros tatarabuelos, nuestras bisabuelas."

²³ Chimalpahin, 1958, pág. 14. "En tres partes se mandó: en Culhuacan, en Tullan y en Otumpa."

²⁴ Torquemada, 1723 (1943), tomo I, pág. 175.

ción del norte al sur y la del este al oeste, entonces se forman cuatro sectores. Según los datos suministrados por Torquemada, el sector noroeste pertenecía a Tlacopan, el sector noreste a Tezcoco y los otros dos, o sea, todo el sur, a México (vea: lámina 1). A primera vista esto puede parecer una simple división

LAMINA 1



Las Divisiones del *Cemanahuac* (en el círculo entero = el mundo entero): La División en cuatro Sectores y la Tripartición de México, Tezcoco y Tlacopan.

del imperio azteca en tres grandes departamentos con sus propios gobiernos internos. Sin embargo la realidad era algo más complicada. Sabemos que varios pueblos en el territorio tezcocano tributaron también a Tenochtitlán, mientras que otros en el sur fuera de sus obligaciones con México igualmente cumplieron con otras que tenían con Tezcoco y Tlacopan. Para

aclarar esto tenemos que considerar algo de la organización de las fuerzas militares aztecas. Estas consistieron de tres ejércitos principales que correspondieron a las tres partes mencionadas. El mando supremo de estas fuerzas estuvo, como casi todas las fuentes reconocen, en manos del más alto jefe militar mexi'catl. En general, los tres ejércitos entraron juntos en las campañas militares y entonces pudieron operar en cualquier parte. Los impuestos sacados de los territorios conquistados de esta manera se dividieron según cierta fórmula entre las tres capitales. Tomando en cuenta esto, parece haber poco fundamento para la observación de Torquemada, pero hay algo más: en algunas ocasiones los tres ejércitos también pudieron operar independiente y exclusivamente bajo la responsabilidad de la parte o capital a la cual pertenecieron y hay fuertes indicaciones que en estos casos solamente pudieron hacerlo en el sector que les correspondía según la división que mencionamos. También es interesante que la única ocasión en que Tezozomoc informa que en una campaña militar participaron más tropas acolhuas que mexicas es durante una guerra contra Tzinuocac, una provincia que está situada en el sector tezcocano.²⁵ El probable origen y el verdadero carácter de la tripartición lo anotaremos en seguida, después de haber tratado de las divisiones en siete y diez partes.

III. *In nauhcan xexeloliztli.*

Cualquier obra que trate de los aztecas, menciona uno o más ejemplos de la división en cuatro partes. Este tipo de división es casi tan fundamental como el dualístico y se presenta igualmente desde los principios de la historia azteca. Muchos de los autores "clásicos" mencionan a cuatro *teomamaque'* o cargadores de dioses durante la migración de los aztecas. Chimalpahin nos informa que en Aztlan "anepantla aihitic onoya" (en medio de las aguas, dentro del agua vivieron) cuatro calpullis: Tlacatecco, Tlacochealco, Calpilco y Tolnahuac.²⁶ Los dos últimos nombres no ocurren en las otras listas de los siete calpullis originales, sin embargo, nos interesa su afirmación que hubo cuatro calpullis centrales y por consecuencia otros alrededor de los primeros, que entonces se consideran como ex-

²⁵ Tezozomoc, 1944, pág. 294, etc.

²⁶ Chimalpahin, 1958, pág. 148.

teriores, una situación que encontramos en Tezcoco también.

Los ejemplos de divisiones cuadripartitas son bastante frecuentes, solamente mencionaremos las más importantes. La ciudad de Tenochtitlan estuvo dividida en cuatro parcialidades o *altepexexeloliz*: Moyotla, Teopan, Atzacualco y Cuepopan.²⁷ Estas parcialidades tenían funciones políticas, administrativas y militares y por eso se encuentran las mismas divisiones en estos diferentes terrenos. Algunos autores como Monzón y López Austin, usan el terrible término *campan* para indicar estas parcialidades. Indudablemente se derivó este término de la palabra náhuatl *nauhcampa* (hacia los cuatro rumbos); sin embargo, no existe en la lengua náhuatl la palabra “campan” en el sentido de cuartel y por eso opinamos que el uso poco apropiado que hacen dichos autores de la palabra, no debe ser imitado. El concepto de “nauhcampa”, sin embargo, es muy importante y se refiere a los cuatro rumbos del viento. Como dijo Huitzilopochtli a su pueblo al principio de la migración: “ca nitenamiquiz in nauhcampa, ca niteatlitz, ca nitetlamacaz, ca nican niquinnechicoz in nepapan tlaca”.²⁸ “Pues encontraré a la gente en los cuatro rumbos, pues daré de beber a los hombres y les daré algo de comer, pues aquí reuniré a todos los diferentes pueblos”. Los aztecas dividieron el mundo en cuatro partes, los cuatro rumbos del viento y así hicieron con su capital que para ellos era el centro del mundo, al que ambicionaron dominar completamente.

IV. *In macuilcan xexeloliztli.*

La división en cinco partes se desarrolla lógicamente sobre base de la anterior o cuadripartita, cuando se añade un grupo central, donde reside el poder máximo sobre todas las partes. De las crónicas de Tezozomoc se puede deducir que de los quince calpollis originales de Tenochtitlan, los cinco principales forman el centro de la ordenación; estos cinco son los siguientes: Tlacatecco (en el centro), Cihuateopan (oeste), Huitznáhuac (sur), Yopico (este) y Tezcacoac (norte). Abajo volveremos a referirnos a esta división, explicándola detalladamente.

²⁷ Véase por ejemplo: Tezozomoc, 1944, págs. 260, 267 y otras.

²⁸ Tezozomoc, 1949, pág. 29.

V. *In chicuaceccan xexeloliztli.*

Hay algunos ejemplos en la organización social azteca de divisiones en seis partes. Tezcoco tenía seis barrios centrales: Mexicapán, Colhuacán, Huitznahuac, Tecpán, Tlailotlacán y Chimalpán.²⁹ Lo curioso es que cuatro de estos barrios tenían una población de mexicas-tepanecas y todos los seis son considerados como toltecas.³⁰ Los chichimecas, la tribu a que pertenecían los reyes de Acolhuacán, los *Chichimeca' teteuctin*, vivieron en seis aldeas o barrios externos alrededor de este centro de la ciudad.³¹ Tal vez tenemos aquí otro ejemplo de una autoridad externa, la de los reyes, juntamente con otra interna, la del cihuacoatl de Tezcoco, que en este caso habrá salido de uno de los seis barrios centrales.

Otro ejemplo de una división en seis encontramos en ciertos servicios en el culto de Huitzilopochtli, que formaron la tarea de exclusivamente seis barrios de Tenochtitlán.³² La significación de esto podremos explicarla hipotéticamente, después de haber tratado de las divisiones en diez partes.

VI. *In chicoccan xexeloliztli.*

De suma importancia para la comprensión de la organización social azteca, es la división en siete partes. Todos sabemos que según las fuentes indígenas mexicas, salieron de Aztlan siete calpullis, divididos en dos grupos: los *mexi'ca* o *mexitin* como originalmente son llamados y los *azteca'* o *aztlaneca'*, como les llama Ixtlilxochitl.³³ Aceptando la teoría de Kirchhoff podemos suponer que los *azteca'* formaron la parte ya bastante toltequizada del pueblo, mientras que los *mexi'ca'* o *mexitin* consistieron de "chichimecas" semi-nómadas que iban a convivir con los aztecas' en un tiempo relativamente cercano.³⁴ Chimalpahin nos explica que los *azteca'* vivieron en una isla y los *mexica'* en la orilla de la tierra firme.³⁵ Ya sabemos que había cuatro calpullis "en el agua", de modo que podemos deducir que

²⁹ Ixtlilxochitl, 1952, tomo II, págs. 73-75.

³⁰ *Idem*, tomo I, pág. 295.

³¹ Pomar, 1941, pág. 7.

³² Códice Ramírez, 1944, pág. 128.

³³ Ixtlilxochitl, 1952, tomo I, pág. 296.

³⁴ Kirchhoff, 1961a.

³⁵ Chimalpahin, 1958, pág. 31.

cuatro de los siete calpullis consistían de aztecas, o por lo menos eran considerados como tales, mientras que los otros tres entonces deben haber sido los de los mexitin o mexicas. Los nombres de estos siete calpullis son los siguientes:

1. *Huitznahuac*, 2. *Chalman*, 3. *Cihuateopan*, 4. *Yopico*, 5. *Tlacateopan*, 6. *Tlacoachcalco*, y 7. *Izquitlan*.³⁶ Ya hemos visto que Chimalpahin menciona dos de estos calpullis, Tlacateopan y Tlacoachcalco, como centrales y por eso les podemos considerar como "aztecas". De Huitznahuac ya sabemos casi seguramente que era el calpulli de Huitzilopochtli, pues dice el Códice Florentino: "Auh in nican mexi'co, in i'cuac Toxcatl, motlalia, motlacatlalia in Huitzilopuchtli uncan in Huitznahuac teucalco, icalpulco, coatlapechco contlalia."³⁷

"Y aquí en México, cuando se celebraba la fiesta de Toxcatl, se eregía, se forma en figura humana el Huitzilopochtli, por allí en Huitznahuac, en el templo, en su *calpulli*, le ponen en el tablado de serpientes."

Cuando además sabemos que Huitzilopochtli era al principio solamente jefe o Dios de los mexitin,³⁸ entonces podemos concluir que Huitznáhuac era un calpolli mexicatl. Pero, ¿cuáles eran los otros dos calpulli aztecas? y ¿cuáles los otros dos mexicas? Aquí nos ayuda un antiguo texto en náhuatl que habla de la situación en Tenochtitlán poco después de la llegada de los mexicas fundadores de la capital de su tierra prometida:

*In nican altepetl Mexi'co Tenochtitlan,
hue'hue'tla'toloyan, tecpan Atzacocalco,
ihuan Chalmecapan, ihuan in Cihuatepec,
in Tlacoachcalco, in oncan tlalmatepec,
tlatzonilpico', toltzalan, acatzalan,
xiuhcoyolapan, nauhcalpoltin,
cematonahua otlape'petlaque' mexi'ca'.*³⁹

*Aquí en la ciudad de México-Tenochtitlan,
la antigua sede del gobierno, el tecpan Atzacocalco,
y el Chalmecapan y el Cihuatepec, el
Tlacoachcalco, allí donde vinieron a ganarse
tierras, donde vinieron a atarse el pelo
(ganarse gloria militar), allí en medio del*

³⁶ *Idem*, 1958, pág. 23.

³⁷ Anderson y Dibble, 1951, págs. 68-69.

³⁸ Chimalpahin, 1958, pág. 34.

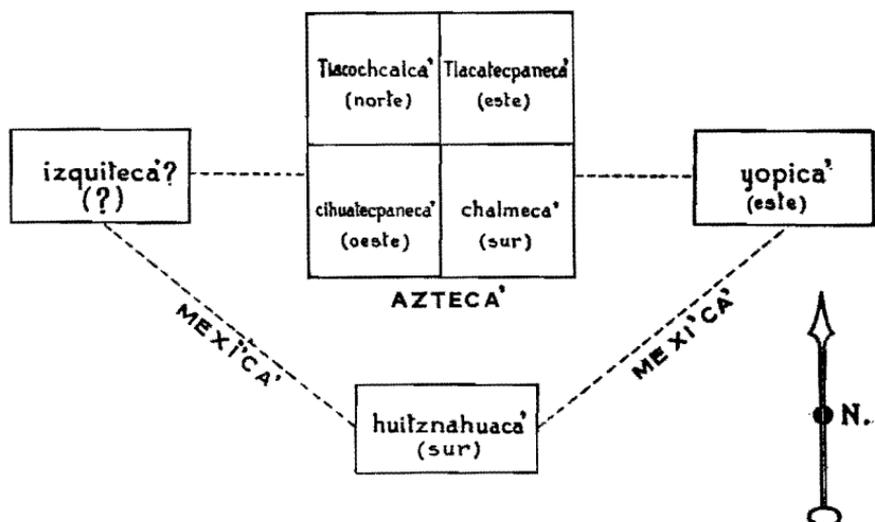
³⁹ Selser, 1902-23.

tule y la caña, en las murmuradoras aguas azules, allí (hicieron) los cuatro *calpullis*, que sobresalieron a todos los de alrededor, ellos eran los mexicanos.

Aquí se hacen reconocer como *calpullis* centrales el de los tlacatepanecas (Tecpan-Atzacolco), el de los chalmecas (Chalmecpan), el de los cihuatepanecas (Cihuatepec) y el de los Tlacochalca (Tlacochalco). Dos de estos *calpullis* ya los conocemos como centrales y por consecuencia "Aztecas", en Aztlan; los otros dos *calpullis* aztecas eran entonces muy probablemente Chalman y Cihuatepan y los dos *calpullis* mexicas que nos faltaron deben ser Yopico y Izquitlan. De esta manera podemos hacer una presentación gráfica de la distribución de los siete *calpullis*, como existía en Aztlan (vea lámina 2). Hasta

LAMINA 2

AZTECA'



Los *calpullis* de Aztlán y sus posiciones relativas.

la posición geográfica relativa de seis de los siete *calpullis* la podemos saber con facilidad; pues aparte de las posiciones de los cuatro centrales en Tenochtitlan, se sabe que Yopico y su Dios Xipe fueron relacionados con el este y Huitznahuac con el sur. Solamente la posición de Izquitlan no está segura.

Aparte de los aztecas y mexitin hubo otro grupo étnico en Aztlan, los *cuexteca'*, o sea, huastecas. Es posible que Yopico es

de origen huasteca, pero no lo sabemos seguramente. Se puede pensar en esto por los cultos de Xipe y Tlazolteotl relacionados con este calpulli. Sea como sea, lo más importante en este momento es la división entre cuatro calpullis interiores y tres exteriores, que además de tener un estatus social muy desigual,⁴⁰ eran de diferente origen étnico. Al principio los cuatro calpullis aztecas, los centrales, tenían evidentemente más prestigio que los tres exteriores, o de los mexitin, que probablemente fueron admitidos solamente porque dieron cierta protección militar a los gobernantes aztecas. Es interesante que la misma ordenación social se hace observar en la actualidad en Milpa Alta, D. F., donde los cuatro barrios centrales tienen más prestigio que otros tres que están situados a unos centenares de metros de distancia de aquellos. Hay allí cierta división de funciones entre los dos grupos de barrios respecto a las ceremonias. La gran fiesta de Milpa Alta (15 de agosto) es preparada y organizada exclusivamente por miembros de los cuatro barrios centrales y la gente de los otros tres solamente participan en la fiesta como público. Los tres barrios exteriores por su parte organizan cada uno su propia fiesta a la cual son invitados los amigos que tienen los miembros en los barrios centrales.

Ahora es tiempo de reconsiderar la historia de la migración de los *azteca'-mexi'ca'*. Hemos visto cómo Huitzilopochtli, el jefe del calpulli Huitznahuac, que era un grupo de mexitin, entró en conflicto con la señora Malinalxoch jefe del calpulli azteca llamado Chalman. Los chalmecas son dejados secretamente por los otros y en el mismo periodo ocurre algo, que varias fuentes relatan con mucho énfasis: Huitzilopochtli, en comunicación con sus sacerdotes y subjefes, pronuncia las siguientes palabras históricas:

*In axcan caocmo amotoca in amazteca',
nimechmaca yancuic amotoca ye' an-
mexitin.*⁴¹

Desde ahora vuestro nombre ya no será "aztecas";
os doy vuestro nombre nuevo, ya sois "mexitin".

⁴⁰ Véase Chimalpahin, 1958, pág. 31: "in oncan in aztlan chicomoztoc inahuac i huel ya'huantin azteca' chicomoztoca' ca inmacehualhuan catca' in mexitin atenca'".

⁴¹ Chimalpahin, 1950.

Parece entonces que durante la llamada "peregrinación" del pueblo se produjo una clase de revolución en que los calpullis aztecas perdieron su predominio, mientras que se sobrepusieron los calpullis de los mexitin.

Ahora llegamos a un punto en que los datos recogidos hasta el momento, invitan a hacer el paso siguiente en el camino de la interpretación: la explicación de las luchas internas en el pueblo migrante sobre la base de la teoría del liderazgo dual, externo e interno. Pero precisamente aquí debemos tener mucho cuidado. Parece casi lógico de considerar al jefe de los mexitin como autoridad máxima en el sistema externo y a su rival femenino, Malinalxoch, como la autoridad suprema en el sistema interno. De esta manera también uno podría pensar en una división de funciones entre los cuatro calpullis aztecas, como encargados de la organización interna del pueblo (legislación, ceremonial interno, control social interno, etc.), y los tres calpullis de los mexitin como encargados de la organización externa (guerra, embajadas, etc.). Sin embargo no es tan simple. En primer lugar encontramos después en el ejército mexi'catl al *Tlacatecatl* y al *Tlacochoalcatl* como a los dos más altos oficiales militares. Estos dos títulos eran lógicamente los de los jefes de los calpullis *aztecas* de Tlacateopan o Tlacatecco y Tlacochoalco. Además no parece muy creíble que los cuatro calpullis aztecas para sus actividades exteriores y entonces entre otras para su defensa, hubieran sido totalmente dependientes de los mexitin. Lo más probable es que solamente dos de los cuatro calpullis centrales se dedicaron a las tareas dentro del sistema interno, a saber Cihuateopan y Chalman. Todos los otros cinco calpullis, dos aztecas y los tres de los mexitin se habrán dedicado al sistema externo y por consecuencia a la tarea más importante dentro de este, la guerra. Más adelante encontraremos un argumento bastante firme para esta hipótesis. Además ya podemos ver en la lámina 2 que solamente los dos calpullis Cihuateopan y Chalman están situados realmente en el centro. No obstante las luchas internas que todavía siguen cuando el pueblo está en Chapultepec rodeado de enemigos, parece que la ordenación original sobrevivía todavía, cuando los *mexi'ca'-azteca'* empezaron a establecerse en y alrededor de Tenochtitlan. El calpulli de Chalman, separado por algún tiempo del resto del pueblo, parece haberse reintegrado después del frustrado intento de su jefe Copil, hijo de Malinalxoch, de derrotar

a Huitzilopochtli o su sacerdote Cuauhtlequetzqui cerca de Chapultepec. De esta manera vemos aparecer otra vez los cuatro calpullis aztecas como los centrales del recién fundado Tenochtitlan. Los tres calpullis mexitin se establecieron por lo menos en parte alrededor de ellos y probablemente también en aldeas cercanas como Mexicaltzinco, Huitzilopochco e Iztacalo. Cuando sin embargo el pequeño pueblo un siglo después se convirtió en la gran potencia de Anáhuac ya se efectuaron cambios importantes en la organización social y por eso también en la ordenación de los calpullis. De este hablaremos aquí abajo; por el momento lo más importante es comprender el carácter de la división en siete partes, tan esencial para los mexicas y otras tribus que en gran parte de las historias del origen de los pueblos indígenas de Anáhuac encontramos *Chicomoztoc*, las siete cuevas, como región donde comienza la existencia histórica de los antepasados.

VII. *In matlaccan xexeloliztli.*

Es sorprendente que la división en diez, que parece haber sido bastante importante entre los mexicas, no ha atraído en mayor grado la atención de los autores "occidentales", que están tan acostumbrados al sistema decimal en su propia cultura.

El Códice Mendoza ilustra de una manera magnífica este principio organizador, cuando muestra la repartición de los diez jefes de los tenochcas y fundadores de Tenochtitlan sobre las cuatro parcialidades de la ciudad. Es interesante que en este dibujo las parcialidades no son indicadas por cuatro cuadrados en que se puede dividir el cuadro grande que representa a toda la ciudad, sino por cuatro triángulos que son formados por las líneas diagonales del cuadro grande. De esta manera el *ila'cuilo* del Códice Mendoza representó a las parcialidades según la idea idealtípica de los mexicas que cada parcialidad estuvo relacionada con uno de los cuatro rumbos del viento, una idea que no estuvo exactamente en concordancia con la realidad geográfica. Observamos que en una parcialidad, probablemente *Moyotla*, relacionada con el occidente, hay cuatro jefes, uno está cerca del centro y hay otros tres atrás de él. En cada una de las otras tres parcialidades se encuentran dos jefes. Los nombres de todos estos jefes son los siguientes:

1. En Moyotlan: Tenuch, Ocelopan, Tetzineuh y Xocoyol;

2. En Teopan: Xiuhcaque' y Atototl; 3. En Atzacualco: Xomimitl y Ahuexoll; 4. En Cuepopan: Cuapan y Acacihitli.

Seis de estos diez señores, o sea, Tenuch, Ocelopan, Xiuhcaque', Xomimitl, Ahuexotl y Acacihitli, también pertenecen al grupo de fundadores. La página del Códice Mendoza se refiere a una fecha posterior a la fundación, de modo que cuatro de los fundadores probablemente ya fallecieron y fueron substituidos por los otros cuatro jefes que aparecen aquí. Los cuatro fundadores desaparecidos pueden ser Tezacatetl, Cuauh-tlequetzqui, Axolohua y Coacihuatlí.⁴²

Es interesante que Tezozomoc, en vez de diez, menciona dos veces a trece fundadores.⁴³ En su lista aparece también Xiuhcaque', un teomama, que no figura en la lista de diez de Chimalpahin. ¿Podemos tal vez explicar la diferencia entre los dos autores, porque el uno toma en cuenta a los tres "barrios" exteriores y sus jefes y el otro no? Todavía no podemos contestar la pregunta.

De Ocelopan, Xiuhcaque' y Xomimitl sabemos que eran teomamas y encontramos a ellos en tres parcialidades distintas. Esto hace probable que cada parcialidad tenía un teomama, pues hubo cuatro teomamas en total.

Hay muchos más ejemplos de divisiones en diez. Tezozomoc habla de una en Azcapotzalco.⁴⁴ El Cihuacoatl Tlacayel el toma para sí diez posesiones después de la caída del régimen tepaneca.⁴⁵ Varias veces el ejército mexicatl es dirigido por diez altos oficiales.⁴⁶

VIII. *In caxtolcan xexeloliztli.*

A primera vista puede parecer confuso que, como Tezozomoc y Chimalpahin nos muestran claramente, los mexicas tenían un sistema importante de divisiones en quince partes. Sin embargo, veremos en la conclusión que esta división está lógicamente relacionada con todas las anteriores. Ya durante la migración se mencionan listas de quince calpullis entre los cuales figuran también todos o todos menos uno de los siete calpullis origi-

⁴² *Idem.*

⁴³ Tezozomoc, 1949, págs. 70-71.

⁴⁴ Tezozomoc, 1944, pág. 41.

⁴⁵ *Idem.*, pág. 61.

⁴⁶ *Idem.*, págs. 184, 194.

nales. La primera vez que Tezozomoc menciona a los quince calpullis es después de la separación de Huitzilopochtli y Malinalxoch y en esta lista falta entonces el calpulli Chalman, que por eso podemos considerar como en ella. La lista contiene entonces los nombres siguientes: 1. *Yopico*, 2. *Tlacoachcalco*, 3. *Huitznahuac*, 4. *Tlacatecpán*, 5. *Tzonmolco*, 6. *Atempan*, 7. *Tezcacoac*, 8. *Tlamatzinco*, 9. *Mollocotitlan*, 10. *Nonoalco*, 11. *Cihuatecpán*, 12. *Izquitlan*, 13. *Milnahuac*, 14. *Coatl Xoxouhcan*, 15. *Aticpac* (o *Aticpan*).⁴⁷ Los nombres de los seis calpullis que ya encontramos entre los siete originales están subrayados.

Después de la fundación de Tenochtitlan el mismo autor presenta otra lista que en algunos puntos difiere de la anterior. Entonces dice que repartidos sobre las cuatro parcialidades hay los calpullis siguientes: 1. *Tlacoachcalca'*, 2. *Cihuatecpán*, 3. *Huitznahuac*, 4. *Tlacatecpán*, 5. *Yopico*, 6. *Tezcacoac*, 7. *Tlamatzinco*, 8. *Mollocotitlan*, 9. *Chalmeca'*, 10. *Tzonmolco*, 11. *Coatl Xoxouhcan*, 12. *Chililico*, 13. *Izquitlan*, 14. *Milnahuac*, 15. *Coatl Xoxouhcan*.⁴⁸

Ahora aparecen otra vez los *chalmeca'* que, como ya dijimos, tal vez regresaron en parte, después de la derrota de su líder Copil, que atacó a los mexicas en Chapultepec. Otra fuente, los Anales de Tlaltelolco, menciona a quince jefes de los mexi'ca'-azteca', durante su estancia en Chapultepec.⁴⁹

Tezozomoc también nos da los nombres de los quince *calpulcos* ("casas grandes", los templos y edificios ceremoniales del calpulli), estos son:

1. *Coatlan*, 2. *Tzonmolco*, 3. *Apanteuctlan*, 4. *Yopico*, 5. *Mollocotitlan*, 6. *Chililico*, 7. *Xochicalco*, 8. *Huitznahuac*, 9. *Tlamatzinco*, 10. *Atempan*, 11. *Tezcacoac*, 12. *Izquitlan*, 13. *Tecpantzinco*, 14. *Cuauhquiahuac*, 15. *Acatlyacapan*.⁵⁰

Diez de estos templos o calpulcos tienen el mismo nombre que el calpulli a que pertenecen, pero de los otros cinco no sabemos cómo distribuirlos sobre los cinco calpullis restantes.

En otro lugar Tezozomoc suministra otra lista de barrios que esta vez contiene solamente doce nombres:

1. *Tlillancalco*, 2. *Yupico*, 3. *Huitznahuac*, 4. *Tlamatzinco*,

⁴⁷ Tezozomoc, 1949, pág. 32.

⁴⁸ *Idem*, págs. 74-75.

⁴⁹ Anales de Tlaltelolco, 1948, pág. 3.

⁵⁰ Tezozomoc, 1944, págs. 330-333.

5. Coatlan, 6. Tzonmolco, 7. Tezcacoac, 8. Atempan, 9. Tlacatecpan, 10. Izquitlan, 11. Napantectlan, 12. Chililico.

Podemos poner esta lista en concordancia con las anteriores cuando explicamos el Napantectlan (=lugar de el que es cuatro veces *teuctli* o señor) como un término para un conjunto de cuatro calpullis, probablemente: Cihuatecpan, Milnahuac, Molloco itlillan y Coatl Xoxouhcan. Además parece que en esta lista Tlillancalco ha substituido a Tlacochealco.

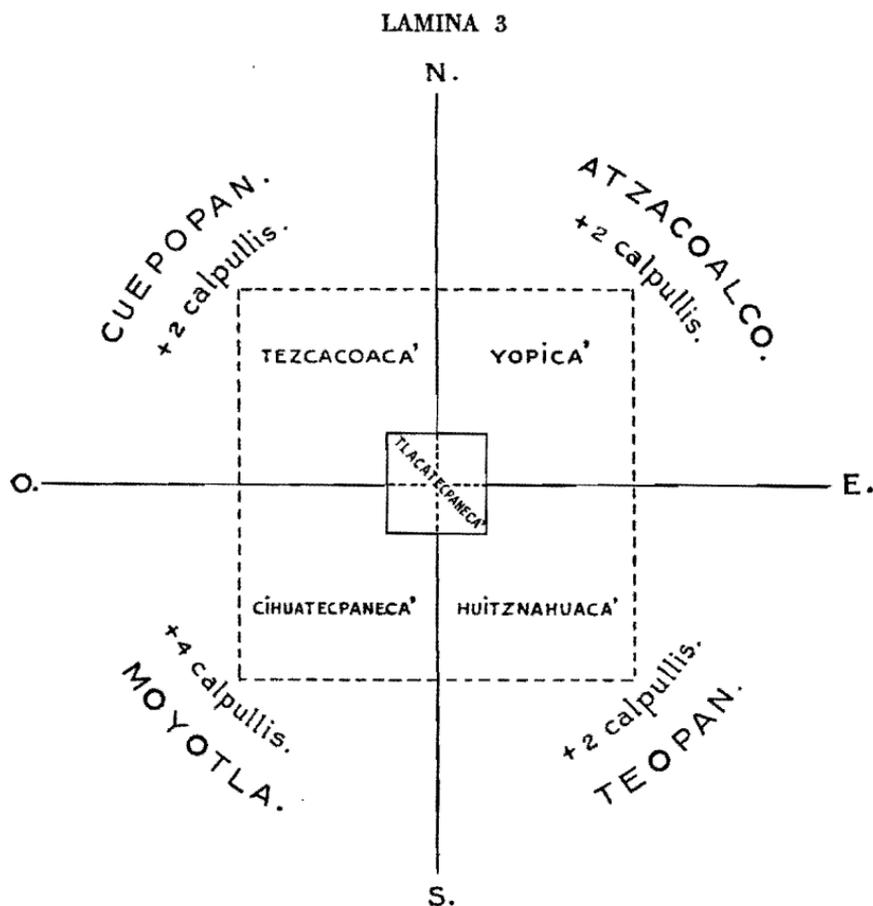
Comparando y sumando las tres listas de calpullis obtenemos un total de 19 nombres. Cuando aceptamos que podemos considerar a uno, Tlillancalco, como substituto y a otro, Nonoalco, como uno de los grupos que poco después de la fundación de Tenochtitlan se separaron y se establecieron en Tlaltelolco, nos quedan siempre dos que no son fáciles de interpretar.

Ahora es tiempo de acordarnos de la división en cinco partes que Tezozomoc representa como la división central de Tenochtitlan en que aparentemente, cuatro calpullis son representativos para todas las cuatro parcialidades. Este sistema de organización que se presenta ya muy tarde, cuando Tenochtitlan ya es capital de un gran imperio, seguramente se ha desarrollado sobre la base de formas de organización anteriores que eran más simples. Combinando esta división en cinco y la división en diez, que se hace ver en el Códice Mendoza, tenemos precisamente la división en quince, que nos es presentada con tanta insistencia por Tezozomoc.

La lámina número 3 indica cómo se puede entender la división de la población de Tenochtitlan en quince grupos organizados sobre la base de los datos de Tezozomoc y el Códice Mendoza. En el centro hay los *tlacatepanecas* en el suroeste, que según la imagen idealtípica de los mexicas representa el oeste, vemos a los *cihuatepanecas*, en el sureste (relacionado con el sur) están los *huitznahuacas*, en el noreste (relacionado con el este) están los *yopicas*, y en el noroeste (relacionado con el norte) está un grupo que ya hemos encontrado en las listas de quince calpullis, los *tezcacoacas*.⁵¹ Tomando en cuenta la estructura mostrada en el Códice Mendoza es probable que los *cihuatepanecas* con otros cuatro calpullis forman la parcialidad de *Moyotla*, los *huitznahuacas* con otros dos calpullis la parcialidad de *Teopan*, los *yopicas* con otros dos calpullis la par-

⁵¹ *Idem*, pág. 315.

cialidad de *Atzacolco* y los *tezcacoacas* con otros dos *calpullis* la parcialidad de *Cuepopan*. En total tenemos entonces exactamente nuestros quince *calpullis*. Comparando esta división con la que existía en *Aztlan* y poco tiempo después de la fundación de *Tenochtitlan*, observamos grandes cambios. De los cuatro



La ordenación espacial de los quince *calpullis* de *Tenochtitlan* en relación con las cuatro parcialidades.

calpullis aztecas originales, solamente se mantuvieron dos, *Cihuatecpan* y *Tlacatecpan* y sólo el primero se quedó exactamente en el mismo lugar. Los *chalmecas* fueron substituidos por los *huitznahuacas*, la gente de *Huitzilopochtli*, y en lugar de los *tlacochcalcas* encontramos al nuevo grupo de los *tezcacoacas*, de los cuales desconocemos el origen. Los *yopicas* al fin

pudieron ocupar el lugar antiguo de los tlacateopanecas, cuando éstos se volvieron grupo céntrico.

Tenemos entonces dos calpullis originalmente aztecas, dos de los mexitin y uno de origen desconocido, los que ahora se destacan como los principales grupos sociales de la capital del estado y del imperio mexicatl.

Tezozomoc menciona a los "principales" de las cuatro parcialidades y les llama: *Tlacateccatl*, *Huitznahuac tiacauh* (o *teachcauh*), *Cihuateopan tiacauh*, *Tezcacoac tiacauh* y *Yopica tiacauh*.⁵²

Aquí tenemos a los jefes de nuestros cinco grupos principales y en orden lógico.

IX. *In cempoalcan xexeloliztli*.

Entramos en uno de los problemas más difíciles de la organización social azteca cuando estudiamos la división en veinte. Algunos autores como Herrera, Vetancurt y siguiendo a ellos los más modernos como Moreno, mencionan una lista de veinte calpullis para Tenochtitlan. Hasta cierto punto parece lógico que hubieran existido veinte calpullis con ciertas tareas ceremoniales específicas. Sabemos cómo cada calpulli tenía su propio Dios o sus propios Dioses y ya que por otra parte los veinte días del calendario azteca están directamente relacionados con diferentes Dioses, se hace esperar que los calpullis por su turno, estuvieron relacionados con este calendario. En este caso veinte calpullis parece un número muy conveniente. Pero ¿cómo relacionar este principio de organización con los anteriores? Consideremos primero los nombres de estos veinte calpullis, éste es bastante desconcertante:

1. Tzapotlan, 2. Hue'hue'calco, 3. Tecpancaltitlan, 4. Cihuateocaltitlan, 5. *Yopico*, 6. Teocaltitlan, 7. Tlaxilpan, 8. Tequilcaltitlan, 9. Atlampa, 10. Tlalcocomulco, 11. Amanalco, 12. Tepetitlan, 13. Atizapan, 14. Xihuitonco, 15. Tequixquilpan, 16. Mecaltitlan, 17. Xoloco, 18. Chichimecapan, 19. Copulco y 20. Tezcatzonco.⁵³

Como se ve, coincide solamente un nombre, *Yopico*, con los que se encuentran en las listas de calpullis que fueron consideradas anteriormente. Estudiando la significación de estos veinte

⁵² *Idem*, pág. 284.

⁵³ Moreno, 1962, pág. 37.

nombres, se observa que todos menos uno de ellos, tienen un carácter claramente localizador. Por ejemplo Cihuateocaltitlan (= al lado del templo de las mujeres) no parece indicar un grupo social, sino exclusivamente cierto lugar dentro de la ciudad. Lo mismo se puede decir de Hue'hue'calco (= en la casa antigua), Tecpancaltitlan (= al lado de la casa del palacio), Teocaltitlan (= al lado del templo), Tlaxilpan (= sobre el derramamiento), Tequicaltitlan (= al lado de la casa del trabajo), Atlampa (= sobre la orilla), Tlalcocomulco (= en la tierra barrancosa), Amanalco (= en el estanque), Tepetitlan (= al lado del monte), Atizapan (= sobre el agua de tiza), Xihuitonco (= en la hierba corta), Tequixquilpan (= sobre la estatua o tal vez: sobre el salitre), Mecaltitlan (= al lado de la casa de maguey), Xoloco (= en el monstruo), Copulco (= en la corona...?), Tezcatzonco (en la cumbre de obsidiana o del espejo). El único nombre no exclusivamente locativo fuera de Yopico que ya conocemos como nombre de uno de los siete calpullis antiguos, es Chichimecapan (lugar de los chichimecas). También con Tzapotlan (al lado del zapote) se puede pensar todavía en que sería el término para un grupo de zapotecas inmigrados en Tenochtitlan, pero en este caso uno espera más bien Tzapotecapan. De esta manera, hasta aquí, todavía podemos pensar que la poca coincidencia entre esta lista y las anteriores, se hace aclarar por el hecho que la mayoría de los calpullis tenían dos nombres, uno que indica a los miembros en conjunto como un grupo social, y otro que indica el lugar geográfico donde viven. Sin embargo, nos encontramos otra vez desorientados cuando localizamos estos nombres en el plano de Tenochtitlan, lo que podemos hacer hasta cierto punto, sobre la base de documentos del tiempo colonial.⁵⁴ Entonces aparece que trece de estos lugares están situados enteramente en Moyotla, a saber: Tzapotlan, Hue'hue'calco, Tecpancaltitlan, Cihuateocaltitlan, Tequicaltitlan, Tlalcocomulco, Amanalco, Tepetitlan, Atizapan, Xihuitonco, Tequixquilpan, Mecaltitlan y Xolohco.

Solamente dos aparecen con seguridad en Cuepopan: Tezcatzonco y en Copulco.

Teocaltitlan aparece en las cuatro parcialidades y por eso tal vez pueda ser considerado como otro nombre para Tlacatec-

⁵⁴ Tlalocan, II-2, 1946; págs. 180-182.

pan o Tlacatecco. Atlampa aparece tanto en Moyotla como en Cuepopan y por eso puede haber estado en la frontera de estas dos paricalidades, cerca de la orilla y a los dos lados del camino grande a Tlacopan. Yopico pertenecía, como ya sabemos, a Atzacualco. Desconocemos las posiciones de Tlaxilpan y Chichimecapan, pero independientemente de a dónde pertenecen ellos ya podemos ver que la mayoría de estos lugares se encuentran en una sola parcialidad, Moyotla.

B. *Los Grupos.*

En la organización de los grupos reconocemos en parte los mismos principios que hemos encontrado con las instituciones.

X. *Omentin titlantín, etc.*

Parece que los embajadores mexicas siempre van en grupos de por lo menos dos personas.⁵⁵ A veces envían cuatro embajadores para convocar la guerra en todo el imperio, pero en este caso solamente dos van a Tezcoco y Tlacopan, de modo que los otros dos probablemente convocaron a los dos sectores mexicas del cemanahuatl (vea lámina 1).⁵⁶ En una ocasión van diez embajadores para llamar a los vasallos a la guerra contra Telo-loapan.⁵⁷

XI. *In Centlamantín yoaquizque'.*

De los escuadrones militares encontramos varios tipos. La unidad básica del ejército mexicatl parece haber consistido en un grupo de cuatro telpopochtín o reclutas jóvenes y un militar experimentado como comandante, este último era en general un *cuachic* o un *otomítl* o un miembro de otra clase de tropa escogida.⁵⁸ Hubo otras unidades de 100, 200 y 8,000 guerreros.⁵⁹ Algunos escritores mencionan también unidades de 400 hombres de guerra, la existencia de las cuales nos parece lógica, como una combinación de cuatro jefes de cien hombres. Además, veinte de estas unidades resultan en una "división militar" de 8,000 hombres.

⁵⁵ Tezozomoc, 1944, págs. 175-204.

⁵⁶ *Idem*, págs. 156, 224.

⁵⁷ *Idem*, pág. 339.

⁵⁸ *Idem*, pág. 361.

⁵⁹ *Idem*.

XII. Divisiones civiles dentro del calpulli o tlaxilacalli.

1. Centecpanpixcayotl:

En cada calpulli habían varios jefes de veinte familias, los *centecpanpixque'*. Ellos eran los funcionarios tradicionales del nivel más bajo. Convocaron a los miembros de su grupo, o sea, los jefes de las familias que pertenecían a esta, para las faenas, tareas ceremoniales, ciertas contribuciones y seguramente también para la guerra. Hace algunos meses mi amigo el doctor Tom Zuidema llamó mi atención hacia un documento que existe en la Biblioteca del Museo Nacional en México bajo el número 377. Tiene como título "Padrones de Tlaxcala del siglo XVI". En este padrón de los principios de la época colonial, se mencionan todos los calpullis o tlaxilacallis del territorio de Tlaxcala, con todas sus subdivisiones y con sus jefes y subjefes. Lo interesante para nuestro propósito actual es que se ve claramente que las divisiones en *centecpanpixcayotl* eran completamente idealtípicas, pues casi nunca el *centecpanpixqui* tiene precisamente a veinte jefes de familia bajo su mando. En un calpulli el número de miembros de los *centecpanpixcayotl* varía entre 14 y 39, en otro entre 32 y 69, en un tercero entre 23 y 39, etc.

2. *etecpanpixcayotl*:

En el mencionado padrón de Tlaxcala aparecen algunas veces *etecpanpixque'*, o sea, jefes de sesenta familias. Tal vez existieron también estos grupos en Tenochtitlán, pero no lo sabemos.

3. *nauhtecpanpixcayotl*:

En el mismo padrón de Tlaxcala también son mencionados algunos *nauhtecpanpixque'* o jefes de ochenta familias. Desconocemos igualmente su existencia en Tenochtitlan, pero parece probable que hubieran estos grupos por allí también.

4. *macuiltepanpixcayotl*:

Con mucho más frecuencia encontramos en los padrones de Tlaxcala a los *macuiltepanpixque'*, o jefes de cien familias y de éstos sabemos que existieron en Tenochtitlan también. Sobra decir que en estos casos y en los dos anteriores, el número indicado en el título del jefe, otra vez es absolutamente idealtípi-

co y solamente relacionado con la realidad en el sentido de magnitud relativa. Parece que estos *macuiltecpanpixque'* eran los subjefes inmediatos del *Calpullec*, el jefe tradicional del calpulli.

Nos parece lo más probable que los *etecpanpixque'* y los *nauhtecpanpixque'* tenían solamente ciertas funciones específicas relacionadas con circunstancias especiales en que fueron necesitados estos números de gente.

XIII. *Comparaciones y Conclusiones.*

Hemos presentado arriba doce principios organizadores de los mexicas, no con la idea de que esta lista sea exhaustiva, sino como introducción al estudio del pensamiento básico del pueblo gobernador del Anáhuac de antes de 1521, alrededor de la ordenación interna de su vida social.

Cuando comparamos estos diferentes principios organizadores, podemos sacar algunas conclusiones útiles. En primer lugar, podemos reconocer algunas ideas básicas sobre organización que son mucho más importantes que los diferentes sistemas numéricos de división. Podemos ver, por ejemplo, que durante toda la evolución de las instituciones políticas y sociales de los mexicas se mantiene la división funcional entre la autoridad interna y la externa. Profundicemos un poco más sobre este tema:

Según nuestra hipótesis en Aztlan se dedicaron dos calpullis, Cihuatecpán y Chalman, a las tareas gubernamentales en el sistema interno; los otros cinco entonces suministraron a los jefes en el sistema externo y entre ellos como principales a los jefes militares. Parece que en este tiempo los jefes del sistema interno eran casi siempre mujeres, y tal vez por eso se llamaba mucho después al jefe interno de Tenochtitlan: *Cihuacoatl*, consorte femenino. Es probable que a Huitzilopochtli y sus sacerdotes que querían inculcar bien a su pueblo, no les gustó mucho que el supremo jefe interno perteneciera a otro calpulli que el suyo, o sea, Huitznahuac, de modo que, después de haber eliminado la oposición de Malinalxoch, restablecieron parte de su autoridad en Coyolxauhqui, que era del mismo calpulli que ellos mismos. Sin embargo se llegó a otro conflicto, ahora dentro del mismo calpulli de Huitznahuac. Pero el sistema sobrevivió otra vez. Nos llama la atención que cuando ya empieza a surgir Tenochtitlan como nueva potencia importante, una

mujer, *Ylancueitl*, tiene mucha influencia en el gobierno. Solamente después de que el elemento militarista ha obtenido plena predominancia en Tenochtitlan, Acamapichtli, el tlahtoani, pone en la sombra a su llamada "esposa" *Ylancueitl*. Dudamos si *Ylancueitl* de veras era la esposa de Acamapichtli, más bien nos parece que era la Cihuacoatl a su lado. Al principio la ordenación de los calpullis en Tenochtitlan siguió todavía el patrón que está representado en la lámina 2. Ahora trataremos de analizar las reformas que deben haber ocurrido antes de que se estableciera la situación que encontramos en lámina 3. Comparando las dos ordenaciones, podemos concluir que se efectuaron dos reformas, de las cuales solamente la primera es algo radical.

1ª Ya que en el tiempo de la Conquista el templo principal de Huitzilopochtli se encontró en el calpulli de Tlacatecco, debemos aceptar que se efectuó algún cambio. Por el nombre mismo de Tlacatecco o Tlacateopan (palacio del príncipe) se puede suponer que originalmente en este calpulli residió el jefe externo supremo, o sea, el principal de los cinco jefes externos. Por el mismo motivo suponemos que el jefe máximo en el sistema interno era del calpulli Cihuateopan (palacio de la Señora). Ya hemos visto que los mexitin, que eran bien militantes, lograron sobreponerse y al mismo momento degradar a los aztecas en estatus social. Parece probable que ciertos linajes de ellos entonces infiltraron en el calpulli Tlacateopan y se apoderaron de la jefatura máxima externa. Introduciendo la teoría de que Huitzilopochtli formara el centro y la fuerza directiva en la ordenación cósmica del Quinto Sol, les convenía seguramente a los mexicas poner el calpulli del máximo jefe militar en el centro. Sin embargo, mantuvieron a Huitzilopochtli como *calpulteotl* (Dios del calpulli) de Huitznahuac también. Entre tanto este calpulli mexicatl ya había reemplazado en el centro-sur al azteca del Chalman. El punto céntrico de Tlacateopan coincidió en la nueva ordenación con el punto en que se encuentran las cuatro parcialidades, de modo que ahora un miembro de Tlacateopan podía pertenecer a cualquiera de las parcialidades según su conveniencia. Cuando podemos considerar a Huitznahuac en su nueva posición como representativa para toda la parcialidad de Teopan, relacionada con el sur, entonces es fácil imaginar cómo en la nueva ordenación Huitzilopochtli pertenecía a los dos calpullis. El nuevo calpulli central era segura-

mente el de los *hue' hueintin tlahtoque'*, los mal llamados "emperadores". Sabemos cómo en el tiempo de la Conquista el *Cihuacoatl* salió del mismo calpulli que el *Huey Tlahtoani*, quiere decir, también de Tlaxateco, pues los dos pertenecían a la misma familia de *tlazopiltin*. Pero ya que este calpulli Tlaxateco, o con su otro nombre Teocaltitlan, estuvo dividido sobre las cuatro parcialidades, el *Cihuacoatl* pudo pertenecer también, como antes, a Moyotla y al calpulli principal dentro de esta parcialidad, o sea, Cihuateopan. Pero hay otras conexiones con el pasado: En los cinco calpullis centrales se encontraron todos los templos grandes e importantes de Tenochtitlan y por eso suponemos que estos calpullis cumplieron con relativamente muchos deberes religiosos. Considerando los otros diez calpullis vemos que hay cuatro de ellos en la zona propia del *Cihuacoatl* y tres veces dos calpullis en las otras tres parcialidades. Con un poco de imaginación podemos reconocer aquí otra vez el sistema original de Aztlan de cuatro calpullis que están juntos y tres que están alrededor de ellos; la única diferencia es que cada uno de estos tres se dividió en dos resultando así en seis "exteriores". Es posible que cuando aumentó la influencia de los mexitin de veras ocurrió esto y un argumento para esta hipótesis lo encontramos precisamente en el Códice Ramírez y en el libro de Durán que indican que los jóvenes de seis barrios señalados y no de otros, entraron cada año en el servicio de Huitzilopochtli.⁶⁰ Por otra parte reconocemos el sistema original también en la división de todo el imperio en cuatro partes en combinación con la tripartición entre Mexi'co, Tezcoco y Tlacopan. En el concepto político idealtípico mexicatl el imperio cubrió todo el mundo, el *Cemanahuatl* (= el círculo entero). Claro está que con este concepto en mente no pudieron poner a tres unidades fuera de este círculo absoluto y por consecuencia las pusieron adentro. De esta manera encontramos a las cuatro partes que *nauhcampa* cubren la tierra y que tiene cada una su jefe supremo mexicatl. Además hay tres ejércitos con tres supremos jefes militares: el ejército mexicatl con el *Tlaxatecuhtli* que tiene bajo su responsabilidad los dos sectores sureños, el ejército acolhua bajo el mando del tlahtoani de Tezcoco que controla el sector noreste y el ejército tecpaneca bajo el tlahtoani de Tlacopan que controla el sector noroeste. Otra

⁶⁰ Durán, 1951, tomo II, pág. 89.

vez en total $4 + 3 = 7$. Que con todo este sistema idealtípico los mexicas en la práctica nunca perdieron su astucia se muestra claramente cuando se le proyecta en un mapa que representa la situación geográfica real de México. Los jefes mexicas controlaron todo desde el valle de México hasta Vera Cruz y Zacatollan, y hacia el sur hasta Guatemala; para Tezcoco quedó un buen rincón desde el valle hasta la costa norte y para Tlacopan solamente el rincón de la Mazahuacan. Tomando en cuenta todo esto también es sospechoso que tantas conquistas se efectuaron en los dos sectores sureños y tan pocas en el rincón del débil Tlacopan. Pero ¿qué podemos esperar si el Tlacatecuhtli mexicatl es además jefe supremo de los tres ejércitos?

La dominación de los mexicas es impresionante en todos los terrenos. El proceso empezó a desarrollarse bajo el Cihuacoatl Tlacayeletzin, él tenía muy en mente aprovechar los sistemas antiguos al mismo momento adaptándolos hábilmente a los intereses mexicas. Una buena ilustración de la esencia de toda la ordenación mexicatl la encontramos en la ceremonia de la inauguración del nuevo templo de Huitzilopochtli, cómo ésta fue celebrada con mucha pompa y esplendor bajo el gobierno del Huey Tlahtoani Ahuitzotzin y el Cihuacoatl Tlacayeletzin II, hijo del famoso Cihuacoatl del mismo nombre que dirigió a los mexicas en la guerra contra Atzacotzalco.

El espectáculo de la inauguración del templo de Huitzilopochtli con el sacrificio de muchos cautivos de guerra, tenía aparte de su aspecto religioso para los altos funcionarios mexicas, un gran valor político. Quisieron utilizar hasta el máximo la oportunidad para impresionar a los jefes de los estados rivalizantes, como Michoacán y otros, e invitaron a ellos para que asistieran. Estos huéspedes fueron puestos en el sitio de honor, a saber, en el templo de Cihuatecpan y desde allí observaron la ceremonia que se desarrolló en frente de ellos hacia el oriente. En el barrio de Yopico sacrificaron Nezahualpilli, el tlahtoani de Tezcoco y sus ayudantes, en el barrio de Tlacatecco lo hicieron Ahuitzotl y Tlacayelet con sus ayudantes y en el barrio de Huitznahuac sacrificó el tlahtoani de Tlacopan.⁶¹ Parece que los tres ejércitos y entre ellos el de México dividido en dos partes por los dos sectores que le pertenecen,

⁶¹ Tezozomoc, 1944, págs. 330-333.

estuvieron en frente del Cihuateopan, sede de la autoridad interna para cumplir con la ceremonia, el despliegue impresionante de su poder.

Nos podemos preguntar si la organización de los *pochteca'* o mercaderes no seguía el mismo sistema, pues en alguna parte nos hablan de cuatro templos en que ejercen su culto y en otro lugar son mencionados *chicuacen petlame* (seis petates) o seis sillas de mandatarios de los comerciantes.⁶²

La división entre la autoridad interna y la externa la encontramos muy claramente también en la organización eclesiástica. Solamente uno tiene que leer la muy buena traducción del doctor Miguel León-Portilla al respecto para enterarse de estos caracteres de las funciones del *Mexicatl Teohuatzin* y el *Totec Tlamacazqui Mexico*.⁶³

El tan persistente sistema dual de gobierno se expresa hasta en el escudo nacional de México donde el *nochtli* femenino forma la base para el águila masculina, mientras que los relaciona el símbolo de la fecundidad, la serpiente.

Claramente se muestra que el principio dual además de su antítesis femenino-masculino fue interpretado por los mexicas por un antítesis interior-exterior. Para dar unos últimos ejemplos, queremos mencionar la manera en que fueron mandados colonizadores al actual estado de Guerrero. Después de la destrucción de Teloloapan, Alahuiztlan y Oztoman el gobierno de Ahuizotl mandó a 9,000 colonizadores casados a la región. Fueron dirigidos por 90 *tecne'nenque'* (¡uno por cada 100 familias!) y como gobierno de ellos en su nuevo país fueron nombrados 20 principales de las estancias Iztacalco, Popotlan, Coatlayauhcan y Acolnahuac, todas suburbios de Tenochtitlan. Otra vez: funcionarios de unidades externas son usados para dirigir una actividad externa.

Un último ejemplo tenemos en la actuación del Huey Tlahtoani Motecuzoma Xocoyotzin durante la conquista. ¿Por qué quería este funcionario evitar a toda costa que le visitara Cortés en Tenochtitlan? Probablemente entre otras cosas, porque no quiso que los españoles entraran en la esfera interna de la ordenación mexicatl. Los españoles no entendieron nada de esto y pensaron poder gobernar todo el país usando un Huey

⁶² Caribay, 1961, págs. 52, 98.

⁶³ León-Portilla, 1958, pág. 86: "In Mexicatl teohuatzin iuhqui in ma intla'tocauh catca' in tetehuatzitzin inic nohuian", véase también: pág. 108.

Tlahtoani cautivo. Para todas las provincias externas el método de los conquistadores funcionó bastante bien, estas regiones quedaron en paz. Pero en la misma capital hubo el Cihuacoatl y este funcionario pudo ejercer su autoridad interna y empezar con la guerra en el corazón del imperio, en el mismo Tenochtitlan.

Ahora es tiempo de dirigir nuestra atención a uno de los problemas más difíciles que nos quedan, la relación entre la división en veinte y todas las otras. Antes de poder atribuir algo a la solución de este problema debemos considerar lo que significan los muy discutidos términos de *calpulli* y *tlaxilacalli*. Los autores modernos consideran en general al *tlaxilacalli* como una subdivisión del *calpolli*.⁶⁴ De dónde sacan este saber no queda muy claro, pero probablemente piensan así por la gran cantidad de nombres de "barrios" que son mencionados para Tenochtitlan en combinación con el limitado número de *calpulco* (templos de *calpulli*). En primer lugar nos debe llamar la atención que la interpretación de estos autores modernos no parecen estar en concordancia con algunas buenas fuentes antiguas. Chimalpahin usa los dos términos como sinónimos, igual que el diccionario de Molina.⁶⁵ Sin embargo podemos suponer que hubo alguna razón para la existencia de dos términos diferentes. Considerando la historia de la formación de varios pueblos y ciudades indígenas, podemos llegar a una hipótesis que como todas nuestras anteriores presentamos aquí con las debidas reservas: Es conocido que las poblaciones de gran parte de los pueblos y ciudades que existieron en el tiempo de la llegada de los españoles, fueron formadas originalmente por grupos étnicos distintos. En general estos grupos no llegaron todos al mismo tiempo, sino algunos se establecieron en el pueblo antes que otros. A veces los que llegaron más tarde se agregaron pacíficamente, otras veces se sobrepusieron de una manera violenta reduciendo a los pobladores originales al vasallaje. Un ejemplo del primer caso ya lo encontramos en los seis barrios toltecas de Tezcoco, entre los cuales hay un barrio aztecatl, y Torquemada nos da otro ejemplo de Cuauhchinanco donde convivían los otomíes del barrio de Tlaixpan con los mexicas y acolhuas del barrio de Tlahtocan.⁶⁶ Chimalpahin su-

⁶⁴ Moreno, 1962.

⁶⁵ Chimalpahin, 1958, pág. 20.

⁶⁶ Torquemada, 1723 (1943), tomo I, pág. 261.

ministra muchos ejemplos más, igual que la Historia Tolteca-Chichimeca. Este tipo de agregaciones nuevas se efectuó seguramente en Tenochtitlan también. El enorme crecimiento de esta ciudad en combinación con la colonización y la expansión del aparato administrativo mexicatl, no podría haberse logrado en tan poco tiempo exclusivamente por medio del crecimiento natural de la población. Los nuevos grupos inmigrados en Tenochtitlan necesitaron naturalmente la aprobación del gobierno para establecerse por allí. Es posible que para obtener el permiso tenían que convertirse en *tecpanpouhque*?, "gente que pertenece al palacio", servidores directos del gobierno. Parece probable que ellos formaron nuevos barrios sin templos, agregándose al mismo tiempo a uno de los quince *calpulco*. Tal vez los tlaxilacallis eran este tipo de barrios. En este caso parece muy probable que estos tlaxilacallis no tenían tierras propias o a lo mejor solamente algunas chinampas. Un texto de los informantes de Sahagún nos sugiere otra teoría, que no necesariamente debe estar en conflicto con la hipótesis anterior, sino más bien la complementa. Describiendo la ceremonia del *teucualo*, en que durante una clase de comunión es comida la imagen de Huitzilopochtli hecha de maíz y bledos, los informantes dicen:

cecexiuhtica in quicua?,
 ce xihuitl ontlaxilacalli in quicua,
 no oncalpoltin in calpolhue?huetque?.⁶⁷

cada año de nuevo le comen,
 en un año dos tlaxilacallis le comen,
 y también los ancianos de dos calpullis.

En este texto nos llama mucho la atención que los informantes indígenas usan el plural de cosas desanimadas para los tlaxilacallis y la forma plural que se usa para seres (animales y hombres) para los calpullis. Esto parece indicar que el término *tlaxilacalli* se refiere simplemente al barrio como grupo de casas y el término *calpulli* a los miembros, a la gente que forma el barrio, al grupo social. Si fuera así, entonces quedaría lógico que también es buena la primera hipótesis en el sentido que un barrio sin calpulco, solamente puede ser un tlaxilacalli.

⁶⁷ Seler, 1927.

Regresando a nuestro problema con la división en veinte, ahora ya no nos asustamos tanto por la poca concordancia entre la lista de veinte calpullis y las anteriores de quince. En teoría un solo barrio puede tener tres o cuatro nombres diferentes: 1. el nombre del calpulco, 2. el nombre del grupo social o de los miembros del calpulli, 3. el nombre del grupo de las casas que pertenecen a un solo calpulco y donde vive un solo grupo social (un tlaxilacalli), 4. el nombre geográfico del lugar donde se encuentra el calpulco o las casas del calpulli o del tlaxilacalli.

Ya que en todos estos casos los españoles usaron indiferentemente el término "barrio", se hace imaginar cuántas posibilidades de confusión se presentaron. Por eso creemos que ya no debemos preocuparnos demasiado por esta lista de "barrios" y que solamente queda de interés para nuestro objetivo actual, que existía una división de veinte unidades sociales con ciertas tareas específicas probablemente en relación directa con el calendario religioso.

En los últimos años antes de la conquista disminuyó la influencia de los calpullis en el terreno político, por las medidas tomadas por Motecuzoma Xocoyotzin. Este Huey Tlahtoani tenía claras tendencias absolutistas y entre ninguno de sus antecesores el Cihuacoatl está con tanta evidencia en segundo plano como bajo su régimen. Parece que él quería terminar la obra empezada por Huitzilopochtli y dirigida hacia el poder absoluto de la autoridad externa. Por eso Motecuzoma no quería mucho a los calpullis que formaron la base de la división antigua. El trató de gobernar Tenochtitlan por la simple división administrativa en cuatro parcialidades. Uno de sus primeros actos de gobernación era de reemplazar a todos los jefes tradicionales de los calpullis por principales relacionados más íntimamente con él mismo. Así seguramente redujo bastante la influencia del Cihuacoatl, pero por otro lado encontró una fuerte oposición, ya que gran parte del pueblo seguramente no aceptó con agrado las nuevas ideas del Huey Tlahtoani. Cuando además en tiempos de la conquista faltó de defender al pueblo en contra del peligro externo y trató de meterse directamente en los asuntos internos de la capital, el mismo pueblo le echó piedras.

Ahora, al fin, nos podemos imaginar que algunos de los lectores van a decir: "Todo esto es muy interesante, pero ¿para

qué nos sirve?. Tendremos que contestar que todo esto todavía no sirve para nada más que para introducir al estudiante de la cultura náhuatl en el sistema social de los mexicas. Que el objetivo de conocer este sistema social es importante, nos parece indiscutible. No se puede ir adelante siempre con estudios de la economía, las leyes, la filosofía de los mexicas, etc., sin conocerlo. Todo un concepto filosófico como el de teotl, la mentalidad incorporativa y otros temas que hemos tratado en otras publicaciones obtienen mucho más fondo. Ahora ya es menos complicado comprender la relativa tolerancia del régimen mexicatl; en su flexible ordenación cualquier grupo social pudo agregarse fácilmente sin que esto resultara en disturbios de orden socio-político. Relacionando las varias manifestaciones de la cultura azteca con el sistema social, obtendremos resultados mucho más positivos. Repetimos: aquí no hicimos más que un modesto primer paso. Una tarea importante sería por ejemplo relacionar los resultados obtenidos aquí con todo el sistema religioso y los conceptos filosóficos respecto a los rumbos del viento, los cinco soles, etc. Otra tarea urgente consistiría en hacer una investigación exhaustiva sobre el funcionamiento interno de un calpulli o tlaxilacalli.

A nuestros colegas les invitamos para que: *ma momachtican ihuan ma tla'cuilocan!*

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel: *Los Pochteca*. México, 1945.
Anales de Tlatelolco. México, 1948. (Versión de R. H. BARLOW.)
- ANDERSON, Arthur J. o. y DIBBLE, Charles E.: *Florentine Codex*, part. III, Book 2: *The Ceremonies*. 1951.
- CHIMALPAHIN, Cuauhtlehuanitzin: *3ª Relación* (Edición en Facsímile por E. Mengín). Kopenhagen, 1950.
 — *Memorial Breve y una selección de Diferentes Historias Originales*. Stuttgart, 1958.
- DURÁN, Fray Diego: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 vols. México, 1951.
- GARIBAY K., Angel María: *La Vida Económica de Tenochtitlan*. U. N. A. M. México, 1961.
- IXTLILXÓCHITL, F. de Alva: *Obras Históricas*. 2 vols. México, 1952.
- KIRCHHOFF, Paul: *Prólogo de la Historia Tolteca Chichimeca*. México, 1947.
- *Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula* en: "Cuadernos Americanos", año XVI, núm. 6, pp. 164-196. 1955.

- *Das Toltekenreich und sein Untergang* en: "Saeculum XII", Heft 3; Bonn, 1961a.
- *Der Beitrag Chimalpahins zur Geschichte der Tolteken*. Sonderdruck aus: Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Heft 11. Beiträge zur Volkerforschung. Hans Dann zum 65. Geburtstag. Berlín, 1961b.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*. (Informantes de Sahagún). U. N. A. M. México, 1958.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo: *La Constitución Real de México-Tenochtitlan*. México, 1961.
- MOLINA, Fray Alonso de: *Vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana*. Madrid, 1944.
- MONZÓN, Arturo: *El Calpulli en la Organización Social de los Tenochca'*. México, 1949.
- MORENO M., Manuel: *La Organización Política y Social de los Aztecas*. 1962.
- POMAR, Juan Bautista: *Relación de Tezcoco*. México, 1941.
- SELER, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 vols. Berlín, 1902-1923.
- *Einige kapitel aus dem Geschichtswerke Sahaguns*, Stuttgart. 1927.
- TEZOSOMOC, F. Alvarado: *Crónica Mexicana*. México, 1944.
- *Crónica Mexicayotl*. México, 1949.
- Tlalocan* (Revista), II-2, 1946: pp. 180-182: "Los Barrios de Tenochtitlan en un Documento del Museo Británico". México, 1946.
- TORQUEMADA, Fray Juan de: *Los 21 libros rituales y Monarquía Indiana*. 3 vols. Madrid (reedición: México, 1943). 1723.
- ZANTWIJK, Rudolf van: *La Paz Azteca, la ordenación del mundo por los mexicas* en: "Estudios de Cultura Náhuatl III", pp. 101-135. 1962.
- ZUIDEMA, R. T.: *The Ceque-System of Cuzco*. Leiden, 1962.

OTRA TUMBA CRUCIFORME DE MITLA

Por IGNACIO BERNAL.

Mitla es tal vez la ruina de Mesoamérica más descrita y visitada. Desde el siglo xvi tenemos menciones de los palacios y de las dos tumbas cruciformes que en ellos se encuentran. Ya entonces ambas estaban abiertas y aún parecen haber sido usadas como cisternas desde los principios de la Colonia. Por ello nada sabemos de su contenido. Sin embargo la tumba cruciforme 1 (la que mira al sur y tiene la columna de "la vida") conservaba una parte intacta. Esta fue descubierta y explorada por Saville en 1901.¹ Encontró algunas vasijas *in situ* pero desgraciadamente solo indica en su informe que eran "varias vasijas de barro del tipo común encontrado en las tumbas —una cerámica gris oscura". Con esta frase tan somera no se aclara el tipo de las vasijas y por tanto no podemos asegurar a qué época o cultura pertenecían los objetos asociados a estas tumbas espectaculares. Quedaba en pie el problema muy importante para la arqueología del Valle de Oaxaca de saber si las tumbas contenían cerámica zapoteca de la época Monte Albán IV o cerámica mixteca de las variedades que conocemos en el Valle de Oaxaca.

En vista de los encuentros de Yagul y de otros sitios coetáneos resultaba de primera importancia resolver ese punto. De aquí mi interés cuando al llegar a Oaxaca para proseguir las exploraciones de Yagul en la temporada 1960-1961, Lorenzo Gamio me comunicó que tenía indicios de la existencia de una tumba en el grupo Sur de Mitla cuyo techo era probablemente de grandes piedras. Fuimos a visitar el lugar, que según datos proporcionados por el señor Howard Leigh, se llama localmente Gedehdj (con j como en francés) o Yekgehdj. Significa algo como la cabeza del pueblo.

¹ Saville, 1909, p. 166.

La plaza central² y la mayor parte del "Sistema del Sur", forman un predio de propiedad particular. Su dueña estaba fabricando adobes para hacer un muro y al retirar la tierra necesaria había dejado al descubierto lo que parecía ser la parte superior de una columna y cuando menos dos grandes piedras rectangulares iguales a las de los techos de las dos tumbas cruciformes ya conocidas. De hecho la destrucción había llegado aún más lejos: una de las piedras había sido removida de su lugar, creo que otra había desaparecido, y gran parte del Montículo se había convertido en adobes, ampliando así el solar.

Inmediatamente decidimos que, aunque se trataba de una exploración fuera de programa, había que hacerla ya que todo sugería una tumba similar a la número 1 de Mitla que aun cuando ya seguramente destruída y probablemente saqueada podía dar indicios importantes. Llevé a cabo la exploración en la que colaboraron mis amigos el señor Lorenzo Gamio y el profesor Guy Stresser-Pean que se hallaba entonces en Oaxaca.

Ya en otros trabajos he mencionado brevemente esta tumba³ pero pienso dedicar este, en honor nada menos que de don Angel María Garibay, a la descripción detallada de ese hallazgo.

La exploración se llevó a cabo entre el 13 de diciembre de 1960 y el 2 de enero siguiente. El patio central del sistema del Sur, había sido explorado por Caso y Rubín de la Borbolla,⁴ pero no encontraron entonces la tumba que nos ocupa, sino el primer escalón del edificio que la recubría. Creo que esto se debe a que la tumba debió quedar *enteramente* bajo el edificio que, siguiendo a Holmes, lleva el número 40 del Grupo del Sur⁵ y probablemente *debajo* de la escalera. Esta después de las exploraciones de 1934-1935, fue removida por los habitantes locales, así como parte del lado sur del montículo 40, o sea, el que da a la plaza, dejando así al descubierto la entrada a la tumba que he llamado "3 cruciforme".

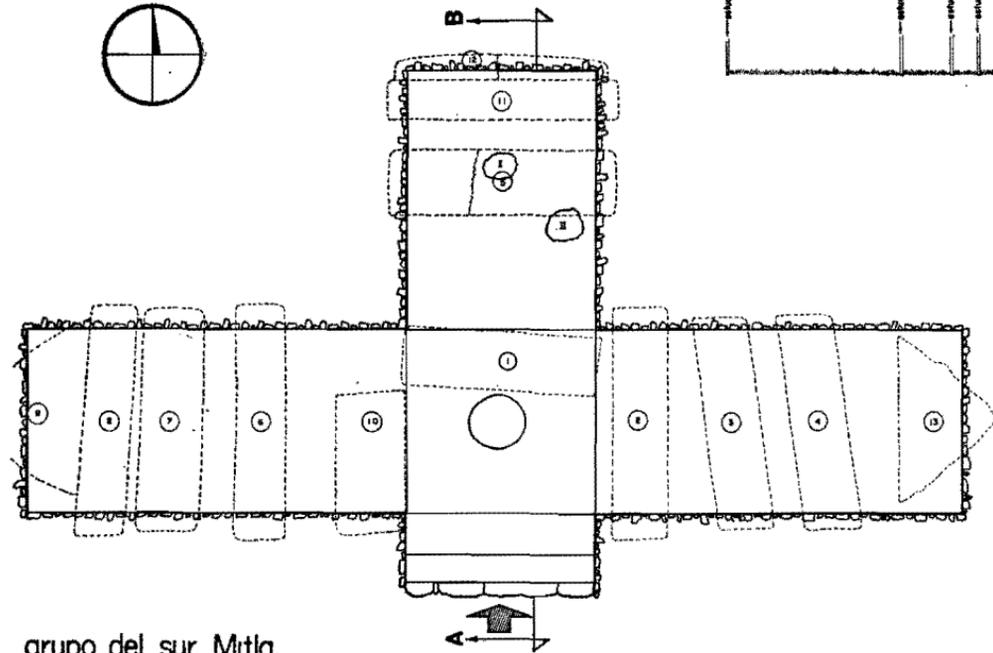
Como he dicho, lo único que se veía al iniciar la exploración era una gran piedra rectangular y separada, colocada hacia el norte de lo que parecía ser la parte alta de una columna. Por

² Marcada con la letra K, en los croquis de Holmes, 1897, lám. XXXIX, y de Caso y Rubín de la Borbolla, 1936.

³ Bernal, 1962a; 1962b; 1962c.

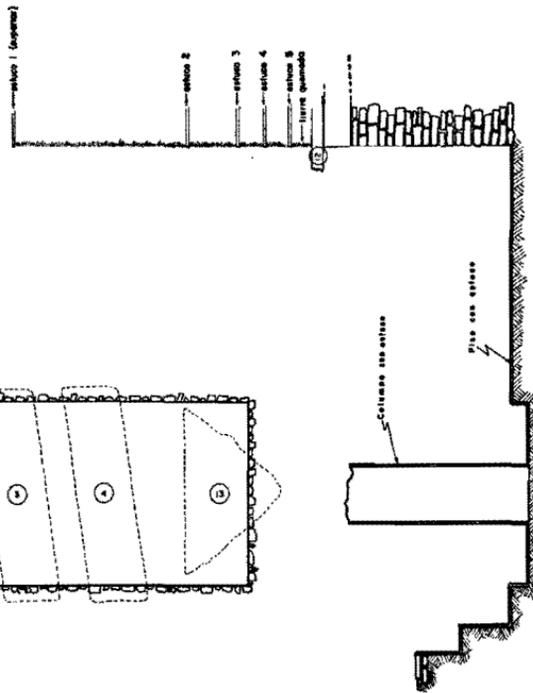
⁴ Caso y Rubín de la Borbolla, 1936, véase "plano arqueológico de Mitla" y descripción del corte núm. 41 (p. 25).

⁵ Holmes, 1897, pl. XXXIX.



grupo del sur, Mitla.
Tumba Cruciforme.

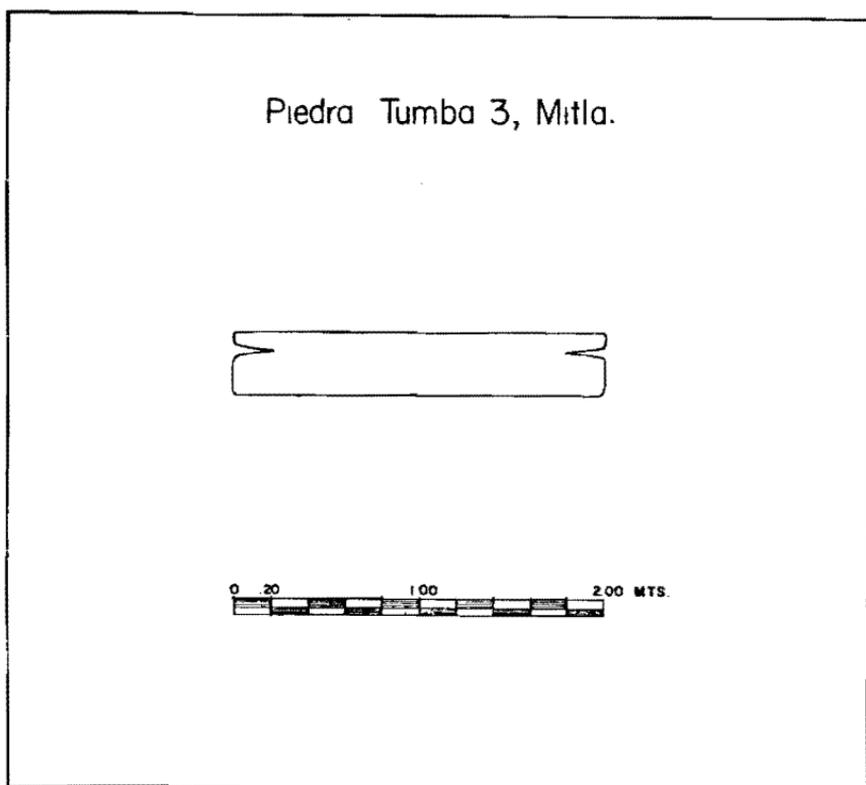
Planta



Corte A-B

Plano de la tumba.

ello inicié la exploración al sur de la columna para llegar a ella por una trinchera. Inmediatamente apareció una fila de piedras perfectamente cortadas que formaban el escalón superior limitado por alfardeas también de piedra tallada (foto 1). Siguió otro escalón más bajo al que faltaba una piedra que a poco encontramos tirada enfrente, en posición tal que demostraba una destrucción intencional. Pocos centímetros abajo de la



Dibujo N^o 1. Corte de una de las piedras del techo de la tumba.

huella del segundo escalón, había varios huesos humanos sin posición anatómica (en la foto 1 se puede observar uno de ellos). Un tercer escalón lleva al nivel de la antecámara cuyo piso está intacto. El perímetro está formado por piedras rectangulares perfectamente cortadas de las que solo faltan dos en la parte oriental del lado norte. Sobre el piso de estuco y a alturas variables entre 11 y 30 cms., aparecieron muchos huesos tanto humanos como animales. Salvo el esqueleto de un perro todos los demás estaban en desorden completo. Hubo

que irlos sacando en pequeños lotes ya que no quería mover las innumerables piedras que los rodeaban por todos lados y que habían formado las grecas de los antiguos muros caídos o más bien destruidos intencionalmente.

Antes de poder continuar la exploración de las ramas central y occidental que fueron las primeras excavadas, hubo que quitar algunas de las grandes piedras que en un tiempo formaron el techo y habían caído en parte al desmontarse los muros. No fue posible retirarlas todas por su enorme peso y las dificultades de moverlas (foto 2). En el plano se ve la posición aproximada en que se encontraron. Quitamos algunas habiendo dejado las otras *in situ*.

La exploración demostró pronto que los muros que formaban las tres ramas de la tumba habían sido arrancados y solo quedaba muy clara su huella en el estuco. En cambio estaban tiradas muchas de las piedras de los muros y un enorme número de otras más pequeñas que habían formado los mosaicos característicos de Mitla. En los sitios donde aparecieron en mayor profusión, se numeraron y fotografiaron y recogieron con cuidado para ver si se podían reconstruir los motivos. Desgraciadamente parece vano ese intento ya que no mostraron regularidad alguna, ni formaron líneas inteligibles (foto 3).

Aparte de las piedras habituales de grecas aparecieron 9 más grandes formando motivos serpentiformes, de la que se ve una en la foto 3. Posiblemente haya más, bajo las grandes losas que no se han movido. Tanto la piedra de greca como las serpentiformes son idénticas a las de los palacios y otras dos tumbas de Mitla.

En el plano pueden verse las dimensiones y forma de la antecámara y las tres ramas de la tumba por lo que no se repiten aquí. No he marcado en el corte las piedras del techo por no estar seguro de la distancia. La columna del centro está —como se ha dicho— incompleta en cuanto a su altura, pero no debe faltar mucho. Es un bloque monolítico que no lograron los constructores fuera enteramente circular sino achatado en los lados este y oeste; resolvieron este problema estucando con una capa de 3.2 cms. más gruesa estos lados dejándola muy delgada en los otros, dando así la apariencia de una columna circular (foto 4).

El piso, la columna, los escalones de acceso, y todas las grecas estaban estucadas de rojo muy vivo. Los pisos y escalones

lo conservan bien, la columna en gran parte y muchísimas de las piedras cortadas, aunque caídas, mostraban huellas de este estuco rojo en su cara exterior. Los muros en su mayor parte eran también rojos pero debió haber algunas partes pintadas de blanco ya que se encontraron dos fragmentos de estuco marcando la división de los colores.

Todas las grandes piedras rectangulares de los techos tienen una muesca en ambas extremidades evidentemente hecha para poder arrastrarlas desde la cantera (dibujo 1 y foto 5). Las otras piedras grandes de Mitla tienen el mismo corte.

En el corte de la tumba he colocado la piedra angosta que aún estaba *in situ* a la altura que tenía y que indica probablemente la altura original del techo (foto 6). Es la que sostenía a la número 12. Esta piedra debió ser la última del techo en la rama central. De acuerdo con la posición de las trece grandes piedras encontradas *in situ* aunque en parte caídas y más bajas que su altura original, es evidente que cinco de ellas formaban el techo de la rama W y cuatro de la rama E. Otras dos (sin contar la núm. 12), estaban sobre la rama central. Queda la que ya habían sacado que puede caber en esta misma rama de la tumba de la que me imagino era la que estuvo colocada entre los números 1 y 5. Como esta es la línea del muro que estaban construyendo los dueños, pueden por ello haberla quitado. Es muy posible esto, no sólo porque aquí cabe perfectamente sino es necesaria para techar el espacio libre.

La última piedra de la rama W es en realidad una gran laja más o menos triangular y más delgada. Abarcaba un espacio mucho mayor que el que techaba. Evidentemente estaba empotrada en el suelo para sostenerla en su sitio. Al quitarla resultó por tanto que una parte de lo cubierto por ella era el fondo de la tumba y otro (el más occidental) ya se salía fuera de ella. Toda esta parte fuera de la tumba estaba íntegramente llena de ceniza con fragmentos de carbón de los que se recogieron muestras. Es posible que fueran restos de una gran quemazón o ceremonia hecha antes de iniciar la construcción de la tumba y que sobre esta ceniza reposara el muro del fondo de esta rama del cual no se encontró ni una piedra tallada *in situ* y solo el núcleo del muro al que recubrían las piedras talladas, según el sistema típico de construcción de los palacios de Mitla. En cambio aparecieron numerosas grecas sobre todo en el extremo noroeste y aún una piedra serpentina. Otras cinco se encontra-

ron en la rama central y tres en la rama E. La piedra final de esta rama estaba inclinada hacia dentro y con la punta del triángulo hacia arriba por lo que esta debe haber sido la parte que encajaba en el muro del fondo (foto 2). En este muro en el ángulo NE se encontró la primera hilada de piedras aún *in situ*. Tienen 0.36 cms. de alto y la única que pude ver entera tiene 46 de ancho y 0.11 de grueso en ambos extremos. Son perfectamente cortadas y ajustadas, y estucadas de rojo. Todo estaba literalmente cubierto de piedra de mosaico además de las tres serpentinatas. Bajo ésta última piedra pero en parte fuera estaba el esqueleto de perro ya mencionado, en posición con la cabeza al sur y el hocico al este, quedaba a 35 cms. sobre el piso de estuco, lo que indica que probablemente fue colocado en la tumba al momento de su destrucción.

La gran piedra 1 atrás de la columna que probablemente se había movido al sur de su posición original tenía abajo una muy gruesa capa de estuco de 21 cms. de espesor, con su cara pintada de rojo hacia arriba (foto 7). Estaba a 55 cms. sobre el estuco del piso en la parte más baja y subía hacia el Este hasta 85 cms. Seguramente no era parte de la tumba y tal vez fuera el piso original del patio que servía al mismo tiempo, sobre una gran piedra, de techo a la antecámara o cuando menos a una parte de ella. Abajo no está alisado ni pintado el estuco.

En general se encontró por todos lados que sobre el estuco del piso había una capa de tierra muy dura con huesos y piedras de mosaico. Encima venía otra capa menos dura también con huesos y grecas y después un relleno caído formado por algunas piedras sin tallar y escombros. Innumerables fragmentos de estuco yacían en toda la capa baja y media todos pintados de rojo por su cara externa.

Se encontraron 4 fragmentos de lo que parecía ladrillo roto pero sin cara en ningún caso. Uno de ellos tiene una acanaladura exactamente como las que se forman en el barro usado para el bajareque y del que frecuentemente se encuentran fragmentos en las exploraciones. No veo que en esta tumba pudiera haber un edificio así construido pero puede tratarse de fragmentos caídos al destruirse la tumba. Sin embargo, alguno de ellos estaba debajo de la gran losa que remata el techo de la rama W y no pudo caer allí. Nada indicaba dentro de la tumba que se hubiera hecho un fuego ni se recogieron ni notaron fragmentos de carbón o cenizas, sino mínimos.

En la rama norte había tres ahujeros más o menos circulares de los que sobresalían unos huesos humanos pero estaban éstos abajo del estuco. Al explorarlos se vio que uno parece solo accidental ya que no llegó a ninguna profundidad y el suelo también estaba muy duro. En cambio los otros dos evidentemente eran intencionales y son los que aparecen en el mapa con los números I y II y foto 8. Los huesos humanos probablemente solo se sumieron en los ahujeros debido a que el relleno era muy suave pero más abajo aparecieron numerosos huecesillos de aves. Muchas en el ahujero I y aparentemente solo una en el número II. Son seguramente ofrendas. Aparte de algunos tepalcates de los mismos tipos no contenían nada más.

Las medidas de estos ahujeros, son aproximadas ya que su corte circular era irregular y su profundidad variable. Sin embargo destacaba claramente su relleno muy blando de la dureza del suelo que los rodeaba.

Aparte de los huesos humanos y animales ya mencionados se encontraron cinco fragmentos de navaja de obsidiana muy pálida casi tan blanca como el vidrio, un caracolito perforado y una cuenta de jade verde. Por lo que se refiere a la cerámica, encontramos 4 vasijas miniatura enteras; dos de garra de tigre iguales a las de Cuilapan,⁶ una café y una gris, un cajetito mínimo idéntico a los muchos encontrados por Saville⁷ y un fragmento gris decorado por pastillaje.⁸

Por su tamaño y forma todos ya bien conocidos corresponden al periodo final. Son iguales a las de la enorme ofrenda de miniaturas del Montículo B, de Monte Albán, otras de Cuilapan o de Yagul. Su asociación con el gris fino mixteco es característica.

Se hallaron en la tumba 763 tepalcates que no provienen de vasijas rotas en la tumba sino del montículo y tal vez de la época en que la tumba fue destruida. Pueden haber caído dentro aún en tiempos recientes lo que no cambiaría mucho la cosa ya que todos los tipos encontrados son los habituales y esperados y corresponden punto por punto a la clasificación que hemos intentado para los más de 30,000 tepalcates del palacio

⁶ Bernal, 1948, foto 42, últimos dos objetos.

⁷ *Idem*, foto 43, objeto central de la fila de abajo.

⁸ *Idem*, foto 42. La decoración es igual a la olla superior derecha o a la del vaso (fila superior derecha) de la foto 43.

de Yagul. Notable, sin embargo, es la ausencia total del polícromo mixteco. Solo dos fragmentos resultan distintivos y de evidente importación. Ambos son de cajetes de barro casi blanco, fino. Uno tiene unas líneas incisas paralelas mientras el otro está pintado en líneas ondulantes cafés y naranja.

En el corte que se hizo en el montículo (ya muy recortado en su lado Sur como se ha dicho, por los habitantes del predio) aparecieron una serie de niveles separados por pisos de estuco que señalan las superposiciones (véase mapa, corte y foto 9). La tumba debe corresponder al primer edificio, cuando menos al primero de los que se ven, ya que a partir del piso de estuco rojo (estuco 4) que marca la primera superposición, la tumba estaría oculta por el montículo pues este se extendió lo suficientemente hacia el sur hasta cubrir la entrada. Puede ser este el momento de su destrucción. El estuco 5 que reposa sobre la tierra quemada, puede ser el que correspondió al edificio que estaba sobre la tumba, edificio mucho más bajo que los subsecuentes como puede verse en el corte. Ya no es posible averiguar su extensión hacia el sur para saber si cubría o no la entrada de la tumba aunque lo más probable es que no fuera así sino que la entrada de ésta quedara en el patio como ocurre con las otras dos. De ser esto cierto, es probable que tuviera encima un palacio como en los otros dos casos de Mitla y no un templo como evidentemente tuvo el montículo en su época final (estuco 1); este templo era mucho más alto que un palacio y con una planta mucho menor ya que normalmente la pirámide se iba reduciendo en superficie según iba elevándose. Quedan restos de esta planta, que ya habían sido señalados por Holmes.

¿Significa esto que al fin de la historia precolombina de Mitla el grupo del Sur estaba dedicado a la religión y ésta había supeditado los usos civiles, en contraste con lo que ocurre en los otros grupos de la misma ciudad donde los fines civiles parecen predominar?

Sea como sea, la posición de la tumba en relación a las diferentes construcciones del montículo 40 indica que no es ni mucho menos lo más reciente sino al contrario tal vez lo más antiguo en ese sitio. Esto es exactamente opuesto a lo que ocurre en las otras dos tumbas que corresponden al último (¿único?) edificio en el grupo de las columnas. La cerámica allí recogida corresponde también no a la fase última (si juzgamos

por lo que sabemos del palacio de Yagul), o sea, aquella que reúne elementos zapotecos (Monte Albán) y Mixtecos (Monte Albán V) asociados al policromo mixteco sino a la anterior, en la que ésta última cerámica no aparece aún en el Valle de Oaxaca. Corresponde por tanto, a la época del primer palacio de Yagul y no a la del último.

NOTA: El Dr. J. B. Griffin, director del Museo de la Universidad de Michigan, y el Dr. H. R. Crane, Director del University of Michigan Memorial Phoenix Project, me han comunicado recientemente que la fecha de carbón 14 obtenida para la tumba cruciforme núm. 3 de Mitla, es: $1,110 \pm 110$ D. C.

BIBLIOGRAFIA

- BERNAL, Ignacio, *La Arqueología en Oaxaca a partir del fin de Monte Albán*. Handbook of Mesoamerican Indians. En Prensa. 1962a.
- *La Arqueología en Oaxaca*. Handbook of Mesoamerican Indians. En Prensa. 1962b.
- *La Arqueología Mixteca en el Valle de Oaxaca*. Actas del XXXVº Congreso Internacional de Americanistas. En Prensa. 1962c.
- *Exploraciones en Cuilapan de Guerrero*. INAH. Departamento de Monumentos prehispánicos. VII, 92 ps., 2 mps., 14 ils., 1958.
- CASO, Alfonso y RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel, *Exploraciones en Mitla, 1934-1935*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicaciones del, XXI, 76 ps. 42 láms., 1936.
- HOLMES, William H., *Archaeological Studies among the Ancient Cities of Mexico*. Field Museum of Natural History, Anthropological Series I. 338 ps., 57 láms., 121 ils., 1895-1897.
- SAVILLE, Marshall H., *Cruciform structures of Mitla and vicinity*. En Putnam Anniversary Volume: 151-190, 13 láms., 13 ils., New York, 1909.



Foto 1. Primeros escalones de acceso a la antecámara y parte superior de la columna. A la izquierda la piedra 1.



Foto 3. Piedras que forman un mosaico tal como se encontraron. Nótese en la esquina superior derecha una de las piedras serpentiformes.



. Las piedras 2, 3, 4 y 13. Rama Este.

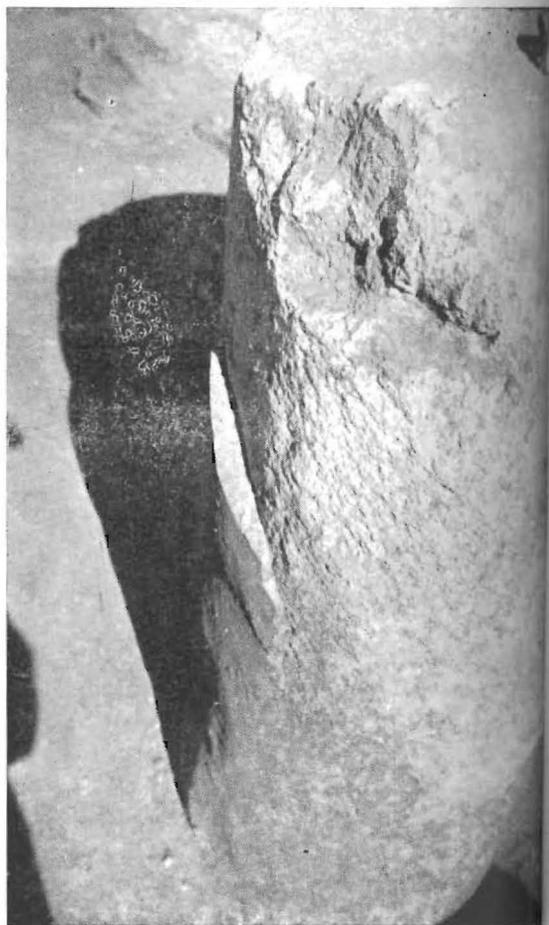


Foto 4. La columna al centro de la antecámara, mostrando los diferentes gruesos del estuco necesarios para hacerla circular.



Foto 5. Fragmento de la piedra 10 al sur saqueada mostrando cómo debió haber sido movida originalmente.



Foto 6. La piedra al centro es la número 12 que se quebró al caer. A la derecha y un poco arriba, la piedra que la sostiene marca aproximadamente la altura original del techo.



Foto 7. Al frente la columna, encima la piedra 1. Puede verse a la derecha una gruesa capa de estuco.



Foto 8. La tumba ya limpiada sobre el piso de la Rama Norte (al fondo) pueden verse los agujeros que contienen los huesos de aves.



Foto 9. Corte del lado Sur del Montículo 40.

ICUIC MACEHUALLI: UN CANTO INDIGENA

Por FERNANDO HORCASITAS.

El texto náhuatl que aparece aquí fue dictado al autor de estas notas por el señor Lindoro Cruz, nativo de Xaltepoztlá, cerca de Necaxa, Estado de Puebla. El señor le dio el título de "Icuic macehualli", o sea, "Canción de indígena". Explicó que lo había escuchado de labios de su cuñada, indígena monolingüe de Xaltepoztlá.

Es de sentirse que no conozcamos la música que acompaña a estos versos. Las divisiones, tanto en el texto como en la traducción, son arbitrarias.

Hay varias observaciones y preguntas que deben tomarse en cuenta al analizar estos versos en náhuatl:

1* Es notable el parecido que tiene con los antiguos cantares mexicanos (aztecas) que han estudiado y traducido magistralmente los doctores Garibay y León-Portilla. Si el vocabulario no es idéntico al de los textos del siglo XVI, el tema es parecido: la fugacidad de la vida y la idea de gozar del momento presente. Desde luego el tema no es propiedad exclusiva del pueblo mexica prehispánico; ideas parecidas se encuentran en la literatura escrita más antigua de la humanidad (por ejemplo, la épica mesopotámica de Gilgamesh y los versos del Eclesiastés en la Biblia). Es un tema universal y se encuentra en la lírica de nuestros poetas modernos.

2* Los aspectos eróticos del poema, bastante obvios, sólo se podrían analizar satisfactoriamente al estudiar de manera directa la función o papel que tiene dicho canto entre los indígenas de Xaltepoztlá, cosa que no ha sido posible hasta ahora.

3* El texto presente muestra que este tipo de poesía no sólo floreció entre los nahuas de Mexico-Tenochtitlan, sino que se conoció en otras partes del mundo de habla náhuatl. Es muy posible que haya existido entre otros grupos indígenas: tarascos, totonacos, mixtecos, etc.

4^a Es un estímulo para el lingüista y el etnógrafo ver que la poesía prehispánica —o por lo menos uno de sus temas— no ha muerto del todo.

Texto

Comali'tzin, compali'tzin;
 ma ticonican, ma ticma'cehuican!
 Zan tiquiza, zan tipano
 Iyixco in tlalticpactli,
 iyixco in cemanahuactli.
 Ixmotlalilitzino ce xochitzintli cualtziton.
 In tlen toyoloh, in tlen totlamachiliz
 moc tipaquican, moc tihuihuitzcacan
 ipan toxochiquiahuac, ipan toxochicalten.
 Xinipanihqui cuipontica
 ce mani huan tipehua
 yoloxochitl mopilohua'
 ticomaxochitl cuipontica.
 Tzitzilini noviolin, noguitarra;
 ma nihuitzca iyixco in tlalticpactli.
 Zan niquizaz, zan nipano!
 Amo nochin tonalli, amo nochin tla'catli!
 Nican nica no cecelton, nicanontlacatl ipan tlalli.
 Moztla, huiptla tlaitictli nimocahuaz.
 Tlalzoquitl nimocuipez!
 Axan quemi ticmacehua;
 ticmacehua in toaquich.
 Axan queme ic inin tonalli, ic inin tla'catli.
 Nican tipaquih, nican tihuitza!
 Ma quichihto in tetlocoltih,
 ma quichihto in cualantli.
 Ma ticmacacan, ma titlahuanacan atohualante.
 Ma zo tel amo nochi in tonalli,
 amo nochi in tla'catli
 in ticati ipan cemanahuactli!

Traducción

¡Comadrita, compadrito:
 bebamos, tomemos!
 Sólo salimos, sólo pasamos
 frente al tierra, frente al mundo.
 Ponte una florecita bonita.
 Nuestros corazones, nuestras mentes
 ¡que se diviertan, que ríen
 en nuestro patio florido, en nuestra casa florida!

O flor entretejida que brota
que se riega y se riega.
¡O flor del corazón que cuelga
O flor del guaje que brota!
Suenan mi violín, suenan mi guitarra;
que yo goce, que yo ría frente al mundo.
Sólo salgo, sólo paso,
pero no para todos los días, para todas las tardes.
Aquí estoy solito, huérfano en la tierra.
Mañana o pasado quedaré bajo la tierra.
Me volveré lodo.
Ahora sí lo tomaremos, tomaremos nuestro licor.
Ahora sí, en este día, en esta tarde,
Gozaremos aquí, reiremos aquí.
Que se calmen los sentimientos,
que se olviden los corajes.
Daremos bebida, tomaremos bebida.
¡Tal vez no todos los días,
tal vez no todas las tardes,
estaremos en el mundo!

ALGUNAS NARRACIONES DE ORIGEN NAHUATL

Por ANTONIETA ESPEJO.

Introducción

El presente trabajo ha sido cotejado recientemente por medio de un corto recorrido por una parte de la zona estudiada.

Naturalmente se apreciaron cambios evidentes en aspectos de la cultura material, organización social, etc., en la región de que se trata en general y en Hueyapan, Morelos, en particular.

El camino hacia Hueyapan, por Yecapixtla, Morelos, a través de la hermosa barranca de Amatzinac, por Ocuituco, ha dejado lugar a una nueva ruta menos espectacular, pero más práctica, por el camino de Zacualpan y demás pueblos aledaños de aquella vecindad.

Se sale hacia Hueyapan, desde Cuautla, Morelos, por carretera asfaltada, siguiendo por otra solamente revestida de grava y después por una brecha, la cual al ir ascendiendo se convierte finalmente en parte de las faldas del volcán, apenas conformadas para dar paso a vehículos motorizados.

El cambio fundamental en lo que se refiere a estas vías de comunicación, consiste en el puente tendido sobre un trecho angosto de la barranca, situado casi a la entrada de Hueyapan, desde el cual, antes de entrar al pueblo, se mira hacia la izquierda el pintoresco caserío del pueblo de Alpanocan, Puebla.

Esta nueva vía de acceso a Hueyapan trajo consigo los consiguientes cambios culturales, sociales y demás.

La Escuela del pueblo que se halla frontera a los portales que se extienden a un lado de la plaza principal, lugar donde se levanta también la iglesia, se ajusta a un programa que abarca hasta el sexto año de educación elemental.

Durante la visita al pueblo, los chiquillos indígenas com-

petían en un juego de pelota dirigido por sus maestros, en medio de la plaza y frente a su escuela.

Dentro de los portales, un grupo de campesinos trabajaba activamente. Estos, igual que muchos otros hombres y muchachos, visten todavía su atuendo tradicional: sombrero tejido de fibra vegetal de copa baja y anchas alas que no se quitan los hombres ni para trabajar a la sombra; calzón y camisa de manta blanca suelta sobre el calzón, huaraches y siempre, al alcance de la mano, su imprescindible cobija de lana.

A un lado de la plaza, yacían sobre el empedrado numerosos y largos postes prefabricados, anunciando la inminente introducción de la electricidad a Hueyapan, motivo de la inusitada actividad de los hombres que trabajan en el interior de los portales.

Fue interesante observar las ocupaciones rutinarias de una familia lugareña desarrollando su vida normal en el solar de su casa. Los chicos correteaban, y entre risas atisbaban a los forasteros. Una mujer daba de mamar a su hijo. Una muchacha joven hacía alguna prenda de vestir en su máquina de coser, colocada al aire libre en el solar. Un hombre joven recorría la milpa y se entendía de los animales. Por último, una anciana, el mecapan colocado alrededor de la cintura, tejía en su telar de estilo típico prehispánico, dando vuelta no sin cierta majestad al tzotzopaztli, cada vez que afianzaba la trama entre la urdimbre, mientras desarrollaba su labor.

El traje de la mujer, a diferencia del de los hombres, sí ha sufrido cambios apreciables. La mayoría de las mujeres jóvenes usan ahora traje corto de algodón de una sola pieza o falda y blusa sujeta dentro de la falda por medio de un cinturón de cuero o de charol. El peinado de dos trenzas largas persiste, así como el rebozo, que algunas usan de lana y otras de algodón, pero ya no amplio, como antes, sino de las dimensiones usuales y si es de algodón, igual al que se vende en los mercados del país. Un detalle digno de notarse, es que las mujeres tienden en la actualidad, a usar calzado. Las jóvenes que bajan a Cuautla a vender la nuez, que es muy abundante en Hueyapan, usan zapatos de tacón bajo, modernos, de cuero o de charol; las más chicas que todavía no salen por costumbre del pueblo y algunas, ya mayores, usan unas sandalias especiales tejidas de fibra vegetal, que parecen hechas de petate y se antojan sumamente cómodas. Sólo las mujeres más viejas siguen su vida acostumbrada sin usar calzado alguno.

Durante esta visita a Hueyapan, cotejé el contenido del Apéndice I que presento en este trabajo, o sea, la narración del rito de lluvia que recogí en náhuatl en Hueyapan cuando inicié mi investigación en esa zona.

Interrogué a varias personas jóvenes acerca de la existencia del rito de la lluvia en la localidad. Todos admitieron que sí se efectúa cada año y que ellos ayudan a *la señora quitlazque* con dinero en efectivo para que se haga la petición, pero que ellos no pueden ir.

Interrogados de nuevo acerca de donde piden ellos el agua, coincidieron también en la contestación, diciendo que van a pedir el agua cada año a la iglesia de Hueyapan a nuestro Padre Jesús. Desde que escribí las notas de este texto, anoté el hecho de que en Hueyapan se dice que hay una campana enterrada cerca del cerro Quetzaltepetl, el cual se halla relacionado con la práctica del rito de la petición de la lluvia, siendo esta circunstancia el motivo probable de que, por asociación de ideas, los informantes incluyesen el episodio de la campana en la narración de referencia.

Deseo aprovechar esta ocasión para manifestar el agradecimiento que siempre he guardado hacia mis informantes de entonces, señores Eliseo Cortés, Juan G. Soberones y Félix Sánchez, los tres nativos de Hueyapan, bilingües, quienes me dictaron el rito en náhuatl.

En la transcripción que presento en el Apéndice I, hago uso de un alfabeto práctico para simplificar la narración y hacerla más accesible.

En dicho alfabeto combino signos fonémicos y signos de la ortografía tradicional del náhuatl. Para el sonido *sh* que no existe en español, he utilizado la *x*, por ser el símbolo tradicional que se ha usado para representar este sonido en escritos en ese idioma. Para cierta fricción que noté al principio, en medio, o al fin de palabra, he usado la letra *h*. Para la transcripción de otros accidentes fonémicos, he utilizado, además, las letras *k*, *s*, *w* y *ts*.

En la lámina I que acompaña al texto, se reproduce una pequeña sección de las pictografías y pinturas rupestres que se hallan en un gran cantil en la barranca de Amatzinac, cerca de Alpanocan, Puebla. Nótese en la parte superior de la lámina una figura que parece representar un tlaloque (?); en el centro, a la izquierda, el jeroglífico de Hueyapan y hacia

abajo, a la derecha, una máscara de Tlaloc, dios de la lluvia de los nahuas.

Por el texto que acompaña a la relación en náhuatl y el contenido de esta introducción, se verá que el interés de la investigación se ha fincado en aspectos etnográficos y de cambio social y cultural relacionados o no directamente con el rito de la petición de la lluvia, en la limitada región de las faldas del volcán Popocatepetl y parte del Valle de Amilpas, donde se llevó a cabo el trabajo de campo.

Por lo que se refiere a Hueyapan, puede decirse de acuerdo con los datos expuestos, que en la actualidad esta comunidad alberga una cultura de transición en pleno proceso de cambio.

Para la antropología mexicana, es alentador notar que los habitantes de comunidades indígenas se van integrando a nuestra cultura nacional, de una manera lenta, pero segura, tan pronto como aquellas se hallan expuestas al contacto con la civilización occidental que provelace en México.

Narraciones de origen náhuatl

Con el fin de inspeccionar unas pinturas rupestres que se hallan en el Estado de Morelos, en un lugar llamado Texcalpintado, situado cerca de Alpanocan, Puebla, me dirigí a Hueyapan, Morelos, en 1943, siendo esta primera visita, el motivo que me impulsó a llevar a cabo una serie de viajes para efectuar una corta investigación sobre el rito de la petición de la lluvia en varias poblaciones situadas sobre las faldas SO. del volcán Popocatepetl.

El recorrido general abarcó Cuautla, Amilcingo, Tetelcingo, Atlatlauhcan, Yecapixtla, Ocuituco, Tetela, Xochicalco (del volcán) y Hueyapan, Morelos y Alpanocan, Puebla.

El panorama es variado desde las tierras bajas tropicales donde se hallan Cuautla, Amilcingo, Tetelcingo, Atlatlauhcan y Yecapixtla y las tierras elevadas donde se encuentran, Ocuituco, Tetela, Xochicalco (del volcán), Hueyapan y Alpanocan.

En el valle de Amilpas, la vegetación tropical se alterna con las plantaciones de caña de azúcar y se advierte el panorama distinto cuando se deja el Valle de Amilpas, al cruzar los pastizales donde abunda el ganado y se empiezan a ascender las laderas del volcán, en las cuales hacen su aparición los bosques de coníferas. Así como cambia la vegetación, sucede con el clima y la topografía.

El aire se vuelve frío y bruscamente se llega a los repliegues y quebradas de la Sierra Nevada, cuando se halla el viajero ya en plena ascensión por las faldas del Popocatepetl.

La gran mayoría de los habitantes de esta región son bilingües, hablan náhuatl y castellano, aunque algunos hablan solamente náhuatl.

Son notables los trajes de las mujeres de algunos pueblos de la región.

Las de Tetelcingo, visten *tzincueitl* (falda) de lana azul marino y *quechquemitl* (prenda para cubrir el pecho y la espalda), del mismo color y material, que hasta la segunda guerra mundial era importado de Inglaterra por comerciantes de Cuautla. No usan calzado, llevan el pelo recogido en un moño flojo que desde la coronilla les cae sobre la nuca, pintándolo de color verde cobrizo. Usan enagua de manta blanca que sujetan junto con el *tzincueitl* por medio del *ilpigatl* (faja). De la cintura hacia arriba, no llevan más prenda que el *quechquemitl* que se quitan invariablemente cuando están trabajando en su casa en los quehaceres domésticos. Solamente cuando llega la casa un hombre, éste llama en voz alta desde afuera y la mujer se pone inmediatamente su *quechquemitl* para recibir al visitante.

Los hombres visten el traje común y corriente de los campesinos de la región.

La mayoría de las mujeres de Hueyapan, Morelos, y todas las de Alpanocan, Puebla, usan camisa sencilla de algodón blanco, con escote en cuadro y mangas cortas; ancho *tzincueitl* (falda) de lana azul marino sujeto con la faja y un largo y ancho rebozo de lana del mismo color, que llevan suelto desde la cabeza hasta el borde de la falda. No usan calzado y caminan con gran arrogancia, llevando generalmente un cántaro con agua sobre un hombro sostenido con una sola mano, para acarrear el agua desde el fondo de la barranca de Amatzinac hasta su casa, utilizando escalones que han cavado los hombres para ese objeto en la roca.

Tejen todavía todas sus prendas personales y las cobijas de los hombres, con lana en colores, gris, azul marino o rojo. Para pintar la lana, usan pinturas de substancias químicas que compran en Cuautla.

En Yecapixtla, se hace un gran mercado o *tianguis*, el miércoles de cada semana y después de la vendimia, es fácil obtener un *flete* (bestia de carga) que lleva pasaje a Ocuituco por unos

cuantos centavos, atravesando la imponente barranca de Amatzinac.

Precisamente en esa forma hice el viaje de Yecapixtla a Hueyapan, donde me hospedé en la casa de personas conocidas de la localidad.

La habitación de esta familia es una casa, rodeada de un gran solar, con piezas amplias de adobe, bien enjarrado, con pisos de ladrillo y con puerta y ventanas de regulares dimensiones que dan a la calle.

Llegada la noche, todos los hombres durmieron en una de las piezas principales, la más amplia, donde había camas con colchones, cubiertas con ropa de cama, inclusive colchas de algodón, muy limpias y bordadas a mano, además de almohadas con fundas igualmente adornadas.

Yo dormí en la cocina, sobre un *tapechtlí* (cama hecha de tablas en forma de tarima, cubierta con un petate grande y cobijas de lana), junto con todas las demás mujeres: la señora de la casa, dos niñas pequeñas que aún no llegaban a la adolescencia, una niña de brazos y la criadita.

La señora y yo nos acostamos a lo largo del *tapechtlí*, las niñas a nuestros pies, atravesadas a lo ancho de la cama y a la niña de brazos la durmió su madre, recostándola sobre su pecho.

La criadita de unos doce años de edad, durmió en el suelo sobre un petate, cerca del *temazcal* (baño de vapor) construido dentro de la cocina.

Me dí cuenta de que las creencias religiosas precortesianas están todavía muy arraigadas en los pobladores de esa región, cuando en la noche, descansando ya sobre el *tapechtlí*, la señora de la casa me preguntó si creía yo en que el *tochtli* (conejo) estaba en la luna y si ésta era una deidad.

También me platicó que cuando estaba embarazada de uno de sus hijos, había habido un eclipse y su marido le había cubierto la cara con una máscara hecha de penca de maguey, después de lo cual se puso ella un espejito bajo la ropa y sobre el vientre y el marido la escondió en el *cuezcomatl* (la troje) mientras duró el eclipse, todo esto con objeto de que su niño no naciera *cuchito* (con labio leporino).

Le pregunté si se bañaba en el *temazcal* cuando nacían sus niños y me contestó que sí y que toda su familia lo hacía regularmente, entrando en el *temazcal*, por separado, todos los hombres y todas las mujeres, a la vez.

Al día siguiente fue la partida a caballo hacia Alpanocan y de este poblado al cantil de gran altura sobre el lecho del río, donde se hallan las pinturas rupestres,¹ regresando al atardecer del mismo día a Hueyapan para pasar la noche y partir al día siguiente para Ocuituco, de regreso a Yecapixtla.

Durante la velada en Hueyapan al regreso de Tecalpintado, platicamos acerca de la representación de símbolos de Tlaloc, el dios de la lluvia de los nahuas, que observamos entre las pinturas examinadas.²

Pronto se generalizó la conversación acerca del culto a esa deidad y de la práctica del rito de la petición de la lluvia en la región. Mientras los participantes en la reunión platicaban sus diversas versiones, yo les rogué a algunos de los presentes que me relataran en náhuatl el rito de la petición de la lluvia, a lo que accedieron, registrando yo la narración que me hicieron en mi cuaderno.

Al final de estas notas presento la relación recogida por mí en Hueyapan,³ la cual traduje en forma literal al castellano, añadiendo una versión libre de la misma.

El número de nombres de lugares que logré reunir, donde se celebra el rito a la lluvia en una área relativamente pequeña de las faldas del Popocatepetl y parte del Valle de Amilpas, donde hice la investigación, llega a cerca de cincuenta.⁴

De los resultados de la investigación se puede decir que existen centros rectores que tienen bajo su jurisdicción determinado número de comunidades satélites, en cada una de las cuales, así como en la cabecera, reside cuando menos un *quiotlazque*

¹ Espejo, 1945.

² Véase Lámina 1.

³ Véase apéndice I y II. Mis informantes en esta ocasión fueron los señores Eliseo Cortés, Félix Sánchez y Juan G. Soberones. Sobre este rito en las faldas del Popocatepetl existen varias versiones, entre otras, las de Medina y Alvarez, 1942 y Barrios, 1949.

⁴ Ahuatelco, Alpanocan, Amatelco, Amecac, Amilcingo, Axochiapan, Calmecac, Coaxaltepec, Cuauhtematitla, Chalcatzingo, Ecatzingo, Huapalcalco, Huazulco, Hueyapan, Huilango, Jantelco, Jonatepec, Metepec, Metepec Tetela, Ocoaxaltepetl, Ocuituco, Popocatepetl, Popotlan, Quetzaltepetl, San Felipe, San Miguel Amacuitlapilco, San Miguel Tepanipa, Santa Cruz Cuauhtecamatitlan, Santiago, Tomichalco, San Pedro Tlalmimilolpan, San Miguel Chicalco, San Miguel Tlacotepec, Santa Cruz, Tecajec, Temoac, Teocalco, Tepango, Tepatzingo, Tetela, Tetelcingo, Texcala, Tlacotepec, Tlalmimilolpan, Xochicalco (del volcán), Xochitlan, Yecapixtla, Zacualpan (se ha respetado la ortografía de los informantes a quienes se les preguntó cómo se escribían los nombres de los pueblos).

(el oficiante que celebra el rito de la petición de la lluvia), quien puede ser hombre o mujer.

En caso necesario, después de celebrar el rito en cada comunidad pequeña sin buenos resultados, el *quiotlazque* acude con los peticionarios a los centros rectores, para solicitar permiso de celebrar el rito y organizar conjuntamente ritos más importantes en ese lugar, e inclusive, hacer peregrinaciones a sitios más significativos donde la petición de la lluvia se cree que pueda ser más efectiva.

Tanto la cima de ciertos *tepitzin* (cerros sagrados) cuanto las cuevas situadas al pie de los mismos, juegan un papel importante en la celebración del culto externo, así como la cruz de madera que se lleva en la peregrinación y se coloca en la cueva respectiva, junto con la ofrenda, después de la celebración del rito.

En los relatos de los informantes se mencionan como ofrendas, invariablemente: alimentos preparados (aves cocinadas en mole); frutas, entre las cuales se alude a los capulines en forma especial, pulque y copal.

Los dos cerros más importantes de la región a donde se acude a pedir el agua cuando no da resultado la petición en el *tepitzin* (cerrito) cercano a cada comunidad, son el Quetzaltepetl, situado en la falda SE. del volcán y el propio Popocatepetl.

La jerarquía entre los *quiotlazques* es obvia. Los más poderosos, los que offician en el Quetzaltepetl y Popocatepetl, demuestran tener poderes mágico-religiosos superiores a los demás.

La jerarquía de los oficiantes y la existencia de centros rectores y comunidades satélites en lo que se refiere a estas prácticas mágico-religiosas, se hace evidente en el rito de la fertilidad que se celebra en Hueyapan, en la primavera, antes de las siembras.⁵

⁵ Según uno de mis informantes, Miguel Barrios, de Hueyapan, durante la primavera se verifica en ese lugar un rito relacionado con la fertilidad, en el cual toma parte un muchacho adolescente investido de poderes que le trasmite el *brujo* del lugar. El muchacho reza y orina, al mismo tiempo, en cada esquina y en el centro de la milpa, para propiciar el depósito de las semillas en los surcos. Este rito se celebra al mismo tiempo en Hueyapan y en siete pueblos de su jurisdicción mágico-religiosa, de los cuales los campesinos acuden al *brujo* de Hueyapan en solicitud de la celebración del rito.

Los pueblos satélites de Hueyapan, en lo que se refiere a este rito son: Tepanco, Alpanocan, San Miguel Tlacotepec, Zacualpan, Metepec Tetela, Tecajec y Xochicalco (del volcán).

Respecto a la forma en que se desarrolla en general la celebración del rito de la lluvia y de la manera de officiar durante el mismo, recogí en Alpanocan una breve versión acerca de la mujer *quiotlazque* Apolonia Gómez, quien pide el agua en el cerrito de Chiconequiahuitl, que queda cerca de ese lugar. "Se prepara para officiar, bañándose en el temazcal. Reza sus oraciones en ayunas en la cima del cerro, de donde baja a la cueva, donde vuelve a rezar, dejando la cruz y las ofrendas dentro de la misma. Por la tarde, después de la ofrenda, se queda ella sola y se desnuda. Con una vara correosa se azota el cuerpo y se arroja al suelo, en cada una de las cuatro direcciones cardinales. Se sube a un ahuehuete y azota las ramas pidiendo que se produzcan las lluvias por medio de las neblinas que siempre envuelven esas alturas del volcán. Baja después y se viste para acabar el rito, repitiendo de nuevo sus oraciones, después de lo cual se dirige a comer con los que piden la lluvia."

En Alpanocan, Hueyapan, Xochicalco (del volcán), Tetela, Ocuituco y demás pueblos cercanos a la barranca de Amatzinac, la mayoría, si no todos los campesinos, creen todavía que si piden el agua en la cima del cerro y depositan la cruz y la ofrenda dentro de la cueva, al pie del mismo, se les concede su petición.

En Cuautla, Atlatlahucan, Yecapixtla y pueblos aledaños situados en el Valle de Amilpas, las creencias populares presentan divergencias.

Los viejos dicen que van todavía al cerrito a pedir agua. Los informantes de edad madura dicen que sus padres creen que yendo al cerrito se concede la rogativa; pero que ellos saben que ya está *decretado* que se ha de pedir el agua en la iglesia de nuestro Padre Jesús, para que realmente llueva.

Los más jóvenes y los adolescentes, admiten que sus mayores iban al monte a pedir el agua "a una crucecita que según cuentan está en una cueva, pero que ahora ellos van con sus padres a pedir el agua a la iglesia, a nuestro Padre Jesús, a la fiesta para pedir el agua que se hace cada año, durante la Semana Santa, cuando sacan a nuestro Padre Jesús en andas en Yecapixtla, vestido de campesino, con su calzón blanco, su blusa, su

faja, sus huaraches y su sombrero de petate, con su borreguito, su bordón y su *guajito* para beber su agüita”.

Hay que agregar que a esta fiesta vienen campesinos de numerosos pueblos del Valle de Amilpas que hacen su peregrinación con Nuestro Padre Jesús en andas, alrededor de los cuatro corredores del claustro del convento de Yecapixtla, llevando como ofrendas, flores y ceras para el altar y pidiendo el agua durante los cantos religiosos que elevan durante el recorrido de la peregrinación.

De lo anterior se infiere que Yecapixtla, como Hueyapan, debe haber sido un centro rector de importancia en cuanto al rito de la petición de la lluvia en tiempos prehispánicos y que el cambio social y cultural que ha tenido lugar desde la conquista con la introducción del cristianismo en esa subárea cultural, es la causa del sincretismo religioso que se observa con una intensidad que varía según las condiciones locales de aislamiento o de contacto cultural con la civilización occidental que tienen los pueblos de las faldas del Popocatepetl, donde se llevó a cabo la investigación que he expuesto en el presente trabajo.

APÉNDICE I

in kiotlaskeh (in ketsaltepetl)

el arroja- lluvia (en el Quetzaltepetl)

in igan in tlatlagah iwan sisiwameh yuhue ipan tepetsintli
aquí los hombres y las mujeres van sobre cerrito
kunihtlani in atl para togaskeh.

piden el agua para siembra

iwan kwak amo nowel oksepa yuhue iwan omotlatlahtia
y cuando no sucede otra vez van y rezarán

para amo kimpolok in kiotsintle.

para no falte la lluvita.

kemanian sasan juerte kiowi iwan okespa tlatlahtia in
algunas veces muy fuerte llueve y otra vez rezará el
kiotlaskeh manketsalwiligan tepitsin.

arroja-lluvia para que pare cerrito.

iwan kwak amo kiowi howel omotlatlahtia para mankiowi
y cuando no llueve sucede rezará para llueva

porque kichiwa wei falta para intogage.

porque hace mucha falta para sembrado.

ihkwak okachtoh yuhue kwika xochitl kopaleh serah iwan moleh cuando primero van llevan flor copal cera y mole xochikwaleh iwan kwexkapule iwan xicaleh kwika ichkatl iwan fruta y capulines y jícaras llevan algodón y ipansonalo in nehtle omotiochiwa.

espuma de pulque poner.

iwan oksepa kipia para waske antes de tlawaske o y otra vez tienen para ir antes de comer o almasalotlawaske onpa kanin wilage miaktintsintsin santacruses almorzar allá donde llevaron muchitas cruces santas kwahnepanoleh iwan kwatsaktok.

madera y cosas tapadas.

amiga santlalhuis kigawa kalogis onpa kipía se kwawitl los amigos así nomás dejan entrar donde tienen el árbol iwan iktlatsintlan tepitsin onpaga se ostotl kanin kalagi noso y por abajo cerrito allí está cueva donde entramos moteochiwa iwan onpa tlatlahlalia in nochin in xochikwale iwan hacer culto y donde ofrecerán toda la fruta y tlanwika.

cosas llevan.

witse desde wehka de los reyes teolco kalmecatl tepatsingo vienen desde lejos de los Reyes Teolco, Calmecatl, Tepatzinco tetelilla tlistlaga asochiapan amilcingo iwan in yehuan in Tetelilla, Tlistlaca, Axochiapan, Amilcingo y ellos motlenwitse y asta nigan porke in yehuan amo kintlagamati tlen vienen hasta acá porque ellos no les hacen caso lo kintlani.

que piden.

iwan kwachilasti in kiotlatszintsinti de nochin pueblos tlayotik y los arroja-lluvia de todos pueblos lo que itokeh kipia kitlatlaniske permiso para itlan de nigan dijimos tienen que pedir permiso para pedir aquí kiotlatsinti.

los arroja-lluvia.

iwan inagastlan igisayan tonaltsintle onpaga seh tlacoyuhle y a la vuelta del oriente hay un agujero kanin tikmati noso techilwia intopalewan oginegia kixtiske donde sabemos nos dicen nuestros padres que hay se kampana iwan awel akiwistihke semilwitl otegitia una campana y no la pudieron sacar todo el día owichkwaya iwan ogaxitiaya asta tlahkopan iwan para

trabajaron y batallaron la alcanzaron medio adentro y para mostlatiga iyaskeh yotemok howel oksepa iwan axkan otro día bajaron otra vez y ahora se oye que se va más kigagi inontoga wehca mero tlahka tsilini. lejos adentro y a las meras doce sonar.

APÉNDICE II

*El Quiotlazque (en el Quetzaltepetl) **

Aquí, los hombres y las mujeres van al cerrito a pedir agua para las siembras.

Y cuando no sucede esto, van otra vez a rezar para que no falte la lluvia.

Algunas veces llueve muy fuerte y van de nuevo a rezar con el *quiotlazque* al cerrito para que deje de llover.

Pero cuando no llueve, sucede que van a pedir de nuevo que llueva porque hace mucha falta para las siembras.

Cuando van por primera vez llevan flores, copal, cera, mole, fruta, capulines y jícaras con algodón y espuma de pulque que ofrecen al dios en ayunas y tienen que volver otra vez antes de almorzar; allá donde han llevado muchas crucecitas Santas hechas de madera y (ofrendas) en cosas tapadas.

Dejan entrar (a los que piden la lluvia) donde está el árbol (donde se celebra el rito) y abajo (al pie del) cerrito, hay una cueva donde entran a celebrar la petición de la lluvia y ponen toda la fruta y las cosas que llevan.

Vienen desde lejos, de los Reyes Teolco, Calmecac, Tepatzingo, Tetelilla, Tlalistlaca, Axochiapan y Amilcingo. Vienen hasta acá (al "cerrito", cerca de Hueyapan) porque a ellos no les conceden (allá los dioses) lo que piden.

Los *quiotlazques* de todos los pueblos que nombramos tienen que pedir permiso a los de aquí para rogar que llueva.

A la vuelta, por el oriente, hay un agujero donde sabemos porque lo dicen nuestros padres, que hay una campana (enterrada) que no la han podido sacar.

Todo el día trabajan y batallan (para sacarla) y al otro

* Versión libre del náhuatl al castellano, de Antonieta Espejo.

día (la encuentran enterrada) otra vez (desde donde); ahora se entierra más abajo y se oye que suena a las meras doce.¹

LÁMINA 1



¹ Se dice en el pueblo de Hueyapan que cerca del cerro Quetzalpetl, hay "una campana enterrada que suena a las doce". Por asociación de ideas, los informantes incluyeron esta noticia en el relato en náhuatl del rito de la lluvia.

BIBLIOGRAFIA

- BARRIOS, MIGUEL: *Textos de Hueyapan*. Tlalocan, Vol. III, núm. 1. México, D. F., 1949.
- ESPEJO, ANTONIETA: *Rock Paintings at Texcalpintado, Morelos, México*. Notes in Middle American Archaeology and Ethnology. Carnegie Institution of Washington. Cambridge, Mass., 1945.
- MEDINA ALVAREZ, CESÁREO: *La Fiesta de los Quiotlaxques*. Anuario de la Sociedad Folklórica de México, II. México, D. F., 1942.

EL PENSAMIENTO NAHUATL RESPECTO DE LA MUERTE

POR ALBERTO RUZ LHUILLIER.

Por la valiosa información de los primeros cronistas y por los abundantes vestigios materiales que nos dejó la cultura mexicana, sabemos que ésta giraba alrededor de la religión, que todos los aspectos de la vida individual y colectiva se hallaban supeditados a creencias y mandatos religiosos. La creación y el funcionamiento del cosmos; los fenómenos naturales; las actividades agrícolas, artesanales, mercantiles, educativas, guerreras; el destino de los hombres, desde el nombre que debían de llevar, su carácter o temperamento, el oficio que les tocaría, su felicidad o miseria, hasta su modo de morir, todo se justificaba con la existencia, la actuación y las exigencias de las deidades. Una poderosa y complicada estructura sacerdotal servía de armazón al sistema político. Gran parte de los recursos materiales, de la energía y del tiempo de la población se invertía en la edificación de impresionantes centros ceremoniales dedicados principalmente al culto. Ningún hecho humano se concebía desligado de preceptos dogmáticos. Ninguna actitud, aunque fuera mental, debía apartarse de los patrones vigentes que regía la concepción mítica del mundo.

Uno de los problemas más trascendentales de las religiones, una de sus justificaciones, es suministrar al hombre la creencia de que su vida no termina con su fugaz paso por la tierra, y ya que la humanidad no ha logrado aún elaborar condiciones de existencia satisfactorias para las grandes mayorías, el más allá que brindan los diferentes credos refleja precisamente la suma de los anhelos frustrados que sufren los pueblos. Si los dioses han sido creados a la imagen de los hombres, los paraísos lo fueron a la imagen de sus deseos insatisfechos.

Para el espíritu racional del hombre, la idea del total aniquilamiento del ser es penosamente aceptable, y reconocer lo absurdo de una existencia efímera, intrascendente en el tiempo,

choca con su ansia de hallar para todas las cosas una causa y un fin. De allí la elaboración de doctrinas basadas esencialmente en la suposición de una supervivencia del ser, pero que divergen en cuanto a su destino final.

Conocemos perfectamente la respuesta que la religión azteca ofrecía a la angustia del hombre de su época y ámbito, angustia semejante a la de los hombres de todas las latitudes y todos los tiempos. El destino ultraterrenal del ser no lo condicionaba su comportamiento ético como en otras religiones, la cristiana entre éstas, sino las circunstancias de la muerte. Tres caminos se ofrecían en el más allá: El Tlalocan, o paraíso del dios de la lluvia; el Omeyocan, lugar de la dualidad, paraíso del sol; el Mictlan, llamado infierno por los cronistas.

El paraíso de Tlaloc estaba reservado a todos aquellos "que mataban los rayos, o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos, sarnosos, gotosos e hidrópicos..."¹ así como a "los niños, o a lo menos aquellos que morían sacrificados en honor de Tlaloc".² Era un lugar en que había "muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna",³ "lugar fresco y ameno... en donde abundaban de todos los mantenimientos y regalos de la vida".⁴

Al paraíso del dios solar ingresaban "...los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos",⁵ y también las mujeres muertas en parto "...por ser valientes (como)... todos los valientes hombres que morían en la guerra".⁶ Los elegidos para este paraíso recibían allí "...las ofrendas que les daban en este mundo los vivos",⁷ y "...pasaban una vida deliciosa; que diríamente al salir el sol festejaban su nacimiento y le acompañaban con himnos, baile y música de instrumentos desde el oriente hasta el zenit; que allí salían a recibirle las mujeres y con los mismos regocijos lo conducían hasta el occidente".⁸

En cuanto al Mictlan, era para "...las ánimas de los difuntos que iban al Infierno... los que morían de enfermedad,

¹ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. II, p. 318.

² Clavigero, 1945: Tomo II, Lib. VI, Cap. I, p. 64.

³ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. II, p. 317.

⁴ Clavigero, 1945: Tomo II, Lib. VI, Cap. I, p. 64.

⁵ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. II, pp. 318-319.

⁶ Sahagún, 1946: Lib. VI, Cap. XXIX, pp. 595-596.

⁷ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. II, pp. 318-319.

⁸ Clavigero, 1945: Tomo II, Lib. VI, Cap. I, p. 69.

ahora fuesen Señores o principales, o gente baja".⁹ Se trataba de un lugar "...oscurísimo, que no tiene luz ni ventana",¹⁰ al cual se llegaba después de 4 años de duras pruebas, del cual no se salía y en donde "...se acababan y fenecían los difuntos".¹¹ Aunque Torquemada afirma que en tal infierno "eran atormentados los Malos",¹² el hecho de que allá iban todos los que no podían gozar de los paraísos de los dioses de la lluvia y del sol, independientemente de su condición social y de su conducta ética sobre la tierra, es de suponer que mal interpretó el cronista las duras pruebas a que estaba sometida el alma durante los cuatro años de su tránsito, pero no en el Mictlan en donde no existían tormentos y que era realmente el lugar de la nada, del aniquilamiento absoluto.

Esta diferenciación tripartita del destino final de los hombres habría de provocar en el pensamiento náhuatl actitudes en pugna con los dictados dogmáticos, desconcierto, duda, inconformidad y hasta rencor contra los dioses. Es decir, que frente al problema trascendental que para el hombre azteca planteaba el hecho de la muerte, el credo religioso resultaba arbitrario y no lograba apaciguar ni convencer al raciocinio humano, aunque le ofrecía una solución parcial e intencional.

La discriminación frente a la muerte, en que sólo una minoría alcanzaba accidental o voluntariamente la dicha ultraterrena, mientras que la inmensa mayoría carecía inexorablemente de toda esperanza en una vida eterna, no podía satisfacer ni tranquilizar el pensamiento del pueblo mexicana.

La preocupación que en forma obsesiva llena la literatura náhuatl sobre la inmanencia de la muerte, la fugacidad e inutilidad de la vida, las sombrías perspectivas del destino último del hombre por falta de seguridad en una existencia eterna después de la muerte, cuando no la certeza de la completa desaparición, dieron lugar a numerosos poemas que indudablemente no presentan actitudes individuales sino un hondo sentimiento colectivo, una permanente angustia frente al problema trascendental del hombre.

El primer motivo de lamentación es la conciencia de que la

⁹ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. I, p. 313.

¹⁰ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. I, pp. 313-314.

¹¹ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. I, p. 316.

¹² Torquemada, 1944: Tomo III, Lib. XV, Cap. XIII, p. 31.

vida tiene término, que el paso por la tierra es pasajero y que algún día es preciso irse:

“Sólo venimos a dormir
 sólo venimos a soñar:
 ¡No es verdad, no es verdad que venimos a vivir en la tierra:
 Cual cada primavera de la hierba así es nuestra hechura:
 viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón.
 algunas flores echa nuestro cuerpo: se marchita!”¹³

Después, hería el corazón de los cantores la idea de que esa idea era definitiva, que no se volvería a la tierra, que “No dos veces se nace, no dos veces se es niño”,¹⁴ y que tal fatídico mandato regía no sólo para la gente común, sino para los señores: “Oh, no segundo vez venimos a la tierra, oh príncipes chichimecás!”¹⁵ y que con ellos desaparecerían hasta su recuerdo y el de sus hazañas: “¿Nada mi nombre será algún día? ¿Nada mi fama será en la tierra?”¹⁶ Esta desesperación la sublimó el poeta en un canto desgarrado, hondo y bello:

“No hace más que decir mi corazón:
 Ya no vendré otra vez,
 Ya no otra vez he de regresar en tiempo oportuno a la tierra
 ¡Yo me voy, yo me voy!
¹⁷

Infantilmente, pedía lo imposible: “¡Quiero flores que duren en mis manos!,¹⁸ pero con desolada seguridad sabía que, pese a su calidad o categoría, sería destruido.

“Yo soy una esmeralda: ¡seré perforado!
 Yo soy oro: ¡seré el molde fundido!”¹⁹

La misma idea de la implacable destrucción que esperaba a las cosas y a los seres, por más valiosos que fueran, se repite varias veces en hermosas metáforas:

¹³ A. M. Garibay, 1953: p. 191.

¹⁴ A. M. Garibay, 1953: p. 190.

¹⁵ A. M. Garibay, 1953: p. 186.

¹⁶ A. M. Garibay, 1953: p. 176.

¹⁷ A. M. Garibay, 1953: pp. 185-186.

¹⁸ A. M. Garibay, 1953: pp. 185-186.

¹⁹ A. M. Garibay, 1953: pp. 185-186.

“Aun el jade se rompe,
aun el oro se quiebra,
aun el plumaje de quetzal se rasga.”²⁰

Sembrado el escepticismo en lo más hondo de su pensamiento, lo asaltaban dudas sobre lo que era el más allá, sobre la hipotética existencia que le esperaba:

“¿Se llevan las flores a la región de la muerte?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?”²¹

El poeta tlaxcalteca se resistía a pensar en que no habría regreso, y angustiosamente preguntaba:

¿Como una flor, acaso, lanzaré otra vez la semilla?
¿Como el maíz, acaso, me sembraré en mi padre y mi madre?
¿Y habrá de echar su grano, y medrar creciendo en la tierra?”²²

Sabía que “En un cofre y estuche esconde el que da la vida a los hombres, allí los envuelve”,²³ pero quería no perder la esperanza de encontrar allá a sus seres queridos: “¿Acaso los veré: fijaré en su rostro mis ojos? ¿Mi madre y mi padre vendrán a darme su canto y su palabra, que yo busco?”²⁴ Sin embargo se contestaba a sí mismo, abandonando toda esperanza: “Por eso es porque lloro: ¡Nadie yace allí!, nos dejaron huérfanos en la tierra.”²⁵

La duda respecto del misterioso más allá era tal que incluso de la vida misma empezó a tener dudas el pensador azteca, dudas de la realidad de su propia existencia:

“¿Dónde es, corazón mío, el sitio de mi vida?
¿Dónde es mi verdadera casa,
¿Do mi mansión precisa está?
.....”²⁶
“¿Tienen raíz, son verdaderos los hombres?”²⁷

²⁰ *Cantares Mexicanos*, cita de A. M. Garibay, 1953: p. 103.

²¹ *Anales de Cuauhtitlán*, cita de M. León-Portilla, 1959: p. 57.

²² A. M. Garibay, 1953: p. 199.

²³ A. M. Garibay, 1953: p. 199.

²⁴ A. M. Garibay, 1953: p. 199.

²⁵ A. M. Garibay, 1953: p. 199.

²⁶ A. M. Garibay, 1953: p. 190.

²⁷ Ms. de Texas 41v.-42r. (cita de Miguel León-Portilla).

Ante la perspectiva ineludible del destino que deparaban los dioses a la mayoría del pueblo azteca —su desaparición integral después de cuatro años de pruebas y sufrimientos— brotó no sólo el desconcierto, la duda, sino también el odio a la muerte: “Veo con odio la muerte y sufro. ¿Qué me resta que hacer?”²⁸ Pero lo más asombroso dentro del ámbito náhuatl, impregnado hasta la médula de misticismo y en que el pensamiento y la acción giraban alrededor del credo religioso, era la inconformidad del espíritu frente a la idea de aniquilamiento que se tradujo en amargos reproches a las deidades:

“Nadie de los hombres es tu amigo:
por breve tiempo se dan en préstamo
tus bellas flores: al fin flores secas!”²⁹

“Sólo nos marchitamos nosotros tus amigos.
Tú los vas destrozando como a las esmeraldas,
y también cual pinturas los vas borrando.

.....
¿En qué nos avaloras, oh dios?

.....
Lloro, pues cuando sientes hastío, dador de vida
las esmeraldas se quiebran, las plumas finas se desgarran.
Tú te estás mofando: ¡nada somos, en nada nos estimas,
nos destruyes aquí!³⁰

El poeta recordaba “al que da la vida” que no faltaba a sus deberes religiosos para con él, que lo veneraba como era debido: “Yo doy placer a tu corazón, oh Dador de la vida, te ofrezco flores, te ofrezco cantos;³¹ pero sabía demasiado bien que “alguna vez habrás de hastiarte, cuando tú me destruyas, y cuando muera yo”.³² El término de la vida humana lo fijaba el capricho divino, el hastío de quien se cansaba de recibir las ofrendas y las oraciones, por lo que incurrieron los poetas en verdaderas blasfemias: “¡Tú te muestras doliente, tú me eres adverso!”³³ . . . o “Aún con piedras preciosas, aún con ricos perfumes, nadie puede hablar aquí bien de quien da la vida!”³⁴

²⁸ A. M. Garibay, 1953: p. 197.

²⁹ *Cantares Mexicanos*, cita A. M. Garibay, 1953: p. 198.

³⁰ A. M. Garibay, 1953: p. 194.

³¹ *Cantares Mexicanos*, cita A. M. Garibay, 1953: pp. 146-147.

³² *Cantares Mexicanos*, cita A. M. Garibay, 1953: pp. 146-147.

³³ A. M. Garibay, 1953: p. 193.

³⁴ *Cantares Mexicanos*, cita A. M. Garibay, 1953: p. 147.

De esta actitud que llegó a la hostilidad contra los dioses, cansados por su indiferencia y crueldad para con la humanidad, surgió una tendencia filosófica epicureista: puesto que no había más vida que la terrenal, era preciso disfrutar de sus bienes y olvidarse de la muerte:

“¡Alegraos!
Nuestra casa común es la tierra.
En el lugar del misterio, allá,
¿También es así?
En verdad no es igual,
Sobre la tierra: flor y canto.
¡Existamos aquí!”³⁵

“¿Qué meditáis, qué recordáis, amigos míos?
¡Ya nada meditéis!
A nuestro lado brotan las bellas flores:
sólo así da placer a los hombres el dador de vida.
Todos, si meditamos, si recordamos,
nos entristecemos aquí.”³⁶

Sin embargo, no todo era lamentación, y algunas voces entonaban un aleluya al Creador, afirmando, no sabemos si con genuina sinceridad de creyente o en un esfuerzo para convenecerse a sí mismos, que la verdadera vida no era sobre la tierra sino en un más allá en donde reinaba la dicha eterna:

“¡No es por cierto sitio de bien aquí,
otro es el sitio adonde todos van:
allá está la dicha: que sólo es vana en la tierra:
en otro sitio es el de vivir:
el de los que están descarnados!
¡Allá vaya yo, allá cante yo
con las hermosas, verdaderas aves,
allá sea feliz con las bellas flores:
fragantes flores que deleitan el alma,
que alegran, que perfuman, que embriagan!”³⁷

“Verdaderamente allá es el lugar donde se vive
me engaño si digo: tal vez todo
está terminado en esta tierra
y aquí acaban nuestras vidas.
No, antes bien, Dueño del Universo,

³⁵ Ms. de Texas, 41v.42r., cita de Miguel León-Portilla.

³⁶ *Cantares Mexicanos*, cita de M. León-Portilla, 1959: p. 210.

³⁷ *Cantares Mexicanos*, cita A. M. Garibay, 1953: pp. 261-262.

que allá con los que habitan; en tu casa
 te entone yo cantos dentro del cielo.
 ¡Mi corazón se alza,
 Allá la vista fijo
 junto a ti y a tu lado, Dador de la vida!³⁸

Quizá esta esperanza reflejaba uno de los aspectos de las creencias nahuas, en que una puerta quedaba abierta a la angustia humana. En efecto, si bien para el muerto ordinario (señor o plebeyo) el Mictlan sólo brindaba castigos y exterminación, y si para ciertas muertes accidentales (ahogados, fulminados) y algunas enfermedades, ofrecía sus delicias el paraíso de Tlaloc, estaba además el paraíso del dios solar, reservado a los guerreros muertos en combate, a los sacrificados, a las mujeres muertas en parto. Es cierto que se suponía que la muerte guerrera, en el sacrificio y el parto, la decidían los dioses como disponían también los demás hechos humanos, pero la embriaguez bélica, el arrojío en la batalla, el heroísmo, son resultantes de circunstancias ambientales y en última instancia de la volición humana. Entre todas las posibles modalidades de muerte, la del guerrero —la muerte a filo de obsidiana—, combatiendo o sacrificado, era la única que permanecía al libre albedrío del hombre azteca, la única que podía voluntariamente escoger, y la que le aseguraba la vida eterna. Por ello la cantaban los poetas aztecas:

“Nada como la muerte en guerra,
 nada como la muerte florida
 [Lejos la veo: la quiere mi corazón!”³⁹

“¡Corazón mío, no temas:
 en medio de la llanura quiere mi corazón
 la muerte de obsidiana!
 ¡Allá junto a la guerra
 quiere mi corazón
 la muerte en guerra!”⁴⁰

En paraíso destinado a los guerreros muertos no podía brindarles vida más deseable: acompañar al sol desde su diario nacimiento en el oriente hasta el zenit, simulando una batalla

³⁸ *Cantares Mexicanos*, cita M. León-Portilla, 1959: p. 214.

³⁹ A. M. Garibay, 1953: p. 215.

⁴⁰ A. M. Garibay, 1953: pp. 217-218.

a gritos y golpes de rodela.⁴¹ Era por lo tanto la máxima aspiración del hombre mexicana, la que de su propia decisión y valor dependía, la que le aseguraba feliz vida ultraterrenal, según la cantó el poeta tlaxcalteca:

“Dicen que sólo dentro del cielo es lugar de dicha,
que allí es donde se vive y donde se alegra uno
que allí está presto el atabal,
que allí se tiende el canto con que se disipe
nuestra tristeza, nuestro llanto.
Que la mansión en donde ellos viven es tu casa.”⁴²

Aunque tal existencia sólo duraba cuatro años, no acababa entonces el ser, ya que a continuación “las ánimas de estos difuntos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color, y andaban chupando todas las flores, así en el cielo como en este mundo, como los tzinzones lo hacen”.⁴³ Con esta metempsicosis al terminarse los fatídicos cuatro años que en una u otra forma eran de suma importancia para el alma de los muertos (en el Mictlan era el tiempo de pruebas antes de la destrucción definitiva, y en el Tlalocan, al cabo de estos cuatro años ocurría cierta metempsicosis para los niños sacrificados al dios de la lluvia⁴⁴ y⁴⁵), el espíritu de los guerreros muertos en la batalla o el sacrificio regresaba a la tierra.

Para resumir las diferentes posibilidades que confrontaban el hombre azteca en relación con la muerte y su destino ulterior, establecimos el siguiente esquema:

<i>Tipo de muerte</i>	<i>Destino del alma</i>	<i>Lugar final</i>	<i>Causas del fallecimiento</i>
INVOLUNTARIA	SALVACION	ANIQUILAMIENTO MICTLAN	Enfermedades generales y vejez.
		TLALOCAN	
VOLUNTARIA	SALVACION	OMEYOCAN	Parto.
		OMEYOCAN	Heridas mortales en el combate o sacrificio de prisioneros.

⁴¹ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. II, p. 318.

⁴² *Cantares Mexicanos*, cita A. M. Garibay, 1953: p. 145.

⁴³ Sahagún, 1946: Ap. Lib. III, Cap. III, p. 319.

⁴⁴ Clavigero, 1945: Tomo II, Lib. VI, Cap. I, p. 641.

⁴⁵ A. M. Garibay, 1958: p. 64.

Vemos en términos generales que la muerte puede ser involuntaria (la inmensa mayoría de los casos) o voluntaria. Es cierto que la muerte del guerrero en el combate o después en el sacrificio estaba supeditada a las peripecias de la lucha armada, pero cuando menos era ansiosamente deseada: "¡Allá junto a la guerra, quiere mi corazón la muerte en guerra!",⁴⁶ y consecuentemente buscada, provocada y fácilmente alcanzable. Las modalidades del fallecimiento involuntario determinaban como ya vimos una alternativa: 1) para la mayoría de los que fenecían por enfermedades generales y vejez, por lo que podemos llamar las causas más comunes de defunción, y sin tener en cuenta su posición social, sexo, edad y conducta ética sobre la tierra, no existía salvación alguna sino después de cuatro años de doloroso tránsito, la desaparición integral y definitiva en el oscuro y misterioso Mictlan; y 2) para los relativamente escasos que morían de ciertos accidentes o enfermedades, la seguridad de su salvación eterna, con la posibilidad de tener acceso al Tlalocan, paraíso del dios de la lluvia si habían perecido ahogados, por el rayo o alguna enfermedad relacionada con el agua, o bien al Omeyocan, cerca del Sol, dador de la vida, en el cielo occidental, el Cihuatlampa, si se trataba de mujeres muertas de parto, quizá más particularmente de primer parto.⁴⁷ Pero lo que denominamos muerte voluntaria, con la aclaración de que era ansiada por los guerreros y al alcance de su temeridad, la salvación estaba asegurada, con la promesa de cuatro años de gozo bélico al lado del sol, en el paraíso oriental, y la ulterior metamorfosis en aves de ricos plumajes.

Se desprende de estas creencias de los antiguos Mexicanos respecto de una existencia ulterior a la muerte, que una marcada y deliberada discriminación se hacía a favor de aquellos que podían elegir la forma y frecuentemente el momento de su muerte: los guerreros, sea que cayeran en el fragor de la lucha o serenamente sobre la piedra de los sacrificios. Es obvio también que para el mayor número de los casos —las muertes naturales por enfermedades ordinarias o vejez— los dioses aztecas no sentían la mínima compasión, y sólo les deparaban sufrimientos y completa desaparición.

⁴⁶ A. M. Garibay, 1953: pp. 217-218.

⁴⁷ Sahagún, 1946: Lib. I, Cap. X, p. 29.

Tal discriminación no era por supuesto casual, sino que completaba en el campo anímico la tremenda coerción de un sistema en que la guerra jugaba un papel primordial, guerra encauzada hacia el dominio de todos los pueblos mesoamericanos. El credo religioso propiciando el espíritu bélico secundaba los designios y las ambiciones políticas de una teocracia estrechamente ligada a la clase militar. Aunque tal credo sumía en el desconcierto y la desolación a la mayoría de la población, negándole toda esperanza en una vida de ultratumba, por otra parte se convertía en un instrumento definitivamente eficaz al brindar a la angustia del hombre respecto de su destino final una posibilidad única de esperanza al alcance de su voluntad (siendo casuales las que se ofrecían a las parturientas, como a los ahogados y otros protegidos de Tlaloc); la salvación por el heroísmo bélico, aunque para ello encadenaba su raciocinio y su acción a las exigencias de un régimen totalitario y agresivo.

BIBLIOGRAFIA

- CLAVIGERO, FRANCISCO JAVIER: *Historia Antigua de México*. Colección de Escritores Mexicanos núm. 8. México, 1945.
- GARIBAY, ANGEL MARÍA: *Historia de la Literatura Náhuatl*. México, 1953. — *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1958.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl. México, 1959.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE: *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México, 1946.
- TORQUEMADA, JUAN: *Monarquía Indiana*. México, 1944.

NOTAS PARA UNA POETICA ENTRE LOS NAHUAS

Por DOMINGO MILIANI.

Puede afirmarse sin exagerar que la cultura náhuatl es la creadora de una lírica pre-hispánica consciente, por antonomasia. Entre los quechuas existió una lírica de tipo afectivo y religioso, pero muy limitada en las proyecciones de sus contenidos, más socializada en los recursos y menos cristalizada en sus temas. Entre los quichés se produjo una cosmogonía bien cimentada, de tradición oral, o un teatro de ciertos valores líricos fragmentarios, pero no una genuina poesía lírica. Los quichés y cakchiqueles, como en general los pueblos mayances aún pervivieron en una etapa anterior a la de la maduración de la lírica: el proceso educativo y moral de la conseja, el predominio de la palabra narrativa sobre la explícitamente lírica.

Qué razones permitieron el vasto desarrollo de una poesía lírica y, concretamente, a la forja de una conciencia poética, es lo primero que llama a reflexión para aproximarse a lo que se puede llamar una poética náhuatl.

En primer lugar, la existencia de una lengua literaria diferenciada y transmitida metódicamente dentro de las instituciones educacionales. Se sabe que hubo dos formas de lenguaje bien definidas en el mundo náhuatl: “el *macehualtolti*, o forma de hablar de la gente del pueblo, y el *tecpillatolti*, expresión cuidadosa de los sabios y poetas”.¹ Esto ya es síntoma de que la poesía viene a constituir en el mundo náhuatl, no una manifestación literaria incipiente, sino la culminación dilatada de un proceso gestativo que arranca del periodo tolteca. Proceso que denuncia una fase de carácter seleccionador llevada a los extremos del hermetismo metafórico, del simbolismo circunscrito a una dualidad de elementos —*flor y canto*— como atavío li-

¹ Cf. León Portilla, Miguel, *Los maestros prehispánicos de la palabra*. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, correspondiente a la Española, p. 6.

terario de una cosmovisión estética. Pero que tiene fundamento en la exacta adquisición de un concepto lingüístico culto.

A su vez, la existencia de una lengua culta propia de sabios y poetas, obedece a la consolidación de una teocracia imperativa que tuvo el mérito de educar en la poesía, no sólo a los miembros de las "clases" más altas del mundo náhuatl, sino que, quintaesenciada —la lengua— por el esmero de sacerdotes guardianes del "bien decir", modelada con un cromatismo reverencial y genuflexivo, fue trasvasada en la mentalidad de las clases populares —macehuales— a través de los discursos y pláticas de los ancianos² y en función teológica, por los mismos sacerdotes encargados de adoctrinar al pueblo con himnos rituales y cantos religiosos en general, cuya preservación oral cuidaban.³

La existencia de esta sazón poética se amparó en el hecho de que los poetas más altos eran los propios reyes⁴ o bien los viejos —acervo de memorias, follaje de vivencias— marginados de misiones bélicas,⁵ en fin, los discípulos de éstos, formados en el *calmécac* dentro de una disciplina intelectual rigurosa, aval de la calidad en la producción literaria.⁶

² El Libro VI de Sahagún (*Historia General de las cosas de la Nueva España*), corrobora con elocuencia el sentido de la tradición respetuosa por la palabra, tenida como joya preciadísima, digna de guardarse en lo recóndito del corazón, y enfilada al logro de una educación moral y estética o, mejor, a la fijación colectiva de una "estética de la moral".

³ La creación poética se incluía como materia de aprendizaje en el *calmécac*. En función religiosa, los *tlapizcatzintzin* la llevaban por barrios y poblados; el Dr. León Portilla, cita al respecto un párrafo del *Código Matritense* que se copia textualmente: "El conservador tenía cuidado de los cantos de los dioses, de todos los cantares divinos. Para que nadie errara, cuidaba con esmero de enseñar él a la gente los cantos divinos en todos los barrios. Daba pregón para que se reuniera la gente del pueblo y aprendiera bien los cantos" (León-Portilla, Miguel, *Los maestros prehispánicos de la palabra*, p. 7).

⁴ "En el México antiguo se consideraba a los reyes investidos de tres atributos importantes. El rey era poeta; el rey-poeta era sacerdote. Como rey gobernaba temporalmente, como sacerdote espiritualmente y, como poeta, tenía la delicada tarea de divulgar en la lengua de los hombres las profundas verdades que le habían sido reveladas por los dioses." (Nicholson, Irene, *La poesía náhuatl*. En: *Esplendor del México Antiguo*, vol. I, p. 191. México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959.

⁵ "Gente no capaz de la guerra, ancianos que los años colmaron de experiencia, personas que sienten el corazón roído por la inquietud de la belleza son los autores de estos cantos" (Garibay, Angel M^a, *Hist. de la Literatura náhuatl*, vol. I, cap. III, 3, p. 162).

⁶ "Los maestros de la palabra, los *tlatoltinime*, como se les llamó en su lengua, eran sacerdotes, poetas y sabios, autores de discursos, empeñados en dominar el

En el curso de su evolución cultural, los nahuas fueron capaces de alcanzar lo que ha sido y sigue siendo ideal de toda civilización: lograr a un tiempo una altísima producción literaria y un público receptivo o “consumidor” de esa producción artística. Una teocracia apta para la creación artística de tipo lírico y para la cavilación en torno a una problemática —poética— de la misma, junto a una masa que gozaba y embellecía su rostro y su corazón en la palabra hecha *flor y canto*, erigida instrumento de una fisonomía moral y estética colectivas.⁷

Partiendo de tal fundamentación, habría que asentar, en segundo lugar el hecho de que el pueblo náhuatl alcanzó en su apogeo, lo que muchas culturas antiguas dejaron pasar sin cautivarla en una toma de conciencia: la sistematización de un ideal lírico y el esclarecimiento o, al menos, la búsqueda de una respuesta a los que han sido permanentes interrogantes de la poesía: ¿cuál es su origen?, ¿cómo se opera el proceso de la creación lírica?, ¿cuál es la finalidad del poema?, ¿cuál es la trascendencia histórica o extra-histórica del canto? Son cuestiones que apenas cobrarán vigencia, al paso de la cultura de occidente, para los críticos y preceptistas a partir del renacimiento.

Ni siquiera en el pueblo griego, núcleo germinal de la cultura de occidente, los poetas se ocuparon —salvo Teócrito, en la Magna Grecia— de dar solución a estos interrogantes. Fue más

difícil arte de expresar el pensamiento con el matiz adecuado y la metáfora que abre camino a la comprensión. Eran, como se lee en un texto indígena, ‘artistas del labio y la boca, dueños del lenguaje noble y la expresión cuidadosa’. Muchos de ellos, eran también maestros en los centros prehispánicos de educación, donde, junto con lo mejor de la herencia cultural prehispánica, se enseñaba también el *tecpillatolli*, o sea, el lenguaje noble y cuidado” (León-Portilla, M., *Los maestros prehispánicos de la palabra*, p. 6).

⁷ “El artista, *yoltéotl*, ‘corazón endiosado’, se esfuerza y se angustia por introducir a la divinidad en las cosas. Al fin, como se ha visto en los textos, llega a ser un *tlayolteuhuiani*, ‘aquel que introduce el simbolismo de la divinidad en las cosas’. ‘Enseñando a mentir’, no ya sólo al barro, sino también a la piedra, al oro y a todas las cosas, crea entonces enjambres de símbolos, incorpora al mundo de lo que no tiene alma, la metáfora de la flor y el canto, y permite que la gente del pueblo, los *macehuales*, viendo y ‘leyendo’ en las piedras, en los murales y en todas las obras de arte esos enjambres de símbolos, encuentren la inspiración y el sentido de sus vidas aquí en *tlalticpac*, sobre la tierra. Tal es quizá el meollo de esa concepción náhuatl del arte, humana y de posibles consecuencias de validez universal” (León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 269).

bien tarea relegada a los filósofos —Platón y Aristóteles, pero en especial el último— la meditación alrededor de la poética entendida como un complejo de problemas tocantes a la creación literaria y específicamente a la lírica; pero la respuesta tuvo que ir ligada a lo que representaba lo más alto de la faena literaria helénica: la tragedia. Fue una respuesta más cercana de la Retórica que de la Estética. Habría que esperar hasta Horacio para encontrar a un poeta que se preocupara más seriamente del asunto, pero también con una mirada más proclive a la retórica que a una visión humana o humanística del arte poético.

Lo sorprendente, entonces, será el hecho de que los sabios nahuas no pretendieran hacer de su poética una disciplina normativa, sino una axiología literaria y más: una razón de canto y de especulación metafísica, expresada en lenguaje lírico, hasta llegar incluso a una introspección estética, a un *autodiálogo*. La poesía será para ellos una angustia permanente en la que deba pensarse con hondura. Las respuestas a cada incógnita serán múltiples y hasta contrarias y cada una dará engendro a un nuevo problema; todas en su conjunto, una visión diáfana y próxima a las más modernas opiniones sobre la axiología del poema y hasta a la “esencia de la poesía”, pero en sincronismo con una concepción estética más general y ligada a la cosmología autóctona.⁸

En Occidente tardará mucho tiempo para que se llegue a delinear con precisión una poética, equidistante del mero terreno especulativo y de la preceptiva. Se intenta responsablemente desde el Renacimiento, se despeña hacia un retorismo coriáceo con el neoclasicismo, arriba al terreno de la autocrítica y a la erección de poéticas individuales e intimistas con el romanticismo, se *purifica* en las escuelas post-románticas y simbolistas y, por último, en pleno siglo XX, las “ciencias de la literatura” perfilan una respuesta-síntesis de las posturas cognoscitiva y

⁸ Es de hacer constar que esta modernidad de la concepción poética fue apuntada por el doctor León-Portilla en la siguiente forma: “Las palabras dichas por Tecayehuatzin y sus amigos poetas, sencillas y hondas, parecerán tal vez un atisbo de varias de las más recientes concepciones acerca del arte. En sí mismo, el diálogo revela sin duda la preocupación de los sabios prehispánicos por formular una especie de doctrina estética que pudiera guiarlos en su profesión de creadores de flores y cantos (...). Las respuestas dadas en el diálogo, suponen la experiencia personal e íntima de cada uno de los artistas y poetas” (*Los maestros prehispánicos de la palabra*, p. 13).

creacionista de la poesía; esto es, busca la conciliación de una cosmovisión mimética de la naturaleza con predominio de lo sensorial sobre lo afectivo y de otra psicología —afectivo-vivencial— que indague el proceso mismo de la creación a tiempo que concibe el arte como un producto sin finalidad o con finalidad en sí mismo. Y ambas posturas estéticas tuvieron contestación precisa —adecuada a la modalidad de su pensamiento— en la poesía náhuatl, porque su poética busca justamente una conjunción de ambas corrientes estéticas en una dualidad místico-psicológica; mística, que equivale a mítica, intuitiva de la realidad circundante, plasmada e hilvanada en su compleja mitología.

Desde luego que las meditaciones de los sabios nahuas en torno al arte lírico y poético tuvieron que estar ceñidas a una realidad histórica específica y a una modalidad expresiva peculiar: a una visión místico-guerrera, a una secuencia mágica en su contenido⁹ y a una expresión críptica, pues su simbolismo trascendente proviene —en cuanto poesía— de la propia índole plástica y significadora de su lengua, inclinada a la síntesis y a la configuración de complejos duales, que culmina en lo que el doctor Miguel León-Portilla denomina “visión estética del universo” y de ella, su poética se condensa en la dualidad metafórica de “flor y canto”.¹⁰ Pero lo que importa, en este caso,

⁹ Quien mejor ha caracterizado la estética indígena, en lo que toca a los nahuas, es Justino Fernández. Y él mismo, quien ha insistido con fundamento en que, para captar la visión estética —y por ende poética— de este pueblo, hay que poner a un lado el prejuicio occidental; no querer encajar en moldes pretensados lo que fue una móvil y cambiante manera de hacer el arte y de decir acerca de su naturaleza; ni exigir a un pueblo, desligado de Europa en su desarrollo intelectual, un acoplamiento a normas inexorables, prefijadas por la cultura del Viejo Mundo. Su caracterización se resume así: “Ciertamente, todo el arte del México antiguo es simbólico y responde a necesidades de expresión religiosa y mágica, salvo, quizá, excepciones; ese es un rasgo común, pero cómo se le da forma es lo que importa para quien se interesa por el arte” (Fernández, J., *El arte*. En: *Esplendor del México antiguo*, vol. I, p. 308). (La misma idea, ampliamente desarrollada en sus aristas y consecuencias, ha sido expuesta como centro ideológico, por su autor, en el libro: *Coaticue, estética del arte indígena antiguo*).

¹⁰ “Por esto, en todos los órdenes de la cultura náhuatl hallamos siempre presente el arte: ‘la divinización de las cosas’ como el factor decisivo. Comprendemos ahora que siendo la belleza, lo divino, y esto a su vez, lo verdadero, lo auténticamente enraizado, todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo y de la vida. Conocer la verdad fue para los *tlamatinime* expresar con flores y cantos el sentido oculto de las cosas, tal como

es percibir cuáles son las líneas entrecruzadas de una poética, discernible con apoyo en los interrogantes y planteamientos que propusieron los *tlatoltinime* y las respuestas que ellos dieron a la cuestión fundamental de la poesía: su origen, su trascendencia, su finalidad.

Sentido selectivo de la poesía.

Ya se afirmó antes que la creación lírica no fue de dominio colectivo ni de floración espontánea en el mundo náhuatl, a diferencia del quechua, donde la lírica tuvo una función laboral y de amplio cultivo por todos los sectores sociales, en armonía con el espíritu socialista que aglutinó aquella sociedad. Si la sociedad náhuatl fue una federación de teocracias, si su estructura político-jurídica estuvo detentada por manos de sacerdotes y teócratas, si su literatura circunscribió el cultivo a una "egregia minoría" aristocrática, dueña de un *ocio creador*, esto fue debido a la finalidad implicada por la poesía misma: finalidad ético-estética, primero; suplantada luego por una misión ético-religiosa que culmina en una intención exaltadora del espíritu bélico, a la cual muchos poetas opusieron una fallida resistencia práctica, pero en cambio aportaron una efectiva meditación teórica del poema mismo.¹¹

su propio corazón endiosado les permitía intuir" (León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 278).

¹¹ No hay fundamentos documentales que permitan la afirmación rotunda de que la evolución de la lírica náhuatl se produjera en tres fases o trayectorias, con puntos comunes en cuanto recursos expresivos, pero alternas o antitéticas en cuanto al asunto y a la finalidad. Esto, porque no se había desenvuelto la escritura hasta permitir una efectiva fijación de textos literarios con exacta cronología y porque la tradición oral podía haber transgredido temas y poemas en atinencia a finalidades e imperativos nuevos. No obstante, en el terreno meramente conjetural y como deducción de una lectura confrontativa de los textos —los traducidos que son los que están a mi alcance— puede presumirse que, en efecto, hay una primera fase en la lírica donde la poesía adquiere un carácter deleitoso e intimista; luego, con Quetzalcóatl, en la alta cultura tolteca, adquiere visos de religiosidad predominante hasta la dominación azteca, cuando la concepción místico-guerrera de Tlacaélel, obra una transposición lírica hasta en el lenguaje que reemplaza flor y canto por flor y plumas, flor y sangre cuando el canto es un escudo de plumas que reverbera con el sol. Así, cobra vigor más intenso la reunión poética convocada y presidida por Tecayehuatzin, donde se nota una añoranza del esplendor de la poesía, especie de muralla lírica contra el belicismo acechante. Una afirmación que podría avalar la hipótesis, puede encontrarse en las siguientes líneas del doctor León-Portilla, relativas a la concepción

No es sorprendente entonces el que la poesía llegara a mantenerse con celo místico y a conservarse bajo estricta vigilancia de sacerdotes consagrados, entre otras cosas, a la tarea de supervisar las composiciones poéticas.¹² Si fue para bien o para mal, es asunto de opiniones; puede afirmarse que en cuanto a perfeccionamiento progresivo del simbolismo, fue para bien; pero que, a la larga, el simbolismo llegó a empobrecer los recursos hasta el extremo de instituirse una "escuela" de símbolos y metáforas estereotipadas que cerraron el camino a la aparición de genios creadores de una más alta cumbre lírica.¹³ Al estancamiento debió contribuir, seguramente, la existencia de cenáculos de poetas y sabios donde una temática monocorde condujo a especulaciones en un solo sentido: el religioso primero, el bélico después. Por contraposición o paradoja esta misma orientación unilateral indujo a profundizar en cuestiones únicas como la del origen del poema, lo que autoriza a hablar de una poética náhuatl.

A tan esmerado clima de selección y gusto literario llegaron, que pudieron plasmar una axiología diferenciadora; ha-

general del arte náhuatl, pero aplicables a una de sus manifestaciones: la lírica. "Dicha concepción, aplicable no sólo al arte azteca, sino más ampliamente al de los varios grupos nahuas, es consecuencia de su forma de pensar a base de flores y cantos."

Mas debe advertirse expresamente que las reflexiones que culminaron con esta suprema creación del hombre náhuatl: su concepción del arte, aplicable simbólicamente al universo y a la vida entera, no son propiamente consecuencia del pensamiento de Tlaacáel. Aquí la visión místico guerrera se restringe y limita. Nos acercamos en cambio a las flores y los cantos, al pensamiento que tuvo su raíz en los tiempos toltecas, pero que se cultivaba aún en ciudades como Texcoco, Chalco y Huexotzinco en pleno siglo xv y principios del xvi" (León-Portilla, M., *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 259).

¹² "Eran los sacerdotes de *Epcohua*, 'el dueño de la serpiente de nácar', uno de los títulos de Tláloc, dios de la lluvia, los encargados de emitir su fallo acerca de los nuevos himnos y cantos que se componían —dice el doctor León-Portilla y agrega en seguida un párrafo confirmativo del Códice Matritense del Real palacio: 'El oficio del sacerdote de *Epcohua Tepictoton* era el siguiente: disponía lo referente a los cantos. Cuando alguien componía cantos, se lo decía a él para que presentara, diera órdenes a los cantores, de modo que fueran a cantar a su casa. Cuando alguien componía cantos, él daba su fallo acerca de ellos.'" (León-Portilla, M., *Los maestros prehispánicos de la palabra*, p. 7.)

¹³ "Esos mismos maestros de la palabra habían creado las que se llaman *icniüyotl*, fraternidades de sabios y poetas, que se reunían con frecuencia para dar a conocer las ideas, composiciones y discursos de sus miembros" (León-Portilla, M., *Los maestros prehispánicos de la palabra*, p. 6).

blaron del buen o mal narrador, como parte del buen o mal artista. Y esta actitud de deslinde, transmitida de una a otra generación de poetas, implica ya una primera cuestión respecto a la finalidad de la poesía: la veracidad, la respuesta al sentir de la gente, y el sentido ético que imprimieron a su concepción de la belleza.¹⁴

El origen del poema

Lógicamente, la respuesta a este primer planteamiento de la poética, tenía que estar conectado a la concepción náhuatl del hombre, por una parte y con la cosmología o procedencia divina del universo, tal como ellos se la explicaron.

Para ellos, todo hombre sólo viene "a llenar un oficio en la tierra". Es decir, la división de la tarea humana había alcanzado dentro de la organización social adoptada por los pueblos nahuas, cierto grado de "especialización". Así, un artista debía comenzar por ser un predestinado, por designios calendáricos. Esto coincide en cierta forma con la idea del innatismo poético, con la misión providencial del poeta, válido por igual entre griegos y latinos, en la antigüedad, como entre los románticos del siglo pasado. Era condición que debía llenar, en general, todo artista.¹⁵ Un poeta no venía a ser otra cosa que un *tolteca* de la palabra. Las destrezas imprescindibles eran pro-

¹⁴ "La descripción del buen y mal narrador deja ya ver que los maestros de la palabra no sólo cuidaban de la forma externa, sino que, sobre todo, se esforzaban por despertar en los estudiantes el sentido más hondo de la metáfora y la poesía. Expresamente se dice en el texto citado (sobre el buen y mal narrador) que el buen orador 'flores tiene en sus labios... que su discurso es gustoso y alegre como las flores...' La metáfora de las flores que parece obvia, ya que en castellano tenemos también la expresión parecida de 'un lenguaje florido', implicaba en realidad para los antiguos mexicanos toda una concepción acerca de la creación artística y literaria" (León-Portilla, M., *Los maestros...*, p. 8).

¹⁵ "Para llegar a ser como los toltecas, hacía falta estar predestinado a ello. Esa predestinación se manifestaba de doble manera. Por una parte era necesario poseer una serie de cualidades: ante todo ser 'dueño de un rostro y un corazón', es decir, tener una personalidad bien definida. Además... convenía haber nacido en una de las varias fechas que según los concedores del calendario adivinatorio, eran favorables a los artistas y a la producción de sus obras. Pero esto último estaba necesariamente condicionado a que el artista tomara en cuenta su destino, se hiciera digno de él y aprendiera a 'dialogar con su propio corazón'. De otra suerte, él mismo acabaría con su felicidad, perdería su condición de artista y se convertiría en un farsante necio y disoluto" (León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 262).

vistas con la tradición educativa de los calmécac, pero antes debían contar las condiciones prehumanas.

De otro lado, el hombre no venía a ser sino “un espectáculo de Dios” sobre la tierra, del que los dioses tomaban divertimento; el rey mismo, según dice el orador de una investidura real, era la silla y la flauta de Dios. Esto representaba una justificación del sentido de la poesía, selectivo y divino, impuesto por los sacerdotes en la mente de los macehuales.¹⁶

En fundamentos como los anteriores está la raíz de que, al plantearse la cuestión del origen de la poesía, se perfilen dos respuestas: una extra-humana o divina y otra humana e íntimamente ligada a un anticipo del concepto vivencial e introspectivo de la poesía. Para unos poetas, la poesía reside en el interior del cielo; para otros, viene del interior mismo del poeta, como un diálogo con el propio corazón. Pareciera que se perfilasen así una concepción espiritualista, idealista, providencialista y otra realista, psicológica. Un poema dialogado introduce la primera concepción *providencialista* en pregunta a los más altos jueces de la creación poética:

“Sacerdotes, yo os pregunto:
¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre?
¿el canto que embriaga, el hermoso canto?
—Sólo provienen en su casa, del interior del cielo,
sólo de allá vienen las variadas flores.”¹⁷

Otros, dejando a un lado la ubicación espacial se remontan a la gestación de la palabra, bien como vestido de su Dios dual, bien como trasunto de una cualidad divina que ellos encarnan:

“Oh, llegaron las flores,
las flores en primavera:
¡son tu corazón, tu cuerpo, oh dador de la vida!”¹⁸

“Turquesas y anchos plumajes
son tu pensamiento, oh padre mío, dador de la vida:
tú compadece y haces gracia a los hombres
por brevísimo instante a tu lado.”¹⁹

¹⁶ V. Sahagún, Libro VI, cap. IV, núm. 10 y 16.

¹⁷ Cit. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Vol. I, cap. III, 4, p. 177.

¹⁸ Garibay, *op. cit.*, I, III, 4, p. 177.

¹⁹ Garibay, *op. cit.*, p. 178.

Unos terceros llevaron la poesía a la proximidad del misticismo, al diálogo lírico "unitivo" con el dador de la vida, o a pregonar su edén como un lugar donde hay flores y cantos como premio anhelado:

"¡Sólo te busco a ti, padre nuestro dador de la vida:
sufriendo estoy, seas tú nuestro amigo,
hablemos uno a otro tus hermosas palabras,
digamos por qué estoy triste:
busco el delite de tus flores,
la alegría de tus cantos, tu riqueza!

"Dicen que en buen lugar, dentro del cielo,
hay vida general, hay alegría:
enhiestos están los atabales:
es perpetuo el canto con el que se disipa
nuestro llanto y nuestra tristeza."²⁰

La segunda concepción, aparentemente antagónica de la anterior, la psicológica, equivale a la explicación del proceso creador, tanto en el aspecto íntimo o interior, como en el proceso mismo de la creación. Y se dice aparentemente es antagónica, porque si bien se explica la creación ya en el hombre mismo y no más allá del hombre, esa explicación tiene que filiarse ineludiblemente con la índole del propio artista, en razón histórica de *toltequidad* (toltecáyotl) y en razón mística de hombre de corazón endiosado que sabe introducir a la divinidad en las cosas. Y si hablan de un corazón idóneo para el *autodiálogo*, lo hacen pensando en que esa capacidad creadora es don de divinización.²¹ En tales términos, los nahuas dieron una explicación mítico-religiosa a la sensibilidad del artista, y una simbo-

²⁰ Garibay, vol. I, III, 6, p. 192.

²¹ José Alberto Manrique, en el vol. II de los *Estudios de cultura náhuatl*, glosando ideas expuestas por el doctor León-Portilla (*Una concepción náhuatl del arte*) precisa los tres fundamentos del proceso creador en tres palabras: "yolteutl (dios en su corazón), *tlayolteuhuiani* (el que pone su corazón endiosado en las cosas) y *moyolnonotzani* (el que dialoga con su propio corazón)". Las tres fases son interpretadas por Manrique, la primera, como correspondiente a la inspiración, la segunda a la expresión y la tercera a la autoreflexión acerca de la obra. (Manrique, José Alberto, *Introducir a la divinidad en las cosas: finalidad del arte náhuatl*. En: "Estudios de cultura náhuatl", vol. II, pp. 197-207.)

Podría agregarse, y más adelante se hace en este trabajo, únicamente en cuanto a la finalidad, que la de introducir a la divinidad en las cosas, efectivamente fue la primaria en el arte náhuatl, pero que no fue la única, específicamente en el terreno de la creación poética.

logía —*flor y canto*— a la expresión del poema. En torno a estas dos ideas gira la psicología del poema; pero va más allá, porque también se habla de confundir la procedencia divina con la percepción y expresión lírica de su propio mundo; con-fundir, en el sentido de fundir con la realidad a dios, en maridaje integral y sin escindir expresión y contenido, o lo que los teóricos de la literatura llaman la forma y el tema:

“El verdadero artista todo lo saca de su corazón;
obra con deleite, hace las cosas con calma, con tiento,
obra como tolteca, compone cosas, obra hábilmente, crea;
arregla las cosas, las hace atildadas, hace que se ajusten.”²²

Podrían citarse en la misma tónica una infinidad de poemas, los más certeros atribuidos a Nezahualcoyotl o realmente escritos por Tecayehuatzin. Pero se obvian las citas para comentar que ese “sacar todo de su corazón”, es una concepción de modernidad indiscutible y que sólo en Occidente es intuida por los románticos que hablaron de expresar la realidad en función de como era sentida interiormente, de tamizar la naturaleza a través del sentimiento y la emoción; concepto que, depurado llega a ser la nervadura principal de la moderna teoría vivencial de la creación artística.

Este primer interrogante está hondamente vinculado con lo que constituyó una angustia y vigilia permanentes para los creadores nahuas de poesía:

La trascendencia del canto.

Como en lo relativo al origen, en la trascendencia del canto pueden notarse igualmente dos problemas: uno histórico, que va referido a la trascendencia del artista en su obra y de ésta dentro de la vida sobre la tierra (*in tlalticpac*) y otro místico: ¿puede llevarse el canto más allá de la vida, al reino de lo que nos sobrepasa? Y aquí se hermana la cuestión con la esencia de la vida efímera, con la brevedad de la vida —tema impulsor o *leit-motiv* de la lírica griega en Anacreonte— pero imbuido todo dentro de un elemento de modernidad pasmosa: el desvelo persistente del poeta por aprehender la metáfora, la imagen lírica, tan perfecta que sea capaz de hacer que los

²² Texto de los Informantes indígenas de Sahagún. Trad. de Miguel León-Portilla; en: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 261.

poemas duren en nuestras manos; o sea, la pervivencia de la obra en la posteridad. Un poeta que tiene ya esta angustia, una cultura que cuenta con creadores preocupados por esta angustia, ha llegado a la adquisición de una conciencia artístico literaria de monta comparable a la de los autores y poéticas de cualquier sociedad europea. Piénsese, por caso, en un hecho: el primer autor hispánico dueño de una genuina conciencia de estilo, expresada en su obra, será don Juan Manuel, preocupado por la fijación clara y textual de sus obras. Y esto en el lindero del renacimiento europeo; quede ahí la comparación para no preguntar desde cuándo hubo noción clara del sentido trascendente, de la proyección y durabilidad histórica de la poesía entre los nahuas, exentos de escritura para lograr dicha fijación literal, pero donde cada problema de su poética fue transmitiéndose y completándose de una a otra generación en su carrera de relevos líricos.

1. *Trascendencia telúrica del poema.*

Hubo poetas que afirmaron su proyección humana con vehemencia tal que, a falta de escritura fonética, buscaron asidero en la comparación de su obra con los códices de pintura, con la garantía material de permanencia de que dispusieron sus otras artes a las que asociaron; por afinidad, su tarea cantora y las que hicieron, incluso, tema de canción. Tenían en su contra la angustiante volatilidad de las palabras no sujetas a fijación escrita y por eso el esmero de sostener sabiamente la vigilancia de la tradición declamativa en el calmécac o en la calle. De ahí la convicción y el aserto de que:

“Obras de toltecas quedarán pintadas:
soy poeta, mis cantos vivirán en la tierra:
con cantos poseerán mi recuerdo mis esclavos:
me he de ir, he de perecer: seré tendido en estera de amarillas plumas.”²³

Tentado queda el lector a recordar el “non omnis moriar” tan horacianamente ambiguo y tan traído y llevado en los que han hecho de la literatura un problema vital.

Pero la afirmación vehemente de que su canto vivirá en la tierra, no fue única. Una desesperanza, una predisposición a

²³ Garibay, *Poesía indígena de la altiplanicie*, p. 115.

la tristeza, una angustia frente a la muerte y su consecuente desasosiego de perenidad literaria bordea gran cantidad de composiciones. Los autores temen que no sea cierta esa elevación telúrica del hombre y del nombre creador en la metáfora labrada por su mano. Lo que les importa no es la paternidad como la obra en sí, la creatura autónoma. Y así lograrán una postura aledaña a aquella definición de T. S. Eliot: “La poesía no es un movimiento provocado por la emoción, sino un alejarse de la emoción; no es la expresión de la personalidad, sino un alejarse de la personalidad (. . .) “sólo aquellos que tienen personalidad y emociones saben qué significa desear alejarse de esas cosas”²⁴

En ocasiones la impresión de perenidad que buscaron para su poesía, la vinculación con una noción de espiritualidad telúrica; esto es, luego de la muerte corporal, no restaría sino la flor y el canto en la memoria de los vivientes:

“¿Nada dejaré en pos de mí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!”²⁵

No afirman tampoco en forma rotunda que el canto pueda llevarse más allá de la vida. Es la actitud transitiva, la fase intermedia, el puente escéptico entre las dos polaridades trascendentes:

“Lloro porque nuestra muerte las destruye,
ay, destruye nuestras obras: los bellos cantares.
Por un breve instante hazlos tuyos en la tierra.”²⁶

2. *La trascendencia extraterrena del cantar.*

Cuando la pregunta de un más allá asedia la sensibilidad, el poeta se responde igualmente en dos posiciones: unos afirman que el lugar de las flores auténticas es el de lo que nos sobrepasa, la mansión de la muerte; una segunda sensibilidad —menos confiada— contesta que: morir, traspasar la vida es abandonar el poema en la tierra donde queda como vestigio de su forjador. Se llega entonces a la confluencia del telurismo

²⁴ Eliot, T. S., *The Sacred Wood*, citado por Herbert Read en: *Forma y poesía moderna*, II, p. 15.

²⁵ Garibay, *Poesía indígena de la altiplanicie*, p. 166.

²⁶ Garibay, *ibid.*, p. 169.

creador con el temor de la muerte, cercenadora de la flor de-
clamada:

“Lloro y mis flores se sacuden . . .

¿Irás quizás conmigo a la región del misterio?

¡Oh, no llevaré mis flores, yo poeta: goza, pues, mientras vives, oye mi
[canto!

Por esto, yo poeta lloro, no es la casa del sol lugar de cantos,
no es el reino de los muertos lugar donde bajan las bellas flores:

¡allá, allá no se entretejen más!”²⁷

Otra respuesta aseverativa pero ambigua, deja entrever la trascendencia extraterrena de la poesía como fugacidad inefable, deja en suspenso interpretativo el planteamiento, pone a pensar a su oyente o a su contemporáneo de actividad creadora, tanto como a sus lectores de hoy:

“¿Qué cosa cantaremos, oh, amigos míos, con qué gozaremos?
¡Sólo allá vive nuestro canto, donde nació nuestro atabal!”²⁸

Y por el camino de interrogantes que procuran un esclarecimiento histórico o místico de la trascendencia lírica, sobrepasando una exteriorización de incertidumbres y lamentos, los nahuas llegaron a la que puede tenerse por culminación de su poética: el *para qué* de la tarea lírica.

Finalidades de la poesía.

No es atribuida una finalidad única a la poesía. Son múltiples las que se imputan a su esencia, de acuerdo a la significación variable que alcanzó socialmente. Significado y función o finalidades, se integran en un conjunto cuya altura máxima la constituye su misión cognoscitiva impregnada de signo religioso; la que Marique sintetiza con palabras del doctor Portilla como *introducir a la divinidad en las cosas*. Mas no es éste un fin privativo de la poesía sino común al arte en general y es consustancial a la propia concepción religiosa del mundo, impuesta por la teocracia. Hay otras finalidades más directas que afectan al poema como expresión de arte, habida cuenta de su significación extra-artística: la educación ético-estética y místico-guerrera. Pueden puntualizarse en las siguientes:

²⁷ Garibay, *Poesía indígena de la altiplanicie*, pp. 106-107.

²⁸ Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I, III, 7, p. 199.

1. *Finalidad en sí misma.* Esto es, el placer que implica la creación para el creador, que llega a tener cierta vecindad con la idea catártica de Aristóteles y se aproxima a la de la concepción del arte por el arte, hija del simbolismo y de las escuelas post-románticas europeas. Responde asimismo a una concepción hedonística —por no decir existencial— de la vida:

“¿Qué meditas, qué recuerdas, oh amigo mío?
¿No sientes placer en tomar cantos?”²⁹

“¡Qué feliz el hombre
que turquesas pule:
su canto.
Escudo de plumas de quetzal
hace reverberar al ondearlo.”³⁰

2. *Goce y riqueza única en la tierra.* Es ésta, en el fondo una derivación paralela de la finalidad precedente; la poesía como disipadora de tristezas y consuelo en la vida deleznable. A tiempo que prodiga goces a su creador, provee al hombre de alegrías al diseminarse. Cierta poeta dice que en su casa, cuando no hay flores y cantos, “todo es hastío”;³¹ otro, considera que “sólo las flores son su gala”.³² Un tercero aprecia su poesía como “riqueza única”.³³ Finalmente, como la tierra está dada sólo en préstamo, el deleite contagioso que encierra el canto es un don gozable sobre la vida.³⁴

3. *Instrumento de perfección interior.* Se dio por sentado que la poesía tuvo una finalidad genérica de adoctrinamiento religioso, de aprendizaje para forjar una fisonomía moral en las gentes. un rostro y un corazón colectivos. Pero hubo poetas para quienes crear poesía fue una manera de ir elevándose interiormente, de modelarse y modelar el centro de la movilidad —el corazón— de su pueblo. Cuacuatzin, por ejemplo, declara:

“He llegado, me presento, soy cantor.
Se abre tu corazón, tu corazón se perfeccione.”³⁵

²⁹ Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I, I, 7, p. 103.

³⁰ *Ibid.*, vol. I, IV, 3, p. 241.

³¹ Garibay, *Poesía indígena de la altiplanicie*, p. 88.

³² *Ibid.*, p. 101.

³³ Garibay, *Historia de la lit. náhuatl*, vol. I, III, 4, p. 181.

³⁴ *Ibid.*, I, III, 5, pp. 184-185.

³⁵ Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I, III, 5, pp. 185-186.

Un segundo poeta llega más lejos al imprimir un sentido de perfección suprema en el canto y en el quehacer poético, vías de alcanzar la sabiduría:

“Oíd con atención mi canto:
Ladrón de cantares, corazón mío,
¿dónde los hallarás?
Eres un menesteroso.
Como de una pintura, toma bien lo negro y lo rojo
y así tal vez dejes de ser indigente.”³⁶

Como una extraña y original contrapartida de esta concepción náhuatl, el doctor Garibay recogió un poema otomí —pueblo al que los nahuas subestimaron y hasta conceptuaron peyorativamente— en el cual se habla del poema como algo nocivo en lugar de constructivo:

“Esas hermosas flores
los hermosos cantos,
destruyen el alma,
destruyen la mente.”³⁷

4. *Como expresión de veracidad en la tierra.* Síntesis culminatoria de lo que pensaron los nahuas acerca de la poesía, fue la célebre reunión de los poetas en el palacio de Tecayehuatzin hacia 1490, de la cual se han citado aquí numerosos fragmentos que encierran variaciones o conjunción de ideas alrededor de las cuestiones fundamentales de su poética. Pero fue al poeta anfitrión a quien correspondió el mérito de enunciar con gravedad universal en una composición suya, leída en aquella ocasión, la idea de que “flor y canto” sería el único modo de decir verdad sobre la tierra. No obstante, poetas quizá anteriores a éste, aseveraban que no podía decirse verdad acerca del dador de la vida y a través del cantar, o que simplemente era imposible captar la verdad por el trayecto de la poesía. En el caso de Tecayehuatzin, su sentencia logró sintetizar la finalidad más grande y discutida a que ha aspirado la poesía en cualquier tiempo: el aquilatamiento de la sinceridad y de la objetividad que hace factible la creación estética como medio de conocimiento. En el caso opuesto, se halla una conno-

³⁶ León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos*, pp. 165-166.

³⁷ Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I, IV, 3, p. 244.

tación de la angustia del poeta por alcanzar y hacer suya la metáfora suma; para ellos, su propio dios de la dualidad.

Cito con carácter confirmativo el poema que contradice la posibilidad de alcanzar palabras verdaderas en la tierra a través de la poesía:

“Yo lo digo: en la tierra
nadie de nosotros habla bien aquí.
Aun con piedras preciosas,
aun con ricos perfumes,
nadie puede hablar aquí bien del que da la vida.”³⁸

Pueden cerrarse estas notas diciendo que, si bien hubo entre los nahuas quien diera un esbozo de poética dentro del poema mismo, aun cuando no existió dentro de los sabios quien diera conformación sistemática al problema de la poesía como fenómeno estético, existió por lo menos entre los autores de las creaciones poéticas un cuantioso grupo que dio cabida, y muy ancha, en sus versos, a la meditación sobre la actividad creadora y esto denuncia la forja y madurez general de una conciencia relativa al hacer literario, lo que da mayor vigencia y universalidad a la obra de conjunto. Existió la búsqueda y el hallazgo de acoplar la sensibilidad y el lenguaje con la realidad que circunscribió su vida; realidad natural y humana limitada en sus recursos expresivos por la inexistencia de medios que fijaran su habla, pero plasmada en un simbolismo capaz de mantener una modernidad innegable.

Así como se ha podido precisar certeramente la existencia de un pensamiento filosófico integral aunque incipiente —y puede hablarse de una ética, una cosmología y hasta una metafísica nahuas—, la cosmovisión de este pueblo se completará aún más en su trabazón profunda y opulenta en conceptos cuando pueda llegarse al acopio de todo cuanto en materia especulativa alrededor de la poesía como hecho y como fenómeno pudiera andar por ahí esperando traducción e interpretación orgánicas.

BIBLIOGRAFIA

CENTRO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, México. *Esplendor del México antiguo* (2 vols.). México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959. (Varios autores.)

³⁸ Garibay, *Hist. de la literatura náhuatl*, vol. I, II, 8, p. 147.

- FERNÁNDEZ, Justino, *El arte*. En: *Esplendor del México antiguo*, vol. I, pp. 305-322.
- *Coatlícue, estética del arte indígena antiguo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas (2ª ed.), 1959.
- GARIBAY K. Angel M^a, *Historia de la literatura náhuatl* (2 vols.). México, Edit. Porrúa (Biblioteca Porrúa, núms. 1 y 5), 1953-54.
- *Poesía indígena de la Altiplanicie*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario número 11), 1940.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Historia. Seminario de Cultura Náhuatl (2ª ed.), 1959.
- *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed.), 1961.
- *Los maestros prehispánicos de la palabra*. (Discurso de ingreso en la Academia Mexicana de la Lengua correspondiente a la Española). México, 1962. (Sobretiro de *Cuadernos Americanos*, año XXI, volumen CXXV, noviembre-diciembre de 1962).
- MANRIQUE, José Alberto, *Introducir a la divinidad en las cosas: finalidad del arte náhuatl*. En: *Estudios de cultura náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Historia. Seminario de Cultura Náhuatl. Vol. II, 1960, pp. 197-207.
- NICHOLSON, Irene, *La poesía náhuatl*. En: *Esplendor del México antiguo*, vol. I, pp. 191-198.
- READ, Herbert, *Forma y poesía moderna*. B. Aires, Ediciones Nueva Visión (Poesía - Ensayos, 1), (2ª ed. española, trad. de Edgar Bayley), 1961.
- SAHAGÚN (Fr.), B. de, *Historia General de las cosas de la Nueva España* (4 vols.). México, Edit. Porrúa (Biblioteca Porrúa núm. 8, 9, 10 y 11), 1956 (Edición de Angel M^a Garibay K.).

ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE LA EDUCACION NAHUATL Y LA GRIEGA

Por MINA MARKUS S.

El presente trabajo constituye un intento de comparar algunos de los conceptos fundamentales que normaron la educación en el mundo griego y en el de los antiguos mexicanos. Desde un principio subrayamos que no es nuestro propósito querer descubrir ingenuamente parecidos o semejanzas, que serían en muchos casos resultados de aplicar o proyectar nuestros propios conceptos al fenómeno distinto de la cultura náhuatl prehispánica.

Creemos, no obstante, que el comparar el fenómeno de la educación en dos culturas tan distintas y remotas podrá ayudar a la mejor comprensión de las mismas y aún podrá arrojar nueva luz en la empresa de lograr un concepto mucho más amplio, y hasta donde cabe, universal y humano de esta institución, a través de la cual se preservan y transmiten los ideales y motivaciones de los seres humanos. Con esta mira, nos fijamos aquí en algunos de los principios fundamentales de la educación entre los griegos y entre los nahuas. Como es obvio, en muchos casos podrán percibirse grandes diferencias, tanto en el concepto, como en la forma de expresión. Una vez más, repetimos, que somos conscientes de las grandes limitaciones del presente trabajo, que consideramos un mero ensayo o intento de aproximación.

Todo pueblo que alcanza un cierto nivel de desarrollo se halla inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual.

La naturaleza del hombre en su dualidad estructural, corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la transmisión de su forma peculiar, exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto constituyen la educa-

ción; esta no es una propiedad individual, sino que pertenece a la comunidad. Así toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana y esculpe su destino. Educación es la justificación última de existencia de la comunidad y de la individualidad humana.

Tanto los griegos como los nahuas, cada quien en forma distinta naturalmente, se dieron perfecta cuenta que la educación debía ser un proceso de construcción constante y consciente de todo el ser, inculcando las normas que rigieran la futura vida del hombre desde su nacimiento. El hecho de que estos pueblos, como tantos otros, sintieran la tarea educadora como algo grande y difícil y se consagraran a ella con gran ímpetu, nos muestra que *el hombre* se hallaba en el pensamiento tanto de los educadores griegos como de los *tlamatinime* o sabios nahuas.

En los griegos la forma humana de sus dioses, el consecuente movimiento de la filosofía, desde el problema del Cosmos, hasta el problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles, su poesía, su estado, son rayos de una única y misma luz.

El *Tlamatini*, el sabio: “una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma”¹ —hermosa metáfora que explica lo que para los nahuas representaba el sabio, el educador; la preocupación de estos personajes era poner espejo horadado por ambos lados, por el cual podían mirar los dioses la tierra y las cosas humanas, afirmación de la idea del *tlamatini*: una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas.²

La educación náhuatl en el mundo prehispánico era muy importante, era el arte de crear hombres y educarlos para descubrir el elevado objetivo de los sujetos creadores. La educación no estaba enfocada a una meta personalista como en los griegos, los nahuas más bien la aprovechaban para el bien de la comunidad, pero no le restaban importancia a la intelectualidad del individuo, al rostro y corazón personal.

La educación en Esparta

En Esparta el mayor orgullo y poder era su ejército, puesto que de la destreza y disciplina del mismo dependía la seguridad

¹ León-Portilla, Miguel: *La Filosofía Náhuatl*, p. 64.

² *Ibid.*, p. 64.

del país. Todo ciudadano era instruido para la guerra y estaba sujeto al servicio militar. Ser bueno y valiente, morir en la batalla era el máximo honor; sobrevivir a la derrota era una desgracia. “Vuelve con el escudo o sobre él”, era la despedida materna. Para inculcarles tal dureza era necesario desde su nacimiento infundirles rigurosa disciplina cuyo primer cimiento consistía en una despiadada eugenesia.

El recién nacido no sólo se veía amenazado por el derecho paterno al infanticidio, sino que era llevado ante un consejo de inspectores del estado que lo examinaba y, si lo encontraba defectuoso, ordenaba fuera despeñado de lo alto de una roca del Monte Taigeto.³

La norma de endurecer a los niños acostumbándolos a las fatigas era algo similar a lo que hacían los nahuas, pero el fin perseguido parece diferente porque los griegos, al someter a los pequeños a las privaciones, no inculcaban —como los nahuas— un auto control, sino más bien continuaban con la selección. Esta llegó al grado de elegir a los consortes, basándose sobre todo en la salud y carácter de los cónyuges, a fin de engendrar ejemplares bien dotados.

Los celos y el monopolio sexual fueron ridiculizados por Licurgo. “Es necio que las gentes se muestren tan solícitas por sus perros y caballos y se esfuerzen y gasten dinero por procurar buenas razas de ellos y en cambio, tengan a sus mujeres encerradas como en una fortaleza, no permitiéndoles que procreen sino de sus maridos aunque sean bobos, caducos y enfermizos.”⁴

A la edad de siete años el niño espartano era separado de su familia y el estado se encargaba de él. Ingresaba a un centro que era regimiento y centro de enseñanza, bajo la autoridad de un Paidonomos o director. El más capaz y valiente de los estudiantes era nombrado capitán, era obedecido y respetado; el afán de sus compañeros era igualarlo o aventajarlo en la labor y en la disciplina.

Al llegar a los doce años sólo usaban como vestimenta una investidura, dormían a la intemperie en un lecho de cañas cortadas. Hasta los treinta años hacían vida común con los de su compañía en cuarteles, apartados de las comodidades hogare-

³ Durant, Will: *La Vida de Grecia*, p. 130.

⁴ *Ibid.*, p. 136.

ñas. Enseñábaseles a escribir y leer lo necesario para que no fueran analfabetos; pocos eran aficionados a los libros. Licurgo dice que Plutarco quería que los niños aprendieran sus leyes, no mediante la escritura, sino por la transmisión oral y de modo práctico y con ejemplos; creía que era mejor acostumarlos a obrar bien de un modo inconsciente que apelando a la persuasión teórica. Sostenía que una adecuada educación era el mejor de los gobiernos.⁵

La educación era más bien moral que intelectual, porque estimaban que el carácter tenía más importancia que el intelecto. El muchacho espartano era habituado a la sobriedad. Se le preparaba para la guerra, se le enseñaba a buscar su propio alimento en los campos, a valerse por sí mismo; era lícito robar en esos casos, pero el ser descubierto era una falta que se castigaba.

A los treinta años, si lograba sobrevivir honorablemente a las durezas de su vida juvenil, se le aceptaba como ciudadano en plenitud de sus derechos y responsabilidades. Las muchachas no obstante ser educadas en el hogar, estaban también sujetas a una reglamentación estatal. Debían practicar vigorosos juegos; carreras, luchas, arrojar el disco, tirar el arco, con el fin de hacerlas sanas y fuertes para una perfecta maternidad y para lograr una raza fuerte y hermosa.

La libertad sexual era grande antes del matrimonio, por lo tanto fue rara la prostitución. El estado determinaba que la mejor edad para el matrimonio era a los treinta años para el hombre y los veinte para la mujer. El celibato era un delito, los solteros eran excluidos de los derechos políticos y de otras actividades.

La educación espartana formó hombres de recio cuerpo, familiarizados con la vida dura y las privaciones, dotados de un carácter cruel, frío y egoísta; la salud era una de las principales virtudes y la enfermedad un grave delito. La estrechez de espíritu de los espartanos redundaría, a la postre, en daño de la misma fortaleza de su alma.

La educación ateniense

Igual que en Esparta, todo ateniense debía tener hijos, y para procurarlo, la religión, la propiedad y el estado concer-

⁵ *Ibid.*, p. 137.

taban sus esfuerzos. Cuando no había descendencia, solía apelarse a la adopción. Pero a la vez, tanto el derecho, como la opinión pública, aceptaban el infanticidio como medio preventivo contra el exceso de población y contra una extremada y antieconómica fragmentación de las propiedades agrarias. El padre podía exponer al recién nacido hasta dejarlo morir, ya porque dudara que fuera su hijo, ya por débil y deforme. Las niñas eran expuestas más frecuentemente, pues a la hija había que darle dote y con el matrimonio pasaba del hogar paterno al de su marido y al servicio de su familia que nada habían hecho por ella. La exposición se hacía en un recipiente de barro, donde se colocaba al infante, en un recinto del templo u otro lugar donde pudiera ser vista, por si alguien la quisiera adoptar. Platón como los demás filósofos, aprobaban la limitación de descendencia; opinaban que debían exponerse los niños débiles y los nacidos de padres míseros o ancianos.

Después de los diez días de nacido, el niño era aceptado formalmente en la familia, mediante una ceremonia religiosa donde al mismo tiempo se le daba nombre.

Una vez aceptado el niño, era criado con gran cariño. Las tormentas de la adolescencia se atemperaban con diversos juegos. La ciudad de Atenas sostenía gimnasios y palestras públicos; la inspección que ejercía sobre los maestros era liberal. No tenía escuelas públicas, ni universidades oficiales. La enseñanza estaba en manos de particulares; los atenienses opinaban que la libre competencia era lo mejor. Existían escuelas pertenecientes a educadores profesionales, a las que se enviaban los niños a la edad de seis años. El nombre de paidagogos no se aplicaba al maestro, sino al esclavo que llevaba al niño a la escuela y lo iba a recoger.

La asistencia a la escuela se prolongaba hasta los catorce o dieciséis años y en personas acomodadas hasta más tarde. El plan de estudios comprendía tres grupos de disciplinas: escritura, música y gimnasia. Después se añadió el dibujo y la pintura. La escritura comprendía la lectura y la aritmética, que usaba letras como números. No se preocupaban por aprender lenguas extranjeras, pero sí ponían empeño en el conocimiento de la propia. Una persona educada tenía que saber luchar, nadar y manejar la honda y el arco. Las niñas recibían su educación en el hogar; sus madres o amas les enseñaban a leer, escribir y contar, a hilar, tejer, bordar, danzar y cantar.

La enseñanza superior, para los hombres, corría a cargo de retores y sofistas, que enseñaban oratoria, ciencia, filosofía e historia. Los honorarios eran elevados y por esta razón pocos podían seguir estos cursos, pero los jóvenes ambiciosos trabajaban durante las noches en talleres y campos para poder asistir en el día a los cursos. A los dieciocho años entraban en la segunda de las cuatro etapas que integraban la vida del ateniense, es decir niño, joven, adulto y anciano, y eran alistados en las filas de la juventud militar. Por espacio de dos años se les instruía en los deberes de la ciudadanía y de la guerra, siendo los instructores jefes de las tribus. Durante ese lapso hacían sus comidas y vivían en común, llevaban uniforme y su conducta era vigilada constantemente.

Se organizaban democráticamente entre sí, según el modelo de la ciudad, reuniéndose en asambleas, aprobando resoluciones y dictando leyes para su propio gobierno, al mismo tiempo que continuaban recibiendo cursos de literatura, música, geometría y retórica. A los diecinueve años se les enviaba a las guarniciones de la frontera donde tenían a su cargo la protección de la ciudad contra cualquier ataque; ahí permanecían dos años. Al llegar a los veintiún años, terminada la instrucción, los efebos prestaban el juramento de los jóvenes de Atenas ante el Consejo de los Quinientos, en el templo de Agraulos y se les daba oficialmente ingreso a la plena ciudadanía Ateniense.

Tal era la educación, fruto de una larga experiencia, ganada en el hogar y en la calle, que formaba al ciudadano ateniense; en ella se combinaban la educación física y la intelectual, la moral y la estética, así como una celosa vigilancia de la juventud y una amplia libertad en la madurez. En su periodo culminante pudo forjar la mejor juventud de todos los tiempos. Después de Pericles, lo teórico adquiere precedencia y va eclipsando a lo práctico. Los filósofos discuten sobre los propósitos y métodos de la educación y todos coinciden en dar a la educación suprema importancia. Preguntado una vez Aristipo en qué se diferencian las personas educadas de las que no lo han sido, respondió: "En lo mismo que los caballos domados, de los indómitos." Aristóteles, a la misma pregunta contestó: "En lo que los vivos de los muertos."⁶

Los atenienses no eran unos dechados de moralidad, el pro-

⁶ Durant, Will, *La Vida de Grecia*, p. 438.

greso intelectual había debilitado en muchos de ellos los conceptos morales tradicionales, convirtiéndolos casi en individuos amorales. Tributaban respeto a la justicia, pero la conciencia no les inquietaba demasiado y nunca pretendieron amar a su prójimo como a sí mismos. Eran demasiado brillantes para ser buenos y sentían más desprecio por la estupidez, que aversión por el vicio; eran sutiles, dotados de una gran curiosidad y activos. Un pensamiento claro y una clara expresión era para el ateniense cosas divinas.⁷

Las cualidades de los atenienses se concentraban para formar su ciudad-estado, una creación y resumen de su vigor, brillantez y locuacidad, de su rebeldía y afán de lucro, de su vanidad y patriotismo, de su devoción por la belleza y culto por la libertad.⁸

Las leyes de Atenas privaban de la ciudadanía a quienes fueran objeto de galanteos homosexuales, pero la opinión pública los aceptaba con cierta guasa. Alcibiades fue en su tiempo el hombre más adorado por los de su sexo y se vanagloriaba de los hombres que le prefirieron. En las mujeres existió parecida inversión, como Safo.

La educación náhuatl

Entre los nahuas el nacimiento de una criatura constituía, desde el primer momento, una gran alegría. Después de los primeros ritos, se consultaba a los agoreros sobre la fortuna del recién nacido y se festejaba el arribo del nuevo ser, convidando a los deudos y amigos. Si los recursos lo permitían, hacían grandes banquetes y presentaban vestidos a todos los convidados. Si el padre era militar, preparaba para esta ceremonia un arquillo, cuatro pequeñas flechas y un vestido para el hijo, de la misma hechura del que había de usar de grande. Si era artífice o labrador, preparaba algunos instrumentos propios de su arte. Para una hija se aprontaba el traje propio de su sexo, un huso y algún instrumento de tejer. Invocando a los dioses Ometeuctli y Omecíhuatl, pedían le infundiesen la virtud y la amparasen; para el futuro militar pedían que muriera defendiendo la causa de los dioses, para poder gozar en el cielo de las

⁷ *Ibid.*, p. 448.

⁸ Durant, Will, *La Vida de Grecia*, p. 449.

delicias preparadas para los hombres que sacrifican su vida a tan noble causa; oraban a otros dioses como a Yohualticitl por el bienestar del niño y concluidas las ceremonias religiosas de la ablución seguían los banquetes y festejos.

Desde la infancia acostumbraban a los niños a sufrir el hambre, el calor y el frío y se les inculcaba una gran fortaleza y control.

La tlacahuapahualiztli comenzaba desde pequeños en la casa paterna; el respeto de los hijos era tan grande que aún mayores de edad apenas osaban hablar en presencia de los padres, cuyas instrucciones y consejos eran seguidos con gran respeto, lo que recalcan los primeros religiosos que llegaron a la Nueva España como Motolinía, Olmos y Sahagún.

La educación era muy estricta; se les inculcaba el respeto a los mayores, a los dioses, a los inválidos, se les enseñaban reglas de moral, a no faltar a sus promesas, respeto y obediencia a los maridos, discreción, agradecimiento para con los demás, un verdadero código de moral, obediencia y respeto, digno de seguir aún en nuestra época. Dice el P. Acosta: "Ninguna cosa más me ha admirado ni parecido más digna de alabanza, que el cuidado y orden que en criar sus hijos tenían los mexicanos. Porque entendiendo bien que en la crianza e institución de la niñez y juventud consiste toda la buena esperanza de una república, dieron en apartar a sus hijos de regalo y libertad que son dos pestes de aquella edad, y en ocuparlos en ejercicios provechosos y honestos."⁹

Por las pinturas del *Códice Mendoza*, desde la 49 hasta la 57, nos podemos dar cuenta del sistema de educación que los Nahuas daban a sus hijos, la cantidad de los alimentos que les suministraban, según su edad, los empleos en que los ocupaban y los castigos que les asignaban; castigos que se hacían más duros a medida que los niños eran mayores. También nos muestran las pinturas como eran conducidos los jóvenes por sus padres a los templos para que les enseñaran los ritos religiosos o por los Echcautli para ser instruidos en el arte militar.

La selección para el ingreso en el Telpochcalli o Calmécac no se hacía por diferencias de clases sociales, sino por elección de los padres para enseñarles a ser guerreros o sacerdotes. Todos los niños y jóvenes nahuas acudían a centros educacionales.

⁹ Acosta, Joseph de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, p. 315.

Entre los nahuas se castigaba duramente a los soberbios y a los borrachos; la moral era muy elevada y no se permitían el adulterio ni la homosexualidad, que repudiaban y castigaban; era elogiada y loada la virginidad; las jóvenes de los “seminarios” eran las más solicitadas por sus costumbres puras y por su inteligencia en las artes propias de su sexo. El joven que a los 22 años no tomaba estado, se consagraba al servicio del templo y, si se arrepentía de su celibato y trataba de casarse, era tenido por infame y rara la mujer que lo aceptaba por marido. Los hijos aprendían el trabajo de sus padres y seguían su profesión; a los que destinaban para la judicatura, hacían asistir a los tribunales para que fuesen aprendiendo las leyes del reino y la práctica y forma judicial.¹⁰

A los hijos de reyes y señores principales se daban ayos que arreglasen su conducta y se les enseñaba el difícil arte de gobernar a los hombres, asignándoles el gobierno de alguna ciudad para que practicasen antes de entrar en posesión de la corona o señorío.

La educación intelectual en el Calmécac era la enseñanza del respeto a los mayores, la forma en que debían saludar, hacer reverencias, hablar correctamente; se les enseñaban los versos de cantos divinos, escritos en libros por caracteres, la astrología, interpretación de sueños, cuenta de los años. El Códice Florentino muestra cuan cuidadosa era la enseñanza del lenguaje, *vel nemachtiloia in qualli tlatolli*,¹¹ de los estudios de retórica, tan bellamente aplicada en los discursos de los jóvenes y en los textos de los indígenas informantes. Otra prueba serán las dos formas para designar los distintos modos de expresión: *macehuallatolli*, forma de hablar del pueblo, y *tecpillatoli*, forma del lenguaje noble o cultivado.¹²

Esta segunda fase de enseñanza, que menciona Sahagún y corroboran otros cronistas, comprende también los cantares, *cuícatl*, los cantos divinos, *teucuícatl*, inscritos en los códices, las doctrinas religiosas y filosóficas nahuas que siempre se expresaban como “Flor y Canto”.¹³

Tenían ayos, maestros, prelados, que les enseñaban todo género de artes militares, eclesiásticas, mecánicas, astrología, te-

¹⁰ Clavijero, Francisco Xavier: *Historia Antigua de México*, p. 195.

¹¹ León-Portilla, Miguel, *La Filosofía Náhuatl*, p. 225.

¹² *Ibid.*, p. 225.

¹³ *Ibid.*, p. 225.

nían libros de pinturas y caracteres, de las artes, libros de su ley y doctrina. El Códice Florentino dice: “Se les enseñaba el *tonalpohualli*, el libro de los sueños *temicámatl*, y el libro de los años *xiuhamatl*.¹⁴

Al estudiar la astrología, se les ponía en contacto con el saber matemático; se les impartía asimismo la enseñanza de la historia contenida en su *xiuhámatl*, donde se anotaban las fechas de los hechos acontecidos y las circunstancias de esos hechos con signos numéricos y pinturas.

Toda la rigidez de la enseñanza iba dirigida, como lo dice Miguel León-Portilla al aspecto dinámico de la personalidad, al corazón, así lograban dar firmeza a los corazones y perfeccionar la personalidad de sus discípulos, dando sabiduría a sus rostros.

La meta fundamental de la educación náhuatl era profundamente humanista; forjar hombres como Izcoatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, Cuauhtémoc, ejemplos de seres humanos puros de corazón y mente, forjadores y directores de un pueblo sabio y generoso.

El arte de crear hombres cumplía con el supremo ideal humano, no fijándose en diferencias sociales, sino sólo en la persona misma, en el valor individual, en su bondad y firmeza. Por estas facultades altamente democráticas, que parece inverosímil haber encontrado en tiempos tan remotos, cuando actualmente en pleno siglo XX son tan difíciles de hallar, podemos apreciar la grandeza de la civilización náhuatl y el papel tan preponderante que jugó la educación entre ellos; dura, rígida sí, pero de resultados positivos. Sólo hombres dotados de gran sabiduría y humanismo pudieron inculcar tan altos ideales en sus discípulos, en su pueblo.

Doctos maestros fueron los tlamatime: “El sabio, una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma. Suya es la tinta negra y roja, de ellos son los códices. De ellos es la sabiduría transmitida, ellos son quienes la enseñan, siguen la verdad.”

A estos “predestinados a saber”, a los tlamatime, que en náhuatl significa “los conocedores de cosas”, Sahagún los denominó Filósofos, comparándolos con los sabios griegos.¹⁵ Fueron los tlamatime los que formularon en sus poemas una teo-

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵ León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p. 78.

ría del conocer metafísico, conocieron lo verdadero, la poesía, flor y canto, la poesía como expresión metafísica a base de metáforas, un intento de superar la transitoriedad, el ensueño de *tlalticpac* mediante flor y canto, el lenguaje que establece el diálogo entre la divinidad y los hombres.

El hombre náhuatl desconocía un sistema educativo tal como ahora se concibe: su meta era “forjar rostros” y “humanizar el querer de la gente”.¹⁶ Su empresa fue noble y humana, la de crear rostros y corazones, una comunidad de seres humanos con personalidad definida y con aspiraciones igualmente definidas: la formación de hombres valientes y de dotes morales bien plantadas.

Para los griegos la idea de la educación representaba el sentido de todo el esfuerzo humano,¹⁷ era la justificación máxima de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana. Para los nahuas la educación estaba enfocada en provecho de la comunidad y no como una meta personalista, aunque no se restaba importancia a la individualidad.

La educación griega principia en la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva, con el nacimiento del ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. Entre los nahuas no existe tal idea, el fundamento para ellos es perfeccionarse a sí mismos, ser dueños de un rostro y un corazón. Los griegos tenían como meta lograr la areté, virtud, tomada como expresión del más alto ideal, unida a una conducta cortesana y selecta y al heroísmo guerrero. La areté encierra en sí el ideal educador en su forma más pura. Así Homero lo usa con frecuencia para designar, no sólo la excelencia humana, sino la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses.

El hombre ordinario carece de areté, es el tributo propio de la nobleza, señoría y areté van unidos; igualmente va unida la areté al honor, así los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor. En el concepto de la areté se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos. Aristóteles decía: “Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de

¹⁶ León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p. 217.

¹⁷ Jaeger, Werner, *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*, p. 6.

su patria, abandonar gustoso su dinero, bienes y honores para entrar en posesiones de la belleza.”¹⁸

Entre los nahuas la educación era menos personalista, menos egoísta y, si bien eran enseñados para ser valientes guerreros, no dejaban de inculcarles sentimientos nobles, como lo muestra el siguiente texto que describe el ideal humano del hombre náhuatl:

In omacic oquichtli:
Yollotetl, yollotlaquavac,
ixtlamati,
ixehyollo,
mozcalia.¹⁹

El hombre maduro:
Un corazón firme como la piedra,
un rostro sabio,
dueño de un rostro, de un corazón
hábil y comprensivo.

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹ León-Portilla, Miguel: *op. cit.*, p. 312.

SIENDO RECTOR DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO EL DOCTOR IGNACIO CHAVEZ Y SECRETARIO GENERAL EL DOCTOR ROBERTO L. MANTILLA MOLINA, SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE IV VOLUMEN DE *ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL*, EL DIA 31 DE AGOSTO DE 1963, EN LOS TALLERES DE UNION GRAFICA, S. A., AV. DIVISION DEL NORTE, 1521, MEXICO, D. F. SE TIRARON MIL QUINIENTOS EJEMPLARES, ESTANDO LA EDICION AL CUIDADO DE DEMETRIO SODI MORALES