

# ESTUDIOS

## DE CULTURA NAHUATL



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

MEXICO, 1960

# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector: *Dr. Nabor Carrillo*; Secretario General: *Dr. Efrén C. del Pozo*; Director de Publicaciones: *Henrique González Casanova*.

Instituto de Historia. Director: *Dr. Pablo Martínez del Río*.  
Seminario de Cultura Náhuatl. Director: *Dr. Angel Ma. Garibay K.*; Secretario: *Dr. Miguel León-Portilla*.

CLASIF. \_\_\_\_\_

ADQUIS. \_\_\_\_\_

FECHA: \_\_\_\_\_

PROCED. \_\_\_\_\_

*I. I. H.*  
*donación*

INVENT. MARZO '80

**Inventario '80**

INVENTARIO 1994



**BIBLIOTECA**  
INSTITUTO DE  
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

SEMINARIO DE CULTURA NAHUATL, Torre de Humanidades, 8º piso,  
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

# ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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

*Director:* Dr. Angel Ma. Garibay K.

*Secretario:* Dr. Miguel León-Portilla

## SUMARIO

Segundo volumen de <i>Estudios de Cultura Náhuatl</i> , por <i>Angel Ma. Garibay K.</i> .....	5
Presencia espiritual de la cultura náhuatl en la toponimia, por <i>Fernando Anaya Monroy</i> .....	7
El manuscrito azteca del Museo del Ejército de Madrid, por <i>José Alcina Franch</i> .....	27
Sahagún's Nahuatl Texts as Indigenist Documents, by <i>Arthur J. O. Anderson</i> .....	31
Toynbee y Mesoamérica, por <i>Ignacio Bernal</i> .....	43
Vergleichsmomente zwischen der sozialen und wirtschaftlichen Organisation der Inka und der Azteken, vom <i>Friedrich Katz</i> .....	59
Un cuento sobre el día de los muertos, por <i>Roberto H. Barlow</i> .....	77
Textos de Xaltepoztlá, Puebla, por <i>Fernando Horcasitas y Lindoro Cruz</i> .....	83
Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos, por <i>Samuel Martí</i> .....	93
Los fonemas del Náhuatl de los Tuztlas, por <i>Juan A. Hasler</i> ..	129
Algunos nahuatlismos en el castellano de Filipinas, por <i>Miguel León-Portilla</i> .....	135
Colaboraciones de estudiantes del Seminario de Cultura Náhuatl: <i>Alfredo López Austin, Jacqueline Forest, Alberto Estrada Quevedo, Selma Anderson y Jorge A. Manrique</i> .....	139
Bibliografía sobre Cultura Náhuatl: 1959, por <i>Concepción Basilio</i> .....	209

## COLABORADORES DEL SEGUNDO VOLUMEN DE ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

ANCEL MARÍA GARIBAY K., mexicano. Doctor en Letras *Honoris Causa*, grado otorgado por la Universidad Nacional Autónoma de México, con motivo del IV Centenario de su fundación. Filólogo e historiador. Especialista en las lenguas y culturas náhuatl y otomí. Director del Seminario de Cultura Náhuatl de la U. N. A. M. Entre sus varias obras publicadas pueden citarse las siguientes: *Llave del Náhuatl*, *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, *Historia de la Literatura Náhuatl*, *Veinte Himnos sacros de los nahuas* (esta última obra editada por el Seminario de Cultura Náhuatl de la U. N. A. M.).

JOSÉ ALCINA FRANCH, español. Doctor en Filosofía y Letras, especializado en Historia Antigua de América. Fundador del Seminario de Estudios Americanistas en la Universidad de Sevilla. Entre sus obras más recientes, pueden mencionarse: *Fuentes Indígenas de México*, *Las pintaderas mexicanas y sus relaciones*, etc.

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

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

FRIEDRICH KATZ, austríaco. Doctor en Historia. Ha sido Profesor en la Universidad Humboldt de Berlín, actualmente es profesor en la Universidad de Viena. Entre sus obras más recientes, puede mencionarse *Relaciones socio-económicas de los aztecas en los siglos XV y XVI* (obra publicada en alemán, cuya traducción en castellano aparecerá en breve, editada por el Seminario de Cultura Náhuatl).

ROBERTO H. BARLOW, norteamericano (†). El desaparecido profesor Barlow, que tantos artículos y trabajos sobre cultura náhuatl publicó, dejó en su archivo, que se conserva en el Mexico City College, numerosos artículos inéditos, como el que ahora se publica en este número acerca de tradiciones relacionadas con el día de los muertos.

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 Tláloc, México*, etc.

SAMUEL MARTÍ, mexicano. Etnomusicólogo. Investigador en el Instituto Nacional de Antropología e Historia; autor de numerosos trabajos sobre música y arte prehispánicos: *Instrumentos musicales precortesianos, Música de las Américas*, etc.

JUAN A. HASLER, mexicano. Lingüista, actualmente investigador del Instituto de Antropología de la Universidad de Veracruz. Editor de *Archivos Nahuas*. Ha hecho numerosas investigaciones sobre dialectología náhuatl, autor de varios estudios sobre lingüística de dicha lengua.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Subdirector del Instituto Indigenista Interamericano. Secretario del Seminario de Cultura Náhuatl de la U. N. A. M. y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. De su bibliografía pueden citarse: *La Filosofía Náhuatl, Estudiada en sus Fuentes, Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses* (obra editada por el Seminario de Cultura Náhuatl).

CONCEPCIÓN BASILIO, mexicana. Con estudios en la Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia. Actualmente es Bibliotecaria del Instituto Indigenista Interamericano. Ha publicado numerosas bibliografías en el *Boletín Indigenista*, órgano del Instituto Indigenista Interamericano.

#### ESTUDIANTES DEL SEMINARIO DE CULTURA NAHUATL

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN, mexicano. Ha estudiado en el Seminario de Cultura Náhuatl durante tres años. En la actualidad prepara su tesis sobre *Derecho constitucional prehispánico*, según las fuentes en idioma náhuatl.

JACQUELINE FOREST, francesa. Becaria del Gobierno mexicano, permaneció un año en el Seminario de Cultura Náhuatl, prepara actualmente en Francia su doctorado de Historia Antigua de México.

ALBERTO ESTRADA QUEVEDO, mexicano. Colaborador Técnico del Instituto Indigenista Interamericano. Autor de *Cinco Héroes Indígenas de América*. Ha permanecido un año en el Seminario de Cultura Náhuatl.

SELMA ANDERSON, norteamericana. Estudió un año en el Seminario de Cultura Náhuatl. Becaria del Gobierno mexicano.

JORCE A. MANRIQUE, mexicano. Actualmente profesor en la Universidad Veracruzana.



## EL SEGUNDO VOLUMEN DE ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

*Fieles a nuestro propósito, ofrecemos a los estudiosos la nueva serie de Estudios que forman este segundo volumen. Al año de dado a luz el primero, hemos podido no solamente incluir los trabajos anunciados en él, sino agregar algunos de los que se nos han enviado. Además de uno del inolvidable Barlow, va el estudio de un manuscrito del Museo del Ejército de Madrid, no conocido por los investigadores. Debemos este trabajo al doctor José Alcina Franch, de ya largo merecimiento en esta materia. El ilustre profesor de la Universidad de Viena, doctor Friedrich Katz, nos favorece con una comparación de las Culturas Incaica y Náhuatl, que presenta hechos y observaciones de valía. Lo damos en su lengua original. Este trabajo, hasta ahora inédito, será incluido en castellano en la edición de su obra, Relaciones Socio-económicas de los Aztecas en los siglos xv y xvi, que el Seminario de Cultura Náhuatl está a punto de ofrecer a sus lectores. No menos valioso es el análisis de las ideas de Toynbee referentes a la América Media. Nada admirable, cuando sabemos que procede de la pluma del doctor Bernal. El laborioso doctor Anderson, que con Dibble está dando el Códice Florentino hace ya años, con versión inglesa, examina las ideas de Sahagún en el dominio de lo que se llama hoy día indigenismo. El licenciado Anaya Monroy muestra, a su vez, la importancia que tiene el estudio de las toponimias como testimonio de la presencia espiritual de la cultura náhuatl.*

*Siguen los trabajos de los alumnos del Seminario, variados y bien hechos, aunque con las limitaciones de todo joven que emprende el vuelo. Termina nuestro volumen con una Bibliografía acerca de lo que ha aparecido el año de 1959 en el campo de nuestra materia y adiciones a la que publicamos en el primer volumen.*

*Al enviar este segundo volumen a los lectores que con tanto favor acogieron nuestra publicación anterior, reiteramos nuestra gratitud a las autoridades universitarias en especial al Rector, doctor Nabor Carrillo, al doctor Efrén C. del Pozo, Secretario General y a don Henrique González Casanova, Director General de Publicaciones.*

ANGEL MA. GARIBAY K.  
Director

México, D. F., junio 25 de 1960.



## PRESENCIA ESPIRITUAL DE LA CULTURA NAHUATL EN LA TOPONIMIA

Por FERNANDO ANAYA MONROY.

Niman ic hualpeuhque huallatiaque,  
Onoc hieuihuhtoc tocayotoc,  
Yn oncan hualquiztiaque yn Mexica,  
in ipan Mexicatlatolli.

Entonces comenzaron a venirse hacia acá,  
ahí consta su pintura de los nombres que les  
ahí por donde pasamos nosotros los Mexica,  
en lengua mexicana.

(*Códice Florentino*, libro X, cap. XXIX.)

### *Interés de la toponimia*

Estos breves apuntes tienen por objeto presentar una síntesis —no tan completa como se deseara por falta de espacio— de algunas ideas y observaciones sobre la toponimia indígena de México, expuestas en anteriores estudios ofrecidos por quien escribe, al *Congreso Mexicano de Historia*, como *Toponimia indígena de Zacatecas y Aguascalientes* (Zacatecas, Zac., sept. 1948), *Toponimia indígena de Guerrero* (Chilpancingo, Gro., enero 1949), *Toponimia indígena de Tlaxcala* (Tlaxcala, Tlax., mayo 1949), y *Toponimia náhuatl del noroeste de México* (Hermosillo, Son., dic. 1949).

En tales estudios puntualizamos que ocuparse de la toponimia no es un pasatiempo ni una curiosidad trivial, dado que un locativo puede ser fundamental para identificar una realidad geográfica, histórica o antropológica, ya que los nombres de lugar, como pacientes compiladores, llegan a retener multitud de datos sobre la flora, la fauna y, en general, sobre el paisaje material y también moral de un lugar determinado. En esta forma un toponímico es siempre, por lo menos, un atisbo pleno de posibilidades, pues reseña no sólo

acontecimientos sino rasgos peculiares de seres y cosas. Porque el hombre, en el proceso de la cultura y, sobre todo, en el de la fijación de una conciencia sobre sí mismo, sobre lo que le rodea, sobre su destino, va fijando, aun sin proponérselo, su peculiar comportamiento en el nombre del lugar en que actúa o en el de aquel a donde se desplaza.

El hombre, en su espontáneo afán de perdurar, en la vehemencia de sobrevivir que expresa Unamuno, ha ido depositando en éste o en aquel nombre de lugar la señal inequívoca de su expresión personal, y su historia, que es la de la cultura, considérese técnica o intelectual, graba sus signos en un momento determinado en un toponímico que, en veces por su aparente vulgaridad y sencillez, puede pasar inadvertido.

En cuanto a la historia, que es esencia en el hombre, la toponimia nos permite conocer a éste en función de su pasado; y si en un giro historicista podríase decir: "dime cómo escribes la historia y te diré cómo eres", también sería dable expresar "dime en dónde naciste y te describiré". Porque, como piensa Ortega y Gasset, la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias personales del pasado, sino de las de todos los que han integrado la sociedad que hoy las trasmite. De este modo, pensamos, un locativo escueto, en la actualidad, puede contener el dramático mensaje de un ayer que es ingrediente de nuestra constitución actual. Todo esto, sin perjuicio de tomar en cuenta que los nombres de lugar, en un sentido estrictamente geográfico, no siempre responden a la realidad, sino precisamente a motivaciones de tipo espiritual que es imprescindible desentrañar; o bien a acontecimientos determinados del hombre en proceso, a imágenes del mundo peculiares, como las que tuvo, por ejemplo, el náhuatl, que condicionaron ciertas denominaciones.

Se advierte entonces la importancia de la toponimia para el conocimiento del hombre y del ambiente y de la resultante de las adaptaciones y rechazos entre ambos que determinan la historia y la cultura.

Ahora bien, si la toponimia exterior en México, concretamente la hispánica, reviste especial interés en cuanto —de acuerdo con las circunstancias apuntadas— puede hablarnos del fenómeno de trasplante de la cultura europea al medio mesoamericano, la toponimia indígena resulta aún de mayor importancia, dado el mestizaje generador de nuestro estilo

de vida y de nuestra cultura actual. Con justeza piensa Jiménez Moreno que es indispensable conocer además de lo hispánico, nuestras raíces indígenas para tener un concepto cabal de la cultura mexicana. Y por su parte Dávila Garibi expresa (*Toponimia Mexicana*), que la toponimia mexicana “es algo así como un enorme mosaico lingüístico en el cual los más variados nombres geográficos originados en los idiomas indígenas alternan con los españoles y extranjeros de diversas procedencias, inclusive algunos que tuvieron origen en lenguas orientales y sin faltar . . . algunos híbridos y uno que otro anagrámico”. Por todo esto se hace necesario un conocimiento cada vez más integral de los referidos toponímicos, en la búsqueda de las esencias de la cultura mexicana.

En la indicada tarea debe atenderse en primer lugar al factor conservación de los nombres indígenas, tomada cuenta de las circunstancias que a partir de la conquista han ambientado aquélla y con el sentido que adelante se precisará.

### *Conservación*

Una observación aún un tanto ligera hace advertir que la toponimia indígena ha podido conservarse en México en un considerable porcentaje. Diversos factores han ambientado esa persistencia: Al iniciarse la ocupación europea —pese al sentido y violencia de la conquista— no fueron suprimidas en su totalidad todas las modalidades morales y materiales de la tierra dominada, pues algunas de ellas constituían antecedentes que era indispensable tomar en cuenta para la nueva organización, pues eran orientación y señal ante el desconocimiento de la novedad, y otras significaban valores del ingrediente local con el que irremisiblemente tendría que mezclarse el ingrediente occidental. Entre otros hechos pueden citarse los siguientes: En el indicado fenómeno de ocupación se conservaron algunas entidades precortesianas, como la de Tlaxcala, y la división territorial de la Colonia —que fue una necesidad de hecho y no de derecho, descansó en la división antigua, como observa O’Gorman (*Breve idea de las divisiones territoriales . . .*)—. Además, diversas rutas indígenas fueron después caminos reales algunos de cuyos trazos aún se han aprovechado en los actuales, en los que se advierte una jugosa

presencia de locativos prehispánicos. En otro aspecto, hubo zonas (nos referimos al náhuatl), que se nahuatizaron durante la conquista, como aconteció en algunos lugares de Jalisco a los que dieron nombre los aliados de Nuño de Guzmán. Y tal fenómeno, aun cuando con motivaciones distintas se operó también en barrios de Saltillo al que dieron locativos los tlaxcaltecas evangelizados que llevaron ahí el emblema de San Esteban fijado en la propia Tlaxcala como San Esteban Tizatlán (nombre, el segundo, de uno de los cuatro barrios de la antigua República).

Por otra parte, el fenómeno inicial de ocupación precipitó una serie de problemas, como el de la convivencia de vencedores y vencidos que determinó la adopción de soluciones peculiares, como la urbana, por ejemplo. En efecto, Cortés al edificar la nueva ciudad sobre las ruinas de Tenochtitlan, respetó mucho de lo que constituía el núcleo central de la población indígena. Las calzadas que unían al islote con la tierra firme fueron ejes definitivos, a la vez que la ubicación de los cuatro grandes calpullis aztecas, en la construcción de la nueva ciudad. (Ilustra al respecto la única representación gráfica sobre Tenochtitlan, que es Plano reproducido en la Tercera Carta de Relación de Cortés, que se publicó en 1524.)

En cuanto al indicado aspecto urbano, hubo también ciudades con rasgos especiales: singularmente matizadas por España, como Puebla, ciudades mestizas como México (a pesar de la circunscripción original de la "Traza"), y las llamadas Repúblicas de Indios que, obligadamente insertas en el régimen nuevo conservaron, empero, una serie de modalidades de la vida anterior.

Todo lo indicado, necesidades de carácter político (conocimiento y afianzamiento de la tierra), pero muy especialmente imperativos de carácter espiritual (la evangelización), fueron factores que ambientaron la conservación de los nombres indígenas de lugar.

En efecto, los siglos XVI y XVII en que gobiernan los Austria, que cambiaron el nombre del país por el de Nueva España con un sentido político y espiritual de prolongación peninsular, registran una especial preocupación por el indígena (el XVI), al que se dota no sólo de misioneros sino de centros de instrucción, así como el importante fenómeno de formación e integración de un estilo de vida propio que fué el

novohispánico, que se deja advertir en múltiples aspectos hacia los finales del citado siglo XVII. Pues bien, por una parte la Corona, considerando a la Colonia Nueva España como una parte integrante de la monarquía, y por la otra, la presencia de los iniciales ingredientes de una futura mexicanidad (afán de conservar y estimular lo propio), fueron factores de conservación de los nombres indígenas de lugar; aunque en grados distintos en las diversas zonas mesoamericanas o de Aridamérica que fueron objeto de la ocupación española.

En dicho interés por lo peculiar de la tierra dominada, y con las indicadas finalidades, se destacan por ejemplo, actitudes como la del virrey Mendoza quien estimula la confección de cuadros lo mayormente integrales de la vida indígena, el *Códice Mendocino* en cuya primera parte aparecen los lugares conquistados por el pueblo azteca, o la *Relación anónima de Michoacán*; lo que fué corriente favorable a la conservación de locativos precortesianos. No se diga por la necesidad de los frailes evangelizadores de entrar en contacto espiritual con los indios y su medio, que les hizo, para facilitar su tarea, aprender las lenguas aborígenes siendo entendidos por un mayor número de personas; lo que tiene también su expresión en la arquitectura con la finalidad de las llamadas Capillas Abiertas. Al mismo tiempo se confeccionaron vocabularios y gramáticas de varias de esas lenguas que facilitan la adecuación cultural de los nativos a la nueva cultura, pero sin extinción total de la propia, ya que de otro modo no podría haberse realizado el mestizaje no sólo étnico sino espiritual que nos caracteriza. Y en el apuntado interés occidental por lo indígena, figura en primera línea la obra extraordinaria y conmovedora de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*), que con edificante paciencia y un rigor que no desdena la investigación científica de hoy, logró descubrir y describir certeramente las categorías morales y materiales del mundo náhuatl.

No obstante, al lado de fenómeno de conservación de los nombres indígenas de lugar, en forma natural se van registrando una serie de variaciones que son respuesta a estímulos y actitudes determinados del ambiente social y cultural. En efecto, es importante considerar que esas variaciones han obedecido a algo, aun cuando fuere un simple capricho gubernamental, ya que esto mismo responde a las tensiones de di-

cho ambiente. Al respecto, sería de especial interés estudiar el ritmo de fijación o variación de toponímicos, en función de la realidad político-cultural de México no sólo desde la Conquista sino dentro de la propia época prehispánica, que también registra cambios.

Desde la ocupación española en varias ocasiones al nombre aborígen se iba añadiendo un nombre cristiano, pero se advierte siempre una presencia indígena como especie de "aire familiar". Cervantes de Salazar, por ejemplo, pone en labios de sus personajes (*Tres diálogos latinos*), frases de sorpresa ingenua ante algunos nombres de frutos de la tierra, como "zapotes" y "zocotes": "Vaya unos nombres extraños", exclama Alfaro, y Zuazo replica: "Como los nuestros para los indios." Luego Zamora menciona semillas de virtudes varias y otras yerbas y raíces, como el "tlalcacahuatl" y el izticpatli, "que quitan la calentura", el "caluzizicaztli" "que despeja la cabeza" o la raíz de Michoacán de virtud purgativa, "que ni el ruibarbo..." Por fin en el tercer diálogo en que se habla de los alrededores de México se mencionan diversos locativos indígenas como "Tetzco", "Tlacopan", Tepeaquilla, "Azcapotzalco", etc.

Durante el siglo XVIII, aun cuando a la Colonia, por la nueva política borbónica se le considera como objeto central de explotación y los indígenas se encuentran en la mayor postración moral y material, ya éstos han fijado su personería en una serie de aspectos de la vida local, y se va delineando vigorosamente la fisonomía del mexicano y de lo mexicano que se manifiesta en las diferentes expresiones de la cultura de Nueva España. Así, nuestro pasado de simple crónica o narración (descontando los empeños de Sigüenza y Góngora en el siglo anterior), adquiere rango historiográfico con obras como la de Clavijero (*Historia antigua de México*), que pone una decisiva atención en la vida precortesiana; y con la eclosión de la Independencia, se fortalece y consolida ese apego por lo propio que se convierte en nacional cuando se adquiere la conciencia de sus rasgos.

En el indicado ritmo de conservación y variación de los locativos indígenas, al consumarse la Independencia el nombre mismo del país (Nueva España), se cambia por el antiguo, México, y una serie de nombres de caudillos de esa lucha dan nuevo material para denominar lugares, aun cuan-

do casi siempre siguió conservándose el nombre indígena. Después, grandes hechos de la vida nacional, aciagos o felices, siguieron repercutiendo en la toponimia indígena en la forma referida, como la Guerra del 47 que aprisionó en el territorio segregado a diversos toponímicos que en veces habrán de conjugarse con la nueva lengua, la Reforma y la Intervención y no se diga la Revolución de 1910 que dieron nuevas motivaciones de variación. De este modo hasta la fecha, existen locativos como Tixtla de Guerrero, Cuautla de Morelos, Oaxaca de Juárez, Tetela de Acampo, San Bernardino Contla (hoy Juan Cuamatzi en Tlaxcala), Comitán de Domínguez, y hasta hibridismos como Minatitlán o Hidalgotitlán.

Es obvia entonces la importancia que tiene el estímulo y conservación de nuestros nombres indígenas de lugar, cuya pérdida nos despersonaliza y vela un buen medio de conocimiento del pasado prehispánico.

Existe afortunadamente en la actualidad una corriente favorable a la conservación de la toponimia indígena. Con justa razón entre las *Resoluciones relativas a Historia y Ciencias afines*, tomadas en asambleas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (1929-1946), se expresó que debe establecerse "el sano principio de que sean conservados en todo el Continente Americano los nombres indígenas de las localidades, para que no extinga hasta en los nombres geográficos la tradición de las razas aborígenes de América, tan digna de aprecio como las de la cultura europea trasplantadas aquí". Además, en diversos plenos del Congreso Mexicano de Historia, se acordó gestionar ante las autoridades gubernativas la restitución oficial de la recta escritura de las toponimias del país, dadas las corrupciones ortográficas y fonéticas que a veces han cambiado el significado del vocablo. Al respecto puede citarse el caso de Veracruz cuyo Gobierno acordó que el nombre de la capital del Estado se escribiera con *X* en vez de *J* (Xalapa, en vez de Jalapa).

Ahora bien, haciéndose cargo, por las razones anotadas, del interés y la necesidad de la conservación de nuestros nombres indígenas de lugar, ésta debe tener cierto sentido que no se debe descuidar: En dicha tarea debe haber cautela para no caer en un nacionalismo extremo que resulte pueril y negativo o que nos aleje de lo humano y de lo univer-

sal, como piensa Uranga (*Análisis del ser del mexicano*); tampoco —esto es obvio— deberá privar en esto un escueto afán de curiosidad o de coleccionismo ni tampoco una postura neciamente conservadora. En efecto, ante nuestro gran interés por lo indígena, ante nuestra necesidad de conocer sus raíces porque también son las nuestras, no podremos restaurar una estructura político-cultural ya acabada, no podremos en suma, volver a ser Tenochtitlan, ni Totonacapan ni Zapotecapan, como ya lo ha puntualizado Alfonso Caso; como tampoco podríamos volver a vivir las estructuras de la vida española y de la colonial. Esto, naturalmente, sin dejar de tomar en cuenta las supervivencias precolombinas que conserva la población indígena de México y aun las gentes que no hablan ya lengua indígena alguna (alimentación a base de maíz, chile, etc.), que puntualiza Miguel León-Portilla (*Panorama de la población indígena de México*), circunstancias estas insertas en el problema de aculturación que confronta nuestra política indigenista como una resultante de la Revolución.

Por tanto, en la conservación de la toponimia indígena, debe evitarse un exclusivismo que podría ser negativo para una correcta identificación de las huellas que nuestro proceso histórico-cultural ha dejado en esos toponímicos. Estos deben conservarse porque son un trasfondo de nuestro estilo de vida, y porque (con referencia concreta a los antiguos mexicanos), “la cultura náhuatl, como piensa el citado León-Portilla, es uno de los antecedentes fundamentales de nuestra actual cultura y nacionalidad mexicanas” (*Siete ensayos sobre Cultura náhuatl*).

### *La investigación*

Desde la segunda mitad del siglo anterior se advierte una preocupación dentro de la investigación por la toponimia indígena, ya sea con un objetivo concreto de que persista o de análisis de aquélla con métodos idóneos. Como apunta Romero (*Bibliografía mexicana de Toponimias*), en 1860 el doctor Leopoldo Río de la Loza señaló en el *Boletín* de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (t. VIII, página 448), “la necesidad de conservar inmutables los nombres geográficos de las poblaciones y demás lugares de la República”, y en 1895, el doctor de la Rosa encarece la impor-

tancia del estudio etnológico de nuestra toponimia. Destacan también al respecto los importantes trabajos, entre otros, de Remi Simeon y de Antonio Peñafiel, quien, para su época, y con las limitaciones de la misma, realiza un esfuerzo inicial de tipo integral de estudio etimológico de las toponimias indígenas con su *Nomenclatura geográfica de México*, que sigue siendo valioso auxiliar en esta clase de investigaciones. Posteriormente, y a partir de 1910 —fecha clave en el proceso de interés por nuestra cultura indígena y que marca el advenimiento de la arqueología científica de México, con figuras sobresalientes como Boas y Manuel Gamio— la investigación sobre la toponimia indígena adquiere nuevos horizontes y perspectivas, sustituyéndose el empirismo, la simple afición o el “diletantismo”, —que no han sido escasos al respecto— por una tarea seria y de calidad científica innegable como la que se contempla en los últimos años. Trabajos como los del doctor Angel María Garibay, por ejemplo, concretamente referidos al mundo náhuatl, son ya inaplazables y piedras angulares en estas investigaciones pues han logrado dotarnos de una conciencia de la importancia de las mismas, porque en ello se juega nuestra propia personalidad de mexicanos.

En cuanto a la bibliografía, se cuenta ya con algunos materiales, como la *Bibliografía mexicana de Toponimias*, de Romero, ya citada, y que agrupa fichas relativas por orden cronológico, correspondientes algunas de ellas, a Cecilio Robelo, Nicolás León, Amadir, Martínez Gracida, etc.

Dentro de este cuadro de esfuerzos, hemos realizado los trabajos sobre toponimia indígena que se mencionan al principio de estos apuntes y de los cuales puede resumirse:

Al hacer el estudio sobre las toponimias indígenas de Zcatecas, y Aguascalientes, Guerrero y Tlaxcala, y de la toponimia náhuatl del noroeste de México, se recurrió a diversas fuentes y otros medios de investigación, como algunos Códices, entre ellos, el Mendocino, el Vocabulario de Molina, Instrucciones de Virreyes, Cartas geográficas, datos del Ramo de Padrones del Archivo General de la Nación y Censos de Población, hasta el de 1940, con el objeto de lograr una nómina lo más completa posible de los nombres indígenas de lugar. Anotando algunos locativos anteriores y tomando como base el dicho Censo de 40, se hizo una nómina de to-

ponímicos por orden alfabético y por municipios, consignando la categoría de cada localidad. Se formó después el Índice de Nombres con las correspondientes etimologías, complementando algunas con comentarios aclaratorios de naturaleza histórica, arqueológica o etnológica. En cuanto a los que se presentaron como dudosos quedó ofrecida su etimología como una posibilidad. Habiéndose seleccionado las localidades que aparecieron con nombre indígena en las fuentes y obras consultadas, no sería remoto que alguno se hubiera escapado o bien que se consignara otro de distinto origen, pues algunos aparecieron muy adulterados y combinados con voces de lengua diferente, principalmente castellana. En dichos Estudios, además de los anexos relativos, se adjuntaron Bibliografía y Conclusiones. De los mismos surgieron, entre otras, las siguientes observaciones:

La toponimia indígena de Zacatecas y Aguascalientes comprendió en su estudio a ambas entidades, como la unidad que formaron desde 1791 hasta antes de 1835, habiéndose utilizado para la identificación de lugares el mapa de la Subdelegación de Aguascalientes en el Reyno de la Nueva Galicia, el plano topográfico de la Provincia de Zacatecas ordenado por Francisco Rendón (1797), y censos de población como el de 1940.

Se encontraron subsistentes hoy, entre otros, nombres como *Soyatal Chichimeco*, *Moyahua*, *Apulco*, *Tepezalá* (fundado entre 1712 y 1713), y *Apozol*; y algunos como *Huejuquilla*, hoy *Huejuquillita* (es muy frecuente encontrar en la toponimia indígena del país nombres con diminutivo o despectivo castellanos: *Zapotito*, *Capulincito*, *Zapotlanejo*, *Michoacanejo*, etcétera).

Dentro del cuadro etnológico y lingüístico que ofrece el territorio (tepehuanes, tepecanos, huicholes, cazcanes, cuachichiles y zacatecos), se advierte en la toponimia de las referidas Entidades un elevado porcentaje mexicano y algunas formas muy rudimentarias cazcanas. Por lo demás, distantes de la nación zacateca, hay nombres de origen nahua, como acontece con *Mazapil* (tal vez de estirpe totémica) situado al noroeste de aquélla, y así acontece con otros locativos que rebasan los límites de dicha nación. Esto hizo pensar en el posible itinerario seguido por la última de las migraciones nahuas desde su salida del legendario *Chicomoztoc*; estimán-

dose de especial interés un estudio que tienda a una correcta identificación de los locativos dejados por esa postrera migración en su tránsito hacia el Valle de México y los que dejaron las propias gentes nahuas que regresan a Zacatecas con motivo de la Conquista.

Además de las voces cazcanas y notoriamente mexicanas se encontraron de otros orígenes, como tarascas, cahitas y tal vez tarahumaras aunque en número muy restringido. Por otra parte, hubo algunos nombres dudosos, entre ellos: *Colomo* (del cahita, *colomosi*, espiga doblada [?]; del náhuatl, de *colotl*, alacrán, y *mitl*, flecha [?], flecha de alacranes [?]); *Coyoque* (del náhuatl, *coyonqui*, perforado, agujereado [?]); *Cuisillo* (del tarasco, *cuisio*, o diminutivo de *cu*, nombre dado a los adoratorios indígenas [?]); *Chepinque* (del náhuatl, *chichipini*, gotear [?]); *Huegolita* (del náhuatl, *Huexotitlan*, de *huexotl*, sauce y la final *titlan* de lugar, en los sauces [?]); *Pachango* (de *pachagues*, indígenas de una tribu de los *coahuiltecas* [?]); *Mitote* (del verbo náhuatl *mitotia*, danzar, bailar [?]), etc., etc. Se encontraron también hibridismos como *Limontita* (de limón y la terminación náhuatl *titlan*, entre limones o lugar de limones); y nombres peculiares de regiones y lugares distantes de Zacatecas y Aguascalientes, como *Orizaba* (*Ahuilizapan*), *Tacubaya* (*Atlacuihuayan*), muy adulterados, *Chapultepec*, *México*, *Mexiquito*, Mexicanos, *Ixtacalco*, etc.; al igual que sustantivos como *Petaca*, *Pinolillo*, etc.

En esta toponimia se registraron 310 nombres indígenas de lugar incluyendo los dudosos.

En el estudio de la toponimia indígena de Guerrero, ocupado en la época pre-hispánica por nahuas muy antiguos, tlapanecos, maribios, llopis, cuitlatecos, matlazincas, mixtecos, amusgos, tarascos y tenochcas, se revisaron diversos croquis y mapas, entre ellos el de la Intendencia de México de fines del siglo XVIII, los Padrones de Chilapa, Acapulco, Igualapan, Tlapa y Tixtla (Archivo General de la Nación), así como División Municipal y Censo de Población de 1940. Además mapas lingüísticos indígenas de México, entre ellos los de Orozco y Berra (1864), Pimentel (1885), García Cubas (1888), León (1902), Thomas Swanton (1911), Lehman (1920), el mapa lingüístico de Mendizábal y Jiménez Moreno, etc., habiéndose observado de esto: en la toponimia indígena de Guerrero hay una notoria preponderancia nahua

y tarasca; aun cuando algunos nombres se encuentran muy adulterados. Registra locativos que constituyen voces de distintos lugares de América, como el caso de Mamey que parece ser un vocablo taino. Otros resultaron dudosos, y se encontraron hibridismos como Liberaltepec. La nómina que se ofreció constó de 1336 nombres, suprimiendo los repetidos.

De la toponimia indígena de Tlaxcala puede decirse: el territorio de Tlaxcala parece haber sido ocupado por teo-chichimecas que después de llegar al Valle de México vencieron a gentes ya establecidas como las de Coatlinchan en la memorable batalla de Poyahutlan, de que informa Muñoz Camargo (*Historia de Tlaxcala*), habiendo abandonado la zona del lago de Texcoco, no obstante su victoria, cruzando la Sierra Nevada para asentarse en Tepeticpac de la región poblano-tlaxcalteca, que en unión de *Ocotelulco*, *Quiahuitlan* y *Tizatlan*, formó la llamada República de Tlaxcala. Estos teo-chichimecas, se ha pensado, que tal vez en su época inicial no hablaron la lengua nahua sino que la adoptaron después. Pero lo cierto es que en su peregrinación pusieron nombres a diferentes lugares que marcaron la huella de su paso. Así, dice Muñoz Camargo (*op. cit.*): "...lugares que iban poblando y poniéndoles nombres conforme a los acaecimientos que les sucedían en su viaje..." Luego añade el cronista cómo una vez "les dieron presentes de ollas de barro para que guisasen de comer, y así por este nombre de guisar las carnes en ellas lo llamaron *Nacapahuacan*". Y es que dichos chichimecas antes comían las carnes "en barbacoas más crudas que asadas". Esto podría sugerir un paso importante en la evolución cultural de estos indígenas quienes comienzan a usar la cerámica para cocer sus alimentos. En otro pasaje expresa Muñoz Camargo: "... y como no hallaron por estas tierras cuevas en que meterse pasaron grandes trabajos, porque les llovió más de veinte días aguas menudas, y aquí tuvieron los viejos y niños muy grande llanto por las tierras que dejaban perdidas, y por esta causa se llama aquel valle el día de hoy *Heuhueychocayan*...". De este modo el locativo grabó una aventura amarga de los *tlaxcaltecas*.

Por todo esto y por el marcado matiz indígena de Tlaxcala, el estudio de sus toponimias resultó de especial interés. En el trabajo, además de Códices, croquis como el de la

antigua República y mapa como el de la Intendencia de Puebla, se recurrió al Ramo de Padrones (A. G. N.), y a la recolección personal, habiéndose ofrecido algunos glifos de lugares de Tlaxcala que aparecen en el Códice Mendocino y que subsisten hoy, como *Amazac*, *Atenco*, *Mitepec*, *Nepopualco*, etc. En la investigación se observó lo siguiente:

En la toponimia indígena de Tlaxcala hay diversos metaplasmos por transposición de sílabas que en veces deforman el significado, como *Huilaopan*, que debe ser *Huiloapan*, *Actl-zayanca*, que parece ser *Acatlazayanca* o *Acazayanca*, *Otecolulco*, que debe ser *Ocotelulco*, *Tepactepec*, que debe ser *Tecpantepec*, *Tepehitec*, que debe ser *Tepeihtic*; o bien *Zacatelco* síncopa de *Zacatlalco*, o *Acxotla*, síncopa de *Aczoyatla*, sin faltar diversos apócopos, comunes, por lo demás, en la toponimia de todo el país. Hay además algunos gentilicios que son a la vez nombres de lugar, entre ellos *Toltecapan* (con la final *pan*), *Tlaxcalteca*, etc., e hibridismos como *Tepuente* (puente de piedra), *Rosastiitla* (en las rosas), o *Cortesco* (lugar de Cortés). Se acusa también la presencia de una serie de locativos que son a la vez apellidos o nombres de personas, como *Apan*, *Cuamatzin*, *Ocotlán*, *Zempoalteca*, *Cuahu-témoc*, etc. Además se apreciaron nombres dudosos como *Consoquío* y *Teolocholco* (del náhuatl, de *teotl*, dios, *choloa ni*, huir, ausentarse, y *co*, lugar, donde se ausentaron los dioses [?]); o de *teotl*, dios, *yolohtli*, corazón y *co*, lugar, en el corazón divino [?]); y otros no consignados en el Censo de Población de 1940, como *Matlacueitl*, *Ceotlan*, *Huitepec* o *Cuetzcontzin*, que identifican algunas elevaciones de la Entidad. Se advirtió también en la toponimia indígena de Tlaxcala una totalidad de nombres nahuas, salvo los que aparecieron dudosos. Hay un índice importante de persistencia al respecto que puede explicarse en parte por la distinción especial de que fué objeto Tlaxcala después de la Conquista (privilegios diversos y aun visitas de Virreyes), y por el arraigo de antiguas familias de ascendencia indígena que conservan con celo y orgullo su tradición. Además, en un núcleo de franca población otomí, como es *Ixtenco*, la toponimia es náhuatl, como el propio nombre del Municipio, lo que plantea una cuestión de interés para la etnología, la antropología y la lingüística.

El indicado Estudio se complementó con diversos jeroglíficos que aparecen en las fuentes y con un ensayo glífico de interpretación de nombres que no aparecen en aquéllas; consignándose 264 locativos en la nómina respectiva.

En lo que toca a la toponimia indígena del noroeste de México, se concretó a la náhuatl y fué ofrecida como una posibilidad, dada la serie de problemas arqueológicos, históricos, etnológicos y lingüísticos que la investigación presenta si se considera a la región como tránsito amerindio de Norte a Sur, o como receptáculo de influencias de Sur a Norte con motivo de la Conquista y la evangelización. Por ello en el Trabajo se tomaron en cuenta zonas de los Estados Unidos de América insertas geográficamente en la región a estudio, como Alta California; y en México otras muy concretas, además de Baja California, Sonora, Sinaloa y Nayarit, que fueron los Municipios de Autlán, Jal., y Mezquitlan, Pueblo Nuevo, San Dimas y Tepehuanes, de Durango, fronteros con Sinaloa.

En este estudio se recurrió a los materiales ya citados en relación con otras Toponimias, como croquis, Padrones relativos, mapas, entre ellos la *Carta Geográfica de México*, de John R. Bartlett de 1850, 51, 52 y 53 que obra en *The Annals of San Francisco*; y obras como la *Historia de Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias*, del P. Ortega y las *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora*, de Andrés Pérez de Ribas; consultándose también Guías y Censos de población, entre éstos el *Sixteenth Census of The United States, 1940 (Population)* habiéndose observado:

De Alta California se anotaron 24 locativos nahuas de fácil identificación, como *Coyote, Milpitas*, etc., y otros dudosos como *Coachella, Napa y Yolo*, y un hibridismo: *Caléxico*.

En Nevada se registraron 5 toponímicos, como *Mezquite*, y algunos dudosos: *Moapa, Osceola*, etc.

En Utah se registraron 3 locativos dudosos: *Altonah, Molen y Upalco*.

De Nuevo México, cuyo nombre es de suyo azteca, se encontraron 18 toponímicos, entre ellos *Aztec, Chapulín, Montezuma y Petaca*, y algunos dudosos como *Paguete y Acomita*, que se antoja náhuatl (*Acomitla*, de *atl*, agua, *comitl*, vasija y el abundancial *tla*: donde abundan las ollas con agua [?]), pero podría provenir de otra lengua extraña. En efecto, *Aco-*

*mita* es la denominación de los indios pueblos que vivían en Acoma, ciudad que según Santamaría (*Diccionario general de americanismos*) se llamaba Ahko por sus primitivos habitantes en el actual Estado de Nuevo México. Por lo demás, este Estado, cuyo nombre ha sido considerado en los Estados Unidos como uno de los más antiguos de la Unión, conserva diversos locativos genuinamente nahuas, sin perder de vista que fué una especie de remedo del "México viejo", el del centro, desde la época en que aquél es evangelizado por los franciscanos Fr. Agustín Rodríguez, Fr. Francisco López y Fr. Juan de Santamaría.

De Arizona se consignaron 80 locativos, entre ellos *Aztlán*, *Chilito*, *Chocolate*, *Mescal*, *Pinole*, *Toltec*, *Tule* y *Sacate*, y otros dudosos como *Coconino* (muy repetido), *Napac* y *Cocopah*. Además hubo un hibridismo: *Tuleyville*.

Parecería un tanto débil si no es que nula la existencia de locativos de origen náhuatl en estas regiones de los Estados Unidos. No obstante se registran aun cuando en un porcentaje notablemente bajo, por razones obvias, en relación con nuestro país, del que formaron parte aquéllas hasta febrero de 1848.

Ahora bien, resulta aventurado pensar que los nombres nahuas de las indicadas zonas daten de la época del desplazamiento amerindio de Norte a Sur; proviniendo seguramente del centro de México por la Conquista y la Evangelización.

En cuanto a las zonas de México que comprendió este Estudio, pudo advertirse lo siguiente:

En Baja California (antes de la erección en Estado de su Territorio Norte), se registraron: Delegaciones: Ensenada: 13 locativos, con uno dudoso, *Colonet*. *Mexicali*, hibridismo de México y California, 32, con uno dudoso, *Ampac* y otro que existe también en los Estados Unidos: *Cocopah*. En *Tecate*, ninguno. Tijuana, 10, con uno dudoso que es *Huacatay*. Vicente Guerrero, ninguno. Territorio Sur: Comondú: 13. Mulgé, 33, con uno dudoso, *Cacachilas*. San Antonio: 14, también con *Cacachila* y *Cacachilita* como dudosos. San José del Cabo: 29, con uno dudoso, *Guaymitas* y un hibridismo (?) pintoresco, *Tetinalga*. Santiago, 13, y Todos Santos 3.

En Sonora se registraron: Municipios: Aconchi: 1, *Tepúa*, hibridismo. Agua Prieta, ninguno. Alamos, 22, con algunos dudosos como *Casamate* y *Tepustete*. Altar: 3, con un dudo-

so, *Chacuales*. Arivechi, ninguno. Arizpe, 9, con uno dudoso como *Tahuichopa*. Atil, uno dudoso, *Maipa*. Bacadehuachi, 1. Bacanora, 1. Bacerac, 4. Bacoachi, 3. Bacum, ninguno. Banamichi, 2. Batuc, ninguno. Baviácora, ninguno. Bavispe, 3. Caborca, 1. Cajeme, 5, con 2 dudosos: *Cuchos* y *Tesoloaqui*. Cananea, 3, con uno dudoso, *Cuitaca*. La Colorada, 1. Cocurpe, 4. Cumpas, 3. Divisaderos, 1. Etchojoa, 2, con uno dudoso, *Huichaca*. Fronteras, 8, con uno dudoso, *Ochuta*. Granados, ninguno. *Guaymas*, 8, con dos dudosos, *Guaymas* y *Chumanpaco*. Hermosillo, 11, con un hibridismo (?), *Chapingo* (de chapin, sandalia y *co*, lugar: lugar de sandalias, zapatería [?]). Huasabas: 3. Huatabampo, 1. Huepac, 1. Imuris, 3. Magdalena, ninguno. *Mazatlán*, 5. Mulatos, 2. *Mocutzuma*, 5. Naco, 1 (*Tule Spring*). Nacori Chico, 3, etc., etc.

Se advierte, a medida que se descende de norte a sur en esta región, que la toponimia náhuatl se va haciendo más abundante, especialmente en el sur de Sinaloa y en Nayarit, ya enclavado en zona mesoamericana, al igual que Autlán en el Estado de Jalisco. Así, dice Francisco Flores (*Historia, Arqueología y Etnogenia del Territorio de Tepic*), que cuando se sale de México a Tepic y se van atravesando los pueblos de indios mexicanos y otomíes del Estado de México y los de Querétaro, y los tarascos de Michoacán, se encuentran abundantes nombres de pueblos cuyo origen es netamente azteca, tales como *Ameca*, *Ahualulco*, *Etzatlán*, *Amatitán*, *Zapotlán*, *Colotlán*, etc., y que al recorrer el territorio se ve que la mayoría de sus poblados llevan también nombres nahuas, como: *Jalisco*, *Mazatlán*, *Ixtapa*, *Zacualpa*, *Pochotitlán*, *Mecatán*, *Amapa*, *Acaponeta*, *Chilapa*, *Quimiches*, *Nexpan*, *Jala*, *Tetitlán*, etc., etc.; y más al occidente aún, en el Estado de Sinaloa se siguen encontrando poblaciones de nombres nahuas como *Escuinapa*, *Teacapa*, *Chametla*, etc., apareciendo además como locativos nombres de objetos de uso común como *Cacaxtle*, *Chiquihuite*, *Molcajete*, etc., sin faltar nombres de plantas y de animales.

En efecto, es rica en la región estudiada la toponimia en los aspectos indicados y aun cuando se tratare de nombres que daten de la ocupación española, es importante observar el acervo de toponímicos de filiación náhuatl que se han conservado en las zonas apuntadas del noroeste de México.

En la nómina relativa se consignaron en total 1004 locativos indígenas, considerándose entre ellos a algunos repetidos como *Zapote*, *Mezquite* y *Guamúchil*.

Todavía podría resumirse: en Sonora y Baja California la toponimia náhuatl fué relativamente abundante, correspondiendo el resto a otras lenguas y dialectos de la región. En Sinaloa y especialmente en Nayarit la toponimia náhuatl fué de modo franco abundante, lo que se explica en gran parte por encontrarse la región, sobre todo Nayarit, dentro de zona mesoamericana. En puntos limítrofes con Sinaloa y Nayarit, con Durango y con Jalisco, se registró un número apreciable de locativos indígenas de filiación náhuatl. Especialmente en Sinaloa hay una serie de locativos nahuas muy adulterados o que aparecen sin *tl*. ¿Podiera ser ello indicio de la existencia de vocablos protonahuas, al lado de otros francamente aztecas...? Como en otro lugar se dijo, es aventurado afirmarlo.

Tal es el resumen de los Estudios sobre toponimia indígena puntualizados al principio.

### *Presencia espiritual*

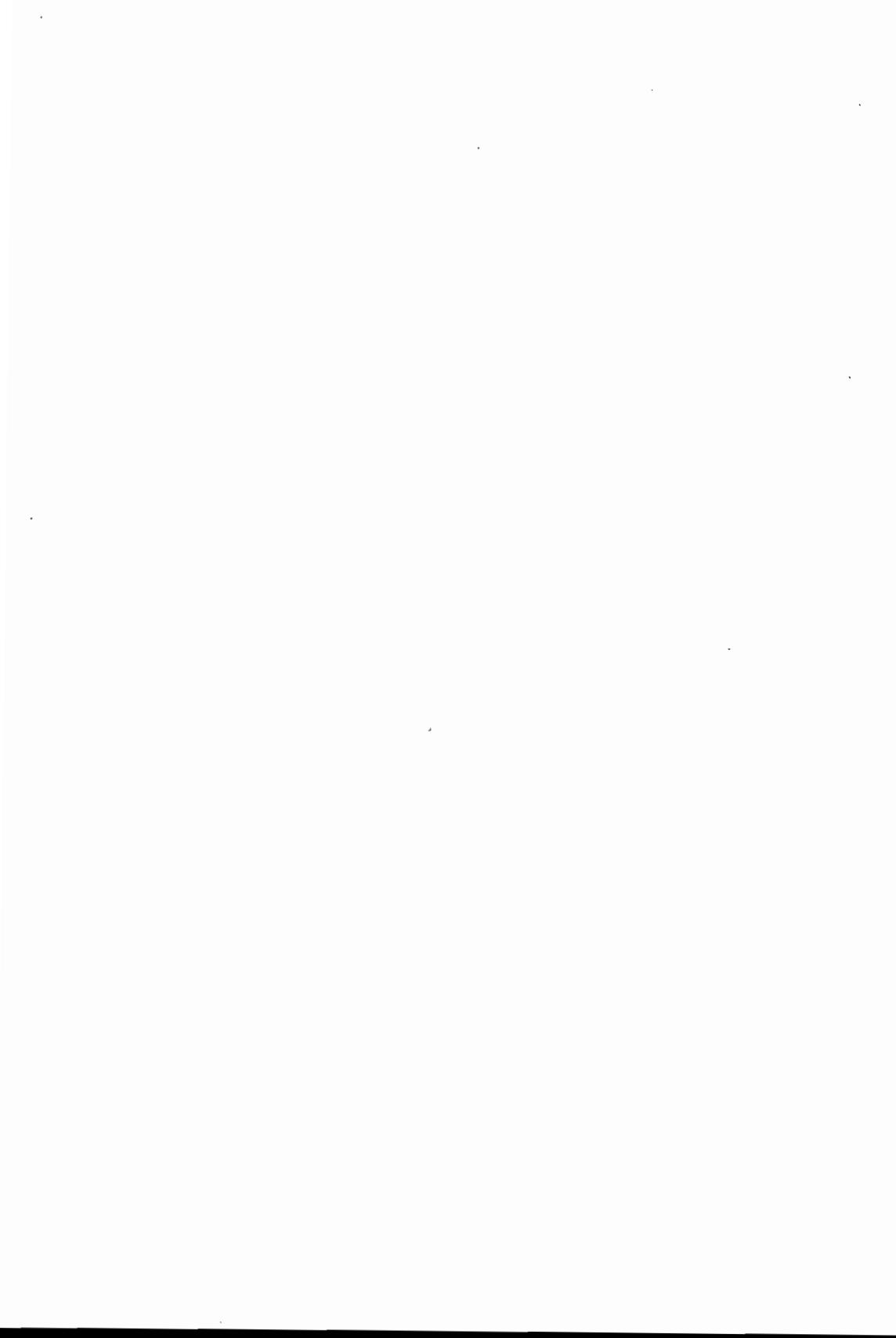
Después del panorama anterior sobre la toponimia indígena, reflexionaremos acerca de lo que podría llamarse presencia espiritual de la cultura indígena en la toponimia.

Es innegable el auxilio de la toponimia indígena para diversas especialidades, como la Arqueología, la Historia, la Etnología o el Folklore (entendido este último un cuerpo de materias y como la ciencia que las estudia), con cuyo avance, incluso deberá ponerse a tono una investigación integral sobre dicha toponimia, que no se ha hecho todavía. Pero los trabajos al respecto no habrán de ser meramente lingüísticos, ni enfocarse concretamente desde el punto de vista de determinada disciplina, sino tendientes a encontrar esa presencia espiritual de la cultura de que antes se habló. Porque la toponimia indígena —aun cuando ello apareciese inadvertido— resulta expresión de un modo de ser, de las actitudes y las concepciones que de sí mismos y del mundo tuvieron los autores de una cultura, cuyas esencias, al lado de las de Occidente nos son constitutivas.

El nombre de lugar debió ser entonces un reflejo espiritual de quienes lo eligieron, el nítido espejo que repite el ritmo de la Vida y de la Muerte, el registro inequívoco del hombre como materia y como espíritu, y de su acontecer; en suma, la huella persistente de un anhelo, de lo realizado y también de lo que se frustró. De este modo, aun cuando el locativo responda sólo a una simple realidad geográfica, está describiendo al paisaje como lo vió y lo sintió el pretérito habitante de la extinta patria mesoamericana. No se diga de su rico contenido cuando aprisiona la realidad exuberante o dramática de un acontecimiento de importancia para la comunidad, o a una decisión definitiva en la que el indígena, dentro de las categorías peculiares de su pensamiento y de su vida, se jugaba su propio existir y su destino; con una conciencia distinta a la nuestra pero que debemos buscar para adentrarnos en su mundo y comprenderlo. Porque el toponímico en la verdad de su significado, debió ser síntesis de imágenes, del color, de la luz, del canto hecho poesía y del movimiento, y también de la sombra, del silencio y la quietud que son la Muerte. Así, en *Tlatlahuqui*, está inmerso el rojo vivo del fuego creador y destructor, en *Tlaltelolco*, la Tierra que es madre universal, en *Ecatepec* la voz del viento que silba en la montaña, y en *Ameyalco* el agua que brota como renovada esperanza en la penumbra del manantial. En *Huaxtecaichocayan*, "lloró el huasteco" y su llanto hizo historia y porvenir, en *Nepopualco* está impresa la legendaria cuenta de los chichimecas; vivieron en *Amecameca* los que tenían dioses vestidos de papel; y torna el agua con su inveterada presencia, hecha arroyo, delgada, casi aérea, en Apizaco, rizada cual una complicada trama de *petate* en San Pablo *Apetatitlan*, o cantando siempre en la cascada de *Atlihuetzia*. El sustento diario se imprime en la fragancia de los frutos de *Xocoyucan* o *Capulla*, en *Etila* y en *Chilapa*, o en *Xiloteppec*; las flores saturan el ambiente de Xochicalco, la serpiente de fuego se arrastra por *Chiautempan* y el alacrán traicionero en *Colotlan*. *Moyahua* es lugar de guerra, *Panotla* es el lugar de paso y el albo *Aztlán* la tierra de las garzas. Así, el mundo mágico de Mesoamérica mantiene su presencia en estos toponímicos que resumen el duelo de las tinieblas y la luz en el drama eterno de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl.

Entonces, descubrir, además del escueto significado etimológico de un nombre de lugar indígena, de las áridas nóminas carentes de vida y de signo espiritual, de la relación concretamente histórica del toponímico, su íntimo sentido, su mensaje de humanidad feliz o desgarrada, en suma, las raíces y las expresiones de nuestra cultura prehispánica, debe ser la intención primordial de esta clase de investigaciones.





## EL MANUSCRITO AZTECA DEL MUSEO DEL EJÉRCITO DE MADRID

Por JOSÉ ALCINA FRANCH.

En las páginas que siguen vamos a presentar un documento pictórico con textos en náhuatl, que se conserva en el Museo del Ejército de Madrid y que, según noticias, no ha sido publicado hasta ahora.

La primera noticia que tuvimos de tal documento fué una breve referencia en una guía general de los archivos madrileños,<sup>1</sup> en la que se destacaba entre otros de interés diverso, dentro de los del Museo del Ejército, indicando que se trataba de un “manuscrito azteca del año 1526 (de Tlammampa)”.

Los antecedentes del documento en cuestión, que figuran en los ficheros del Museo son muy escasos, pero nos pueden permitir, en parte al menos, reconstruir su historia.

En el año 1853, el Excmo. señor don José Gómez de la Cortina —cuya personalidad desconocemos— residía al parecer en Tacubaya (la ficha del Museo hace referencia, sin duda por error, a “Tacuyaba”), pues es desde allí desde donde remitió, en esa fecha, el documento que nos ocupa, junto con una traducción cuyo autor acaso sea el mismo Gómez de la Cortina, aunque no tenemos ningún elemento sobre el que apoyarnos para hacer tal afirmación. El destino del documento era el entonces titulado Museo de Artillería de Madrid, cuyo Director por aquellas fechas era el Excmo. señor don Santiago Pineiro, Brigadier del ejército español.

En la papeleta del Museo del Ejército que se refiere a esta pieza (la núm. 43,197) se menciona como fecha de confección la de 1526, aunque la justificación de tal fecha no la hemos hallado ni en el documento mismo ni en ninguna observación entre los antecedentes del Museo.

<sup>1</sup> *Guía de los Archivos de Madrid*. Madrid, 1952, 149 pp.

La historia del documento en cuestión, tras su confección en 1526 (?), debió ser muy simple: guardado seguramente por alguna familia de indios descendientes de antiguas autoridades del pueblo, pasaría por compra a manos de don José Gómez de la Cortina y de éste, por donación, al Museo del Ejército donde figura en la actualidad entre los documentos más interesantes del mismo.

El documento consiste en una larga tira de papel, de  $74 \times 17.5$  centímetros y en general se conserva en buen estado, con excepción de la primera línea del texto, de la que apenas se distinguen algunas letras.

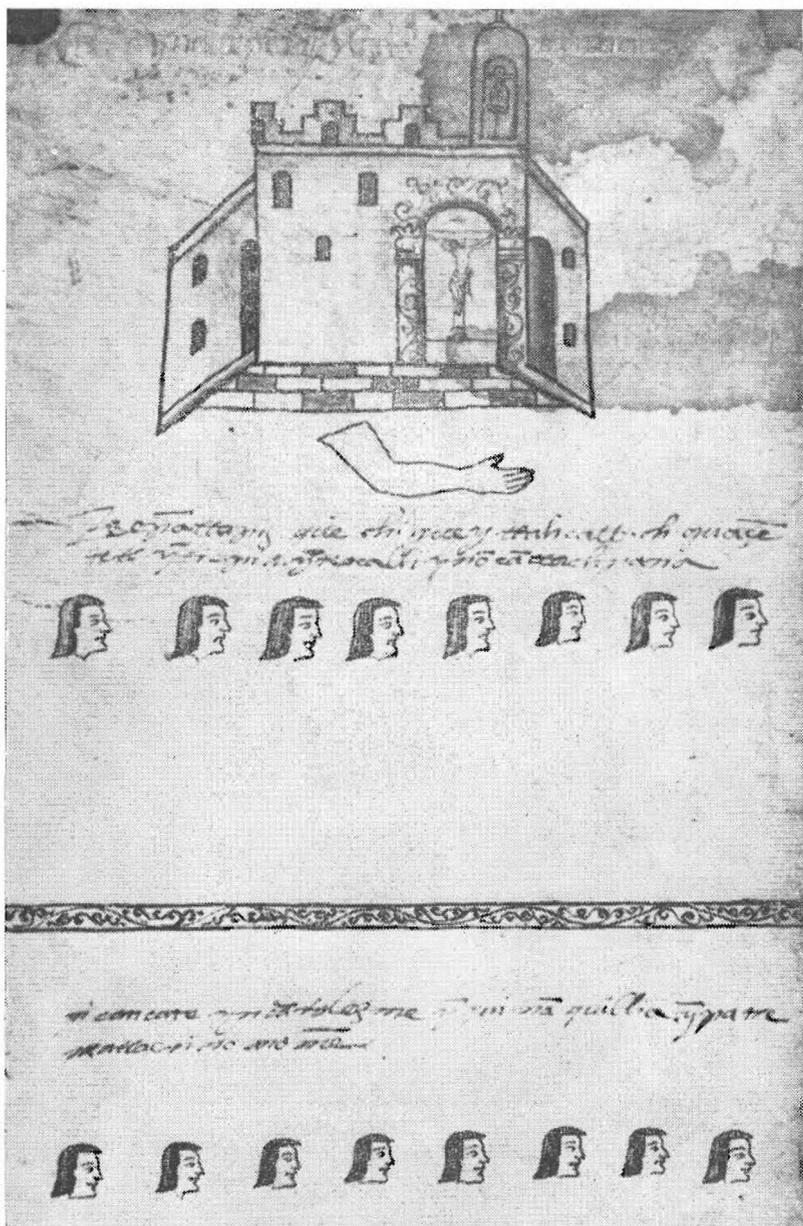
En general su estilo es muy europeo, aunque haya sido realizado por mano indígena. En la parte superior se halla dibujado un templo cristiano del estilo de las iglesias-fortaleza, por cuya puerta principal se ve un Cristo crucificado, que hace, sin duda, alusión al nombre cristiano del pueblo: *Santa Cruz*, mientras el brazo humano, dibujado a los pies del templo se refiere indudablemente al nombre indígena del mismo pueblo: *Tlamampa*.

Bajo el texto [2] vemos una línea de ocho cabezas masculinas de perfil a la derecha. Son los cuidadores o servidores del templo, encargados de su limpieza. Entre esta línea y la siguiente hay una orla estrecha de gusto renacentista.

Bajo el texto [3] se ven dos líneas de cabezas masculinas de perfil a la derecha: una de ocho cabezas y la siguiente de cuatro. Representan, según el texto, a los cantores que responden en la Misa al sacerdote. Entre esta línea de texto y figuras, y las tres siguientes se observa una franja de gusto renacentista, como la anterior, pero algo más ancha.

A continuación de esta faja decorativa viene una línea manuscrita de letra más cuidada que el resto del documento, y el dibujo de cuatro señores, de los cuales los dos de la izquierda miran a la derecha y los dos de la derecha lo hacen hacia la izquierda. Estas figuras se hallan sentadas en asientos de alto respaldo, hechos al parecer de estera *icpalli*, lo que es un símbolo indudable de poder, como puede comprobarse en otros códices, como por ejemplo en el llamado "Mapa de Xochitepec". El texto<sup>2</sup> en náhuatl, por otra parte, confirma esta apreciación.

<sup>2</sup> ALFONSO CASO: *El mapa de Xochitepec*. XXXII Congreso Internacional de Americanistas, 458-466 pp. Copenhague, 1958, 464 pp.



I. Códice Azteca del Museo del Ejército, Madrid.





III. Códice Azteca del Museo del Ejército, Madrid.

Bajo el texto [5] vemos dos filas de siete cabezas masculinas de perfil a la derecha; a la izquierda hay otra figura en pie con una vara en su mano derecha, significando seguramente jefatura sobre los otros catorce servidores.

A continuación del texto [6] se ven cinco figuras en pie. Cuatro de ellas van hacia la derecha, donde se halla la quinta que es mayor y parece ser el jefe de los restantes. Entre estas figuras y el último texto volvemos a observar una franja u orla de gusto renacentista, como las anteriores, bastante ancha.

Finalmente, tras el texto [7], podemos observar una línea de cinco cabezas femeninas de perfil hacia la derecha. Sobre las dos cabezas de la izquierda se hallan dos signos representando veintenas.

Damos a continuación la transcripción del texto náhuatl que acompaña a los dibujos antes descritos, así como la traducción que figura al lado del texto original en una de las salas del Museo del Ejército, sin que sepamos con certeza si debe atribuirse a don José Gómez de la Cortina o a otra persona.

#### *Transcripción*

- [1] ..... S. Cruz Tlamampa (?)  
 [2] Teopa[n]tlapizque chiquey tlahcatl chiquaçe[n] // tetl y[n] tiquia y[n] teocalli yn oncan tlachpana.  
 [3] ni can ca te yn ca[n]tolesme y[n] qui na[n]quillia y[n] padre // matlactinome.  
 [4] Iz cate yniteuhctlahtocahua[n] ynaltepetl tlahtoque.  
 [5] nica[n]cate y[n] Justicia quimo cuitlahui ynipan tlatohouan y[n] // teoyotl yua[n] yntlacallaquilli yncohuatequitl.  
 [6] ni can ca te y[n] capitame y[n]tetequimaca[n] ma // cuiltin  
 [7] ni ca[n]cate ynic noçihua ontecpa[n] // tli yhuan yyey tlacatl.

#### *Traducción*

- [1] Pueblo cabecera de Santa Cruz Tlamampa (del brazo).  
 [2] Del templo cuidadores ocho personas, quienes de seis en seis cuidamos el templo y lo aseamos.  
 [3] ¡He aquí los cantores que responden al padre!, son doce.  
 [4] Estos son los señores principales del pueblo, gobernadores.  
 [5] Estas son las autoridades que cuidan y defienden las cosas divinas y todas las posesiones del templo.  
 [6] Estos son los jefes que reparten los cargos: son cinco.  
 [7] Estas son dos líneas de generaciones, una de hembras y otra de varones.

Aunque la finalidad principal de esta nota es dar a conocer el documento azteca del Museo del Ejército, queremos señalar que tras una breve consulta en el *Indice del Ramo de Indios* del Archivo General de la Nación de Méjico<sup>3</sup> pudimos dar con un pueblo que acaso sea el de nuestro documento: *Tlamampa*, sujeto al pueblo de Otumba en 1590.

Como hemos podido apreciar en los párrafos anteriores, la importancia del documento del Museo del Ejército es relativa. Pero aunque no es de carácter fundamental, es uno más para añadir a los ya conocidos de la misma época, estilo y cultura. En ese sentido y como una contribución a los estudios en torno al náhuatl, hemos querido presentar este manuscrito azteca del Museo del Ejército de Madrid.



<sup>3</sup> LUIS CHÁVEZ OROZCO: *Indice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1951, 275 pp.

## SAHAGÚN'S NAHUATL TEXTS AS INDIGENIST DOCUMENTS

By ARTHUR J. O. ANDERSON.

Spain's conquests in the New World were both physical and spiritual; of these the latter was, certainly, more important. That Hispanicization succeeded to the degree that it did, however, must have been due largely to the way in which cultural changes were imposed. In the Nahua area, the very important body of information compiled by Fr. Bernardino de Sahagún's informants shows how some of the cultural changes in ancient Indian ways of life were coming about in the XVI Century.

Considering the precarious position of the new Spanish establishment during the decades immediately following the Conquest, the acceptance of the new patterns must account in part for the ease with which Spanish rule nevertheless persisted. Much of this was due to the assumption of the burden of acculturation by the Church, in which the process had been traditional for centuries.

This is evident in instructions given Mellitus by Pope St. Gregory I in A. D. 601, to transmit to St. Augustine, then engaged in converting pagans in Britain. The principles enunciated had been developed throughout the first six centuries of the growth of Christendom. They were, as organized by St. Gregory, that while the pagan idols should be destroyed, the holy places themselves should be made use of; while the heathen character of sacrifices should be abolished, the occasions should be observed in commemoration of the holy martyrs. Familiar places, celebrations, and customs might be used for Christian purposes; the substitutions would be found acceptable by the converts. The seven centuries of struggle against the Moors had made Spanish ecclesiastics somewhat less flexible than SS Gregory and Augustine, but

it is plain that they followed the same pattern in their conversion of the Indians of Mexico, with success to the degree that they understood the culture which they were transforming. Not everywhere in the New World did they understand the fundamental qualities of the aboriginal civilizations; hence the uneven quality of the conversions; hence, perhaps, the controversy which developed between enthusiastic Franciscans and cautious Dominicans over the validity of the wholesale baptisms and supposed conversions of the early XVI Century. Yet the work of the Church has been remarkably enduring; and its techniques have followed the course suggested by St. Gregory. In the Mexico of the Central Plateau, we see it in the location of the Cathedral in Mexico City on the site of the pyramid temples, or at Cholula; in the region now known as the American Southwest, in the placing over the kiva of chapel or church, as at Jémez, New Mexico, or at Awatovi, Arizona; in the way in which Indians dance in the churchyards on saints' days in the gradual process of religious acculturation. When the change was attempted abruptly, on levels which the Indian could not comprehend and accept, whether the Spanish agents were religious or civil, there might be setbacks, as there were, for instance, in 1680, when the Pueblo Indians revolted with temporary success for a dozen years.

One sees the same technique, with the same precautions, in action today on a secular level in Mexico, with the success of governmental agencies in introducing modern hygiene, medicine, agricultural methods, and the like, into rural, Indian areas.

Whether Sahagún himself, in the XVI Century, had been indoctrinated in the methods of implanting the Faith expressed by Pope St. Gregory, the approach seems to have been inherent in the policies of the Franciscan Order as it operated in the earlier half of that century. In contrast with the Dominicans and Augustinians, the Friars Minor exhibited more of a human sympathy, as Angel María Garibay points out in his *Historia de la literatura náhuatl*: "These, more intimately acquainted with the Indians, more painstaking in the preservation of what was theirs, were more devoted in the investigation and more zealous in the saving of their ways and modes of old [*antiguallas*]. . . Two tendencies were under

debate during the evangelistic stage: one, to put an end to everything indigenous, especially in the realm of ideas, even so far as to leave no sign of them; this was favored by the Dominicans and, in part, by the Augustinians; the other, to adapt and to raise to the level of the new [Spanish] culture all which might be capable of this ennoblement. Devoted helpers were the Franciscans, as if steeped in the spirit of him who conversed with the birds and protected even the ants with the warmth of his tenderness."

It was in this spirit that Sahagún worked. But in New Spain the tendency was plain, beginning even before Sahagún's preliminary work toward the *General History of the Things of New Spain*, the monument for which we now revere him most. This was as early as 1532 in the Nahuatl-speaking area, when Fr. Pedro de Gante founded an elementary school in Texcoco and later apparently another, a technical one, in Mexico. In the latter there appears to have been success in adapting the high skills of the natives to the necessities of the new Spanish civilization; for they were already second to none in many civilized techniques. But there was also, naturally, much attention given to non-material acculturation: the charming little *Catecismo de la doctrina cristiana* in picture writing attributed to Gante, to be seen in the Biblioteca Nacional, Madrid, shows an attempt to present this aspect of western civilization to the new converts in terms and techniques understandable by them. That it has survived these 450 years and that a comparable, though later (1614) and more sophisticated devotional book (*amatl yn itlatoltzin Dios*) in Nahuatl and picture writing (Egerton MS 2898 [Farnb.]), by Dom Lucas Mateo, is to be seen in the British Museum, London, indicate the good sense in adapting methods of transmitting ideas in a cultural context revered by the natives.

The development of this movement is seen in the founding in 1536 of the College of Santa Cruz de Tlaltelolco, which, for all its faults and vicissitudes, remained an influential instrument of acculturation until it disappeared early in the XVII Century. Here some of the best Franciscan minds, in the first decade of the College, at least —Sahagún, Olmos, Basacio, Gaona— taught their Indian pupils Spanish, Latin, rhetoric, logic, and philosophy; and they showed them how

to write their own Nahuatl. They undoubtedly gave them a classic mold based upon Pliny's *Natural History* for application to natural sciences, results of which are evident in such works as the *Badianus MS* (an Aztec herbal) and in certain parts of Sahagún's *Historia general* —Books VII, X, and XI, for instance. These would have been impossible achievements without the existence first of the trilingual, partly Hispanicized young men whom the Franciscans had trained. Even such work as was involved in XVI —century printing in Mexico— the *doctrinas*, the *catecismos*, the *sermonarios*, Molina's *Vocabulario* and his *Arte*— could not have been done without them; let alone the successful government of Mexico City in those days through native leaders like D. Antonio Valeriano, who understood both Indian and Spanish cultures; and certainly not Sahagún's extraordinarily complete and successful communication with the old men, his informants, who remembered pre-Hispanic Mexico in all its depth and detail; nor the transcription of their information, the interpretation and organization of all the evidence thus secured, and even the completion of Sahagún's beautifully written and organized works, such as one sees in the Madrid and Florentine MSS.

"... I had all the principal men assembled, along with the ruler of the town", Sahagún says of his method of procedure, in the Prologue to Book II of the *Historia general*. "... Having assembled them, I presented to them what I aspired to do, and I asked that they give me able and experienced persons with whom I could converse and who would know how to give an account of what I should ask them. They answered me that they would speak among themselves about what had been proposed, and that on the following day they would answer me, and so they took their leave of me. Next day the ruler came, with the principal men, and, having made a most solemn speech, as they then used to do, they assigned me as many as ten or twelve of the old principal men, and they told me that I could communicate with them, and that these would give me an account of everything that I might ask. There were present as many as four Latin scholars whom, a few years before, I had taught grammar in the College of Santa Cruz in Tlaltelolco.

"With these principal men and Latin scholars, who were also leading men, I talked for many days —almost two years— following the order of the memorandum which I had made.

"Everything about which we conferred they gave me by means of pictures, since that was the system of writing which they used in times of old, and the Latin scholars explained them in their tongue, writing the explanation at the foot of the picture..."

This procedure is vividly like that of the modern ethnologist: having the confidence of the leaders of the people he wishes to investigate, he arranges by their common consent for conferences with those assigned him, and, with the help of acculturated men whom he himself has taught, is given the answers to an adequately prepared questionnaire in the form which is natural to the civilization he investigates. Without the help of the young men he had trained, the process would not have been efficient; perhaps it would not have been possible. Furthermore, in previous interchanges, Sahagún's alert mind had come to appreciate many of the features of the old civilization, pagan though it was. This is emphasized repeatedly in Sahagún's prologues to the Books of the *Historia general*.

So he writes in the Prologue to Book I: "All this work will be of great benefit for understanding the excellences of these Mexican people, which has not yet been known, for there came upon them that curse which Jeremiah uttered in God's behalf against Judea and Jerusalem, saying, in Chapter v, 'Lo, I will bring a nation upon you from afar... it is a mighty nation, it is an ancient nation, a nation whose language thou knowest not, neither understandest what they say. Their quiver is an open sepulchre, they are all mighty men. And they shall eat up thy harvest, and thy bread, which thy sons and daughters should eat; they shall eat up thy flocks and thy herds; they shall eat up thy vines and thy figtrees; they shall beat down thy fortified cities, wherein thou trustest, with the sword.' Such has literally come to pass to these Indians with the [coming of the] Spaniards; they were so completely trampled upon and destroyed that nothing remained to them of what they once were. So they are held to be barbarians and people of the lowest attainments —whereas, in

truth, in matters of polity they are ahead of many other nations which are very conceited as to their public affairs, aside from some tyranny which their methods of rule had."

Being worth saving as individuals, the means must be found. He writes in his Prologue to Book I: "The physician cannot with certainty prescribe medicine to the sick unless he first knows from what... cause the sickness proceeds... preachers and confessors are physicians of the soul... nor can the ministers be careless in this conversion by saying that among these people there are no sins other than drunkenness, robbery, and lust, for there are many other sins among them much more serious in great need of remedy;... idolatry and idolatrous rites, and idolatrous superstitions and omens, and idolatrous abuses and ceremonies..."

"To preach against these things, and even to know whether they exist, it is necessary to know how they were practised in the times of their idolatry, since by not knowing this they do many idolatrous things in our presence without our understanding them... and the confessors neither ask them about them nor think there exist such things, nor know the terminology to ask about them, nor can understand them even if they are told..."

"This work is like a dragnet to bring to light all the words of this language with their exact and metaphorical meanings, and all their ways of speaking, and most of their ancient customs, good and bad..."

In Sahagún's studies, as well as those of such colleagues as Olmos and Motolinía, much came to light morally admirable to Spaniard and Indian alike. Often it existed in usable form without change by the missionaries; often modifications were necessary. Philosophical and moral precepts were at once appreciated. They are equally so today; some because of their universal applicability, some because of the light they throw upon pre-Hispanic Indian mentality, much of which still persists without much change, or at least colors the attitudes, behavior, or reactions of large sections of the populations of Indian ancestry.

What is involved can be appreciated in León-Portilla's *Filosofía náhuatl*, or in Garibay's *Literatura náhuatl* and his many translations of Aztec songs, of the moral sentiments expressed in parts of Book VI of the *Florentine Codex*, of the

*Huehuetlatolli* or discourses of the old men which he traces back in the literature to the writings of Andrés de Olmos in 1547 or earlier. Much more will come from both Garibay and León-Portilla to indicate the depth and quality of poetry and philosophy in pre-Columbian New Spain; and there is no doubt that these precepts, memorized and passed by word of mouth from one generation to the next, are still living forces in Indian populations of Mexico (not necessarily Nahuaspeaking); that there is therefore a continuity in ideals from prehistoric times to the present, which time and cultural changes have not obliterated; and that in being able to appreciate the mental ideals and processes crystallized by Sahagún and his informants in the Madrid MSS of the Biblioteca del Real Palacio and the Academia de la Historia and in the *Florentine Codex*, one can also gain an insight into the ideals and mental processes of many of the Meso-american Indian groups of today.

"All dissolved, like a dream, León-Portilla writes in *La filosofía náhuatl*: 'the quetzal feathers were rent, the works of jade were broken up. . . ' and only the memory remained." Some of the old disappeared because the shock of conquest killed it; some because what still remained was insufficient to maintain the old values even if they were acceptable in the new culture. Some still persisted.

Despite some ruthlessness and errors on the part of the conquerors, they remained successful though comparatively few in numbers. The subjected Indian population neither expelled the Spaniards nor refused all new culture traits. Some substitutions were successfully made: Tepeacac, ancient site sacred to Tonantzin, became identified with Our Lady of Guadalupe, Sahagún tells us in Book XI —still in those times called Tonantzin (Our Mother) by the Indians and then as now object of long pilgrimages and other devotions, of which, it must be admitted, Sahagún was rather suspicious. There were many other such replacements.

Not even the best of Sahagún's and other Franciscans' pupils informants made good Friars Minor. The boys did, however, keep the priests informed of the Indians' lapses into non-Christian practices, and the latter would then take corrective steps. That these boys got into no more trouble than they sometimes did with the general populace may have

been due to similarities between their regime under the Franciscans to what it would have been in the *calmecacalli*, the highly revered institution of higher priestly learning in pre-Hispanic days.

From informants, whether the old men whose memories reached back to the days of Moctezuma or the trilingual young men who interpreted and recorded what they told, much that Sahagún and his colleagues approved or disapproved took form in the *Historia general*. Aside from the grosser and more obvious idolatrous practices and bloody rites which had been extirpated by the Conquest, observances and beliefs connected with the old ceremonial calendar survived, had to be detected, and were combated —although no less a figure than Motolinía thought them quite innocent, as is developed in the Appendix to Book IV and in recent writings of Luis Nicolau d'Olwer on Sahagún and Motolinía. Of less import though troublesome because rooted in the folklore were the various superstitious beliefs and practices described in Book V (which Garibay, in his edition of the *Historia general*, suggests Sahagún may have shortened in order to save himself embarrassment because of the nature of the subject-matter). That these were deep-rooted parts of aboriginal life is attested by the survival of some of them to this day: one could name others besides beliefs and sayings about the bad luck indicated by the owl. Likewise other situations current even in these days are given perspective and some explanation because of the good work of Sahagún's informants: the work and methods of *curanderos* can be traced through the descriptions in the *Historia general* to times much more remote; they survive today. So do certain practitioners thought to control the weather, the *teciuhltlazque*, thought able to divert or otherwise control hailstorms. How tenacious and troublesome these minor manifestations were, is indicated by Sahagún's final words in Book V, that they were like a mange which sickened the Faith; and by the writings of J. de la Serna, Pedro Ponce, Pedro de Feria, Ruiz de Alarcón, Sánchez de Aguilar, and Gonzalo de Balsalobre, to name a few in the first part of the XVII Century, who appear to have felt that the situation was getting out of hand, although the accounts indicate that the original pre-Hispanic practices had by then become so extremely degenerated as, often, to be difficult to recognize.

The ideal was to save as much as could be accepted by the protagonists of the new culture, however, and one receives the impression that Sahagún and his colleagues would gladly have preserved more than they were able to. Much Aztec medical lore was of extreme interest, not alone to the Franciscans. To them, and perhaps particularly to Sahagún, it was very important. We owe to them and to the informants what Books X and XI of the *Historia general* have to tell us of the medicinal properties of plants, as well as what the *Badianus MS* records; and it is of very considerable value. The work of Dr. Francisco Hernández in Mexico at this same time had the same purpose, and what has survived of his reports is of great or greater value. Some of his success was undoubtedly due to informants of whom Sahagún among others had made use. That moderns like Maximino Martínez still depend upon these sources for references to herbs in common use in Mexico speaks for the good work that the informants did along these lines. Likewise parts of Book XI other than those dealing with vegetable life are of extreme value, in identifying animals, according to the aboriginal system, or in throwing light upon ideas, both fact and fiction, concerning minerals. Quite likely the chapter describing substances and mixtures used for producing colors (for the codices, and the like) has not been sufficiently appreciated.

In a few instances, though the informants were at hand with their information, Sahagún did not translate it. His version of the long section in Book X cataloguing the parts of the body would have saved moderns some puzzles in interpreting the Aztec terms; and relating them to particular cultural developments would have been most helpful. And Sahagún —good Franciscan that he was— had no interest in goldwork or jewelry. Of goldworkers, he says in the *Florentine Codex* (Book IX; Spanish column): "The meaning of this chapter is of little importance for either the Faith or the virtues, for it is merely a geometrical profession; if anyone [should wish] to learn words [and] fine ways of speaking, he will be able to ask the workmen who do this work, who may be found everywhere." Likewise, in similar terms, he dismisses the lapidaries and feather artisans, and there is no Spanish version. Though he has a few words here and there about house building, there is little about techniques;

neither is there anything about the potter's art. One wonders if the Mexican potters were more materialistic, less bound to religious connections with their profession, standing, and techniques than other skilled artisans were.

For, in the main, it was this which interested Sahagún and stimulated him to develop the research system which he used; to anticipate the methods of the present-day ethnologist by centuries. "When the nonsense which [the natives] held as faith concerning their false gods is understood, they may come more easily, through evangelical preaching, to know the true God; and to know that those they took for gods were not gods but lying and deceiving devils", he writes in his prologue to Book III.

That the process of Hispanicization had progressed in Sahagún's time is evident in the reading of the Nahuatl texts of the Madrid and Florentine MSS. It shows in the command which Sahagún's assistants, trained at the College of Santa Cruz, exhibited in the use of Spanish; in the occasional, matter-of-fact recourse to a Spanish term now and then in the Nahuatl text; in the adoption of some European terminology and perhaps methods in native techniques such as goldcasting, with the acceptance of these additions as if they had always been in Aztec culture; in the illustrations of the *Florentine Codex* —more European, perhaps, than Indian, whereas those of the Madrid MSS are more Indian than European; in what appears to be a certain tendency of simplification and standardization of Nahuatl itself; in the use of terms of opprobrium when the ancient gods are referred to (devils, demons), or ancient rites (superstitions, abuses); in the reverence expressed for the missionaries, especially the early ones, and for ecclesiastical and Spanish civil authority; in matter-of-fact references to changes in place-names; or in the application of old techniques to new purposes, as in goldcasting; and so on.

Tremendous quantities of information were gathered for Sahagún by his informants and assistants. His informants must have numbered hundreds; although he specifically mentions only the dozen or so old men of Tepepulco, of Tlatelolco, and perhaps of Mexico, he undoubtedly added much more information from many others. And there were those also who are here referred to as assistants, more in the nature

of informant-assistants: the partly or perhaps wholly Hispanicized men who had been trained in Santa Cruz de Tlatelolco in its first decade. These Sahagún names in the Prologue to Book I: "The most important and most learned was Antonio de Valeriano, resident of Azcapotzalco; another, little less [outstanding] than he, was Alonso Vegerano, resident of Cuauhtitlan; another was Martín Jacovita. . . Another, Pedro de San Buenaventura, resident of Cuauhtitlan; all expert in three languages, Latin, Spanish and Indian. The scribes who wrote all the works in a good hand are Diego de Grado, resident of Tlatelolco. . . ; Bonifacio Maximiliano, resident of Tlatelolco. . . ; Mateo Severino, resident of Xochimilco. . ." Informants on medical matters are meticulously listed. In Book X, at the end of Chapter 28, the Florentine and the Academia de la Historia MSS, in somewhat differing wording, acknowledge the collaboration of Juan and Pedro Pérez, Pedro and Joseph Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltazar Juárez, and Antonio Martínez, of Mexico: they assisted in compiling the very interesting list of sicknesses and their treatments. Chapter 7 of Book XI lists medical men of Tlatelolco who collaborated in the passages dealing with medicinal herbs and the like: Gaspar García, Pedro de Santiago, Francisco Simón, Miguel Damián, Felipe Hernández, Pedro de Requena, Miguel García, and Miguel Motolinía.

Possibly a modern ethnologist would have coordinated the data given by these medical men who are named, and by others who are not named. Doing so would have provided a better integrated piece of work, though not necessarily a greater contribution. In fact, one of the beauties of Sahagún's work is that he lets his people speak unhampered and unguided. There are some lacks of consonance, but the individuality of the informants is respected, and the differences of opinion, and sometimes the error, remains to be seen. In fact, the descriptions of the horrendous Tlacaxipehualiztli ceremonies of Book II does not exactly correspond to the one given in Book IX; the account of the Toltecs in Book III differs in some details from the one in Book X; and so on. The sources were different, and each equally honorable. In Book XII we have a daring experiment in the deliberate perpetuation by a representative of the conquering culture of the story of the Conquest by a conquered survivor. It is remarka-

ble how little rancor there is in it —though how much grief; it breaks off at the end of the Book in an unfinished episode of Cortés's triumph over Cuauhtémoc and his colleagues, as if there were no longer any use continuing. All things come to an end—

*Even jade is broken,  
Even gold is shattered,  
Even quetzal feathers are rent;  
Not for ever does one persist on earth: only  
for a little time is one here.*

There is little anger or rancor anywhere in the Nahuatl texts of Sahagún; nostalgia and sorrow there is. But those who may have hoped, or feared, that they would, with the freedom Sahagún gave his informants, and under the cloak of a language mysterious to practically all of the conquerors, express a violent hatred of Spanish overlord or priest, will be disappointed. As far as Sahagún and his colleagues had gone, they had promoted a process of cultural change with considerable success. And one strong reason for their general success must have been in their seeking out, meeting, and understanding what was best and most suitable in the spiritual resources of which the *tlamatinime* (sages), *temachtianime* (teachers), *teixcuitianime* (psychologists), *teyacayanime* (pedagogues), *tetezcavianime* (moralists), *cemanahuactlahuianime* (knowers of nature), *mictlanmatinime* (metaphysicians), and *netlacanecohuianime* (humanizers of desires) were guardians. It was at the level of ideas, ideals, longings, and beliefs that Sahagún, Motolinía, Gante, Olmos, and their fellows could meet the Indians entrusted to them, and did meet them honestly, accepted what they had which was good, and gave them much that was better. In Chimalpahin's record that when Sahagún died, all the Indian leaders went to the Convent of San Francisco, in Mexico, where he lay, to take their leave of him, we have some indication of the conquest that he had made.

Fundamentally, little has changed where the best interests of the aboriginal are served in the process of bringing in such improvements as western civilization can offer. There are many such centers of the best forms of diffusion of our ideas, and in the spirit in which they operate, Sahagún and his informants are still with us.

## TOYNBEE Y MESOAMÉRICA

Por IGNACIO BERNAL.

El justamente famoso "Estudio de la Historia"<sup>1</sup> de Arnold Toynbee es seguramente el mayor esfuerzo realizado en nuestros tiempos para llegar a una comprensión de ese producto humano que llamamos civilización. Este magno estudio comprende el pasado, el presente y aun algunas ideas tendientes a demostrar la posibilidad de usar la experiencia acumulada por los siglos y evitar así los hoyancos en que han perecido o están pereciendo otras civilizaciones.

Un resumen, por breve que fuese, de la filosofía de Toynbee y de la manera en que describe los veintiún casos en la historia en los que el hombre se ha elevado al rango de civilizado, no sería posible aquí sin alargarse excesivamente. Por tanto este ensayo sólo será inteligible a quien esté familiarizado con la obra toynbeana o cuando menos con el resumen<sup>2</sup> de Somervell.

Al ocuparse de las civilizaciones del mundo entero Toynbee necesita naturalmente incluir a las americanas. Según él son cuatro: las dos primeras, la maya y la andina, sin relación de parentesco con otras anteriores y las segundas, la yucateca y la mexicana, descendientes de la maya. Además menciona ocasionalmente una civilización "Centro Americana" que funde en una a la yucateca y a la mexicana.

No vamos a ocuparnos aquí de las ideas de Toynbee respecto a la civilización andina. Nuestro tema será las otras tres. Hay que mencionar sin embargo que Toynbee encuentra unas posibles influencias mayas en Suramérica, pero ninguna en la dirección contraria, ya que las conocidas, como los metales, ocurren después del colapso final de la civilización maya.

<sup>1</sup> TOYNBEE, ARNOLD J.: *A Study of History*, Londres, 1948, (4ª edición).

<sup>2</sup> TOYNBEE, ARNOLD J., *A Study of History*, Abridgement of volumes I-VI by D. C. SOMERVELL, Oxford University Press, 1947.

Toynbee considera también otra posibilidad. Se encuentran en “las civilizaciones maya y andina en el Nuevo Mundo así como en la ‘cultura del Indo’ y las civilizaciones Sumeria, Egipcia y Minoica en el Viejo Mundo, ciertas características comunes que se pueden trazar, en ambos casos, a un proceso antecedente de difusión. En vista de esto, debemos decir que nos encontramos en presencia no de seis civilizaciones separadas e independientes, sino de dos y sólo de dos, una en Afrasia y otra en la América tropical, que se han difundido de tal manera que han asumido una apariencia superficial de multiplicidad: ¿una apariencia contradicha, sin embargo, por una unidad fundamental que persiste bajo la superficie todo el tiempo en ambos casos? La respuesta a esta pregunta es negativa.”<sup>3</sup>

Basa esta negación en la opinión de Nordenskiöld que dice: “La conexión entre los indígenas de Centro América y del Perú no causó una fusión de culturas. No se puede decir que la alta civilización de Sudamérica haya sido una rama de las civilizaciones Centro Americana o Mexicana, ni viceversa.”<sup>4</sup> Piensa además que se elevaron independientemente sobre el nivel arcaico a lo que añade Toynbee que ambas civilizaciones se diferenciaron sobre la cultura arcaica común por un acto dinámico distinto.<sup>5</sup> Ya veremos cuál fué el que creó la civilización maya: pero ahora abandonemos al mundo andino, pues no caben aquí estas, por lo demás fascinantes hipótesis, y pasemos a nuestro tema concreto.

Comencemos resumiendo las ideas de Toynbee sobre las tres civilizaciones (maya, yucateca y mexicana) del área mesoamericana; los datos se hallan esparcidos a lo largo de los primeros seis volúmenes de su obra. Para nuestro propósito no es necesario ocuparse de los tomos restantes.

Piensa Toynbee que la civilización sin relación de parentesco, i. e., la original, es la maya creada por los mayas en respuesta —acto dinámico— al reto presentado por la selva tropical lluviosa. Esto pasaba hacia 500 antes de Cristo. La época de crecimiento dura hasta 300 después de Cristo<sup>6</sup>

<sup>3</sup> TOYNBEE, *op. cit.* I, 437.

<sup>4</sup> NORDENSKIÖLD, Erland: *Origin of the Indian civilizations in South America*, Goterbog, 1931, pág. 70.

<sup>5</sup> TOYNBEE, *op. cit.* I, 438.

<sup>6</sup> Recuérdese que Toynbee usa la cronología de Spinden.

cuando ocurre un colapso que en este caso no se debe a una fuerza extraña a la propia civilización maya. Este colapso causa una “Epoca de Dificultades” que lleva al “Estado Universal” cuyo fin debe situarse hacia 690. “El Estado Universal” —como es característico— coincide con la mayor expansión geográfica de la civilización maya: Yucatán, Guatemala y las dos Honduras. Hacia el principio del siglo VIII comienza la desintegración que parece haber sido pacífica y tal vez causada por la severidad prohibitiva del reto y no por factores humanos extraños. Entonces llegan los metales, una prueba de avance tecnológico, frecuente en los momentos de desintegración de las civilizaciones. La “Iglesia Universal”, que pudiera ser el culto de Kukulcán, es introducida por un “Proletariado Interno”. Entonces la población, o cuando menos la que habita el corazón del área, emigra hacia Yucatán. No sabemos por tanto nada del “Proletariado Externo” a la civilización maya, que es generalmente una de las causas o cuando menos uno de los síntomas de la muerte. En ninguna parte afirma Toynbee que la civilización maya haya muerto por suicidio; pero como su filosofía considera que éste es el fin de toda civilización, así debe pensarlo. Con su desaparición, la civilización maya abre el camino para el nacimiento de las dos civilizaciones afiliadas a ella: la yucateca y la mexicana.

La yucateca, creada también por los mayas, emerge en Yucatán después del año 629 de Cristo. Surge como una respuesta al reto de una planicie desolada y sobre el cuerpo en desintegración de la civilización maya. Desde esa fecha crece hasta que, alrededor del siglo XI, empieza su “Epoca de Dificultades” causada por la guerra fratricida entre las ciudades-estado y la aparición de los mercenarios mexicanos. Al contrario de la civilización maya, la yucateca nunca se expande más allá de sus límites originales, es decir, la Península de Yucatán. A consecuencia de la guerra de Mayapán, es conquistada por la civilización mexicana hacia el fin del siglo XII. En este caso puede pensarse que los toltecas son el “Proletariado Externo” y que la muerte de la civilización yucateca fué el resultado de la guerra civil —en otras palabras un suicidio—. A partir de este momento se funde dentro de la civilización Centro Americana.

La civilización mexicana es creada por los toltecas hacia el siglo X después de Cristo. Aquí el reto fué el altiplano seco y también el cuerpo en desintegración de la civilización maya. Crece hasta el siglo XII y contrariamente a la yucateca, tiene una expansión enorme ya que se extiende desde la extremidad sur de la Meseta Mexicana hasta los Grandes Lagos al norte de los Estados Unidos. Después del siglo XII parece entrar en su "Época de Dificultades" cuando se une a la yucateca para formar la civilización Centro Americana. Su "Proletariado Externo" estaría formado por los bárbaros del norte. Esta civilización no llega al "Estado Universal" aunque "un proceso de amalgama religiosa parece haber sido acompañado de un proceso de unificación política que, en el mundo mexicano, se movía hacia el establecimiento de un Estado Universal basado en la fuerza de las armas aztecas".<sup>7</sup> El sentido de unidad que nunca llegó a completar su expresión en el plano político parece haberse expresado, anticipadamente en el plano religioso en un concepto del mundo como una unidad articulada hacia los cuatro puntos cardinales para fines rituales.<sup>8</sup>

Para Toynbee el Virreinato viene a ser el "Estado Universal" de la civilización Centro Americana.

Este resumen demasiado breve ha eliminado una serie de puntos secundarios u otros en los que Toynbee explica su posición; por ello resulta aún más insostenible la tesis toynbeana en cuanto a los desarrollos americanos. Pero aun teniendo esto en cuenta, es evidentemente inútil entrar en una refutación pormenorizada de los hechos concretos asentados por Toynbee. Nadie interesado hoy en día en la arqueología mesoamericana aceptaría casi ninguno de los puntos de vista expuestos. En defensa de Toynbee debemos decir que escribió su obra hace más de veinte años (la primera edición es de 1934) y aún entonces utilizó obras frecuentemente caducas; sobre todo él mismo ha afirmado más de una vez que considera necesaria una revisión completa de sus datos americanos.

¿Entonces puede decirse que en la situación actual es una pérdida de tiempo el ocuparse de las ideas de Toynbee respecto a las culturas americanas ya que pensamos que son erróneas? O, lo que es mucho peor, ¿debemos condenar todo

<sup>7</sup> TOYNBEE, *op. cit.* V, 533.

<sup>8</sup> *Id.*, VI, 3.

el gran edificio toynbeano porque no se ajusta a los datos que conocemos —o creemos conocer— sobre las civilizaciones americanas? Seguramente no. Creo que vale la pena tratar de ver si el esquema de Toynbee —o su filosofía de la historia— es aplicable a los hechos tal y como los entendemos hoy, obteniendo así un estudio de la historia de Mesoamérica que sea aceptable y sostenga la teoría general de Toynbee. Esto es seguramente un paso atrevido; hay tanto todavía desconocido, tanto de lo que sabemos es incierto, que cualquier conclusión tendrá que ser provisional y no satisfactoria. Sin embargo me atrevo a presentar el esquema que sigue porque creo puede ser útil aunque sea para demostrar nuestra ignorancia y porque de la discusión puede salir alguna luz. Sería además un primer intento para reorganizar ciertos datos a la luz de la grandiosa concepción de Toynbee.

Se trata entonces de investigar cuándo nace la civilización mesoamericana y por qué motivos, cuál es su época de crecimiento que deberá terminar en un primer colapso, el cual llevará a una “Epoca de Dificultades”. Esta produce un “Estado Universal” seguido de otros colapsos y “repliegues”.

Nuestro primer problema será delimitar el área donde se desarrollan estas civilizaciones —usando todavía el plural—. Kirchhoff ya la ha definido y bautizado como Mesoamérica, definición y nombre ampliamente aceptados. Aunque la Mesoamérica de Kirchhoff es válida para el siglo XVI, su extensión no será la misma en épocas anteriores y necesitamos cambiar sus fronteras, como el mismo Kirchhoff asienta. En el mapa he tratado de mostrar mi idea de cuáles serían estas fronteras en diferentes momentos.

A continuación será necesario estudiar el problema referente al número de civilizaciones. Como hemos visto Toynbee cree que son tres y aun menciona una cuarta: la Centro Americana, híbrido de la yucateca y la mexicana. Creo que se trata sólo de una y sobre esta hipótesis he basado lo que vendrá adelante. Sin embargo estoy de acuerdo en que se puede pensar en dos civilizaciones: una sin relación de parentesco y otra emparentada. La primera —si aceptamos esta alternativa— sería la que nace en el preclásico y cuyo “Estado Universal” es lo que llamamos época clásica, después de la cual desaparece. La segunda civilización, afiliada a la anterior, se inicia con el mundo tolteca y su “Estado Universal” hubie-

ra empezado con los aztecas para ser bruscamente destruido por la conquista española. No me extenderé sobre las posibilidades de esta tesis puesto que no es la que pienso presentar.

Finalmente hay otro problema preliminar: ¿a partir de qué momento podemos hablar de civilización en el Continente Norteamericano? Desde luego no la encontraremos en las épocas precerámicas y nomádicas. El arcaico inferior ya cuenta con agricultura, cerámica, pueblos permanentes, etc. Sin embargo no podemos hablar de civilización. Creo que lo mismo sucede en el arcaico medio. El área mesoamericana ya estaba diferenciada y aun culturas locales empezaban a surgir pero todavía no estaba rota la costumbre inveterada.

El principio del formativo señala aparentemente el génesis de la civilización mesoamericana; es cuando los pueblos suben otro peldaño de la roca toynbeana, cuando aparecen aquellos rasgos que señalan un estado civilizado. Algunos de estos rasgos no se desarrollarán plenamente —como es debido— sino en la época siguiente pero ya están presentes, cuando menos en embrión. Desgraciadamente no podemos hablar sino de rasgos arqueológicos que son los únicos que se han conservado pues los etnográficos son demasiado hipotéticos.

Enumero a continuación los rasgos característicos y los sitios más conocidos donde se encuentran.

Inicios de urbanización en sitios con arquitectura que a veces es de piedra. Uaxactun (fase Chicanel) Miraflores temprano, Chiapa IV, La Venta, Tres Zapotes, Monte Albán I, Montenegro, Cuiculco, Tlapacoya tardío.

Templos o edificios religiosos o ceremoniales frecuentemente de piedra. Aparecen en los mismos sitios anteriores.

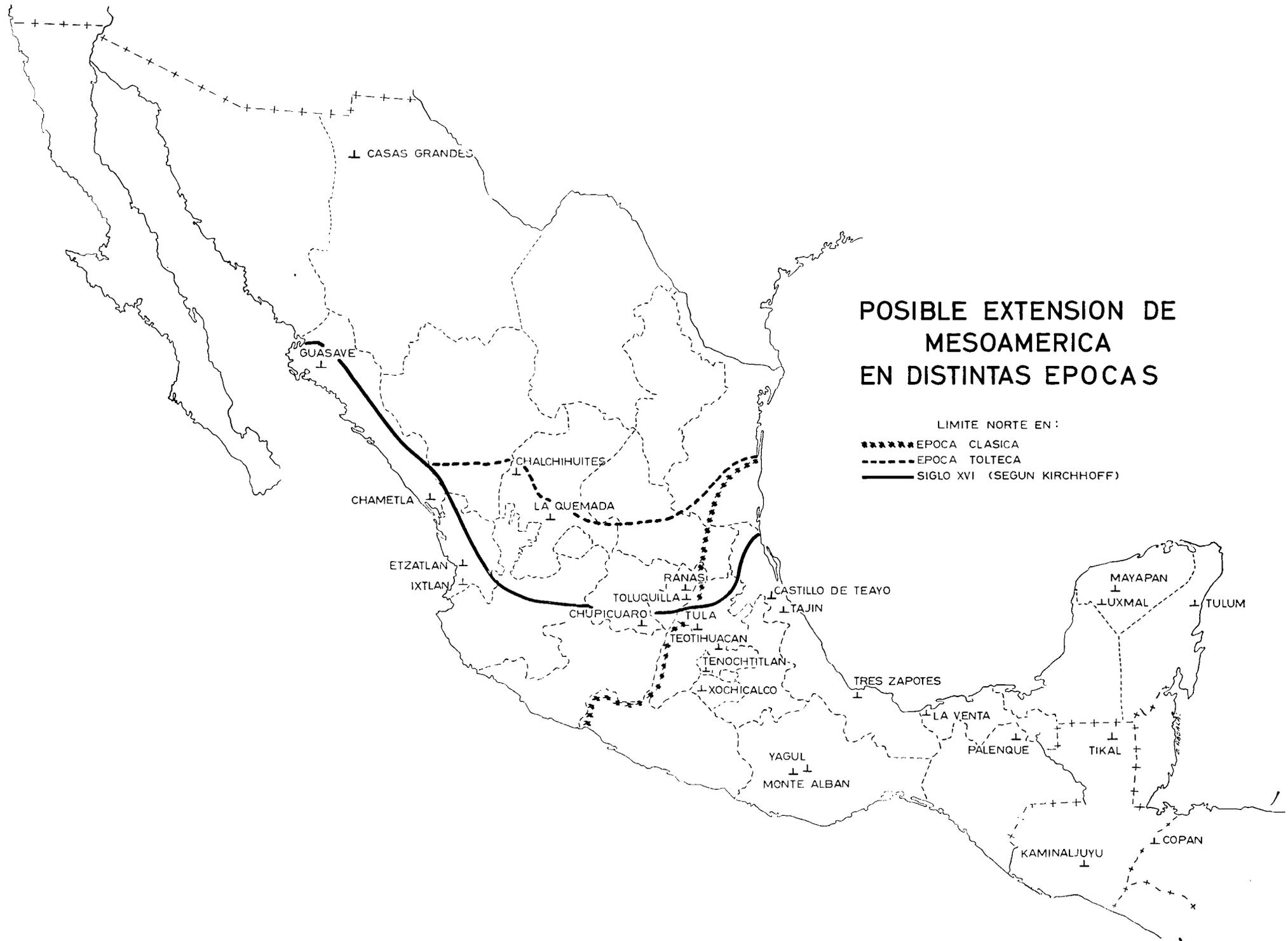
Esculturas en piedra de dioses caracterizados, como Hueheteotl o Tlaloc tigre-serpiente. Miraflores, La Venta, Tres Zapotes, Monte Albán I, Cuiculco, Ticomán.

Estelas. La Venta, Tres Zapotes, Monte Albán, Miraflores.

Escritura y glifos calendáricos. Tres Zapotes, Tuxtla, Monte Albán I.

Gran estilo claramente definido. Miraflores, Izapa, La Venta, Tres Zapotes, Monte Albán I.

Podría decirse que los rasgos arqueológicos anteriores sugieren ya una diferenciación social bastante avanzada, una



religión profesionalmente organizada por sacerdotes que forman también la clase dirigente —la minoría creadora de Toynbee—, una producción y distribución de bienes asegurada, un arte hecho por profesionales, técnicas avanzadas en algunos aspectos, principios científicos cuando menos en matemáticas y astronomía, etc.

Aun con esta lista tan provisional, es claro que ya estamos en presencia de una civilización. Los únicos sitios donde pueden ahora localizarse todos los elementos mencionados son el valle de Oaxaca y la zona olmeca. El primero es probablemente un poco posterior en tiempo lo que nos deja a la región olmeca como la posible cuna de la civilización, sobre todo si sólo pensamos en el más “civilizado” de los rasgos mencionados: la escritura. Esta consiste en monumentos con glifos y fechas, representantes del estilo olmeca.

Entonces podemos pensar en que el génesis de la civilización mesoamericana tuvo lugar en el área entre el Papaloapan al Norte y la Laguna de Términos al Sureste o simplemente el Grijalva al Sur si aceptamos que La Venta sea más tardía. ¿Cuál fué en esa región el reto, cuya respuesta fué feliz? ¿Fué similar al que produjo las civilizaciones egipcia y sumeria, el reto de una región pantanosa? No tenemos ningún dato que nos permita contestar, pero sí resulta difícil explicar cómo pudo crearse en el pantano tabasqueño un sitio tan impresionante como La Venta, si no suponemos que el medio ambiente había sido dominado.

Todo esto es tan discutible que no he siquiera marcado en el mapa el área donde tuvo lugar el génesis de la civilización. Puede ser mucho más amplio de lo indicado anteriormente, e incluir toda el área donde se encuentra el primer florecimiento, es decir, desde el Petén hasta el Valle de México. En cuanto a fecha pienso que tuvo lugar entre 600 y 300 antes de Cristo.

La civilización una vez nacida, pasamos a la “Edad del crecimiento”. Me parece que esta época se extiende desde el fin o segunda parte del formativo (Arenal y Verbena en el Altiplano de Guatemala, Monte Albán II, La Venta, Teotihuacán I, etc.) e incluye la mayor parte de lo que llamamos el clásico, es decir de 300 antes de Cristo a 550-800 después de Cristo.

Resulta a primera vista violenta la idea de unir en una sola época al formativo tardío y al clásico. Y es que creo que la distinción entre ambos es meramente histórica: el principio del clásico ha sido ligado tradicionalmente al inicio de las inscripciones en piedra y a la cuenta larga —la idea morleyana del Viejo Imperio— es decir a las primeras representaciones de la escritura, del calendario y de las matemáticas. Pero si estos rasgos, evidentemente los más civilizados de todos los que encontramos, empezaron antes de lo que creía Morley, entonces resulta lógico retrotraer también el principio de esa época —llamémosla clásica o, de crecimiento, poco importa— para que coincida con el inicio de la escritura.

Durante este período la civilización ya ocupa un territorio mucho más amplio marcado en el mapa con una línea de puntos. Puede extrañar que no haya yo incluido al Occidente de México donde hay objetos y edificios pertenecientes a esta época. El motivo es que me parece que esa área aún no está civilizada y sólo recibe influencias más o menos poderosas del área civilizada; aún sigue en la barbarie. De ser esto así se confirma otra idea toynbeana: el período de desarrollo no representa la máxima extensión geográfica de una civilización, pero sí sus máximas hazañas. Veamos si realmente se ha llegado a este máximo.

Ya hemos señalado algunos de los rasgos característicos de la civilización mesoamericana. Con el paso del tiempo no sólo se afirman, sino que se vuelven cada vez más complejos. Aparecen también muchos otros como las pinturas murales de gran calidad, las fachadas decoradas con piedra esculpida, las grandes estelas jeroglíficas, la bóveda maya, la proliferación de dioses, etc. Pero los aspectos más importantes son los que, desgraciadamente, el arqueólogo sólo puede deducir de sus datos materiales.

Toynbee señala algunos rasgos característicos de las sociedades civilizadas en todas partes durante la época del crecimiento. Casi al azar vemos algunos rasgos mesoamericanos similares.

La civilización mesoamericana está formada por una serie relativamente grande de culturas distintas o provincianas. No podemos afirmar que cada una corresponda a un grupo políticamente diferenciado pero es muy probable que así sea. De

cualquier manera es evidente que todos tienen los dos requisitos necesarios de un origen común y una historia paralela formando así la verdadera "unidad inteligible del estudio histórico". Esta agrupación cultural de estados y ciudades-estado (si lo fueron) tendría una situación similar a la de los muchos estados y ciudades-estado griegas, por ejemplo, viviendo una cultura básicamente igual pero cada uno tratando de diferentes maneras de resolver sus propios problemas.

Aunque no hubo una unión política de toda Mesoamérica en esta época, sí parece haber habido dos núdulos principales: uno en el área maya cuyo centro sería el Petén y otro en el Altiplano Mexicano cuyo centro sería Teotihuacán. Las demás regiones en cierto modo dependerían culturalmente de estos centros básicos.

La simple mención (aunque no afirmada) de estados y ciudades-estado implica evidentemente muchas otras cosas tales como clases sociales diferenciadas, una organización política compleja tal vez dominada por sacerdotes-reyes de origen divino. Aunque esto no se puede demostrar, lo sugieren tanto la arqueología como el hecho de que así haya sido en épocas posteriores. En efecto se obtiene la impresión muy neta que para el fin de esta época de desarrollo ya se habían logrado todos los avances importantes y que los pueblos posteriores no hicieron sino heredar una cultura anterior, mutilándola frecuentemente.

En otras palabras creo que para esta época la democracia tribal al estilo Morgan había desaparecido, y no sólo había clases sociales sino tal vez estados probablemente teocráticos. Esto está en íntima conexión con la existencia de verdaderas ciudades. Mucho se ha discutido sobre si realmente existían ciudades en Mesoamérica, o si sólo se trataba de centros ceremoniales, sobre todo en el área maya. De hecho la mayoría de los investigadores piensan que en esa región no había ciudades. Esta opinión me parece discutible por dos motivos principales. Primeramente sí había ciudades en la época tolteca o posterior como se demuestra en el espléndido mapa de Mayapán levantado por la Institución Carnegie.<sup>9</sup> Datos de Uaxactún parecen sugerir lo mismo. ¿No suce-

<sup>9</sup> JONES, Morris R.: *Map of the Ruins of Mayapan*, C. I. W. Current Reports, 1, 1952.

derá que la ausencia aparente de ciudades se deba a que nos faltan levantamientos similares en Tikal, Palenque y demás sitios?

Pero la razón principal me parece ser una ya esbozada: todo indica que para el fin de esta "Edad de Crecimiento" ya estaban integradas las manifestaciones culturales importantes de Mesoamérica, por ende si encontramos ciudades en la época tolteca o posterior, podemos suponer que las había antes. Aun dejando esto a un lado como no demostrado, no podemos explicarnos a Teotihuacán o a Monte Albán más que como verdaderas ciudades. Tienen ambas una zona central con los grandes edificios públicos —religiosos, políticos o civiles— tal como en nuestras ciudades, una sección residencial donde aparentemente vivían los personajes y otras más "baratas" para el pueblo bajo. Había calles, plazas, sistemas de drenaje, templos, palacios, casas humildes, juegos de pelota, en fin un conjunto de construcciones netamente urbanas. Puede decirse que no hemos encontrado una sección comercial donde se alinearan las tiendas de los vendedores. Esto sucede porque en la configuración mesoamericana las tiendas se suplen por el mercado —el *tianguis*— aún en uso hoy en día. Debemos recordar que el mercado mexicana no sólo expende mercancías innumerables y de todos los tipos, sino aun comida preparada; es decir equivale a nuestros restaurantes.

Por otro lado este comercio citadino tiene su contrapartida en el comercio "exterior" del que hemos descubierto algunas pruebas. Podemos afirmar que la región veracruzana, el Valle de México, El Valle de Oaxaca, y el Altiplano de Guatemala-Chiapas tenían relaciones que parecen más producto del comercio pacífico que de la conquista militar.

Una sugerencia de la superior importancia del comercio sobre la guerra la tenemos en la ausencia del culto de los dioses bélicos y las relativamente raras representaciones de guerreros. Por supuesto que esto no quiere decir que la guerra fuera desconocida —ninguna civilización, desgraciadamente, ha existido sin ella— pero sí que los gobernantes eran más bien los sacerdotes que los militares. Lentamente las cosas irán cambiando conforme se acerca el fin de esta gran época.

Otro resultado de la teocracia es el amplio panteón de dioses bien diferenciados, gobernados tal vez por Tláloc-Quetzalcóatl, el tigre-serpiente.

En el campo del arte hay una fantástica producción de monumentos y objetos en muchos estilos locales diferentes, pero todos producto de un origen y con frecuentes contactos e interinfluencias. Todo este desarrollo coherente y armónico sólo puede explicarse con una filosofía común tras de la cual surge una visión cósmica general a todos.

El colapso parece ocurrir primero en la región nortea, en los Valles Centrales, y se extiende lentamente hacia el Sur hasta incluir toda la zona maya. Curiosamente, hacia el fin de la época de desarrollo, empieza un conato de industrialización. Las figurillas, y aun a veces las vasijas, se hacen en molde, los dioses se ejecutan en series, como es el caso de las urnas zapotecas tardías, y en general se nota cómo la cultura se dirige hacia la producción de objetos más corrientes y más fácilmente manufacturados. Toynbee indica que este es precisamente un síntoma universal de la decadencia que lleva al colapso.

Es posible que el motivo fundamental de la caída sea de orden social. La minoría creadora de la gran civilización parece haber sido el grupo sacerdotes-jefes que sacaron a los arcaicos de la rodada profunda y sin futuro y los llevaron hasta el otro peldaño de la roca toynbeana. Con el tiempo —como lo supone Toynbee en lo general— esta minoría creadora se convirtió en una minoría dominante con lo que perdió terreno y produjo una inquietud social. Tal vez las primeras escenas guerreras no sean propiamente el reflejo de guerras sino de estas revoluciones dentro de la misma cultura. Esto puede haber producido la necesidad de que la minoría dominante se apoyara cada vez más en la fuerza armada hasta que ésta, como sucedió en esos casos, se haya convertido en el verdadero poder y haya por tanto reorganizado la civilización de acuerdo con sus normas. En situaciones similares se llega casi necesariamente al “Estado Universal”.

El “proletariado externo” puede ser realmente externo en el caso de los Valles Centrales, ya que pudo venir de más al Norte fuera de los límites de Mesoamérica, pero en el caso del área maya no parece haber sido así. Puede haber

sido externo a los mayas pero no extranjero a Mesoamérica. Veamos ambos casos separadamente.

Aunque había muchos sitios de importancia, la gran capital, cuando menos religiosa y cultural, del Altiplano, parece haber sido Teotihuacán. Tal vez hacia 550 ésta pierde ese papel preponderante, como hemos visto. Lo que no está claro es, aparte de las razones básicas ya expuestas, cuál fué el arma que le dió el golpe de gracia, iniciando así el “tiempo de dificultades”. Recientemente Wigberto Jiménez Moreno ha sugerido la posibilidad de que sean los otomíes quienes lentamente hayan ido infiltrándose —como las hordas germánicas en el Imperio Romano— en la cultura teotihuacana, convirtiéndose así en un “proletariado externo” que se vuelve interno y trae consigo el elemento de discordia. Ha hecho notar que una pintura de la “Casa de Barrios” en Teotihuacán representa a un guerrero con una pintura facial similar a la de los otomíes y que lleva un escudo y “flechas de pájaro”, como lo mencionó Seler,<sup>10</sup> que son las que dieron su nombre a los otomíes. Aun antes de la llegada de Xólotl, se hablaba este idioma en los alrededores de Teotihuacán y más tarde es seguro que los otomíes habitaban varios lugares del Valle de México. Así vemos que cuando llegan los toltecas de Mixcóatl, éste tuvo que vencer a los otomíes y se dice que se “volvió otomí”. Los otomíes son clasificados por Sahagún entre los chichimecas, que apenas conocían la agricultura (aun en fecha tan tardía como la de Sahagún), vivían en cuevas y no producían cerámica. Una situación así, explicaría tal vez la ausencia de monumentos durante esta “Época de Dificultades”.

Sean los otomíes la causa directa, o bien otros pueblos como los huastecos o los mixtecos (recordemos que precisamente su historia se inicia durante este “período de dificultades”) el hecho es que presenciamos una diáspora teotihuacana; algunos grupos se van tan lejos como Yucatán y Guatemala, mientras otros se establecen en la región Tehuacán-Teotitlán para convertirse más tarde en los nonoalcas. Por supuesto que ello no implica el que Teotihuacán haya sido totalmente abandonado, cosa que no parece haber sucedido.

<sup>10</sup> SELER, E.: “Die Teotihuacán Kultur des Hochlandes von Mexiko”, *Gesammelte Abhandlungen*. V, 405-485, 1915.

Una posible consecuencia de estos movimientos sería la emigración Pipil originada tal vez en el área de la cultura del Tajín como lo ha sugerido también Jiménez Moreno. Es evidente que el paso de un pueblo portador de la cultura de los yugos marca el fin de Palenque y tal vez de Copán.

Hacia el fin de la época arqueológica llamada Tepeu II (800 DC.) termina el "período de crecimiento" en el área maya. Es posible entonces que los Pipilés hayan jugado el papel de "proletariado externo" (a los mayas aunque no a Mesoamérica); en cambio, el "proletariado interno" de Toynbee representado generalmente por los portadores de una nueva religión deberá encontrarse donde se haya originado o cuando menos llevado a su triunfo, la nueva religión representada por la combinación Tezcatlipoca-sacrificio humano. Los bajos relieves del Tajín y la estela de Aparicio indicarían posiblemente el centro de concretización del sangriento culto. Esta "nueva" religión con su dios esencial es por supuesto un derivado de la antigua a la que se parece en infinitos puntos. Algunos viejos dioses desaparecen y el nuevo dios, Tezcatlipoca, y su aspecto más sobresaliente, el sacrificio humano intenso, parecen admirablemente adaptados al nuevo tipo cultural que se va a formar regido por una nueva casta de militares-sacerdotes, mientras el culto al viejo dios del agua y del rayo y el sacrificio de animales se conformaban más a la organización de la cultura antigua.

Mientras en la "época de crecimiento" la tierra baja —el nódulo Petén—, lleva la delantera cultural y tal vez por ello mismo, allí se arraiga durante más tiempo la civilización, a partir de la "época de desórdenes", es el Altiplano quien toma la cabeza. Allí se establece un nuevo grupo, o más bien un conjunto disímbolo de pueblos, que no podemos discutir aquí, pero que colectivamente llamamos los Toltecas. Después de lo que debe haber sido un confuso período de "preparación", éstos llegaron a ponerse a la cabeza de un imperio en expansión. Este imperio tiene muchas de las características de lo que Toynbee llama el "Estado Universal". Nace en una "época de dificultades", es el producto de un "proletariado externo", trae una religión modificada basada en el dios del "proletariado interno". Además produce una expansión geográfica enorme, llevando las fronteras de Meso-

américa hasta mucho más allá de lo anteriormente soñado como he señalado en el mapa. Tiene también, en contraste con la "época de crecimiento" un solo estilo artístico predominante.

En cambio no estamos seguros que toda el área, o la mayor parte de ella, estuviera políticamente unida. No sabemos qué tanto de la enorme área cubierta por la cultura tolteca formara realmente un imperio ya que mucho puede haberse debido sólo a influencias culturales. Así todo el Occidente de México entra por primera vez en el área Mesoamericana extendiéndose hasta la región donde se desarrolla el complejo Aztatlan en Sinaloa. Por ejemplo, en Guasave resulta muy interesante notar que, mientras el complejo Huatabampo, anterior a los toltecas, está relacionado con el Suroeste de los Estados Unidos, durante la época de Tula el área se vuelve mesoamericana. En cambio cuando desaparece la cultura tolteca, Guasave ya no muestra huellas de haber sido habitado por un pueblo ceramista; es decir Mesoamérica vuelve a encogerse. Lo mismo podría señalarse en el norte del área huasteca o en la frontera sur de Mesoamérica, donde otros pueblos no mesoamericanos ocupan territorios antes habitados por gentes de cultura maya.

El mundo tolteca, con su nueva estética y con tantos cambios como introduce en la organización de la sociedad y en su religión, es el heredero de la antigua gran civilización. Me parece que hace lo que Roma con Grecia, conservando todo lo que puede salvar del antiguo conocimiento y de la antigua belleza. Pero mucho se pierde finalmente, como el prodigio de la cuenta larga con el uso del cero, la antigua vida más pacífica y más libre y las creencias más elevadas.

El verdadero problema, desde el punto de vista toynbeano, es hasta qué punto el imperio tolteca es el "Estado Universal" de la civilización mesoamericana. Puede muy fácilmente sostenerse la tesis de que es sólo un conato de "Estado Universal" que nunca llega a realizarse y que los futuros aztecas son un segundo intento que tampoco se logra. Sin embargo en el caso tolteca hay muchos elementos, ya señalados, que sugieren una situación típica del "Estado Universal" aun cuando no se logre totalmente; es muy probable que los toltecas jamás hayan controlado todo el territorio ocupado por

la cultura antigua. Sería una situación parecida a la del imperio de Alejandro, pero, dentro de la filosofía toynbeana, éste no puede considerarse como el "Estado Universal" de la cultura griega.

Sea como sea, el imperio tolteca, cuya historia no podemos discutir aquí, sólo dura unos dos siglos y entonces ocurre otro colapso, causado tal vez por causas internas y por los chichimecas externos, o, en el nódulo maya, por los acontecimientos que llevan a la liga de Mayapán.

Un modesto repliegue ocurre algún tiempo después cuando Tezozómoc de Atzacotalco pretende un imperio; hacia el fin del siglo xv los mexicas vuelven a ensayar una restauración muy ambiciosa del imperio tolteca. Es fácil demostrar con numerosos datos hasta qué punto los aztecas están imitando a los toltecas desaparecidos. Desgraciadamente ya nunca sabremos si hubieran logrado su intento total.

Falta un aspecto final: para Toynbee toda civilización desaparece por suicidio, es decir, que ella misma produce el germen de su muerte; su vida no es tronchada por invasores extranjeros. ¿Hasta qué punto puede aceptarse esta hipótesis en Mesoamérica? Es evidente que habría muchos datos para sostenerla, datos que podríamos resumir en la frase de Vasconcelos "La conquista la hicieron los indios". Desde luego que sin la ayuda de los pueblos indígenas que se aliaron con los españoles para sacudirse del yugo azteca, la conquista nunca hubiera sucedido como sucedió; pero, ¿no hubiera sido inevitable, si bien distinta, aunque no hubiera habido esa división en el campo indígena?

Esta reconstrucción —tan hipotética— que me he atrevido a presentar de la historia de la civilización indígena en el Continente Norteamericano nos permite cuando menos entrever la posibilidad de combinar la filosofía toynbeana con los datos conocidos. Me parece que si se sometieran a prueba los conceptos de Toynbee en todas las otras civilizaciones podría llegarse a una apreciación más exacta del verdadero valor del *Estudio de la Historia*. Casi todos los especialistas de cada área se quejan de errores en la visión local de Toynbee, muchas veces sin entender que los paisajes pintados pueden no ser exactos en sus detalles pero sí revelar al observador una visión más verdadera, oculta bajo los hechos

aparentes y sólo visible cuando se contempla en forma panorámica. Mi intento realmente no ha sido atacar o defender el *Estudio de la Historia* de Toynbee, sino saciar una curiosidad profunda: hasta qué punto resulta valédera la filosofía toynbeana. De nuestra respuesta a esta pregunta necesariamente tendrá que depender no sólo nuestro concepto histórico sino —y esto es lo más importante— la acción que deberá tomarse para preservar nuestra propia civilización.



# EINIGE VERGLEICHSMOMENTE ZWISCHEN DER SOZIALEN UND WIRTSCHAFTLICHEN ORGANISATION DER INKA IN PERU UND DER AZTEKEN IN MEXICO

FRIEDRICH KATZ.

## SUMARIO

Ofrece el autor del presente estudio, una comparación entre la organización social y económica de los incas del Perú y los aztecas de México. Principalmente se fija en el grado de desarrollo alcanzado por ambos pueblos, tanto en lo que se refiere a sus sistemas de cultivo, como a los instrumentos materiales de que se servían en la agricultura y en sus diversas ocupaciones. Sumamente importante es también, la comparación que establece entre el *Calpulli* azteca y el *Ayllu* incaico.

A su juicio, el estado incaico había logrado una mayor centralización con un mayor aprovechamiento de sus recursos naturales, como lo muestra entre otras cosas, el extraordinario sistema de regadíos del Perú prehispánico. Compara, asimismo el autor, otras instituciones culturales de incas y aztecas como son el comercio, las artesanías, la organización política, la aparición de las que pudieran llamarse "clases sociales", etc. El presente artículo fué preparado especialmente por Friedrich Katz, para la edición española de su libro *Relaciones Socio-económicas de los Aztecas en los siglos XV y XVI*, que será publicado en breve por el Seminario de Cultura Náhuatl de la Universidad Nacional de México. Como un anticipo, se ofrece aquí el texto alemán de este nuevo capítulo, que hasta ahora permanecía inédito.

Die zwei grössten Herrschaftsgebiete, die es in Altamerika gab, waren das der Inka in Peru und das aztekische Herrschaftsgebiet in Mexiko. Vergleichen wir nun einige wesentliche Züge der wirtschaftlichen und sozialen Organisation dieser beiden Gebiete.

Schon in der Geschichte zeigen sich auffallende Parallelen zwischen Inkas und Azteken. Beide waren bis etwa 1430 unbedeutende Hochlandvölker, die dann plötzlich (1427 in Mexiko mit der Unterwerfung Atzcapotzalcos und 1438 in

Peru durch die Feldzüge Pachacutecs) durch grosse militärische Feldzüge, sowohl das Hochland wie das Tiefland unterwarfen.

Betrachten wir jetzt die verschiedenen Aspekte ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Organisationen.

### I. *Die materielle Kultur.*

Die Landwirtschaft beider Gebiete hatte grosse Ähnlichkeiten. In beiden Fällen fehlte der Pflug. In beiden Fällen bildete der Mais die Grundlage der Ernährung. Allerdings war die Landwirtschaft der Inka in vieler Hinsicht fortgeschrittener als diejenige der Azteken. Die Inka verwendeten bereits teilweise Metallwerkzeuge in der Landwirtschaft. Neben den von den Azteken gezüchteten Produkten Mais, Baumwolle, Bohnen, Pfeffer, verschiedene Gemüse usw. kannten die Inka noch andere wie die Kartoffel, die in ihrer Wirtschaft eine grosse Rolle spielte.

Vor allem war die Bewässerung bei den Inka weit fortgeschrittener und viel verbreiteter als bei den Azteken, wo sie nur im Hochtal von Mexiko, an den Ufern des Balsasflusses und an einigen wenigen anderen Orten existierte.<sup>1</sup>

Ein grosser Vorteil der Inka bestand darin, dass sie im Gegensatz zu den Azteken Viehzucht betrieben (Llamas, Alpacas usw.). Dadurch hatten sie Wolle für ihre Kleidung und Erleichterung beim Transport. Genauso wenig wie die Azteken kannten die Inka Rad oder Wagen. Zum Reiten eigneten sich die vorher genannten Tiere nicht.

Bei Werkzeugen verwendeten beide zum grossen Teil Steinwerkzeuge, wobei allerdings die weit fortgeschrittenere Metallurgie der Inka dazu geführt hatte, dass sie Bronze und Kupfer für Werkzeuge gebrauchten. Die Azteken dagegen, die Gold, Silber Kupfer und wahrscheinlich auch Bronze kannten, verwendeten diese fast nur zu Schmuckzwecken. Ihre Bearbeitungstechnik war derjenigen der Inka weit unterlegen.<sup>2</sup>

Inka und Azteken gemeinsam ist die Tatsache, dass die Menschen im allgemeinen in der Lage waren, die Werkzeuge, die sie brauchten, selbst herzustellen.<sup>3</sup>

In der Baukunst schliesslich waren die Leistungen der Inka grösser als diejenigen der Azteken, was allerdings nicht für

deren künstlerische Gestaltung galt. Auf einem Gebiet hatten die Azteken den Vorrang. Das betraf ihre Bilderhandschriften, die in jeder Hinsicht dem Quipu (Knotenschrift) der Inka überlegen waren.

## II. *Die wirtschaftliche Organisation*

### 1. Die Bodenbesitzverhältnisse.

Sowohl in Mexiko als in Peru gehörte ein grosser Teil des Bodens bestimmten Gemeinschaften: den Calpullis bei den Azteken und den Ayllu in Peru. Die Mitglieder beider Gemeinschaften fühlten sich miteinander verwandt.<sup>4</sup>

Beim Ayllu scheint die Verwandtschaft eine noch grössere Rolle als bei den Calpullis gespielt zu haben. Im Gegensatz zum Calpulli glaubten die Ayllu-Mitglieder an die Abstammung von einem gemeinsamen Urahn.

Beiden Gemeinschaften (Calpulli und Ayllu) waren folgende Züge gemeinsam:

a) Der Boden war gemeinsames Eigentum dieser Körperschaft, wurde aber den einzelnen Mitgliedern zur Nutzung überlassen.<sup>5</sup>

b) Beide bildeten vom Standpunkt der staatlichen Verwaltung eine administrative Einheit, für die der Staat verantwortliche Beamte ernannte.<sup>6</sup>

c) In steuerlicher Hinsicht bildeten beide eine Einheit.<sup>7</sup>

d) Beide bildeten religiöse Einheiten mit eigenen Göttern.<sup>8</sup>

e) Im Ayllu gab es eine theoretische Endogamie.<sup>9</sup> Neuere Untersuchungen über den Calpulli scheinen auf die Existenz einer Calpulli-Endogamie zu deuten.<sup>10</sup>

Ungeachtet dieser Ähnlichkeiten bestand auch eine Reihe von Unterschieden zwischen diesen beiden Einheiten.

Im Ayllu fand jedes Jahr eine Neuaufteilung des Bodens unter den Mitgliedern entsprechend ihren Bedürfnissen und der Grösse ihrer Familie statt.<sup>11</sup>

Der Boden, der dem Calpulli-Mitglied zur Nutzung überlassen wurde, war dagegen erblich und soweit man feststellen konnte, war deren Grösse unabhängig von der Familiengrösse des Besitzers. Nur wenn der Boden drei Jahre lang nicht

bearbeitet wurde oder der Besitzer den Calpulli verliess, wurde ihm das Recht der Bodennutzung entzogen.<sup>12</sup>

Das Ergebnis war, dass es im Calpulli Gegensatz zum Ayllu zu einer Differenzierung zwischen reicheren und ärmeren Mitgliedern kam. Es gab Calpulli-Mitglieder, die überhaupt keinen Boden erhielten und deshalb den Calpulli verlassen mussten.<sup>13</sup> In Hungerszeiten konnte es geschehen, dass ärmere Calpulli-Mitglieder gezwungen waren, sich oder Mitglieder ihrer Familie an reichere als Sklaven zu verkaufen, um überhaupt leben zu können. Dieser Prozess war Anfang des 16. Jahrhunderts so weit fortgeschritten, dass die Herrscher von Texcoco und Tenochtitlan sich gezwungen sahen, dieses Vorgehen rückgängig zu machen und zu verbieten.<sup>14</sup>

Eine solche Differenzierung war im Ayllu, wo der Boden jedes Jahr entsprechend den Bedürfnissen und der Grösse der Familien aufgeteilt wurde, nicht möglich.

Es gab noch einen zweiten Unterschied zwischen Ayllu und Calpulli: Obwohl die Verwandtschaftsmomente im Ayllu stärker als im Calpulli zum Ausdruck kamen, so hatte der Staat in Peru eine weit tiefere Wirkung auf den Ayllu als der Staat in Mexiko auf den Calpulli. Die vielen Umsiedlungen und Kolonisationen in Peru hatten häufig dazu geführt, dass die verwandtschaftlichen Momente fast völlig verschwanden.

Neben diesem gemeinschaftlichen Bodenbesitz gab es sowohl bei den Inka als bei den Azteken noch andere Typen des Bodenbesitzes:

Der Boden des Herrschers.

Sowohl bei den Azteken als bei den Inkas wurden grosse Bodenmengen für den Herrscher bearbeitet. Die Bearbeitung geschah in beiden Gebieten in der Mehrzahl der Fälle durch fast sämtliche Mitglieder der oben erwähnten Gemeinschaften und nur in einer Minderheit von Fällen durch Sklaven oder für diesen Zweck ausersehenen Leibeigenen.<sup>15</sup>

Der Boden des Herrschers bildete kein geschlossenes Ganzes, sondern lag bei den Azteken und Inkas neben den Gemeinden, die ihn zu bearbeiten hatten.

In Peru scheint der ganze Boden, der für Staat und Herrscher bestimmt war, ein einheitlicheres Gepräge als in Mexiko gehabt zu haben. Er war im wesentlichen in zwei Kategorien zusammengefasst: das Familienland der Herrscher und das Staatsland,<sup>16</sup> das offiziell auch als Land des Herrschers be-

zeichnet wurde. Bei den Azteken dagegen scheinen diese Ländereien des Herrschers und des Staates viel differenzierter gewesen zu sein. Es gab hier noch die verschiedensten Kategorien, wie Land des Herrschers, Land des Palastes, des Krieges usw.<sup>17</sup>

Der Boden religiöser Institutionen.

Sowohl in Peru als in Mexiko gehörten beträchtliche Teile des Bodens religiösen Institutionen. In Peru nannte man diesen Boden Land der Sonne,<sup>18</sup> bei den Azteken Tempelland.<sup>19</sup> Es wurde auf dieselbe Art und Weise wie das Land des Herrschers bearbeitet.

Privatbesitz an Grund und Boden.

Bei den Inka und Azteken besass der Adel, im Gegensatz zur Masse der Bevölkerung, eigenen Grund und Boden.<sup>20</sup> Dieser Besitz war in Peru erblich,<sup>21</sup> in Mexiko waren starke Tendenzen zur Erblichkeit vorhanden.<sup>22</sup> Bei den Azteken scheint der Privatbesitz an Grund und Boden einen ausgeprägteren Charakter als bei den Inka gehabt zu haben. In Peru war der gesamte Privatbesitz an Grund und Boden unverkäuflich und unübertragbar.<sup>23</sup> In Mexiko dagegen konnten Teile davon unter gewissen Bedingungen (wenn der Käufer ein Adliger war) verkauft werden.<sup>24</sup>

Sowohl in Mexiko als in Peru scheint ein Teil des Bodens von Unfreien bearbeitet worden zu sein; in Peru von Yanacunas und in Mexiko von Mayeques und Sklaven.

## 2. *Der Handel.*

Wenn man die Bedingungen Mexikos mit denen des Inka-Reiches vergleicht, so könnte man auf den ersten Blick annehmen, dass der Handel in Peru viel entwickelter war. Im Inka-Reich gab es eine zentralisiertere Verwaltung, die eine bessere Garantie für die Sicherheit der Kaufleute bieten konnte. Es gab ein ausgedehntes System von Strassen. Im Gegensatz zu Mexiko gab es Tiere für den Transport, und schliesslich könnte man glauben, dass die Tatsache, dass es im Unterschied zu Mexiko sowohl Viehzüchter als Ackerbauern gab, zu einem grösseren Austausch und Handel führen würde. Das war aber nicht der Fall. In Peru gab es keinen Fernhandel. Es gab lediglich einen Lokalhandel der Bauern untereinander. Die

Ursache dieser Erscheinung liegt darin, dass die Gegenstände, die als Ware hätten dienen können, Wolle, Baumwolle, Edelmetalle usw. ein Monopol des Staates waren. Der Staat sammelte sie ein und teilte sie dann, gewissen Normen entsprechend, aus.<sup>25</sup> Wolle wurde an alle Einwohner ausgegeben, Edelsteine, Edelmetalle nur an Adlige und Krieger, die sich ausgezeichnet hatten. Geld war den Inka völlig unbekannt.<sup>26</sup>

In Mexiko dagegen war der Handel stark entwickelt. Die Kaufleute, die vor allem den Handel mit Luxuswaren zwischen Hoch- und Tiefland betrieben, waren mächtig und angesehen.<sup>27</sup> Es gab bereits Waren, die die Funktion des Geldes erfüllten: Kakaobohnen, Decken, Kupferhacken usw.<sup>28</sup>

Eine wesentliche Ursache dieses Unterschiedes ist meiner Meinung nach darin zu suchen, dass während fast alle warenproduzierenden Gebiete in Peru der festen Kontrolle und Herrschaft des Inka-Staates unterstanden, dies in Mexiko keineswegs der Fall war. Ein Grossteil der reichsten und bedeutendsten warenproduzierenden Gebiete in Mexiko unterstanden entweder gar nicht oder in nur sehr lockerer Form der Herrschaft der Azteken. Deswegen war es dem Azteken-Staat nicht möglich, wie in Peru diese Waren einfach zu requirieren.

Nichtsdestoweniger bestanden in Mexiko, besonders in den letzten Jahren der Azteken-Herrschaft, Bestrebungen, die immer mehr darauf hinausliefen, den Handel dem Staate zu unterordnen und Zustände zu schaffen, die an diejenigen Perus erinnerten. Schon im 15. Jahrhundert hatte der Stellvertreter des Obersten Herrschers der Azteken, der Cihua-coatl Tlacaellel, Kriegern gegenüber erklärt:

“Ich Tlacaellel, möchte die mutigen Herzen anfeuern und auch die Feiglinge aneifern durch die Belohnung, die ihnen für besondere Taten zukommt. Und zu diesem Zweck möchte ich einen Vergleich ziehen. Wenn Ihr auf den Markt geht und schöne Juwelen oder reiche Federn seht... begehrt Ihr sie nicht und würdet Ihr nicht alles, was Ihr könnt, dafür geben? Nun sollt Ihr wissen, dass es der Wille Eures hier anwesenden Herrschers ist, was die Juwelen und Federn anbetrifft... dass die mutigen Männer sie nicht mehr kaufen sollen, sondern dass der Herrscher sie ihnen als Bezahlung für mutige... Taten geben wird.”<sup>29</sup>

Der hier gewünschte Zustand hätte der Lage im Inka-Staat entsprochen, wo nur der Oberste Herrscher Edelsteine und Metalle an adlige Krieger austeilte. Dieser Zustand war in Mexiko zur Zeit der Ankunft der Spanier noch nicht erreicht, aber der Handel mit Luxus-Produkten, der den Hauptteil des Handelswesens bildete, war stark reguliert. Luxuswaren wie Edelmetalle, Edelsteine, Baumwollkleider, Federschmuck usw. durften nur an Adlige oder an besonders tapfere Krieger verkauft werden.<sup>30</sup> Andere Massnahmen schränkten die Macht und den Reichtum der Kaufleute zugunsten des Staates ein. So wurden:

- a) die Kaufleute gezwungen, Waren des Herrschers mit sich zu führen<sup>31</sup>
- b) die zu reich gewordenen Kaufleute oft getötet und ihr Vermögen beschlagnahmt<sup>32</sup>
- c) die Provinzen immer stärker besteuert, was den Anteil der Mehrproduktion, der in den eroberten Provinzen für den freien Handel zur Verfügung stand, immer mehr einschränkte<sup>33</sup>

### 3. Das Handwerk.

Über die technische Seite des Handwerks wurde schon oben gesprochen.

In beiden Staaten befasste sich das Handwerk mit Luxusgegenständen für die herrschende Schicht und mit Bauten den Staat.

Die Produktions— und Konsumgüter, die sie brauchte, stellte die Masse der Bevölkerung selbst her<sup>34</sup> (mit Ausnahme wahrscheinlich von Metallwerkzeugen in Peru).

In Peru waren die Handwerker ausschliesslich Staatsangestellte, die vom Staat erhalten wurden.<sup>35</sup> In Mexiko war das nicht der Fall, und es gab viele freie Handwerker,<sup>36</sup> aber auch hier gab es von seiten des Staates immer wachsende Bestrebungen, das Handwerk dem Aztekischen Staate zu unterordnen. Das ging folgendermassen vor sich:

- a) Der Absatz von Handwerkserzeugnissen war reguliert. Luxus-Produkte konnten nur für Adlige hergestellt werden.<sup>37</sup>
- b) Ein Grossteil der Handwerker war im Palast angestellt.<sup>38</sup>

c) Ein beträchtlicher Teil der Handwerker wurde vom Staat erhalten.<sup>39</sup>

### III. *Die politische Organisation.*

An der Spitze beider Staaten stand ein oberster Herrscher, der Inka in Peru, der Uey Tlatoani (Oberster Sprecher) in Mexiko. Beide übten die Funktion des Staatsführers, des Obersten Heerführers und des Obersten Richters aus. Beide ernannten Beamte und Adlige. Die Macht des Inka scheint jedoch die grössere gewesen zu sein. Er galt als Gott. Bei den Azteken hatte sich das Gotteskönigtum noch nicht durchgesetzt.

Der Inka wurde von seinem Vater ernannt. Der Uey Tlatoani wurde, wenn auch unter einer äusserst beschränkten Zahl von Kandidaten, gewählt.

Die Macht des Inka war theoretisch unbegrenzt. Die Macht des Uey Tlatoani war dagegen auch theoretisch gewissen Beschränkungen unterworfen: Fragen des Krieges mussten mit dem Kriegsrat beraten werden.<sup>40</sup> Es war ausdrücklich festgelegt, dass der Uey Tlatoani nicht unbegrenzt über alle Staatseinnahmen verfügen konnte.<sup>41</sup> Natürlich musste er auch mit den Herrschern von Texcoco und Tlacopan beraten. Diese Beratungen der verbündeten Herrscher beschränkten sich auf Fragen der Aussenpolitik und des Krieges.

In der Praxis nahm die Herrschaft des Uey Tlatoani Formen an, die denen des Inka immer näher kamen. So berichtet Acosta: "Aus all dem kann man entnehmen, dass der Herrscher keine absolute Macht hatte und dass er mehr wie ein Konsul oder Herzog, denn wie ein König regierte, obwohl in späteren Zeiten . . . die Macht der Herrscher stärker wurde, bis sie tyrannische Formen annahm, wie es bei den letzten Herrschern der Fall war."<sup>42</sup>

In den letzten Jahren vor der spanischen Eroberung hatte der Oberste Herrscher der Azteken begonnen, die äusseren Zeichen eines Gotteskönigs anzunehmen. Staatliche Organisationen.

Der Inka-Staat war bekanntlich äusserst straff organisiert: Vier grosse Provinzen, die wieder in kleinere Provinzen von etwa 10 000 Steuerzahlern unterteilt waren. Dann folgten weitere Unterteilungen von 5 000, 1 000, 500, 100, 50, 10.

Für jede dieser Gruppen gab es einen vom Staate ernannten Verwalter oder Vorsteher.

Wenn man die staatliche Organisation der Azteken und Inka vergleichen will, so muss man bei den Azteken zwischen zwei Gebieten unterscheiden: Die Mehrzahl der unterworfenen Gebiete, und das Kerngebiet der Dreibundstädte mit dem Hochtal von Mexiko und dessen Umgebung.

Betrachtet man die Mehrheit der von den Azteken unterworfenen Gebiete, so findet man dort kaum eine aztekische staatliche Organisation. Die Gebiete behielten ihre alten Herrscher und ihre alten Gesetze. Die Azteken schickten keine Verwalter, meist auch keine Garnisonen, sondern lediglich die Tributeinnehmer Calpixques, die gar nicht oder kaum in die Verwaltung eingriffen.<sup>43</sup>

In den Dreibundstädten und in den eroberten Gebieten, die in deren Nähe lagen, war die Lage gänzlich anders. Hier herrschte eine staatliche Organisation, die in vieler Hinsicht an die der Inka erinnerte. So war Tenochtitlan in vier Viertel eingeteilt, die wiederum in kleinere Einheiten unterteilt waren. Es gab Beamte, die für 20, 40, 50 oder 100 Familien verantwortlich waren.<sup>44</sup> Diese wurden vom Herrscher ernannt. In den letzten Jahren der Aztekenherrschaft bestand die Tendenz, dieses straffe Verwaltungssystem auf immer weitere Gebiete auszudehnen.

Gerichtsbarkeit.

In Mexiko sowohl als in Peru war der Oberste Herrscher zugleich auch Oberster Richter. Während aber in Peru die Gerichtsbarkeit von den staatlichen Verwaltungsbeamten ausgeübt wurde, gab es in Mexiko besondere Richter. Die Calpulli-Vorsteher konnten nur als Fürsprecher bei Gericht auftreten.<sup>45</sup>

Staatseinnahmen.

In Peru beruhten die Staatseinnahmen auf Arbeitsleistungen, niemals auf Abgaben:<sup>46</sup> Arbeit auf den Feldern des Herrschers und Arbeit für den Staat auf anderen Gebieten (Bauarbeiten, Handwerksarbeiten usw.), zu denen jeder verpflichtet war und die man Mita nannte.

Dasselbe war in Mexiko der Fall, obwohl auch Abgaben geleistet wurden, wenn die Tributfelder nicht genug erzeugten, um dem festgelegten Tribut zu entsprechen.<sup>47</sup> Die Einwohner

mussten die Felder für den Herrscher bearbeiten und ausserdem Arbeitsleistungen vollbringen, wie z. B. der Bau der Paläste und Pyramiden von Tenochtitlan.

So berichtet Duran, dass, als die Mexikaner beschlossen, die grosse Pyramide von Tenochtitlan zu errichten "der Herrscher befahl, dass man die Einwohner von Atzacapotzalco, Coyoacan usw. beauftragen solle... sofort an die Arbeit zu gehen auszuführen, was ihnen befohlen wird, mit Kalk, Stein, Holz und alledem, was notwendig war... die Geschichte erzählt, dass Menschen aus allen Provinzen so zahlreich wie Ameisen hinkamen."<sup>48</sup>

In beiden Staaten wurden zum Zweck der Kontrolle der Einnahmen genaue Bevölkerungszählungen durchgeführt.<sup>49</sup> Staatsausgaben.

Die Staatsausgaben waren bei den Inka für vier Zwecke bestimmt:

1. Erhaltung des Herrschers, der Beamtschaft und des Adels, sofern dieser keinen eigenen Boden besass. Veranstaltung grosser Feste.

2. Militärausgaben. Es gab weder bei den Inka noch bei den Azteken ein stehender Heer. Grosse Mittel aber waren notwendig, um die Armeen während der häufigen Kriege mit Nahrung, Waffen und Belohnung für mutige Soldaten zu versorgen.

3. Öffentliche Bauten. Für die grossen öffentlichen Bauten der Inka wurden aus dem ganzen Lande Arbeiter verpflichtet. Diese wurden während der Bauzeit vom Staat ernährt und erhalten.

4. Soziale Ausgaben. Bei den Inka nahmen soziale Ausgaben einen wichtigen Platz ein: Reserve für Hungerjahre, Erhaltung von Witwen, Waisen und Arbeitsunfähigen usw.

Genau dieselbe Einteilung gab es bei den Azteken. Auch hier waren die sozialen Ausgaben stark ausgeprägt: Lebensmittel in Zeiten der Hungersnot, Zuschüsse in der knappen Jahreszeit, Erhaltung von Arbeitsunfähigen, Witwen und Waisen usw. Allerdings scheint diese Fürsorge bei den Azteken doch weniger wirksam als bei den Inka gewesen zu sein. Die Chronisten berichten, dass während der Hungersnot von 1505 in Texcoco viele Menschen sich oder ihre Angehörige in die Sklaverei verkaufen mussten, um überleben zu können.

Das wäre bei ausreichender Versorgung nicht notwendig gewesen.

In beiden Fällen war es der Staat, der diese Ausgaben tätigte und nicht die Gemeinschaftsverbände (Calpulli und Ayllu). Ein Unterschied scheint allerdings insofern bestanden zu haben, dass der grösste Teil der Einnahmen der Azteken und ihrer Verbündeten in den Driebunstädten verausgabt wurde, während die Einnahmen der Inka in viel grösserem Masse Inkaherrschaftsgebiet ausgegeben wurden.<sup>50</sup> Das hängt mit der Tatsache zusammen, dass das Herrschaftsgebiet der Inka weit gefestigter als dasjenige der Azteken war. Die Inka-Provinzen waren tatsächlich Teile eines Reiches, was man von den meisten aztekischen Provinzen nicht sagen kann.

Die Kolonisation.

Einer der markantesten Züge der staatlichen Organisation der Inka war ihr gewaltiges Kolonisations— und Umsiedlungsprogramm. Nach jeder neuen Eroberung wurden Tausende Menschen umgesiedelt: aus neu eroberten in alte Gebiete, aus alten in neue, Ortschaften wurden auf neue Plätze verlegt usw.

Bei den Azteken bestand ein so umfangreiches Kolonisationsprogramm nicht. Es fanden jedoch beschränkte Kolonisationsversuche statt. So wurden nach der Eroberung der Ortschaften Teloloapan, Oztoman und Alauiztla 2 000 Kolonisten in dieses Gebiet geschickt.<sup>51</sup> Soweit man aber feststellen kann, umfassten diese Kolonisationsversuche vor allem militärische Kolonien an den Grenzen des Aztekischen Herrschaftsgebietes und erzielten weit weniger als bei den Inka die innere Konsolidierung der eroberten Gebiete.

Staatliche Integration.

Während die Inka sich bemühten, ihre Sprache überall zu verbreiten, war dies bei den Azteken nicht der Fall. In dem von ihnen wirklich beherrschten Kerngebiet war Nahuatl die Landessprache. In den entfernteren Gebieten war ihre Herrschaft noch so locker, dass sie sich nicht bemühten, ihre Sprache dort einzuführen.

In der Behandlung neu erobelter Gebiete gab es einige bemerkenswerte Ähnlichkeiten. Sowohl Inka als Azteken nahmen die Götter der Unterworfenen und die Söhne der Häuptlinge als Geisel in ihre Hauptstadt mit.<sup>52</sup>

#### IV. *Die Klassen der Gesellschaft.*

##### 1. Der Adel.

Sowohl bei den Inka als bei den Azteken kann man den Adel in vier grosse Gruppen einteilen:

a) Der Erbadel. In Peru bestand dieser aus den Nachkommen der 11 Inka, die in 11 königliche Ayllus organisiert waren und die höchsten Stellen im Staate bekleideten.

Bei den Azteken waren die Nachkommen der Obersten Herrscher nicht so organisiert, aber auch sie, die man Pipiltzin nannte, bildeten den Erbadel und bekleideten wichtige Stellungen im Staate.<sup>53</sup>

b) Der Verdienstadel. Sowohl die Inka als die Azteken hatten in einer relativ sehr kurzen Zeit ein gewaltiges Gebiet erobert. Die Beherrschung dieser Gebiete machte es notwendig, Tausende Beamtenstellen zu schaffen. Der Erbadel konnte sie allein nicht füllen und so kam es zur Schaffung einer Verdienst Aristokratie, um diese Plätze einzunehmen.

In beiden Fällen war das wichtigste Mittel, um in dieser Aristokratie aufzusteigen, die Auszeichnung im Kriege. Sowohl in Mexiko als Peru verwandelte sich die Verdienst Aristokratie in einen Erbadel.<sup>54</sup>

Bei den Azteken scheinen allerdings in den letzten Jahren ihrer Herrschaft, wahrscheinlich auf Drängen des Erbadels, die Aufnahmen in die Verdienst Aristokratie radikal gekürzt worden zu sein.<sup>55</sup> Das dürfte damit zusammenhängen, da, infolge der Verlangsamungen der Eroberungen, die Zahl der Adligen schneller wuchs als diejenige der verfügbaren Stellen. Bei den Inka hört man nichts von solchen Beschränkungen. Das dürfte nicht zuletzt mit der Tatsache zusammenhängen, dass die straffe Zentralisation des Inka-Reiches eine viel grössere Zahl von Beamten erforderte als die lockere Organisation der Azteken in den meisten der von ihnen unterworfenen Gebiete.

c) Der Adel der unterworfenen Völker. Dieser wurde in Mexiko und in Peru zur Verwaltung herangezogen. In Peru füllte er die niedrigeren Beamtenstellen (Curacas).

Bei den Azteken muss man in diesem Zusammenhang wieder zwischen dem Kerngebiet um das Hochtal von Mexiko und der Mehrzahl der eroberten Gebiete unterscheiden. Im Kern-

gebiet lagen die Verhältnisse ähnlich wie in Peru: Aztekische Adlige nahmen die wichtigsten und Adlige der unterworfenen Völker die niedrigeren Stellen ein.<sup>56</sup>

In den weiter liegenden unterworfenen Gebieten behielt der Adel fast gänzlich seine Vorrechte, die durch Tributeinnehmer und evtl. Garnisonen eingeschränkt wurden.<sup>57</sup>

d) Der Sippenadel. Sowohl die Vorsteher der Calpulli als diejenigen der Ayllui waren völlig dem Zentralen Staate unterworfen.

*Rechte und Privilegien des Adels.* Diese waren bei Inka und Azteken sehr ähnlich.

a) Die Adligen brauchten den Boden nicht zu bearbeiten und konnten sich ausschliesslich Staatsgeschäften und dem Kriege widmen.

b) Nur sie durften eigene Ländereien besitzen.

c) Die Staatsposten waren ihnen entweder ganz vorbehalten oder sie wurden bevorzugt.

d) Sie zahlten entweder gar keinen Tribut oder taten dies nur in Form von Geschenken.

e) Nur Adlige durften gewisse Abzeichen und Schmuck tragen.

f) Nur Adlige durften mehrere Frauen haben.

g) Die Kinder Adliger wurden in besonderen Schulen erzogen.<sup>58</sup>

Allerdings scheint in einer Hinsicht zwischen dem Adel bei den Azteken und demjenigen bei den Inka ein beträchtlicher Unterschied geherrscht zu haben. In Mexiko legten die Gesetze ausdrücklich fest, dass für gleiche Vergehen Adlige strenger als Gemeinfreie bestraft wurden. In Peru dagegen scheint es bei einer ganzen Reihe von Verbrechen umgekehrt gewesen zu sein.<sup>59</sup> Das spricht dafür, dass der Adel in Peru tiefer verankert war als derjenige in Mexiko.

## 2. Die Priesterschaft.

Bei den Azteken kam die Mehrzahl der oberen Priesterschaft aus den Reihen des Adels. Bei den Inka scheint es ähnlich gewesen zu sein. In beiden Staaten war ihre wirtschaftliche und politische Macht sehr gross.

### 3. Die Gemeinfreien.

Sowohl in Peru als in Mexiko bildeten die Ayllu bzw. Calpulli-Mitglieder die grosse Mehrzahl der Bevölkerung. Über ihre Stellung wurde schon oben berichtet. Es bleibt noch hervorzuheben, dass in Peru im Gegensatz zu Mexiko ein regelrechtes System von Altersklassen bestand.

### 4. Kaufleute und Handwerker.

Durch die völlige staatliche Kontrolle von Handel und Handwerk in Peru hatten sich bei den Inka, im Gegensatz zu den Azteken (wie schon oben erwähnt) keine freien Handwerker und keine freien Kaufleute entwickeln können.

### 5. Sklaven und Hörige.

Auf diesem Gebiete gab es in einer Hinsicht eine auffallende Übereinstimmung zwischen Inka und Azteken: Sowohl die Azteken als die Inka machten im Laufe ihrer Eroberungszüge eine grosse Anzahl von Gefangenen. Bei keinem der beiden Völker aber wurden diese Gefangenen zu Sklaven gemacht. In beiden Fällen gab es keinen Platz für sie in der Wirtschaft. Bei den Inka brachte das bestehende System mehr Arbeitskraft als die Inka gebrauchen konnten. Es wird berichtet, dass der Inka Manco Capac seine Untergebene einen Berg von einem Ort zum anderen und dann wieder zurück schleppen liess, da er einfach keine Verwendung für sie hatte. Ähnlich war die Lage bei den Azteken, deren Tributsystem ihnen bei weitem genügend Arbeitskräfte lieferte.

Die Behandlung der Kriegsgefangenen war bei beiden Völkern allerdings nicht die gleiche. Bei den Inka wurden einige führende Gefangene geopfert, während der Rest freigelassen wurde.

Bei den Azteken wurden alle Gefangenen geopfert. Diesen Unterschied kann man einerseits den religiösen Vorstellungen der Azteken, die grundverschieden von denen der Inka waren, zuschreiben. Andererseits spielte hier sicherlich auch die Tatsache eine Rolle, dass die nach Hause zurückkehrenden Gefangenen in Peru von nun an Bürger des Inka-Reiches wurden.

Bei den Azteken dagegen, mit ihrer viel weniger zentralisierten Organisation, hätten diese Gefangenen eine grössere potentielle Gefahr dargestellt und weniger eingebracht.

Es gab sowohl in Mexico als in Peru eine Schicht, die die Chronisten als Sklaven bezeichnen und die nicht unter die Gemeinfreien fielen. In Peru handelt es sich um Völker, die kollektiv wegen Vergehen bestraft wurden.<sup>60</sup>

Bei den Azteken dagegen war ihr Ursprung ein anderer. Es handelte sich entweder um Menschen, die wegen individueller Vergehen (Verbrecher usw.) durch eine Schuld, die sie nicht zurückzahlen konnten, durch Not oder durch Selbstverkauf zu Sklaven wurden. Eine solche Schuldklaverei gab es in Peru nicht. Die soziale Fürsorge des Staates einerseits und die Vermögensnivellierung unter den Gemeinfreien andererseits, die durch die jährliche Bodenneuanteilung herbeigeführt wurde, machten die Schuldklaverei äusserst unwahrscheinlich. (Der Adel brauchte keine Schuldklaven, da der Boden, der ihm gehörte, von genügend Arbeitskräften, die Pflichtarbeiten erfüllten, bearbeitet wurde). Schliesslich widersprach die Schuldklaverei in einer gewissen Hinsicht den Interessen des Staates, denn dadurch ging ihm die Mehrarbeit von Untertanen verloren. Deshalb schritt auch der Staat bei den Azteken gegen die Schuldklaverei ein.

## V. *Schlussfolgerungen.*

Wenn man diese Ergebnisse zusammenfasst, so kommt man zu dem Schluss, dass der Aztekische Staat im wesentlichen eine Etappe auf dem Wege zu einem Staate des Inka-Typs darstellte. Jede der markanten Erscheinungen des Inka-Staates war in irgendeiner Form, manchmal entwickelt, manchmal embryonal, im Aztekischen Staate vorhanden, und war in Entwicklung begriffen.

Wenn dem so ist, muss man sich allerdings die Frage stellen nach der Ursache des unterschiedlichen Rhythmus im Tempo der Entwicklung, da die grossen Eroberungen beider Völker fast zur gleichen Zeit ansetzten. Sicherlich spielte hier die Tatsache eine Rolle, dass, soweit man es feststellen kann, die Inka, viel eher als die Azteken ein sesshaftes Leben geführt und ein ausgeprägtes Staatswesen besessen hatten. Ich glaube aber, dass die wichtigste Ursache dieser unterschied-

lichen Entwicklung letzten Endes im Badenbausystem beider Länder zu suchen ist.

In Peru war die Bewässerungswirtschaft wesentlich weiter verbreitet als in Mexiko. Dies führte zu einer grösseren Zentralisation einzelner Gebiete im Vergleich zu Mexiko.

Die Gebiete, die die Inka eroberten (das markanteste Beispiel war der Chimustaat an der Küste) besaßen dadurch einen weit höheren Grad staatlicher Organisation, als die von den Azteken in Mexiko eroberten Gebiete.

Die Tatsache, dass jedes dieser beiden Eroberervölker auf das baute, was es vorfand, führte dazu, dass die Inka einen um soviel stärkeren Grad der Zentralisation erreichen konnten.

#### BIBLIOGRAPHIE

1. ARMILLAS, PEDRO: "Notas relativas a sistemas de cultivo en Meso-América." In: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Mexico 1949.
2. *Handbook of South-American Indians H. B. S.*: Volume 2, Seite 246.
3. ZURITA, ALONSO DE: *Breve y Sumaria Relación de los Señores de la Nueva España*. Mexico, 1941. Seite 129.  
ACOSTA, JOSÉ DE: *Historia Natural y Moral de las Indias*. México 1940, Band 2, Seite 546.
4. FRANCISCO DEL CANTO: *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú*. Lima 1614. (Zitiert von Trimborn: *Der Kollektivis-Anthropos Archiv*, Band XX, 1925.)  
ZURITA: Seite 88 bis 90.  
DURÁN, DIEGO: *Historia de los Indios de Nueva España*. México 1867-80. Band 1, Seite 364.
5. CIEZA DE LEÓN, PEDRO: *Crónica del Perú*, etc. London 1883. Band 2, Seite 49.  
ZURITA: Seite 87.
6. H. B. S.: Seite 263 bis 264.  
ZURITA: Seite 90.
7. ACOSTA: Band 6, Seite 13.  
IXTLILXOCHITL, FERNANDO DE ALVA: *Obras Históricas*. México 1891-92. Band 1, Seite 170.
8. ARIAGA, JOSÉ DE: Zitiert von Trimborn, Seite 990  
DURÁN: Band 1, Seite 42.  
SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO: *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México 1829. Band 2, Seite 261.
9. H. B. S.: Seite 255.
10. MONZÓN, ARTURO: *El Calpulli en la Organización Social de los Tenochca*. México, 1949.

11. COBO, BERNABÉ: *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla 1890-95. Buch 12, Kapitel 28.
12. ZURITA: Seite 87 bis 88.
13. ZURITA: Seite 153.
14. TORQUEMADA, JUAN DE: *La Monarquía Indiana*. Madrid 1723. Band 2, Seite 565.
15. COBO: Buch 12, Kapitel 28.  
IXTLILXOCHITL: Band 1, Seite 170.
16. MOORE, SALLY FALK: *Power and property in Inca Peru*. New York 1958.
17. ZURITA: Seite 100, 141, 153.  
TORQUEMADA: Band 2, Seite 546.  
IXTLILXOCHITL: Band 2, Seite 170.
18. COBO: Buch 12, Kapitel 28.
19. ZURITA: Seite 97.
20. COBO: Buch 12, Kapitel 27.
21. COBO: Buch 12, Kapitel 28.
22. ZURITA: Seite 86.
23. COBO: Buch 12, Kapitel 28.
24. TORQUEMADA: Band 2, Seite 546.
25. H. B. S.: Seite 270 bis 271.
26. LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE: *De las antiguas Gentes del Perú*, Madrid 1892, Seite 107.
27. SAHAGÚN: Band 2, Seite 356.
28. MOTOLINÍA (TORIBIO DE BENAVENTE): *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona 1914, Seite 190.  
SAHAGÚN: Band 2, Seite 371.
29. DURÁN: Band 1, Seite 241.
30. DURÁN: Band 1, Seite 216.
31. SCHULTZE JENA, L.: *Gliederung des alt-aztekischen Volkes* (aus dem aztekischen Urtext B. de Sahagun). Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Band 5, Stuttgart 1952. Seite 175.
32. SAHAGÚN: Band 2, Seite 363.
33. CUEVAS, MARIANO: *Documentos inéditos del siglo XVI*. México 1914, Seite 238.
34. siehe oben-Nr. 3.
35. MOORE, SALLY FALK: Seite 57.
36. CORTÉS, HERNÁN: *Briefe an Karl V.*, übersetzt von Arthur Schurig. Leipzig 1918, Seite 142.
37. TEZOMOC, FERNANDO ALVARADO: *Histoire Mexicaine*, traduit par H. Ternaux-Compans. Paris 1838. Band 1, Seite 381.
38. SAHAGÚN: Band 2, Seite 309.
39. CORTÉS, HERNÁN: *Carta al Consejo de Indias*. Colección de Documentos inéditos del Archivo de Indias. Madrid 1964. Band 3, Seite 541.
40. MENDIETA, FRAY GERÓNIMO: *Historia Eclesiástica Indiana*. México 1870, Seite 128.
41. ZURITA: Seite 143.
42. ACOSTA, JOSÉ DE: (Ausgabe Madrid 1792) Band 6, Seite 441.

43. ZURITA: Seite 89.
44. DURÁN: Band 1, Seite 323.  
TERNAUX-COMPANS, H. DE: *Voyages, Relations et Mémoires*.  
Paris 1838, Band 10, Seite 229.
45. ZURITA: Seite 142.
46. H. B. S.: Band 2, Seite 265.
47. CUEVAS: Seite 230.
48. DURÁN: Band 1, Seite 132 bis 133.
49. BAUDIN, LOUIS: *La Vie quotidienne au Temps des derniers Incas*.  
Paris, 1955, Seite 110 bis 114.  
ZURITA: Seite 32.
50. MOORE, SALLY FALK: Seite 62/63.
51. DURÁN: Band 1, Seite 363.
52. H. B. S.: Band 2, Seite 277 bis 279.  
CORTÉS: Seite 142.
53. ZURITA: Seite 91.
54. COBO: Buch 12, Kapitel 25.  
DURÁN: Band 1, Seite 202 f.
55. *Codex Ramírez* in: Radin, Paul: *The Sources and Authenticity  
of the History of the Ancient Mexicans*. Berkeley 1920, Seite  
120.
56. ZURITA: Seite 86.
57. ZURITA: Seite 89.
58. H. B. S.: Band 2, Seite 260 bis 261.  
ZURITA: Seite 86.  
MENDIETA: Seite 124.
59. MOORE, SALLY FALK: Seite 75.
60. TRIMBORN: Seite 999.

## UN CUENTO SOBRE EL DÍA DE LOS MUERTOS

Por ROBERTO H. BARLOW.

El siguiente texto, que ahora se publica por primera vez, junto con su versión castellana, fué grabado en 1949 transcrito y traducido por el incansable investigador que fué Robert H. Barlow. La persona que en calidad de informante lo narró a Barlow fué la señora Luz Jiménez, de unos sesenta años de edad, habitante de Milpa Alta, D. F. El manuscrito original se encuentra en el Archivo Barlow del Mexico City College y es sólo un ejemplo de los numerosos trabajos inéditos dejados por Barlow.

Originalmente este cuento iba a ser publicado en la *Revista Tlalocan*, que como se sabe, estaba consagrada a la publicación de fuentes y estudios lingüísticos acerca de las antiguas culturas de México. Habiendo desaparecido esta revista al completarse su volumen III en 1957, el profesor Fernando Horcasitas Pimentel entregó parte del material inédito de que se disponía para otros posibles números de *Tlalocan*, a la dirección de *Estudios de Cultura Náhuatl* que en adelante se propone ir publicando dichos trabajos.

En resumen, puede decirse que este cuento constituye un ejemplo que pone de manifiesto una importante persuasión presente entre diversos grupos indígenas, en este caso de habla náhuatl: la necesidad de rendir culto a los muertos.

### *Sasanili ipampa in mikailwitl*

Inin mikailwitl tenonotsalo wan tla miek tlakatl amo monel-toka tlen kihtosneki mikailwitl.

Achtokopa in nenonotsaloyah ihkwak tokoltsitsiwan, mach oyeya se telpokatl tlatsihke wan itahtsin yomomikili; wan nantsintle okichokilitinemia itelpoch ika ohtlika pampa oki-saya; pampa san niman tlatwi, mewa wan yawi than imaikne-

wan k aohtlika, in winti ka pahtli, in winti ka nawktli wan ayik okihtowaya ye wits miailwitl: “tlen tikchiwaskeh nonantsin?” ayik tlon kiltowaya.

Ye niman oahsiko mikkailwitl wan natli kilwia: “notelpoch, amo tikmati tlen ye topan wits?, tlaxikitani, tlanemiskia motahtsin, axkan ye owaltlatentaskia, ye otikowanih inon ka netlawililoh kikwitia in kandelahtih; tewalt amotla mitstekipachowa; kwali yes tiknemilis kana ximomaihtoti, ik ompa titekitis ika xikoa se kandela, in popochtli iwan in papanton, tikmochialtiliskeh motahtsin wan mokoltsitsiwan”.

Kihto telpokatl: “amo nonantsin; ahken yomik, yomik; akmo mayana, akmo amiki, akmotla kilewia; neh namiki, achi weyi namiki, pampa onikik yewi newktli wan weyi pahtli”.

Kimolwilia tonanita: “mah tel ihki chiwa, amo tinechneltoкас; amo mopampa nitlakoyas tla itla mopampamochiwa”.

San niman inin tlatsikakonetl oyak in wintito oksepa itlanimainknewan, iwan san wiptlatika yasitika in mikkailwitl; ankilwia nantli: “tlen mopan mochiwa, amo tokaki tlen nimit-silwia? xtehtemoti in kwawitl, ika tetotoniske (nenonotsaloyan) in mokoltsitsiwan; ka wioatse mikkatsitsintin wan sehsekowah, pampa nochi yowali nehnemowa; ka in yehwantin ilwikak ik motepilih, pampa non niknekiskia timotekipachos tepitsin; motahtsin walas wan amotla tikpiah tlen tikmakaske; nehwatl tikita, aweli nitekiti, amonka kanin nitekitis”.

Kihta piltontli: “amo ximotekipacho tinonana, amo tikpia, kachi kwali kandela; nehwa nias kwalkan nikmitiw okotl wan tiktlaliliske wey okotl ipan kaltemitl”.

San niman kihto nantli: “mah telhwan kwawitl”.

Oyak piltontli; wan san niman ipan oteotlakis, kwawtlan ompa omixpolo; omixpolo wan niman owalake; san niman okilwi piltsintli noso telpokatl, omixpolo ompa in kwawtlahtli; nantsintli kitemowa ipiltsin, chkatinemi ika pan ohtli; nian mikkailwitl nowian nakatamaloloh, tlakwachiwaloh, ka techialo mikkatsitsintin; awiak kaltin ipampa tlapopochwiloh iwan tlanextililoh ka kandelahtin; wan inin siwaktlili chokatinemi, amo kinextia itelpoch; niman okihto: “tlen ipan mochiwa nopiltsin?” oktepitsin okintlankochihchik wan omonakasikatekak; wan okikahke mikkataitsintin motlahtlahtoltekeh, kihto: “mach se sente ipan mokahkawato ipan”; amach kilwia: “chitlatlachia, xiktemo motelpoch; tleka ihkion tika-wiliskawa, tleka tikahkawa?, amo tiktsahtsilia, xikawa; pam-

pa on tinantli; tikmitekis, tiknakaswilanas, onkwanon mitsnel-tokas; tlen axan xitlakoya; ban ka mokonew? xiktehmoti, ipan kwawtlahtli ilpitihkak, pampa tlatsihke; otikilwiaya kitemotin in kwamitl ika tiempo, wan yehwatl amo kinek, nian kandela kikwas; omitsnankili kikwitin okotl ka techtlanextilis; mah iki mochiwa, yowalani; inin otikwalilpitikiskeh; xiaw pan kwawtlahtli, aka xtlatlawti mah mitswika, mah mitsyolaliti wan tiknextitin motelpoch kan otikilpihkeh, ka se sakamekatl ilpitika itech se kwawtsontetl: wan otechitak tiwalpanotahkeh wan imanon yomomawti wan kihta: “notahtsin, nonantsin; ye ipan nonantsin onechmawiskia wan onechawaya nittekis, nehwatl amo niknek onitekit; notlahtlakol mochiwa ihkin nihtika”.

Okittak isihtsin, yohpasihtsin, iyexpasihtsin, yiknewan iwan itahtsin kitlahpalotikiskeh; kitokahyotia: “tlen onkwan tai?” —onkan nechkaheh asta kwak namokweptsinotiwah, in amokalakiskeh ilwikak ihtik, tik, ye imanon anechmotohtomite-waskeh nian; mah nian amechmochili”.

San niman oyak, owiloak nochtin mikkatsitsintin, onkan kintechililo. okalakoahkeh inon, ihkwak sente yewi ilwitl kanah, tlatwikixtis, kimama ikimil, kimama se ayatontli, se petlatontli, ka netekos kan tepan tlayowas.

Wan inin piltontli ompo kion okilpitikiskeh, yoahsik nantli, otlehkok kwawtlahtli ka se tlakatsintli, ka wehka, wan amo okinexti itelpoch; owala tlaokoya siwatl amo kinixti itelpoch. san niman owala ipan ichan wan choka. ye nikan mikkatsitsintin tlakayo, kimoresponsotilia, neteochiwaloh tepampa, kandin ka ye teyemik. San niman owiloak siwalt, omotekak kochi yowaltika; wan ihkwak otlawik, okittat itelpoch yokalaliko, kilwia: “kan otoyeya tlasihke? wan piltontli choka, mamamakwekwepotsa, tsahtsi eno koyotl wan kilwia inantsin: “melawak, axan kema nonantsin, ye noneltokak, ke melawak witseh mikkatsitsintin”. amo miltoa kampa.

### *Cuento sobre la fiesta de los muertos*

Cuentan esta fiesta de muertos (porque) mucha gente no cree lo que quiere decir la fiesta de muertos.

Anteriormente contaban cuando (vivían) nuestros abuelos, que había un muchacho flojo y que su padre había muerto;

y que su madre le andaba llorando a su muchacho por las calles porque salía; a causa de que luego amanecía, se levantaba y se iba con sus amigos a la calle: que se emborrachaba con “remedio” (aguardiente), que se emborrachaba con pulque y nunca decía “ya viene la fiesta de los muertos; ¿qué haremos mamacita?”. Nunca decía nada.

Ya luego llegó la fiesta de los muertos y la madre le dice: “Hijo mío, ¿no sabes lo que sobre nosotros viene? Si hubieras visto, si viviera tu padre, ahora ya estuviera esto repleto. Ya hubiéramos comprado eso para alumbrarse, que se llaman ceras; a ti nada te preocupa; estaría bien que alguna parte te ofrecieras para trabajar, para que allá trabajaras (y) con ello compres una cera, el sahumerio y el pan con que recibir a tu padre y a tus abuelos.”

Dijo el mancebo: “No mamacita; quien murió, murió; ya no tiene hambre, ya no tiene sed, ya nada apetece; yo tengo sed, mucho más tengo sed, porque bebí mucho pulque y mucha ‘medicina’ (aguardiente).”

Le dice nuestra mamacita: “Sea, que así lo hagas; no me creerás; no sea que por ti me entristezca si algo a ti sucede.”

Luego este hombre flojo se fué a emborrachar otra vez con sus amigos; y ya nomás a los tres días estaba llegando la fiesta de los muertos. Y le decía la mamá: “Qué sucede en ti, ¿no oyes lo que te digo? Ve a buscar la leña, con ella calentaremos a tus abuelitos; que vienen los muertitos y tienen frío, porque toda la noche caminan; porque a ellos en el cielo se les tiene. Por esa causa yo quisiera que te preocuparas un poquito; tu padre vendrá y nada tenemos que darle; yo, ya ves, no puedo trabajar, no hay donde yo trabaje.”

Dice el muchacho: “No te preocupes mi mamacita, no tenemos lo que es más bueno: la cera; yo iré temprano a traer ocote (madera de pino) y le pondremos mucho ocote en el umbral de la puerta.”

Luego dice la mamá: “Pues sea la leña.”

Se fué el muchacho y luego se le hizo noche en el monte, allá se perdió; se perdió y luego vinieron (a avisar); luego dijo la criatura o el muchacho (el enviado), “se perdió allá en el monte”. La mamá busca a su hijo, anda llorando por todas las calles. ¡Aquí la fiesta de los muertos! Por todas

partes hacían tamales con carne, condimentan comidas, con lo que esperan a los muertos. Las casas perfumadas porque sahumaban y alumbraban con ceras; y esta mujer morena anda llorando, no puede hacer aparecer a su hijo; luego dijo: “¿Qué sucede con mi hijo?” Aun todavía escupió un poquito con la dentadura y se acostó de lado; y oyó a los muertos que hablaron. Dicen: “Dizque sobre uno vinieron a llegar, sobre él”; y dizque le decían: “asómate, busca a tu muchacho. ¿Por qué lo dejas en abandono, por qué lo dejas? No le gritas; déjalo; por eso eres madre, debes azotarle, jalarle las orejas, y entonces te creerá; mientras, entristécete. ¿Dónde está tu hijo? Ve a buscarlo, en el monte está atado por flojo; le decíamos que fuera por la leña con tiempo y él no quiso, ni comprar la cera; te respondió que iba a traer ocote con qué alumbrarnos; que así se haga, ya se enoja; a éste lo pasamos a amarrar; ve al monte, ruega a alguien que te lleve, que te vaya consolando y vas a encontrar a tu hijo donde lo amarramos, con un mecate de zacate está amarrado en un tronco; y nos vió que veníamos pasando y entonces se espantó y dice: ‘Papacito mío, mamacita mía; ya, con mi mamacita, debería ser su consentido y (nomás) me regañaba para que trabajara; yo no quise trabajar; por mi causa es que así estoy.’”

Vió a su abuelita, a su bisabuela; a su tatarabuela, a sus hermanos y a su padre, lo pasaron a saludar; le llamaron: “¿qué haces allí?” “Allí me dejaron hasta que regresen ustedes (cuando), vayan a entrar dentro del cielo, ya entonces me pasarán a soltar aquí; pues aquí los esperaré.”

Inmediatamente se fueron, se fueron todos los difuntitos, allí donde les esperaban:

Entraron entonces; cuando una fiesta grande (hay) en alguna parte, saca fiesta (hacen fiesta), cargan sus bultos, cargan un ayatillo, un petate, para acostarse cuando se les haga noche.

Y a este muchacho, así lo pasaron a amarrar allá; ya llegó la madre, subió al monte con un señor, muy lejos, y no descubrió a su hijo (cuando vino); se entristecía la mujer, no descubrió a su hijo. Luego vino a su casa y llora. Ya aquí los difuntitos entre muchedumbre, les dan responsos, oran por ellos; está cada quien con su difunto.

Inmediatamente se fué la señora, se acostó a dormir en la noche; y cuando amaneció vió a su hijo que ya vino a entrar, le dice: “¿Adónde estabas, flojo?”, y el muchacho llora, se truenan los dedos, grita como el coyote y le dice a su madre: “Cierto; ahora sí mamacita mía creí que es cierto que vienen los difuntitos.” No se dice dónde.



## TEXTOS DE XALTEPOZTLA, PUEBLA

Por FERNANDO HORCASITAS Y LINDORO CRUZ.

Los textos que aquí se publican fueron dictados por el señor Lindoro Cruz, natural del pueblo de Xaltepoztla, cerca de Necaxa, estado de Puebla.

Se presentan en esta revista con doble fin: 1) el de dar una muestra del náhuatl que se habla en la zona de Necaxa; 2) el de presentar algunos datos etnográficos sobre las creencias pueblerinas indígenas.

Originalmente estos textos fueron escritos en alfabeto fonético, pero por razones tipográficas se imprimen ahora de la manera tradicional castellana. Debe advertirse que lo que a veces aparece como *o* es un sonido parecido a la *u*. Lo que se escribe con *i* muchas veces es un sonido parecido a la *i* inglesa, como en la palabra *with*. La *h* después de la *l* indica un sonido parecido a la *j* española. La ' indica que hay un saltillo.

### I. *In Tlamatqui*

1. Ipan altepeme Pahuatlan, Tlaltenango, Chicahuaztla, Tzitzicazapa, Xaltepoztla, Huitztlan, Xochinanacatlan, Tlao-lan, Yitlan, Tlaltipango, Papatla'tla, Papatlazolco, Xaltipec, Cuacuila, Cempuala, San Lorenzo, Ahuacatlan ihuan Huilacapitzlan cati miaque tlamatqui aquiquin mocalaquia quipatizque in cocoxcame. Quema catqui ce cocoxqui huan amo catqui in doctor, yohue quita in tlamatqui.

2. In cocoxqui quinonotza nochi tlen ye quimachilia huan tlamatqui queman ye nochi yoquimat quilhuiz, "Nechhualiquili matlactlonahui ceras, chicome totoltil, ce poyo, ce calayon, ce chicome chichic cera huan ome nixtic amatl, ome chichiltic amatl, huan ome iztac amatl huan ome tiliticamatl ican matlactlonahui xochipares huan popochtli huan ce topoaquich-

tli, nahui chocolatl huan ma mochihuaz ciquin nacatamali huan atoli.”

3. In cocoxqui cuica nochi ichan tlamatqui huan quichichihua nochi tlen mocuiz.

4. Ipan yohuali cana ce chicueyi ora, pehua tiquiti in tlamatqui iyixpan in cocoxqui. In tlamatqui quiyequita ipan ttilcaxitl tlen quipia in cocoxqui. Iheucac inon queman yitlami tlamati ihuan quilhuiz in cocoxqui tlen ye quipia. Intla quipia cocoliztli, quilhuiz, “Xtemo in pa'tli ica mitzpatizque. In cocoliztli in tlen quipia amo nitlachihuali. Puru tihhuicazque in huitli yexcan huan timopatiz. Tiazque tihcautihui in calayo, in poyo huan totolitl huan ciqui xochipares in Cozazantla. Tiazque noihqui xinolatipetl. Noihqui tiazque Tipetolongo.”

5. Zan cueltic in tlamatqui quinahuatia queni quichihuaz in pa'tli huan quilhuiz tla quipia totonqui, tzonpili, tlatlaciztli, atonahuiztli, totoncamoyahualiztli, itztic, tlaquichihua iyi'tic, intla quicocohua itzonteco. Zan quilhuiz, “Ixquita in doctor huan ye mitzmacaz in pa'tli tlen ictipatiz, ipampa amo nitlachihuali. Intla oyini nitlachihuali ninimizquia occiqui huitli huan ic tipatiz.”

6. Queman in tlamatqui quiza yoquicahua in huitli, a'ci ipan cueva huan quiyectlalia ciqui rosarios quichichihtoque ica ce icpatl huan quicalaquia iyi'tic in cempualxochitl huan pehua tlamati. Huan nima ic quitlaltoctli in calayo in poyo huan totoltetl. Queman tlami tlamati pehua tlatzotzona, quitlaza cuete, tlahuana, mohuintia, coní atoli, chocolatl, tlacua ica tamali huan mitotia. Queman mitotia quimotlalia ipan itzontico ciqui rosarios quemani ce corona.

7. Nochi inin ilhuitl mochihua icaltenco cueva. In cocoxqui amo yoh. Mocahua ichan. Zan yohue aquin tepalquita. Queman tlami mitotia yohue iminchan. Ica cipa motatiuh in tlamatqui quitlatlani chicome peso, nozo maclactlonahui peso, ipatiuh itiquiuh.

## II. *In Tlamatqui Ihuan In Cocoxqui*

8. Queman catqui ce cocoxqui in chani ciqui qui'tohua quichihtica icoltzin ipampa amo quichihuiltoque ixochiuh. Huan quitemohua ce tlamatqui ma quiyetica in tlanili ye' quichihtica onozo zan cocoliztli. Onozo tlachichihuali onozo itla tlen oquimohti.

9. Queman in tlamatqui qui'tohua yecnili in quichihtica icoltzin quilhuiz in tata'huan in cocoxqui ma mochihuilian xochitl. Huan tlamó ye quichihua, quitemohua aquin quipatz in tla cocoliztli. Huan tla' mohcayotl quiyechquitza in tlamatqui huan quitlatlaniz tetiachcame. In canin omomohti huan ompa cuiquilizqui ixochiuh. Intla omomohti ipan itenco hueyatl ompa cuiquilizque.

10. Huan tla oquimohti anozo ce cohualt ompa yazqui in canin oquimohti huan quihuitiqui in tlali ica ce cohuitl. Huan quitza'tzilia ica itocayotl in cocoxqui. Quilhuizque, "¡Juantzin, Juantzin! ¡Tiohue, tiohue! ¡Amo xmocahua!" Ihcuac inon ompa quicahuilia ixochiuh huan quiquitzquia in cocoxqui huan cuica ma mocehui ichan.

## III. *Tetzahuiliztli*

11. *In ticolotl.* In ticolotl ce tototzintli amo tlachia ipan tonali; zan tlachia ipan yohuali. Inin tototzintli chanticoc ipan ce tlacoyoetli cohtlatli. Queman quita yiz mihqui ipan ce altipetl yoh inahuac nozo icuac inical huan pehua cohtzatzí. Queman catqui ipan ce cali ce cocoxqui huan tzatzí inin ticolotl ipan yohuali ma momati anca inin cocoxqui huilihca miquiz. Noihqui ipan ce hueyohtli anozo iyizpa telpiloyan.

12. Ipampa amo mocactiyiz itzatziliz in ticolotl motemohua ciqui tipalcatl huan ic momo'tla ipampa quicahuaz in cocoxqui. Ic yaz amo quiniqui qui'toz ayaemo miquiz inin cocoxqui. Huilihca miquiz huan tlamó ocachi tlanahuiz; ic ipan occiqui tonali miquiz.

13. *Tlitl tetzahuitl*. Queman mochihua tlitl cali'tic huan pehua tzatzi itlilmayoh, ma momati hualaz anozo a'ciz ipan inon cali'tictli. Ciqui tlacame teitatihui.

14. *Tetzahuitl comali*. Noihqui queman yiz ce comali ipan ce tlitl huan ic tiotlahca tlamixtemi huan inin comali pehua ixtlatla, ma momati inon tiotlahca ic pehuaz tlayohuaz a'ciz in quiyohuitl.

15. *Tetzahuitl itzcuintli*. Ipan ce altipetl mocaquiz ce itzcuintli onozo ce chichi tolchoctiyiz itenco hueyo'tli, imacehual tlacame niman quininihuilia huilanca panotiyiz in tlen amo cuali tlacatl. Cuac inon ipampa amo mocactiyiz momo'tla ica ciqui titl; huan ma yoh ipampa polihuiz momohilitzli.

16. *Cohuatetzahuitl*. Ipan ce altipetl canin cati cohuame' huan oh icuac ce cali anozo panoz cali'tic onozo quipanohuiz ce hueyo'tli ma moma'tzino huilmotetzahuaia ipampa huiloc nozo zatepa panoz itla tlen cocoliztli anozo ce mihqui ipan ichan nozo yaltipeuh.

17. *In perdiz*. In perdiz, queman mocaquiz tzatzitiyiz ic zancueltica nozo tiotlac ipan inon yohuali a'ciz huilihca quiyohuiz.

18. *In tetzahuitoquiliztli*. Queman a'ci in toquiliztli huil yiz tlaoli, nozo yitl, nozo chilxihuitl, nozo ohuatl, nozo ixhuatomatl, nozo xitomatl, nozo ayo'tli, nozo cafe, nozo in xochicuali, amo cuali motocaz icuac cilicmetztli ipampa queman motiquiz iyolo cuacualohua. Amo quixi'cohua miacpa mehuaz cali'tic. Niman mochihua tiuhtli huan ic amo panoz inin tlocoltitl ma motoca queman chicacmetztli.

19. *Tetzahuiatl*. Ic ipan 1880 ipan ce altipetl itocauh Xaltepoztlá iyixpa catqui ce tlacomoli itocauh Tipetolongo. Huan inahuac catqui ce apantli canin ompinonca itzintla ce ocozocohuitl ce aticochtli. Icuac inon, tlen chani'qui ipan inin altipetl opanohuaya ic molhui tlatzintla ic ipan ce pitzacotli. Oquipanohuaya inon apantli huan queman oquimamaya coneme oquincuilaya inon aticochtli. Opehque momohtia in cihuahuitzintin huan omocentlali inon altipetl. Huan oya'qui quita

in tiopixcatzin Cuhchinanco. Huan oquinonotzqui nochi in tlen ipan opanohuaya anozo tlen oquinchihuiiaya inin aticochtli.

20. In tiopixqui oquimilhui ma mocintlalican ciqui tlahuepochiz huan ma cuacan tlitl huan zan quen oya'que icuac itipeuh Papatlazolco. Omopantlazque huan mocahui'tihui huan ipan ocalohui in atl ica tlitl miacpa. Opanoque huan oqueciuhque iteco inon atl. Ohualquiz ce hueyi cuacohui huan motitilana huan inique tlahuepochiz oc achi quicalaquia in tlitl ipa inon aticochtli. Huan oquicahque queman yimihqui inon cuacohui.

21. Axan molhui mononotza ipa inon altipetl inon tla'toli. Neztica ayacmo quitecuilia in coneme. Axan zan amo cuali moni ipampa inin tla'toli: huiloc oya coni ce tlatatl inon atl huan niman omic. Amo quipix ipa'yo huan inin miquiztli quipantia inon aticochtli.

## TRADUCCION DE LOS TEXTOS

### I. *El Rezandero*

1. En los pueblos de Pahuatlan, Tlaltenango, Chicahuaztla, Tzitzicazapa, Xaltepoztlá, Huitztlan, Xochinanacatlan, Tlaoilan, Yitlan, Tlaltipango, Papatlatla, Papatlazolco, Xaltipepec, Cuacuila, Cempualá, San Lorenzo, Ahuacatlan y Huilacapitzlan hay muchos rezanderos que entran a curar a los enfermos. Cuando hay un enfermo y no hay médico, se va a ver al rezandero.

2. El enfermo platica todo lo que siente y cuando el rezandero ya sabe todo, le dirá: "Tráeme catorce ceras negras, siete huevos, un pollo, un gallo, unas siete ceras amargas y dos papeles azulados, dos papeles rojos, dos papeles blancos, dos papeles negros con catorce xochipares<sup>1</sup> y un sahumero, y una hoja de maíz, y un cuarto de litro de refino,<sup>2</sup> cuatro

<sup>1</sup> Los xochipares son unos objetos hechos de hoja de maíz. Son como conos y contienen flores.

<sup>2</sup> Es una botellita "como una Coronita" llena de aguardiente.

chocolates y que se hagan unos tamales de carne y (que se haga) atole.

3. El enfermo lleva todo a la casa del rezandero y hace preparar todo.

4. En la noche, como a las ocho horas, comienza a trabajar el rezandero enfrente del enfermo. El rezandero ve perfectamente en el sahumero lo que tiene el enfermo. Cuando termina de rezar<sup>3</sup> le dice al enfermo lo que tiene. Si tiene enfermedad, le dice: "Busca medicina para que te curen. La enfermedad que tienes no es maldad.<sup>4</sup> Pero llevaremos una promesa a tres partes y te aliviarás. Iremos a dejar al gallo, al pollo, los huevos y algunos xochipares a Cozazantla. Iremos también al Xinolatepetl. También iremos a Tipetolongo."<sup>5</sup>

5. Amaneciendo, el rezandero explica cómo hará el remedio y decide si tiene calentura, catarro, tos, paludismo, erisipela, frío, dolor de estómago, dolor de cabeza. Nomás dice: "Vé al médico y él te dará remedio con el que te aliviarás, ya que no es maldad. Si es maldad caminarán otras promesas y 'te aliviarás'."<sup>6</sup>

6. Cuando el rezandero sale, va a dejar la promesa. Llega a la cueva y compone ciertos rosarios hechos con hilo y les meten dentro compazúchil y comienza a rezar. Y luego entierra al gallo, al pollo y los huevos. Cuando termina de rezar comienzan a tocar instrumentos, echan cohetes, se embriagan, se emborrachan, beben atole, comen tamales y bai-

<sup>3</sup> El señor Cruz sólo recordaba un fragmento de las oraciones que recitan los curanderos: "Cempualpahualnopoalpa tenahuatzinco..." (De veinte en veinte enfrente de usted.) Hay rezanderos en Xaltepoztlá que saben oraciones largas para curar.

<sup>4</sup> "Maldad" en este caso quiere decir "hechura", "hecho por seres humanos", "brujería".

<sup>5</sup> Los tres lugares citados aquí son cerros altos, uno de ellos rumbo de Villa Juárez. Quieren decir: "Lugar de Cauzazas" (una hierba medicinal), "Cerro de Señorita" y "Cerro Loma".

<sup>6</sup> Es decir, si el rezandero descubre que el enfermo sólo tiene una enfermedad "natural" cree que con ciertas medicinas se podrá curar. Si es brujería será necesario "caminar" promesas (hacer ofrendas) en los lugares sagrados.

lan. Cuando bailan se ponen unos rosarios como coronas en la cabeza.

7. Toda esta fiesta se hace enfrente de la cueva. El enfermo no va. Queda en su casa. Nomás va el que ve por él. Cuando terminan de bailar se van a sus casas. Con una vez que se vea al rezandero, cobra siete pesos o catorce pesos, importe de su trabajo.

## II. *El Rezandero y el Enfermo* <sup>7</sup>

8. Cuando hay un enfermo en casa, unos dicen que lo está haciendo el abuelo porque no le han hecho sus flores.<sup>8</sup> Y buscan a un rezandero que vea si es cierto que es maldad o si nomás es enfermedad. Si es maldad o si es cosa de que lo hayan espantado.<sup>9</sup>

9. Cuando el rezandero dice que ciertamente es maldad del abuelo, dice a los padres del enfermo que le hagan sus flores. Y si ya se hizo, buscan a alguien que lo cure si es enfermedad.<sup>10</sup> Y si es susto el rezandero lo reconocerá bien y preguntará a los espíritus. Cuando es susto allá (donde fué espantado) llevarán flores. Si se espantó a la orilla del río, allá se las llevarán.

10. Y si lo espantó una víbora allá irán adonde fué espantado, y azotarán la tierra con una vara. Y gritarán con el nombre (o espíritu) del enfermo. Dirán: “¡Juan, Juan! ¡Vámonos, vámonos! ¡No te quedes!” Con esto allá le dejan sus flores y cogen al enfermo y lo llevan a su casa a descansar.

<sup>7</sup> Este texto, que se puede considerar apéndice del texto primero, fué dictado por el informante unas semanas después.

<sup>8</sup> Se han olvidado del culto de los muertos.

<sup>9</sup> Es decir, puede haber tres orígenes de su enfermedad: 1) una enfermedad común y corriente que ha venido por causas naturales; 2) el espíritu de un antepasado, el cual, olvidado, anda molestando a los vivos; 3) el enfermo ha “perdido el alma” por un susto.

<sup>10</sup> El rezandero, al ver que es enfermedad “natural”, ya no quiere tratar al enfermo. Le sugiere que vea a algún médico en Necaxa o en algún otro pueblo importante.

III. *Los Agüeros*

11. *El buho.* El buho es un pájaro que no ve de día, nomás ve de noche. Este pájaro vive en un agujero en el monte. Cuando ve que va a haber un muerto en un pueblo va y se para cerca o arriba de la casa y comienza a chillar. Cuando hay en una casa un enfermo y chilla el buho de noche, es para que se sepa que este enfermo seguramente morirá. También (sucede lo mismo) en el camino real o enfrente de una cárcel.

12. Para que no se oiga el canto del huho, buscan algunos tepalcates y con ellos lo apedrean para que deje en paz al enfermo. El irse el buho no quiere decir que no morirá el enfermo. Forzosamente morirá y si no, se verá más grave; dentro de otros días morirá.

13. *El pronóstico del fuego.* Cuando se hace lumbre en casa y comienzan a chillar las llamaradas, es para que se sepa que llegará alguien de visita a la casa. Algunas personas vendrán de visita.

14. *El pronóstico del comal.* También cuando haya un comal sobre la lumbre y por la tarde esté nublado, y este comal comience a arder, es para que se sepa que esa tarde, al comenzar a anochecer, llegará la lluvia.

15. *El pronóstico del perro.* En un pueblo, cuando se oye a un perro llorar con tristeza a la orilla del camino real, los campesinos creen que tal vez está pasando el diablo. Entonces para que no se le oiga, le tiran algunas piedras; y que se vaya para que se pierda el temor.

16. *El pronóstico de la víbora.* En un pueblo cuando hay víboras y van sobre la casa o atraviesan por la casa, o pasan el camino real, es para que se sepa que tal vez sea mal agüero, porque pronto o después sucederá alguna enfermedad o muerte en la casa o en el pueblo.

17. *La perdiz.* Cuando se oiga a la perdiz chillar por la mañana o tarde en la noche, seguramente llegará la lluvia.

18. *El mal agüero de la siembra.* Cuando llega la siembra, ya sea de maíz, de frijol, de chile, de caña, de tomate de hoja, de jitomate, de calabaza, de café, o de plátano, no se puede sembrar cuando está tierna la luna porque cuando se coseche el fruto, se apolillará. No aguanta que se guarde mucho en casa. Luego se hace polvo y para que no suceda este daño se siembra cuando la luna está llena.

19. *Agua de mal agüero.* Por 1880 en el pueblo que se llama Xaltepoztlá había un cerro llamado Tipetolongo enfrente de un llano. Y cerca había una cañada donde había un árbol ocotzote debajo del cual había un pocito de agua. En esa época, los vecinos de este pueblo pasaban debajo (del árbol) por una vereda. Pasaban la cañada y cuando cargaban niños se los llevaba este pozo. Comenzaron a espantarse las mujeres y se juntaron en ese pueblo. Y fueron a ver al señor cura de Huauchinango. Y le platicaron todo lo que pasaba y lo que les hacía esta agüita.

20. El sacerdote les dijo que reunieran a unos tlahuepoches,<sup>11</sup> y que tragaran lumbre y que fueran hasta la cima del cerro de Papatlazolco. Se aventaron y siguiéndose, cayeron al agua con la lumbre varias veces. Pasaron y cansaron al dueño del agua. Salió un gran toro y se revolcaba y estos tlahuepoches metían más la lumbre en el pozo. Y dejaron muerto allí al toro.

21. Ahora se cuenta mucho este asunto en el pueblo. Parece que ya no se llevan a los niños. Ahora únicamente no se puede tomar (el agua) por este asunto. Apenas va a tomar un hombre de esta agua y luego se muere. Ya no tuvo remedio y le echan la culpa de esta muerte a este pozo de agua.

<sup>11</sup> Los tlahuepoches son sabios, o viejos hechiceros, que saben convertirse en murciélagos u otros animales. Saben tragar lumbre y hacer otras cosas de tipo mágico.



## SIMBOLISMO DE LOS COLORES, DEIDADES, NÚMEROS Y RUMBOS

Dibujos de *Abel Mendoza*  
Fotografías de *Bodel Christensen*

Por SAMUEL MARTÍ.

“Sabido es que el color tenía en la representación sistemática figurativa de México su significado bien fijo y, sabida la clave, el solo color es suficiente para reconocer a determinado numen.”

ANGEL MA. GARIBAY K.

Los colores, números y direcciones juegan un papel primordial en los conceptos indígenas. En el mundo físico-mágico del nativo estos elementos tienen un significado y una función precisa. Nuevamente nos enfrentamos a la suprema trinidad del ideal mesoamericano, y el de nuestros días, la fusión de la ciencia, el arte y la religión.

La vida material y espiritual del antiguo mexicano se antoja un mural cósmico, cuajado de color y movimiento, en que se logra la anhelada Regla de Oro renacentista. Todos y cada uno de los detalles tienen su lugar, su significado y su razón de ser, y todos contribuyen a darle unidad, vitalidad y belleza al conjunto de la composición, o sea, la sociedad indígena. No cabe duda que la compenetración y fusión armoniosa y total del hombre con la naturaleza, forma la base de la integridad y de la fuerza del mundo indígena.

El simbolismo del movimiento, números y colores está basado en observaciones y conocimientos milenarios y forma parte esencial de los ritos y ceremonias y de sus expresiones exotéricas: el canto, la música y la danza.

Las observaciones de Séjourné sobre Teotihuacán (*Pensamiento y Religión*, p. 103), son válidas para todas las culturas clásicas mesoamericanas: “A pesar de la triste insufi-

ciencia de las exploraciones, la arqueología hace posible entrever que Teotihuacán refleja al infinito imágenes de ciclos en el interior de los cuales la Ley del Centro ha abolido la fragmentación de los contrarios. Basados sobre las revoluciones de los astros y sobre arduos cálculos, estos ciclos van, partiendo del más simple —el de la muerte y resurrección anual de la Naturaleza—, hasta englobar unidades inmensas que tienen por fin la búsqueda mística de los momentos de liberación suprema, es decir, las concordancias entre el alma individual y el alma cósmica, el tiempo y la eternidad, lo limitado y lo infinito.

”Es probable que ni un detalle de la Ciudad de los Dioses haya sido dejado al azar y que los cómputos astronómicos que los mayas se complacieron en inscribir sobre sus monumentos y en sus libros están implícitos en cada una de sus medidas, de sus líneas, de sus ornamentos. La rigurosa precisión con la cual la mitología y el simbolismo expresan el pensamiento náhuatl sería imposible sin la existencia previa de una ciencia exacta: piénsese en las especulaciones que habrán sido necesarias para llegar a formular todo un tratado de metafísica en una sola figura...”

Las doctrinas herméticas que afloran en el arte y pensamiento indígenas perfilan la existencia de una Cultura Madre, aún desconocida, que sirvió como fuente de conocimientos y conceptos a todas las culturas americanas. Al igual que en los cultos de Oriente, se percibe una entrega total a la contemplación mística y a los problemas éticos y espirituales, desdénando los problemas materiales o sean las técnicas de producción. Precisamente a esta falta de iniciativa técnica atribuye Caso su debilitamiento y decadencia.

Al analizar los datos conocidos conviene tener presente su antigüedad, su origen y su etapa de evolución a través de diferentes culturas. Las etapas más sobresalientes de esta evolución religiosa corresponden a las tres concepciones del mundo que tiene la humanidad: la mágica, la religiosa y la histórica. Estos conceptos están representados y se translucen a través de los tres paraísos indígenas: *Tlalocan*, concepción mágico-agrícola; *Tlillan Tlapallan* “la tierra del negro y el rojo”, creación místico-sacerdotal inspirada en las enseñanzas del gran iniciado *Quetzalcóatl* y el *Tonatiuh ichan*, el *Valhala* americano, basado en un concepto político-expansio-

nista. La idea básica de esta evolución era como afirma Spence (*Gods of Mexico*, p. 34), el culto a la lluvia benefactora, a la tierra, y a las deidades de la vegetación.

Escribe Caso (*El Pueblo del Sol*, p. 37): "Tláloc, el que hace brotar, dios de las lluvias y del rayo, es la deidad más importante de este conjunto y probablemente también una de



Quetzalcóatl. (Códice Magliabecchi.)

las más antiguas que adoraron los hombres en México y Centroamérica.

"Los mayas lo llamaban *Chac*; los totonacos le decían *Tajín*; los mixtecos lo adoraban con el nombre de *Tzahui* y los zapotecas con el de *Cocijo*, y en todas las zonas de México y Centroamérica su culto se pierde en la más remota antigüedad. Es el dios principal de la antiquísima cultura 'olmeca', y aparece con la máscara del tigre-serpiente en las hachas colosales y en figuras de barro y de jade de esta cultura tan desarrollada y tan antigua. En Teotihuacán sus representaciones son tan numerosas, que privan sobre las de *Quetzalcóatl*, y su importante culto se extiende muy probablemente hasta las tribus que cercaban, por el norte y por el sur, la región de las altas culturas mesoamericanas."

También hay que tener presente la destrucción y mixtificación de los archivos históricos ordenada por *Itzcóatl* (1428-1440) con el fin de que, "no toda la gente sepa lo que hay escrito... y muchos sean tenidos por dioses". (Sahagún, L. X, C. 29.) Y por último hay que recordar la trayectoria monoteísta de los teólogos y de los dirigentes aztecas, dedicados a forjar una nación con un idioma y una religión oficial.

Cada numen tenía tres representaciones: la material en forma de ídolo para el profano; la gráfica en forma de jeroglífico y colores para el sacerdote, y la matemática-astronómica-calendárica para los iniciados. *Quetzalcóatl* está representado en figuras de piedra o madera; en los códices en forma gráfica y por colores, y en las leyendas, mitos y cálculos astronómicos y calendáricos por *Ce Acatl*, "1-Caña", *Chiconahui Ehécatl*, "9-Viento", y el rumbo del norte.

La doctrina se expresaba en tres formas del idioma: *macehuallatolli*, lenguaje del pueblo; *tecpillatolli*, lenguaje de los señores, y *nahuallatolli*, el lenguaje de los iniciados y magos.

Caso cita varios ejemplos de *nahuallatolli* (*ibíd.*, 110) como *Chicomóztoc*, "las siete cuevas", que simboliza boca o el vientre con sus cavidades; "... lo que quizá nos explica por qué en las tradiciones de las migraciones de tantas tribus de Mesoamérica se diga que salieron de *Chicomóztoc*, es decir, salieron del vientre y ese es su origen".

Siendo el pulque *octli* la bebida sagrada y su fuente el maguey empleada en sus ritos, en forma de espinas y hojas para los auto-sacrificios, esta planta es representada por la diosa *Mayahuel*. Esta deidad al igual que la Venus de Éfeso, tenía cuatrocientos pechos para alimentar a sus "cuatrocientos o innumerables hijos" *Centzon Totochtin*. Estos vástagos a su vez fungían como númenes de la embriaguez mística, no alcohólica, en muchos pueblos, de quienes derivaban sus nombres, como en el caso del bien conocido *Tepozteco*, patrono de *Tepoztlán*, Morelos.

*Tochtli*, "conejo", simboliza el pulque, la embriaguez divina, la luna y la fecundidad. El colibrí es símbolo solar y de la resurrección del guerrero inmolado al sol en el combate o en el sacrificio, y en esta forma bajaba a la tierra a libar el néctar de las flores.

El murciélago, el buho y la araña son disfraces de *Miclantecuhtli*, "el señor de la muerte". El mono es el nagual

de *Xochipilli*, numen de la Poesía, de la Música y del Baile, por esta razón se le encuentra representado en silbatos, flautas y otros instrumentos musicales. También la mariposa, el pájaro, y la flor estaban asociadas con esta deidad multifacética, cuyo símbolo calendárico es *Ce Xochitl*, “1-Flor”, fecha relacionada con augurios de carácter sexual y de dotes artísticas.

“El cobre se llama el ‘chichimeca rojo’, la sangre es ‘la mujer roja’”, sigue explicando Caso. “La madera tiene el nombre calendárico ‘1-Agua’, pero algunas expresiones son tan misteriosas, que no podemos atinar con su explicación. Así por ejemplo, el tabaco se le llama el ‘nueve veces golpeado’.

“Los dolores se llaman ‘serpientes’ y son de cuatro colores para relacionarlos con los puntos cardinales. Existe la serpiente azul, la serpiente amarilla, la roja y la blanca.”

Para los dolores de huesos en las espaldas, se punza con un colmillo de víbora, porque lo semejante cura lo semejante (¿Homeopatía?), y el brujo canta el siguiente conjuro:

“¡Oh tú, culebra azul, amarilla, roja o blanca, cesa que ha llegado el blanco fuerte y punzador y todo lo ha de andar, por montes y cerros; desdichado el que hallara, que lo ha de destruir y tragárselo!”

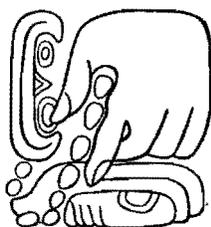
En la cumbre de la Gran Pirámide encontraron los europeos dos suntuosos templos o teocalli: uno dedicado al culto de *Tláloc-Quetzalcóatl* y el otro al culto de *Huitzilopochtli-Tezcatlipoca*. Cada una de estas cuatro deidades, que en realidad eran advocaciones de una sola, tendían a fusionarse en el culto de *Quetzalcóatl* bajo el empuje de una erudita y poderosa casta sacerdotal que controlaba a los dirigentes aztecas, apoyada discretamente por los pujantes *pochtecas* o mercaderes.

### *El simbolismo de los dioses*

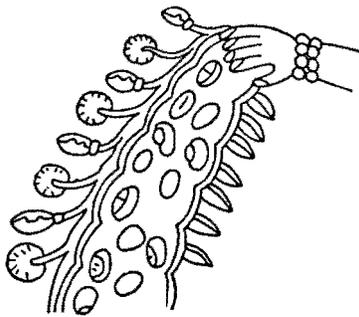
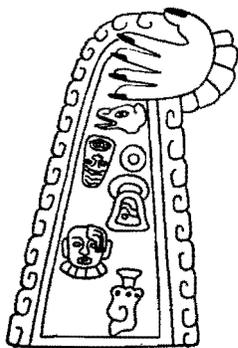
El dios creador, único, invisible y todopoderoso que anima todos los sistemas religiosos como Causa Primordial, el Brahamana Ayatanavan, ya existía desde épocas pretéritas, y se le llamaba *Tloque Nahuaque* en náhuatl y Hunab-Ku entre los mayas. Ixtlilxóchitl nos informa que Nezahualcóyotl construyó en Texcoco una gran pirámide de nueve cuerpos

con un suntuoso *teocalli* dedicado a esta deidad suprema e invisible.

Es muy significativo el hecho de que al anunciársele a Moctezuma II la llegada de Cortés a las costas de Veracruz, precisamente en el año 1-Caña, identificado con *Quetzalcóatl*, Moctezuma, tomándole por *Quetzalcóatl* le envió valiosos presentes que incluían un gran disco de oro y otro de plata representando al Sol y la Luna, y las insignias de *Quetzalcóatl*. Lo interesante es que estas insignias consistían



78



79

Representaciones de "las manos creadoras". (*Murales de Teotihuacán.*)

en los atavíos de *Tezcatlipoca*, *Tláloc* y *Xiutecuhtli*, consideradas entre las deidades dominantes en las cinco regiones del mundo.

Comenta Séjourné (*Pensamiento y religión*, p. 32): "Así como nuestra era comienza con Cristo, la de los aztecas se abrió, aproximadamente en la misma época, con *Quetzalcóatl*. Su imagen, la serpiente emplumada, poseyó para los pueblos precolombinos la misma fuerza de evocación que el Crucifijo para la Cristiandad."

En Tenochtitlan continuaba siendo objeto de la más profunda veneración. Además de ser invocado como creador del hombre y de sus obras, era tenido como el patrón de dos instituciones que representaban la base misma de la vida social y religiosa azteca: el sacerdocio y los colegios de los príncipes: *calmecac*. Hasta el fin del Imperio, los grandes pontífices de la metrópoli continuaron llamándose “sucesores de *Quetzalcóatl*”.

*Quetzalcóatl* como deidad creadora y civilizadora implica un numen avanzado y exponente de un culto muy antiguo y muy perfeccionado. No se podía esperar menos de una deidad que surge de grupos huastecos-mayoides y del área cultural por excelencia, la del sur. Hay muchas razones para tomar en cuenta el posible origen sureño del *Quetzalcóatl* histórico, y su peregrinación hacia el norte y el centro a través de la zona del Golfo, para después de la caída de Tula en 1156, emigrar nuevamente hacia el sur hasta llegar a la orilla del mar en donde ocurre su inmolación simbólica y su aparición como estrella matutina en el mítico *Tlapallan*.

*Quetzalcóatl* está relacionado con la sabiduría, ciencia y arte. Su color es el blanco como símbolo de pureza y altura de miras morales y estéticas. Su ave es el *quetzal*, símbolo solar, y su piedra es el *chalchihuitl* o jade, la piedra preciosa y sagrada más apreciada entre los indígenas. La presencia e influencia de *Quetzalcóatl* se presiente en toda Mesoamérica, y su culto bajo las advocaciones de Kukulcán, Votan y Gucumatz se extiende desde el norte de México hasta América Central.

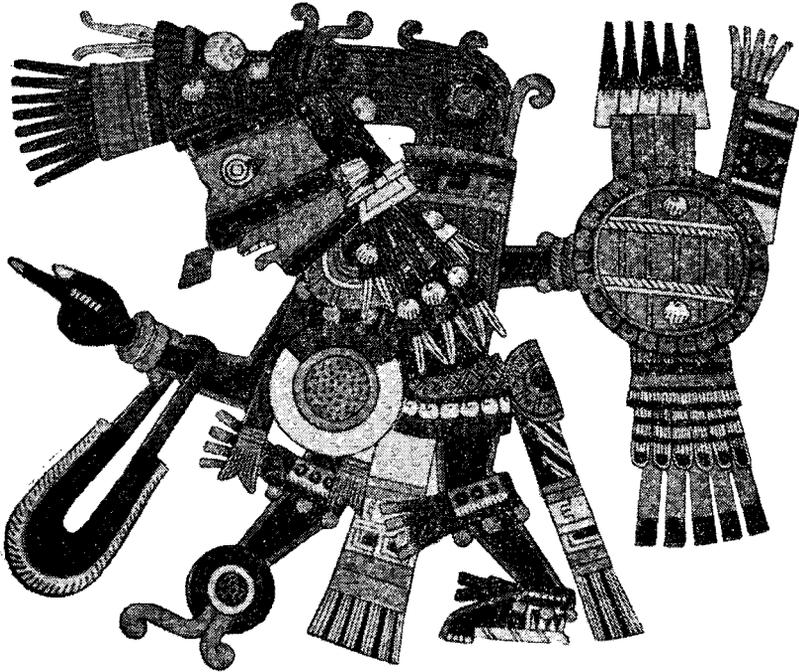
La deidad complementaria de *Quetzalcóatl* es *Tezcatlipoca*, el Lucifer de la mitología mesoamericana. Las leyendas y mitos atestiguan su antigüedad y asociaciones con la magia primitiva. Su color es el negro como el de su piedra que es la obsidiana o *itztli*, piedra que da la vida, en forma de puntas de lanzaderas y flechas, y también la quita con las navajas de obsidiana de las macanas y el cuchillo del sacrificio. Su ave es el guajolote y su nahual o disfraz el jaguar en cuya forma se le conoce como *Tepeyolohtli*, “el corazón del monte”.

Escribe Caso (*El Pueblo del Sol*, p. 43): “En cierto modo es afín y en cierto modo contrario a *Huitzilopochtli*, porque éste representa el cielo azul, es decir, el cielo del día, mien-

tras que *Tezcatlipoca* personifica el cielo nocturno. Es el guerrero del norte, mientras que *Huitzilopochtli* es el del sur.

”Es también el inventor del fuego, aunque este elemento tiene por patrono especial al dios *Xiuhtecuhtli*, el señor del año, también llamado *Huehuetéotl*, ‘el dios viejo’, e *Ixcozauhqui*, el ‘Cariamarillo’.

”Es el patrono de los príncipes, y el mismo recibe el nombre de *Nezahualpilli*, ‘el príncipe que ayuna’, y, con el



*Tezcatlipoca. (Códice Borgia.)*

nombre calendárico de *Ome Acatl*, preside en los convites y banquetes. Su fetiche es el cuchillo de pedernal o de obsidiana, y así se llama *Técpatl* o *Iztli*; es el señor del frío y del hielo, con el nombre de *Iztlacoliuhqui*, ‘el cuchillo curvo de pedernal’, es también el dios del pecado y de la miseria.”

En este aspecto vale recordar el rapto de *Xochiquetzal*, diosa de las flores y del amor y asociada a *Tlazoltéotl*, “diosa de las inmundicias”, y esposa del viejo *Tláloc*. Los sacerdotes de *Tlazoltéotl* eran los encargados de interpretar el

*tonalámatl* y de escuchar las confesiones de los pecados. Caso cita (*ibíd.*, p. 44) un apasionado poema tradicional en que *Tezcatlipoca* exclama:

Pienso yo que es verdaderamente diosa,  
verdaderamente es hermosísima y extremada;  
hela de alcanzar no mañana ni esotro día,  
sino luego al momento;

Porque yo en persona soy el que así lo ordeno y mando.

Yo el mancebo guerrero que resplandezco como el sol,  
y tengo la hermosura del alba.

Sigue explicando Caso: "Preside *Tezcatlipoca*, en la casa de los guerreros jóvenes y solteros, en el *telpochcalli*, la escuela popular de guerra a la que asisten los jóvenes plebeyos, mientras que *Quetzalcóatl* es el patrón del *calmécac*, la escuela de los nobles, de donde salen los jefes superiores del ejército, los sacerdotes, los jueces y los reyes.

"*Tezcatlipoca* se caracteriza en los códices por un espejo humeante, colocado en la sien, y otro que sustituye al pie que le arrancó el monstruo de la tierra; mito que significa que a veces, en latitudes más australes, una de las estrellas de la Osa Mayor desaparece del cielo porque queda abajo del horizonte." Esta explicación de Caso es importante pues tiende a fortalecer el origen sureño de la mitología mesoamericana y por lo tanto las raíces de la cultura náhuatl.

Prosigue Caso: "Siendo un dios nocturno es también negro, pero su rostro lleva la pintura facial a rayas horizontales amarillas y negras, conocida con el nombre de *ixtlantlatlaan*, que caracteriza a todos los *Tezcatlipoca*, pero variando el color, que es rojo y amarillo en *Xipe*, y azul y amarillo en *Huitzilopochtli*."

*Tezcatlipoca* es el nigromante, astuto y agresivo y favorecedor de la violencia. Su indentificación con el dios *Hurakan* quiché es muy interesante, pues el término *Hurakan* en los idiomas modernos procede del nombre de este numen.

Es obvio que *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* son advocaciones de una misma deidad y representan una maravillosa versión de la Ley de los Contrarios, de los Opuestos o de la Dualidad que anima todos los sistemas religiosos y que en forma tan magistral encarna la Gran *Coatlicue azteca*, "la de falda de serpientes". Obra genial del arte americano que expresa en

forma realista el Misterio de la Creación, o sea, la Naturaleza. Ambos dioses son creadores y asociados al viento que según Brinton se identifica con el aliento, “el aliento con la vida, la vida con el alma y el alma con Dios... profunda y verdadera razón de la prominencia dada a las deidades del viento en muchas mitologías”.



Danza de los dioses alrededor de Quetzalcóatl. (*Códice Magliabecchi.*)

El Principio de la Dualidad es muy antiguo y se aprecia en la religión maya en la eterna lucha entre las fuerzas del bien y del mal. Escribe Morley (*ibid.*, p. 243): “Los dioses benévolos producen el trueno, el rayo y la lluvia, hacen fructificar el maíz y garantizan la abundancia; los dioses malévolos, cuyos atributos son la muerte y la destrucción, causan las sequías, los huracanes y la guerra, que arruinan el maíz y traen en su seno el hambre y la miseria, el bien oponiéndose al mal en la lucha por el alma del hombre, el contraste que se encuentra en muchas religiones, aun en aquellas mucho más antiguas que el cristianismo.”

El águila y el tigre son los animales que simbolizan las potencias de la luz y de las tinieblas, esto explica el alto rango y poderío de las órdenes aztecas de Caballeros-Guerreros con este nombre. Sahagún nos informa que el Principio de la Dualidad se expresaba con el nombre *Ometeotl*, “2-Dios”, y que el sitio mítico en donde moraba este número fundamental le llamaban *Omeyocan*, “en donde está la dualidad”.

El *Popol Vuh*, p. 86, lo llama *Alom* y *Qaholom*, dios madre y dios padre, y también *Tzacol* y *Bitol*, el Creador y el Formador. Según la Relación de Cuilapa, los zapotecos lo llamaban: “Uno Ciervo y por sobrenombre Culebra de León, y Uno-Ciervo y por sobrenombre Culebra de Tigre.”

### *Simbolismo de los colores*

Eric Thompson afirma (*Grandeza y decadencia de los Mayas*, p. 244): “En la religión maya hay una asociación de importancia suprema y es la de los colores con las direcciones. El rojo es el color del Este, el blanco es el color del Norte, el negro es el color del Oeste y el amarillo es el color del Sur; un quinto color, el verde, puede haber estado en el Centro. Casi no hay elemento de esta religión que no esté en relación con alguna dirección del mundo y no son pocas las partes del calendario que sufren la misma conexión.

”Así el Bacab rojo está al Este, el Bacab blanco al Norte, el Bacab negro al Oeste y el Bacab amarillo al Sur.” Estos Bacab se suponía que sostenían el mundo y estaban colocados en los cuatro puntos cardinales. “A cada uno de los cuatro lados del mundo, había una ceiba sagrada (el árbol del algodón silvestre), que se conocía como la ceiba *Imix*; estos árboles estaban también asociados con los colores del mundo.

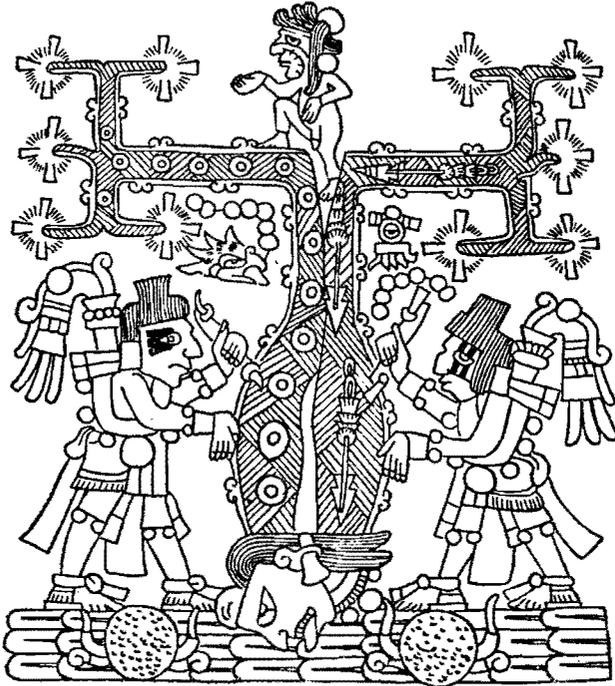
”La mayor parte de los dioses mayas estaban en grupos de cuatro, cada uno asociado con su dirección y color. Los dioses de cada grupo eran considerados, bien en cuanto a sus personalidades individuales, bien colectivamente, como una simple deidad. Algo parecido a lo que ocurre con la doctrina que se refiere al mito de la Trinidad.

”Los nueve señores de las noches, que por cierto tenían aspectos diabólicos, son tan importantes en el calendario maya como en el azteca. Los números trece, nueve, siete y cuatro

tienen una gran importancia ritualística y adivinatoria, tanto en la cultura maya como en la azteca, el tres es el número sagrado para la mujer y el cuatro el de los hombres.”

El tres por su asociación con el *tenamaztli*, o tres piedras del fogón, mientras el cuatro está asociado a los cuatro rumbos de la milpa.

Morley (*ibid.*, p. 448), al observar que los colores empleados por los indígenas de Guatemala en sus tejidos aún guar-



El árbol florido de Tamoanchan. (*Códice Vindobonense.*)

dan relación con los usados por sus antecesores, comenta: “El negro sigue representando las armas porque es el color de la obsidiana; el amarillo simboliza el alimento porque es el color del maíz; el rojo era el símbolo de la sangre, y el azul el del sacrificio; el color de la realeza era el verde, porque éste es el color del preciadísimo *quetzal* cuyas plumas estaban reservadas para los jefes.

”Los muchachos se pintaban de negro la cara y el cuerpo hasta que se casaban (*ibid.*, p. 219); después de casados se la pintaban de rojo. Usaban también el negro cuando ayu-

naban. Pintaban a los prisioneros de negro con rayas blancas, y los sacerdotes se pintaban de azul. Para prepararse para las ceremonias del año, celebradas en el mes de *Mol*, se ‘untaban con el betún azul’ desde los instrumentos de los sacerdotes hasta los husos de tejer de las mujeres. Muchas de las bolas de copal *pom*, que se encontraban en el pozo de los Sacrificios de *Chichén Itzá* estaban pintadas también de un color azul turquesa brillante, el azul era el color que iba unido a la idea del sacrificio para los mayas de la última parte del Nuevo Imperio. Lo mismo pasaba entre los mexicanos, de quienes es posible que aquéllos hayan tomado esta idea. Usaban también la pintura para el tatuaje.” Como veremos más adelante, el azul era el color favorito de los toltecas y de los aztecas, y sus mantas y sandalias eran generalmente de este color.

El mismo autor asocia los cuatro rumbos a los siguientes colores y deidades de los años: “*Likin*, oriente, color asociado *Chac*; rojo, patrono de los años *Kan*; *Xaman*, norte, color asociado *Zac*; blanco, patrono de los años *Muluc*; *Chikin*, poniente, color asociado *Ek*; negro, patrono de los años *Ix*; *Nohol*, sur, color asociado *Kan*; amarillo, patrono de los años *Cauac*.”

Morley, también señala que el número nueve (*ibíd.*, p. 51) es, y ha sido siempre afortunado entre los mayas, por su asociación con los nueve escalones, círculos o infiernos, que conducen al paraíso maya y por coincidir con los nueve dioses subterráneos o Señores de la Noche, uno de los grupos más importantes de su antiguo panteón. En la importantísima ceremonia del *hetzmeek* cuando se coloca por primera vez al niño (de cuatro meses) o la niña (de tres meses) a horcadas sobre la cadera y se le ponen en la mano nueve objetos de que tendrá necesidad (*ibíd.*, p. 208).

El número trece, por su asociación con los trece dioses del panteón maya y con el *tzolkin* o calendario ritual, era considerado de buen agüero. Sin embargo, Morley (*ibíd.*, p. 51), opina que su empleo se limitó a las ceremonias religiosas para algunas de las cuales “se preparaban ofrendas de trece panes, trece escudillas de comida y trece tortas hechas de trece capas alternas de pasta de frijol y tortillas”.

Explica Morley (*ibíd.*, p. 244): “Los mayas concebían el mundo como compuesto de trece cielos, dispuestos en capas,

siendo la tierra la más baja de todas. Sobre cada una presidía uno de los trece dioses de las regiones superiores u *Oxlahuntikú*, palabra que en maya tiene el significado siguiente: *oxlahún*, trece, *ti*, de, y *ku*, dios, o dioses en este caso, y por asociación de ideas, cielos. Además de los trece mundos superiores había nueve mundos inferiores, dispuestos asimismo en capas, sobre cada uno de los cuales presidía su propio dios especial, uno de los *Bolontikú* o nueve dioses de las regiones inferiores, de *bolón*, nueve, *ti*, de, y *ku*, dios. El noveno y más bajo de estos mundos inferiores era *Mitnal*, el cual estaba gobernado por *Ah Puch*, el Señor de la muerte. . . ”

Los aztecas conservaron y adoptaron esta tradición religiosa. *Mitnal* se le llamó *Mictlán* y la deidad *Ah Puch* se transformó en *Mictlantecuhli*.

Canta el *Chilam Balam de Chumayel* (Versión de Mediz Bolio, p. 3):

El Señor del Sur es el tronco del linaje del gran *Uc*.

*Xkantacay* es su nombre. Y es el tronco del linaje de *Ah Puch*.

Nueve ríos los guardaban. Nueve montañas los guardaban.

El pedernal rojo es la sagrada piedra de *Ah Chac Mucen Cab*.

La Madre Ceiba Roja, su Centro Escondido, está en el Oriente.

El *chacalpucté* es el árbol de ellos. Suyos son el zapote rojo y los bejuco rojos. Los pavos rojos de cresta amarilla son sus pavos.

El maíz rojo y tostado es su maíz.

El pedernal blanco es la sagrada piedra del Norte.

La Madre Ceiba, blanca es el Centro Invisible de *Sac Mucen Cab*.

Los pavos blancos son sus pavos. Las habas blancas son sus habas. El maíz blanco es su maíz.

El pedernal negro es la piedra del Poniente. La Madre Ceiba Negra es su Centro Escondido. El maíz negro y acaracolado es su maíz.

El camote de pezón negro es su camote. Los pavos negros son sus pavos. La negra noche es su casa. El frijol negro es su frijol. El haba negra es su haba.

El pedernal amarillo es la piedra del Sur. La Madre Ceiba Amarilla es su Centro Escondido. El *pucté* amarillo es su árbol. Amarillo es su camote. Amarillos son sus pavos. El frijol de espalda amarilla es su frijol.

La Gran Abeja Roja es la que está en el Oriente. La rosa roja es su jícara. La flor encarnada es su flor.

La Gran Abeja Blanca es la que está en el Norte. La rosa blanca es su jícara. La flor blanca es su flor.

La gran Abeja Negra es la que está en el Poniente. El lirio negro es su jícara. La flor negra es su flor.

La gran Abeja Amarilla es la que está en el Sur. El lirio amarillo es su jícara. La flor amarilla es su flor.

Las metamorfosis y transmutaciones de las deidades a que alude Thompson son más notorias en el dinámico panteón azteca que recibía constantes aportaciones religiosas, así como artísticas y filosóficas, de los pueblos cultos que conquistaba o dominaba. Este fenómeno se aprecia más entre las deidades de la tierra y el maíz, ligadas a los ritos de la fecundación y de la fertilidad y a su antiquísimo símbolo, la serpiente, La Serpiente de la Vida.

El origen trashumante de los últimos pueblos cazadores que llegaron al Altiplano explica su adopción de las deidades de “los mantenimientos” de los pueblos sedentarios, agrícolas que dominaron. Es así cómo su única diosa asociada con la creación y la tierra, o sea *Coatlicue*, también llamada *Coatlantonan*, se ve rodeada de númenes similares procedentes de cultos milenarios como los de los *huastecos* y *olmecas*.

Los aztecas prohicaron el culto de *Chicomecóatl*, “7-Serpiente”, de origen tolteca y variante de la antiquísima *Xumoco* o *Tonacacíhuatl*; a Xochiquetzal, “flor preciosa”, diosa de origen Tlahuica; a Cihuacóatl, “mujer-serpiente”, numen de *Xochimilco* y *Colhuacan*; a *Xilonen*, deidad del Maíz Tierno, de origen huichol; y a las alucinantes deidades huastecas-sureñas *Xipe Totec*, “nuestro señor el desolladito” o según Garibay, “el que tiene miembro viril”, y *Tlazoltéotl*, numen de las inmundicias y a su hijo *Cintéotl* o *Centéotl*, Dios Mazorca.

Anota Caso (*ibid.*, p. 63): “*Chicomecóatl*, ‘7-Serpiente’, es sin duda la más importante de todas las deidades de la vegetación, y por eso los antiguos cronistas la llamaban ‘diosa de los mantenimientos’. Se llama también ‘7 mazorcas de maíz’, *Chicomolotzin*, y en este sentido es muy importante la escultura de una serpiente de cascabel, descubierta hace pocos años en los cimientos del Palacio Nacional, que presenta en el cuerpo la particularidad de estar decorada con siete mazorcas, por lo que seguramente se trata de una representación de *Chicomecóatl*.”

”Es curioso observar que, en el lenguaje esotérico que em-

pleaban los brujos y adivinos, aquellos nombres calendáricos que tienen el numeral 7, significan semillas, por ejemplo: '7-Serpiente' es el nombre esotérico del maíz; '7-Aguila' es el nombre de las pepitas de calabaza, etc. Por esa razón consideraban los adivinos que el número 7 era de muy buen augurio, y que el que había nacido en un día que llevara este número tendría una vida sumamente venturosa." Cabe notar que en todas las doctrinas herméticas el número 7 simboliza abundancia y plenitud.



Jeroglífico de Venus-Quetzalcóatl. (*Kulkulcán en la Cultura Maya.*)

Es importante observar que en las ceremonias dedicadas a las deidades de la vegetación mencionadas anteriormente los cultos diferentes se confundían en un solo rito. No podíamos citar mejor ejemplo que los pasmosos ritos efectuados durante el onceavo mes, *Ochpaniztli* (Sahagún, L. I-C., XII). En esta fiesta durante una serie de actos emocionantes se mezclaban los cultos de *Toci-Tlazoltéotl*, *Cintéotl*, *Itzilacoliuhqui*, *Chicomécóatl* y *Huitzilopochtli*. Este último, en el ayuntamiento simbólico del sol y la tierra, o sea, cuando el fornido sacerdote que representaba a la diosa se acostaba frente a *Huitzilopochtli* y "alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de *Huitzilopochtli*, y esto hacía cuatro veces".

Caso plantea este cuadro de consolidación religiosa en forma admirablemente concisa (*ibíd.*, p. 37): "Una de las ma-

yores dificultades que se presentan para entender la mitología azteca es la pluralidad de dioses y la diversidad de atribuciones de un mismo dios. Esto se debe, como ya hemos dicho, a que la religión azteca estaba en un período de síntesis y se agrupaban, dentro de la concepción de un mismo dios, aspectos distintos que se consideraban relacionados. *Quetzalcóatl*, uno de los dioses máximos, es también un ejemplo de cómo se sintetizaban en un sólo dios aspectos que, desde nuestro punto de vista, parecen sin relación alguna. Así es el dios del viento, el dios de la vida, el de la mañana, el planeta Venus, el dios de los gemelos y de los monstruos, etc.; según estas diversas atribuciones, es conocido con varios nombres: *Ehécatl*, *Quetzalcóatl*, *Tlahuizcalpantecuhtli*, *Ce Acatl*, *Xólotl*, etc.”

El nombre de *Quetzalcóatl* significa literalmente *quetzal-serpiente* o “serpiente de plumas”, pero como la pluma del *quetzal* es para el mexicano símbolo de la cosa preciosa, y *cóatl* significa también hermano gemelo (de donde nuestro mexicanismo “cuate”), el nombre de *Quetzal-cóatl* se traduce también, esotéricamente, por el de “gemelo precioso”, indicando con esto que la estrella matutina y la vespertina son una sola y misma estrella; es decir, el planeta Venus, representado en la mañana por *Quetzalcóatl* y en la tarde por su hermano gemelo *Xólotl*. Por eso *Tlahuizcalpantecuhtli* aparece con dos caras, una de hombre vivo y la otra en forma de “cráneo”.

Esta identificación de las estrellas matutina y vespertina ha dado origen a múltiples mitos en la humanidad y explica casi todas las leyendas de *Quetzalcóatl*. El mito de los dos hermanos gemelos desborda los límites de México y la América Central, y se encuentra muy frecuentemente en las religiones de otros pueblos americanos.

“También la huida de *Quetzalcóatl* de Tula, para el mítico *Tlillan Tlapallan*, ‘la tierra del negro y del rojo, y su promesa de volver por el oriente en el año de su nombre’, ‘*Ce Acatl*’, no es más que un modo de explicar en forma de mito la muerte del planeta, es decir, su ocultación por el poniente, en el lugar en que se juntan el negro y el rojo, el día y la noche, y el vaticinio de que volverá a surgir por el oriente, transformado en estrella de la mañana y precediendo al Sol.”

Las deidades nocturnas, los sacerdotes y los magos llevan el color negro, distinguiéndose los primeros por una pintura facial en forma de antifaz negro. Los dioses estelares y por consiguiente los prisioneros guerreros sacrificados se caracterizan por rayas rojas sobre un fondo blanco, a estos últimos se les llamaba *Uauantin*. El color azul se asociaba con *Huitzilopochtli*, las víctimas del sacrificio y el agua.



Un prisionero de guerra pintado para el sacrificio. (*Códice Borgia.*)

Según el *Códice Ramírez 37*, Tenochtitlan fue fundada en un lugar donde los aztecas localizaron un águila posada sobre un nopal y donde descubrieron una piedra de la que nacieron flores y una fuente en que el agua era: “muy bermeja, casi como sangre, la cual se dividía en dos arroyos y en la división del segundo arroyo salía el agua tan azul

y espesa que era cosa de espanto". Caso interpreta estas aguas (*ibid.*, p. 52) como jeroglífico de la guerra sagrada, *atl-tlachinolli*, "agua, cosa quemada".

Según Caso el color clásico de la muerte en Mesoamérica es el rojo: "Es el color del luto; por eso existen tres manchas rojas en algunas tumbas de Monte Albán; por eso se pintaban de rojo los huesos." Tal vez se asociaban los fulgores rojizos de la muerte simbólica del sol durante el cre-



Símbolo del *Atl-tlachinolli*, asociado a un cráneo, que representa la muerte en la guerra.

púsculo. Por cierto que también en Europa existe esta costumbre desde tiempos inmemoriales.

El sarcófago de la Tumba Secreta de Palenque está pintado de rojo por dentro, y la cripta protegida por 7 señores misteriosos magistralmente modelados en estuco, cuya pintura ha desaparecido. Es significativo este número asociado a las tradiciones orientales y mediterráneas. El 7 es el número mágico y sagrado de los judíos y de los griegos. Recordemos los siete brazos del candelabro sagrado, los siete sabios griegos, las siete maravillas del mundo antiguo, los siete contra Tebas y muchos otros casos en que este número cabalístico entra en juego.

*Simbolismo de los númenes y los rumbos*

Caso subraya (*ibíd.*, p. 21): “Una de las ideas fundamentales de la religión azteca consiste en agrupar a todos los seres según los puntos cardinales y la dirección central, o de abajo arriba. Por eso en la mentalidad mexicana son tan importantes los números 4 y 5, como en la mentalidad mágica occidental es importante el número 3.

”Los cuatro hijos de la pareja divina (que representa la dirección central, arriba y abajo, es decir, el cielo y la tierra) son los regentes de las cuatro direcciones o puntos cardinales; por eso vemos que tres de ellos se nos presentan con colores diferentes: rojo, negro y azul, que corresponden al este, al norte y al sur mientras que *Quetzalcóatl* está quizá en el lugar que debió tener en el mito primitivo un *Tezcatlipoca* blanco, que correspondería al oeste.

”Esta idea fundamental de los cuatro puntos cardinales y de la región central (abajo-arriba), que da la quinta región, o sea, la región central, se encuentra en todas las manifestaciones religiosas del pueblo azteca y es uno de los conceptos que sin duda este pueblo recibió de las viejas culturas de Mesoamérica.

”No sólo los colores y los dioses quedan agrupados en esta forma; también los animales, los árboles, los días y los hombres, por el día en que nacen, pertenecen a una de las cuatro regiones del mundo, pues el hombre recibe el mismo nombre del día en que nace, dentro del calendario ritual de 260 días, *tonalpohualli*, y que se divide en cuatro partes de 65 días cada una, que corresponden al este, al norte, al oeste y al sur, y que se repiten en la infinitud del tiempo.”

Es probable que los aztecas, siguiendo la costumbre de sus mentores mayas, también hayan empleado subdivisiones de 52 días, o sea, dividido el *tonalpohualli* en cinco partes. Estas partes correspondían a los cinco puntos cósmicos y al *xiumolpohualli* o ciclo de 52 años. Además, el número cinco estaba asociado a Venus y por consiguiente a *Quetzalcóatl*. Recordemos que la cuenta de los años o revoluciones sinódicas de Venus-Quetzalcóatl (584 días) se calculaban por divisiones de cinco en cinco, con el fin de que coincidieran con ocho años del calendario solar. Cinco años de 584 días equivalen a 2920 días, suma igual a ocho años de 365 días,

o sean, 2920 días. Esta coincidencia del año solar con el de Venus se celebraba con fiestas y ritos extraordinarios dedicados a *Xiuh tecuhtli-Huehuetéotl* como dios del año.

Esta antiquísima deidad según Caso (*ibíd.*, p. 55): “Es el dios del centro en relación con los puntos cardinales, así como el *tlecuil* o brasero para encender el fuego es el centro de la casa y del templo indígena, y por eso es muy frecuente ver en los sacerdotes del dios la figura de la cruz, que también se encuentra decorando los grandes incensarios llamados *ilemáitl*, literalmente ‘manos de fuego’, con que los sacerdotes incensaban a los dioses.”

El náhuatl de *Xiuh tecuhtli* es la serpiente o dragón de fuego con cuernos en la nariz llamada *Xiuhcóatl*. La piedra del “Calendario” está rodeada por dos de estos bichos y también la pirámide de Tenayucan está protegida en dos de sus lados por *Xiuhcóatl*.

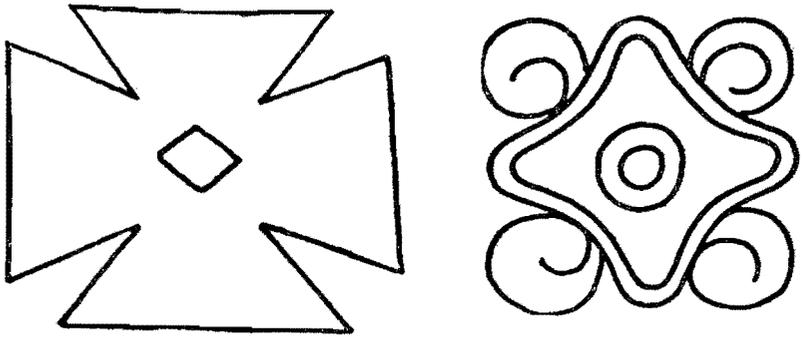
Debemos hacer hincapié en el hecho de que los antiguos mexicanos además de conocer el calendario lunar, el solar o agrícola y el venusiano, usado por otros pueblos, idearon y emplearon uno propio y característico, el calendario mágico o ritual llamado *Tonalpohualli*. Este calendario regía el destino de los dioses y de los hombres, y se manejaba e interpretaba por medio del *Tonalámatl*, “papel o libro de los días”. Los encargados del *tonalámatl*, así como de escuchar las confesiones voluntarias de faltas y pecados, eran los sacerdotes de *Tlazoltéotl*, lo cual les daba una enorme influencia en la sociedad nativa.

El *Tonalpohualli* es antiquísimo y su origen es desconocido, aunque la tradición lo atribuye a *Quetzalcóatl*, y consiste “en la unión de una serie de veinte signos, con otra serie de números, de 1 a 13, combinándose los signos y los números de tal manera, que siguen ambas series un orden invariable y que no se repite la misma combinación de signo y número, hasta que han transcurrido  $13 \times 20$ , o sean, 260 días.

Las relaciones matemáticas e interacciones del *tonalpohualli*, revoluciones sinódicas del planeta Venus y los calendarios solares y lunares, dan lugar a cálculos complicados, augurios, mitos, leyendas y ceremonias que animan la sociedad, la ciencia, el arte, y la religión indígenas.

Sahagún describe la solemnidad y fasto de algunas de estas fiestas extraordinarias con sus bailes, cantos y ritos, como

el *Netecuitotilo* o Baile de los Señores celebrado cada cuatro años y el solemne *Atamalqualiztli* “ayuno de pan y agua” (Sahagún, L. I. ap. I.), efectuado cada ocho años. La ceremonia del Fuego Nuevo que tenía lugar cada 52 años tenía un dramatismo excepcional, pues era cuando coincidían el calendario solar y el *tonalpohualli*, ya que 52 años de 365 días equivalen a 73 *tonalpohualli* de 260 días, o sean, 18980 días. Este lapso de tiempo se llamaba *xiumolpohualli*, “atado



Jeroglíficos de los cinco rumbos cósmicos.

o atadura de años”, y correspondía a nuestro siglo de cien años.

De mayor solemnidad e importancia eran los períodos de 104 años llamados *huehuetiliztli*, “la edad vieja”, pues entonces coincidían el *tonalpohualli*, el calendario agrícola-solar y Venus, como se verá por la siguiente tabla:

Calendario solar.....	365 días	×	104	igual a	37,960 días.
Tonalpohualli .....	260	”	”	146	”
Revoluciones sinódicas de					
Venus .....	584	”	”	65	”

(El calendario solar consistía de 28 meses, de 20 días y 5 días aciagos, llamados *nemontemi*.) Caso, Escalona Ramos, Raúl Noriega, Lizardi Ramos, Ola Apenes, Martínez, Spinden, Morley, Thompson y Knorosov se destacan entre los pocos investigadores que se han preocupado por descifrar los millares de cálculos matemáticos y astronómicos que encierran los códices y monumentos.

Los números cabalísticos de los aztecas eran el trece, nueve, siete y cuatro. El número siete al igual que en muchas otras doctrinas esotéricas era símbolo de abundancia y del

conjunto de cosas. El número ocho estaba ligado a los magos y hechiceros.

El cinco, como se ha dicho, es el número sagrado del centro, arriba y abajo, y representa los puntos cardinales y el eje del centro que conecta el cielo y la tierra. El jeroglífico cósmico de los cinco puntos es fundamental y tiene muchas variantes y connotaciones, solamente en la piedra del "Calendario" aparece cerca de cincuenta veces. Cuando aparecen los cuatro puntos dándole relieve al centro, forman una cruz que se suele llamar Cruz de *Quetzalcóatl*, y entre los mayas Cruz de *Kan*, o sea, Cruz del Sol o Amarilla.

Las estrellas estaban divididas en dos "ejércitos" ya que simbolizaban los guerreros contra los cuales luchaba el Sol diariamente: *Centzon Mimixcoa*, "los innumerables del Norte"; y *Centzon Huitznáhuac*, "los innumerables del Sur".

Para llegar al lugar del descanso eterno, *Mictlan*, los hombres debían pasar por nueve pruebas o círculos, llamados "infiernos" por los cronistas, los cuales estaban regidos por sus respectivos señores o deidades. Este proceso de purificación a través del sufrimiento tomaba precisamente cuatro años.

Las cuatro edades solares del mito de la creación se representaban como sigue:

Sol de Tierra	Edad	Cabeza	Blanca
Sol de Aire	"	"	Amarilla.
Sol de Fuego	"	"	Roja.
Sol de Agua	"	"	Azul.

Estas cuatro eras corresponden a los cuatro puntos cardinales y el Quinto Sol, *nahui ollin*, o sea, 4-Movimiento o Temblor, es la época que estamos viviendo y que corresponde al centro. Estas edades aparecen representadas en el "Calendario azteca", en un monolito que se halla en Estados Unidos, y en el Códice Vaticano A.

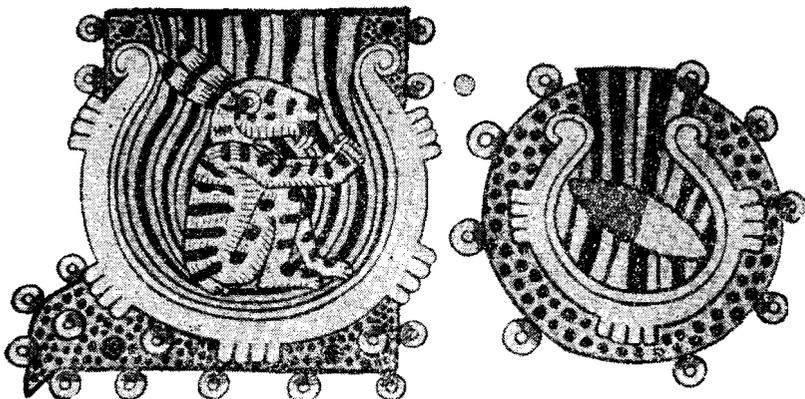
Sahagún relata (L. X-C. 29), que el templo de *Quetzalcóatl* tenía cuatro aposentos: "el uno estaba hacia el oriente, y era de oro...; y el otro aposento estaba hacia el poniente, y a éste le llamaban aposento de esmeraldas y de turquesas...; y el otro aposento estaba hacia el mediodía, que llaman sur, el cual era de diversas conchas mariscas, y en lugar del encalado tenía plata...; y el cuarto aposen-

to estaba hacia el norte, y este aposento era de piedra colorada y jaspes y conchas muy adornado.

"También había otra casa de labor de pluma, que por dentro estaba la pluma en lugar de encalado, y tenía otros cuatro aposentos; y el uno estaba hacia el oriente, y éste era



Las cinco edades o soles en el monolito conocido como "Piedra del Sol".  
Museo Nacional de Antropología de México.



Jeroglífico o símbolo de la Luna, con un conejo y un pedernal. (*Códice Borgia.*)

de pluma rica amarilla...; y el otro aposento estaba hacia el poniente, se llamaba aposento de plumajes, el cual tenía en lugar de encalado toda pluma riquísima que llaman *xiuh-tototl*, pluma de un ave que es azul fino, y estaba toda puesta y pegada en mantas y en redes muy sutilmente, por las paredes de dentro a manera de tapicería, por lo cual le llamaban *quetzalcalli*, que es aposento de plumas ricas; y el otro aposento que estaba hacia el sur llamábanle la casa de pluma blanca...; y el otro aposento que estaba hacia el norte le llamaban el aposento de pluma colorada, de todo género de aves preciosas por dentro entapizado.”

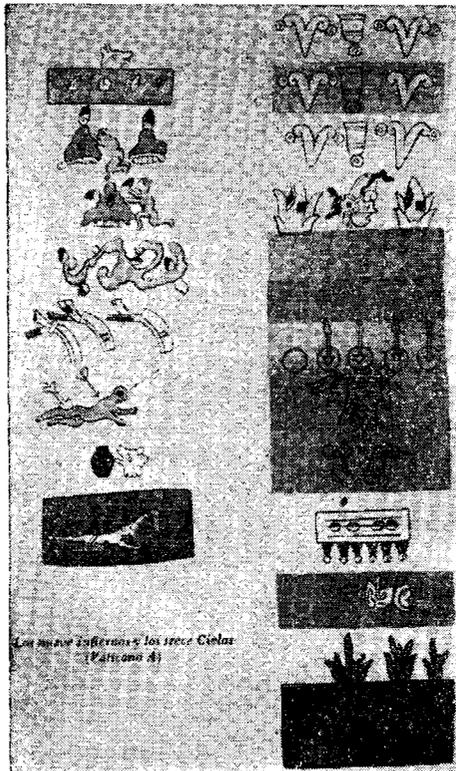
Como se puede apreciar *Quetzalcóatl* superó en buen gusto y esplendor al fabuloso *Tutankamen* y su tumba de oro en el Valle de los Reyes.

Existen tradiciones y referencias a la existencia de trece cielos de los cuales el undécimo es rojo; el décimo es amarillo; el noveno es blanco; el octavo es negro; el séptimo es azul y donde habita *Huitzilopochtli*, y el sexto es de color verde. Sahagún en su “Colores de todas maneras” (L. XI-C. XI) hace una descripción minuciosa de cómo preparaban los aztecas los diferentes colores. También declara (III-188), que los aztecas y los toltecas tenían predilección por el color azul y que estos últimos usaban: “Ropa o manta, que tenía alacranes pintados de azul, su calzado eran cotaras, también pintadas de azul, y de lo mismo eran sus correas.”

Garibay (*Veinte himnos nahuas*, p. 71) traduce el texto del Códice de *Cuauhtitlan*, en que se habla de la cuádruple manifestación de la Diosa Madre con referencia a los rumbos del universo:

“Iréis allá al rumbo de la luz (Oriente),  
y allí lanzaréis dardos:  
águila amarilla, tigre amarillo,  
serpiente amarilla, conejo amarillo, ciervo amarillo.  
Y después iréis al rumbo de la región de la muerte (Norte)  
y allí de igual modo lanzaréis dardos:  
precisamente dentro de la tierra pedregosa,  
águila azul, tigre azul,  
serpiente azul, conejo azul, ciervo azul.  
Y después iréis al rumbo de tierra de regadío (Poniente),  
y allí también de igual modo lanzaréis dardos,  
precisamente en la tierra de las flores:  
águila blanca, tigre blanco,  
serpiente blanca, conejo blanco, ciervo blanco.

Y después iréis al rumbo de las espinas (Sur),  
 y de igual modo lanzaréis dardos,  
 en esa tierra de las espinas:  
 águila roja, tigre rojo,  
 serpiente roja, conejo rojo, ciervo rojo.  
 Y cuando hayais lanzado dardos,  
 cuando hayais alcanzado a los dioses,  
 —el amarillo, el azul, el blanco, el rojo



Los nueve “Infiernos” y los trece “Cielos”. (Versión del *Códice Vaticano A*.)

—águila, tigre, serpiente, conejo, ciervo.

Poned luego la mano en el Dios del Tiempo, el Dios Viejo,  
 y a los que lo cuidan que son tres: *Mixcóatl*, *Tozpan*, *Ihuítl*.”

Robelo en su *Diccionario de mitología náhuatl*, p. 126, hace el siguiente resumen de los mitos aztecas siguiendo el texto de la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, el que a su vez está basado en los informes del Padre Olmos: “Sólo existía un cielo, que llamaron ‘el décimo tercero’. En él vi-

vían el Ser Supremo *Tonacatecutli* y su esposa *Tonacacihuatl* o *Xochiquetzalli*; no tuvieron principio, eran eternos. Esta pareja divina procreó cuatro hijos: el primogénito fué *Tlatlauhcatezcatlipoca* de color rojo; fué adorado por los de Tlaxcalla y Huexotzinco bajo el nombre de *Camaxtle*; el segundo hijo fué *Yayauhcatezcatlipoca* de color negro y de peor índole que sus hermanos; el tercer hijo fué *Quetzalcóatl*, llamado también *Yohualhécatl*, de color blanco; el cuarto fué *Omitéotl*, nació sin carnes, era sólo el esqueleto, llamábase también *Inaquizcóatl*; entre los mexicanos era conocido por *Huitzilopochtli*, por ser zurdo.”

Estos cuatro dioses crearon a *Tlalocantecuhтли* y a su mujer *Chalchiuhicueye* como deidades del agua: “Moraban en un aposento de cuatro compartimentos, en medio de los cuales había un gran patio con cuatro grandes estanques llenos de aguas diversas: la primera era buena para las simientes y los panes; la segunda, que anubla las plantas; la tercera, que las hiela; la cuarta, improductiva, que las seca. *Tláloc* hizo una multitud de ministros *tlaloques* de pequeño tamaño, los cuales, habitaban en los cuatro compartimentos. Armado cada uno de una alcancía y un palo, cuando se les manda ir a algún lugar, toman del agua que se les ordena y la vierten en forma de lluvia para regar la tierra. Cuando los ministros pigmeos quiebran las alcancías con los palos, se produce el trueno; y cuando alguno de los tiestos de las ánforas celestes caen del cielo y hieren a algún mortal, se produce el rayo... Los guardianes del tercer cielo... eran de cinco colores amarillos, negros, blancos, azules y colorados.”

El desacuerdo entre los colores y los rumbos, mas no en el concepto fundamental de ellos, tanto en la tradición maya como en la náhuatl, se explica por una posible transposición de acuerdo con las funciones y atributos de las diferentes deidades y con la rotación periódica de los cuatro nombres del año. También hay que tomar en cuenta la antigüedad y proveniencia de las enseñanzas primitivas y su adopción dentro de la cultura náhuatl. Bernal opina (*Tenochtitlan en una Isla*, p. 81), que los colores azul y verde son intercambiables en el arte mesoamericano “y que se trata siempre de un color turquesa y por lo tanto de un azul verdoso”.

Resulta interesante que los colores asociados a los cuatro rumbos coinciden en el *Chilam Balam de Chumayel* y en el

*Tzolkin* o *Tonalámatl* maya. En cambio difieren en cuanto al rumbo sur (color amarillo en el *Chilam Balam*) de los colores y rumbos que Thompson asigna a los cuatro meses *cauac* (*Maya Hieroglyphic Writing*, p. 112):

“Ceh-rojo (oriente). —Deidad del cielo oriental.  
 Zac-blanco (norte). —Constelación de la Rana.  
 Ch'en-negro (poniente). —Deidad lunar.  
 Yax-verde (sur). —Monstruo de Venus.”

Generalmente las tradiciones náhuatl asocian los siguientes colores a los rumbos cardinales:

Coztic-amarillo al oriente.  
 Iztac-blanco al norte.  
 Tiltic-negro al poniente.  
 Chiltic-rojo al sur.

El color verde, *quiltic*, se asociaba al centro, arriba y abajo, o sea, el quinto punto cardinal, y posiblemente esté relacionado con el color del jade o jadeíta, la piedra sagrada.

Además de los puntos cardinales los antiguos mexicanos dividían el mundo en zonas con connotaciones solares, míticas y religiosas, situadas en el *imayaucan tlalli* o lado derecho del mundo y el *iopuchcopa tlalli* o lado izquierdo del universo. El color de la zona de oriente era el rojo. Escribe Garibay (*Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas hindú y náhuatl*, p. 121): “Su nombre mismo da la razón: *tlappcopa*, *tlauhcopa*: de donde la luz. Es la zona de la vida, de la alegría, de la juventud, y tiene por símbolo en su complicación con el tiempo de la caña-*acatl*. Todos los años que en tal signo ocurren son orientales. Un ave simbólica de esta zona es el *quetzal*. Los númenes que se aplican a esta parte del universo son variados, pero todos ellos en su aspecto de relacionados con la vida y la juventud y renovación de seres. Por esto se hallan *Quetzalcóatl* y *Xochipilli*, pero también *Tláloc*. Lo mismo se diga de la situación de los mundos ultraterrenos: el *Tlalocan*, centro originario de la vida y el *Tonatiuh ichan*, —casa del sol, mansión del astro que de allá viene y a allá regresa cada día—. Téngase en cuenta la idea, diré de paso, de la esfericidad de la tierra vagamente afirmada con este concepto, en parte mítico, en parte filosófico.”

El color de la zona norte es el negro: “La muerte, la sequedad, el frío, la noche, todo lo que es adverso a la vida y a la alegría está situado en este rumbo. De ahí su nombre más común *mictlampa*: del rumbo de la muerte, y su signo para los años: *técpatl*, el instrumento de la muerte ritual. El ave simbólica es el águila, como signo de la muerte también. Los númenes, si no se toman los cuatro colores para los cuatro rumbos, son principalmente *Tezcatlipoca*, *Mictlantecutli*, que no es sino una forma de este mismo. La morada de los seres humanos alejados del mundo es la llamada *Mictlan*, o sea, ‘región de muertos’, en que se hallan muertos comunes.

“La zona occidental, ‘término de la marcha solar’ está caracterizada por el color blanco. La casa es el signo de sus años *calli*. La habitación de la vida en su forma receptiva. Las nociones encerradas en este rumbo son la fecundidad maternal, la abundancia de sustento, la paz, y la quietud. Es el rumbo femenino en su integridad. Por esto son diosas las que habitan allí: *Cihuacóatl*, *Coatlicue* y sus variantes, que en suma no son sino personificaciones simbólicas del principio femenino, receptivo y potencial del universo. Por esto se llama esta zona *Cihuatlampa*: del rumbo femenino. Los seres que allí moran son los niños, los por nacer y venir a la vida, y el nombre de su estancia es *Cihuatlán*, *Cincalco*, *Tamoanchan*. El ave es la guacamaya roja.

“El rumbo meridional, lado izquierdo del universo, como se dijo, tiene por color el azul. Por ave el colibrí. Los dioses que moran en esta zona son los de la alegría, la vida, la salud, la abundancia. *Xochipilli*, *Huitzilopochtli*, que no es sino el sol de la izquierda. La zona tiene por nombre *Huitztlampa* o *Amilpampa*. Es mejor el segundo, que habla de exuberancia. El símbolo de los años es *tochtli*, el conejo, que da la mejor figura de la movilidad y de la alegría.

“Tal es en su general exposición la más común fórmula de atribuciones. Hay muchas variantes en los datos. Los colores son a veces otros, otros los númenes, otros los símbolos, las aves. Los del tiempo son siempre idénticos. Toda interpretación resulta aventurada.”

Caribay subraya el dualismo obsesionante de las antiguas culturas en el concepto de luz y tinieblas, vida y muerte, asociado a los rumbos sur y norte. “La contraposición del

principio masculino al principio femenino es expresada con la dualidad oriente-poniente. La caña es una estilización del falo, símbolo masculino; la casa es estilización de los órganos femeninos.”

En este mismo artículo (*Semejanza de Algunos Conceptos...*, p. 124) Garibay hace una brillante y novedosa interpretación de la representación simbólica del mundo según la plana 72 del Códice Borgia. Empezando por la zona de oriente que corresponde al cuadro superior derecho, Garibay escribe: “La serpiente es amarillo claro, con marcas redondas rojas. El numen que se halla en el centro, como presidiendo el rumbo es *Xochipilli*, con su tintura roja en todo el cuerpo y con la franja amarilla y la mano blanca en el rostro, que son características de esta deidad. Se halla totalmente desnudo y en un ademán de baile, como todos los demás de esta plana, con excepción de *Cihuacóatl* (*Tlazolteótl*). Los signos del *Tonalámatl* que se le asignan son *cuetzpalin*, *tochtli*, *malinalli*, *cozcacuauhtli* y *xóchitl*. Y los miembros del dios a que se hallan asignados son, en el mismo orden pene, pie, oreja, mano y boca. Para mí representa el rumbo oriental —Seler lo asigna al sur— y es un símbolo de la vida, en sus implicaciones de fecundidad, alegría, exaltación, superación y arte en todas sus formas. El rojo y el amarillo que predominan en el cuadro dan la noción de la zona de donde la luz procede: *tlauhcopa*.”

En el siguiente cuadro hacia la izquierda esta representado *Tláloc-Quetzalcóatl*, encuadrado por una serpiente emplumada: “El color verde es el de esta región en el Manuscrito. No hay que olvidar que el verde se halla en muchos documentos como indicativo del norte, acaso por la semejanza con el negro, Seler asigna el oriente para esta sección del gran cuadro general. Los signos del *Tonalámatl* son *cipactli*, *cóatl*, *atl*, *ácatl*, *ollin*. Y sus miembros señalados en el dios, por el mismo orden, dan pie, oreja, mano, ojo y boca. Es raro hallar esta asignación al norte, que se tiene por funesto, cuando *Tláloc* es dios de vida, fecundidad y reproducción. Pero no debe olvidarse que el mismo *Tláloc* es dios destructor, como se ve claro en la famosa *tlequiahuitl*, que es lluvia de fuego (o el diluvio universal del cuarto sol regido por *Atonatiuh*), que dió fin a uno de los períodos cósmicos. En esta forma tendríamos el *tlalocan* como símbolo implicado de muerte y vida.

Nada rara implicación en tan compleja concepción filosófico-religiosa de los nahuas.

"Del anterior cuadro bajamos al que está inferior a él. Ahora la serpiente es de color amarillo, con círculos rojos. La diosa es *Tlazoltéotl*, una de las variantes del principio femenino, que se atribuye a la región de la Huasteca de nuestras etapas hispánicas. Está también teñida de amarillo, y como *Xochipilli*, que es su comparte, totalmente desnuda. Se halla reposando sobre el cruce de los caminos. Una X o cruz de S. Andrés, como suele llamarse esta figura, le forma su asiento. Que son caminos lo declaran las huellas de un pie, que como todos saben, indica en la escritura náhuatl viaje y dirección. La encrucijada de los caminos es ilustrativa." Los cruces de caminos son funestos en el folklore *mundial* y según las leyendas era donde se aparecían las temidas *Cihuateteo*, madres muertas en el parto, precursoras de La Llorona de nuestros días. "La mano derecha de la diosa está sobre el camino rojo; el pie derecho toca el verde; el izquierdo, el amarillo; la mano izquierda el azul. Tenemos en esta forma, la repetición de los colores de todo el cuadro:

rojo al oriente — mano derecha  
verde al norte — pie derecho,  
amarillo al occidente — pie izquierdo,  
azul al sur — mano izquierda.

"Aunque la diosa está desnuda —lo he dicho ya— tiene sus joyas: un collar con jades, la luneta de la nariz *yacameztli* y una gorra, al parecer de piel, con remate de plumas. Los signos tonalamáticos son *Ehécatl*, *miquiztli*, *itzcuintli*, *ocelotl* y *técpatl*. Los miembros, o partes del cuerpo, de la diosa aludidos o asignados por tales emblemas son: *ano*, *entrepierna*, *boca*, *oreja*, *ojo*. La designación del cuadro para el poniente es muy clara, dado que la Mujer es la dominadora de tal zona cósmica. La faz femenina fue situada definitivamente por los nahuas en la zona donde muere el sol."

En el último cuadro los elementos son como sigue: "La serpiente es una *xiuhtocóatl*. Es decir, una serpiente azul. La deidad es *Quetzalcóatl*, con la circunstancia de hallarse teñido de negro en todo el cuerpo y con la consabida máscara de *Ehécatl*." Representación dual de *Tezcatlipoca-Quetzalcóatl* como dioses de los 4-Vientos. "Los signos del *Tonalamatl* son en su orden: *calli*, *mazatl*, *ozomatli*, *cuahtli*,

*quiahuatl*. Los miembros tocados por estos simbólicos atributos del calendario son: boca, pie, corazón, oreja, ojo. Es notable la pintura del numen de color negro. Dos conjeturas doy: la más simple, que el color era azul y por el curso del tiempo se hizo negra la pintura. O mejor, que el dios aparece en esta zona como dador de atributos de vida, pero en el orden puramente mágico. Los magos en la simbólica náhuatl están signados con el color negro. La atribución al sur —contra la interpretación de Seler que le señala al poniente— me parece fundarse en razón de ser un numen de vitalidad indudable. Los signos del *Tonalámatl* dan la clave. La casa, fuente de la fecundidad; la pata del ciervo, signo de vida y agilidad; el mono, que es un emblema de la agilidad y el movimiento; la potencia del águila, significativa del sol y la lluvia equívoca, que lo mismo puede ser representativa de la vida que de la muerte.

”En resumen: tenemos en este cuadro una forma gráfica de la concepción del universo en relación con los dioses, con los días del calendario, con los colores cósmicos, y con los miembros del cuerpo.”

El desacuerdo de los colores cósmicos y calendáricos, mas no en el concepto fundamental, tanto en la tradición maya como en la náhuatl, se explica por una posible transposición de acuerdo con las funciones y atributos de las diferentes deidades y con la rotación periódica de los cuatro nombres del año. También hay que tomar en cuenta la antigüedad y proveniencia de las enseñanzas primitivas y su adopción dentro de la cosmogonía náhuatl. Tómese nota de que los colores asociados a los cuatro rumbos coinciden en el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Tzolkin* o *Tonalámatl* maya, pero difieren de los asignados al calendario solar. Tanto las deidades como sus colores, rumbos y atributos varían en las diferentes representaciones cosmogónicas, según se puede estudiar en los códices, sobre todo en el mismo Códice Borgia.

Tiene extraordinario interés para el tema la interpretación inspirada que Garibay hace del derrotero del sol al comentar uno de los Veinte Poemas Nahuas (168): Escribe Garibay:

“Es el ‘jardín de flores en que el numen solar va con sus guerreros como séquito’. Una gran garganta o cañada en que las flores están erguidas para ser libadas en su miel por

los misteriosos pájaros sagrados en que estos guerreros se han convertido. Es el *Xuchatlapan* de los textos ('barranca de flores': *xuchi-atlah-co, atlahpan*), llamada también *Xotlapan*: 'cauce florido del agua' *xochi-otli-pan*."

Del zenit al poniente:

"Es el lugar de descanso, paraíso de la vida y de la maternidad que da origen a la vida." Es el misterioso *Tamoanchan*, o si se fija en las personas que habitan, la *Cihuatlampa*; lago de vitales aguas, ricas en color y en fecundidad: *Chalchiuh nichhuacan*, "sitio de peces de jade". O, si se mira como un punto de referencia de los colores, es el *Tlilan Tlapallan*, "lugar del negro y el rojo", que tan grandes implicaciones ofrece en la cultura antigua del México del Altiplano.

Del ocaso al amanecer:

"El Sol va por su senda de nocturna y silenciosa vida. Esa es la región del misterio: *Quenonamican*, donde están los que ya no tienen carne por haber sido despojados de ella: *Ximoya-yán*; el sitio de los muertos, Mictlan, rara vez *Mictecapan*. Y el sustantivo que hemos hallado en este poema como estribillo: *Yoalli ichan*: la casa de la noche. En este nombre se halla el arcaico *yóatl* por el posterior y comúnmente usado *yoalli*. Esto explica la forma del topónimo."

El tema del simbolismo americano es fascinante y debería interesar tanto o más a los historiadores y arqueólogos como a los teósofos, filósofos y artistas. Los mitos, leyendas, códices, anales, crónicas y vocabularios indígenas están llenos de enseñanzas y revelaciones secretas, cuyo desentrañamiento sólo requiere estudio, dedicación y amor.

En donde arraiga el Arbol Florido (la casa del dios),  
es el lugar donde se abren flores, donde hay espigas preciosas.  
Venís acá, aves doradas, llegan preciosos azulejos,  
el tímido *quetzal*.

Todos venís de *Nonoalco*,  
del cerco del agua, sois los rojos pájaros del dador de vida,  
sus criaturas sois.  
Venís acá, aves doradas; llegan preciosos azulejos,  
el tímido *quetzal*.  
De *Tamoanchan*, donde el Árbol se yergue,  
de allá vienen nuestros reyes...

*Cantares Mexicanos*, F. 17 V.

Trad. de Ángel Ma. Garibay K.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, PHYLLIS: *Forgotten Religions*. New York, 1950.
- Anales de Cuauhtitlán*: Trad. de Primo F. Velázquez. Ed. de la U.N.A.M., México, 1945.
- BRINTON, DANIEL G.: *The Myths of the New World*. Phila., 1905.
- CASO, ALFONSO: *La Religión de los Aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1943.
- CODEX Borgia en Kingsborough, *Antiquities of Mexico*. Roma, 1898.
- CÓDICE RAMÍREZ. *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*. Ed. Leyenda. México, 1944.
- CORNYN, J. H.: *The Song of Quetzalcóatl*. Yellows Springs, Ohio, 1930.
- DURÁN, FR. DIEGO: *Historia de las Indias de la Nueva España*. Ed. de Ramírez y Mendoza. México, 1880.
- GARIBAY, K., ÁNGEL MA.: *Historia de la literatura Náhuatl*. Ed. Porrúa, dos vols., México, 1953-1954.
- *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Ed. de la U.N.A.M., México, 1958.
- *Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas Hindú y Náhuatl*. Cuadernos Americanos, año XVIII, núm. 2. México, 1959.
- GIRARD, RAFAEL: *El Popol Vuh*, Fuente Histórica. Guatemala, 1952.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Texto de Fr. Andrés Olmos. Ed. García Icazbalceta. México, 1891.
- JONGHE, EDUARD DE: *Histoire du Mechique*. Ms. de Tevet en Journal de la Société des Americanistes de Paris. T. II.
- KINGSBOROUGH, LORD: *Antiquities of Mexico*, 9 vols. London, 1831-1848.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Ed. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1956.
- *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Ed. U.N.A.M. México, 1958.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Prólogo y trad. de Antonio Mediz Bolio. Ed. U.N.A.M. México, 1952.
- LUMHOLTZ, CARL: *El México desconocido*. Trad. de Balbino Dávalos. Nueva York, 1904.
- NORIEGA, RAÚL: *La Piedra del Sol y 16 monumentos astronómicos del México Antiguo*. México, 1955.
- OLMOS, FRAY ANDRÉS DE: *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta. México, 1891.
- Popol Vuh*. Ed. de Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. México, 1947.
- RENARD, G.: *Life and work in prehistoric times*. London, 1929.
- ROBELO, CECILIO A.: *Diccionario de mitología náhuatl*. México, 1911.
- SAHACÚN, FR. BERNARDINO DE: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Ángel Ma. Garibay K. México, 1956.

- SÉJOURNÉ, LAURETTE: *Pensamiento y religión en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1957.
- SELER, EDUARD: *Obras completas*. Ms. del Archivo del Museo Nacional de Antropología e Historia de México.
- SOUSTELLE, JACQUES: *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. Fondo de Cultura Económica. México, 1956.
- *La Pensé Cosmologique des Anciens Mexicaines*. Paris, 1940.
- SPENCE, LEWIS: *The Gods of Mexico*. London, 1923.
- *The Magic and Mysteries of Mexico*. London, England.
- TEZOSOMOC, FERNANDO ALVARADO: *Crónica Mexicayotl*. Trad. de Adrián León. Imprenta Universitaria. México, 1949.
- THOMPSON, J. ERIC S.: *Grandeza y decadencia de los mayas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1959.
- *Maya Hieroglyphic Writing*. Publication 589, Carnegie Institution of Washington. Washington, D. C., 1950.
- VAILLANT, GEORGE: *Los aztecas de México*. Fondo de Cultura Económica. México, 1944-1955.



## LOS FONEMAS DEL NÁHUAT DE LOS TUZTLAS

Por JUAN A. HASLER.

I. Fonemas. II. Cuadro de grupos consonánticos.

III. Préstamos. IV. Texto semi-fonemático.

I. Tiene el idioma cuatro vocales: /i/, /e/, /a/, /o/, con la misma localización dentro del triángulo fonético que sus correspondientes españolas. El único alófono vocálico es la ocasional atracción que ejerce yod consonántica sobre /a/: /tayakapan/ = [tayagapan] ~ [tayegapan]. Los ejemplos para estas vocales se desprenden de los ejemplos consonánticos.

*Fonemas consonánticos sordos.* /p/ bilabial oclusivo: /popoka/ 'humea'. /t/ dental oclusivo: /tatata/ 'quemar', /iknot/ 'huérfano'. /tʃ/ africado álveo-dental: /tʃoʃona/ 'tañer', /wi.tʃ/ 'viene'. /ç/ africado álveo-palatal: /cankac/ 'asiento del café'. /k/ oclusivo postpalatal: /ki.sak/ 'salió'; /k/ se sonoriza intervocálicamente: /kimakak/ = [kimágak] 'lo dió'. /s/ sibilante alveolar: /sasakas/ 'acarreará'. /ʃ/ sibilante palatal: /šipe/ 'pelado', /talaš/ 'barriga'. /h/ resonante oral sordo sin localización fija: /ehekat/ 'aire'. /wa.leh/ 'vino'.

*Fonemas consonánticos sonoros.* /b/ bilabial oclusivo: /bebe/ 'sapo'. /m/ bilabial nasal: /kima.ma/ 'lo carga'. /n/ alveolar nasal: /notaʃon/ 'mi agujero': /n/ se velariza ante /k/: /cankac/ — [tʃaŋkatš] 'asiento del café. /l/ líquido lateral: /kita.lilia/ 'le coloca'. /šahkal/ 'cabaña'. /w/ = [b'] bilabial fricativo plano: /we.we./ 'viejo. /y/ prepalatal fricativo: /yaya/ 'iba'.

*Fenómenos suprasegmentales.* Existe la cantidad vocálica fonemática: /a.yo./ 'caldo', 'jugo'; /ayo/ 'calabaza'; /we.we./ 'viejo', /bebe/ 'sapo'; /baba/ 'mascar', /ba.ba/ 'cuerno'; /ka.na/ 'en alguna parte', /kana/ 'lo agarra'; /kima.ti/ 'lo va a dar', /kimati/ 'lo sabe'; /kite.kke/ 'lo tendieron', /kitekke/ 'lo cortaron'; /ta.tia/ 'esconder', /tatia/ 'quemar'; /me.ʃti/ 'luna', /meʃti/ 'pierna'. Hay cantidad consonántica no-fonemática: cuando por yuxtaposición de morfemas lle-

gan a colindar dos consonantes iguales, muchos informantes las transforman en una larga única, o incluso llegan a reducirla a una corta: /neççiwilia/ 'me lo hace' [nets'ib'ilia], lo que en fórmula queda así: /c/+ /e/ > [cc] ~ [c.] ~ [c]. Cuando la consonante es /k/+ /k/ = [k], ésta no se sonoriza intervocálicamente: /kitekke/ = [kitéke] 'lo tendieron'. La /l/ después de vocal breve se hace larga: /kali/ = [kál·i] 'casa', /tapalkat/ = [tapál·kat] 'tepalcate', /caka·lin/ = [tšagál·in] 'camarón'.

El acento cae mecánicamente en la penúltima sílaba, menos en algunos casos predecibles: En los compuestos con /a-/ 'no': /aka·n/ 'no', /amo/ 'no', /atehte/ 'nada', /awel/ 'no se puede', /ayi·k/ 'nunca', /ayok/ 'aun no', que son palabras agudas. También es aguda la palabra /sehse/ 'de uno en uno', y la palabra /nimanin/ 'luego'. Finalmente existen dos palabras con formas variables: /kimaka/ = [kimága] ~ [kimá·] 'lo da'; /melawak/ = [meláb'ak] ~ [melá·k] 'derecho'.

II. Los fonemas consonánticos tienen una distribución determinada dentro de la palabra. Así hay unos que nunca ocurren en posición inicial, y otros que nunca ocurren en posición final. Esto se ilustra por medio del cuadro siguiente:

	p	t	ç	c	k	s	š	h	b	m	n	l	b'	y	#
p	—							—							—
t		—			tk			—					tb'	—	t#
ç	çp	çt	çç	çk				—	çb	çm	çn	—	çb'	çy	ç#
c	cp	ct		ck				—	cb			—			c#
k	kp	kt	kç	kç	kk	ks	kš	—	kb	km	kn	—	kb'	—	k#
s		st	—	sc	sk	—		—			sn			—	s#
š	šp	št		šk	—	—	—	—	šb	šm		—	šb'	šy	š#
h	hp	ht	hç	hc	hk	hs	hš	—	hb	hm	hn	—		hy	h#
b	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
m	mp	—	—	—	—	—	—	—	mb	—	—	—	—	—	—
n	—	nt	nç	nç	nk	ns	nš	—	—	nm	—	—	—	—	n#
l	lp	lt	lç	lc	lk	ls	lš	—	lb	lm	ln	ll	lb'	ly	l#
b	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
y	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
#	#p	#t	#ç	#c	#k	#s	#š	—	#b	#m	#n	—	#b'	#y	

El cuadro nos enseña los grupos registrados, deja en blanco los grupos que no han sido registrados, pero que creemos posibles, e indica con — los grupos que el idioma no acepta; el signo # significa “cero”, o sea, el final o el principio de una palabra. Todas las consonantes son intervocálicamente posibles.

La ele geminada se presta a discusión. Vistos los subdialectos del pipil del Golfo en sí, parece correcto decir que en Los Tuztlas “toda /l/ antecedita de vocal breve, se hace larga”, y explicar de esta manera la [l·] ~ [ll] de ‘casa’. También parecerá aceptable y armonioso el cuadro de *consonant clusters* de Mecayapan,\* con su /h/+l/, basado en los vocablos [káhli] y [kihlía] ‘casa’ y ‘lo dice’. Pero si consideramos algunos hechos de otros dialectos, posiblemente llegaremos a conclusiones distintas. Sabemos de la ley /-l/+λi/ > /-lli/; por ejemplo, en /kal+λi/ > /kalli/; sabemos que en ciertos dialectos toda ele trabada o final ensordece: /kilwia/ = [kilwía] ‘lo dice’, [nókal] ‘mi casa’. Sabemos también que la /w/ de ‘decir’ tiende a asimilarse a la /l/ que le antecede, lo que ha dado /killia/ = [killía] en el nahua septentrional (Huasteca Meridional). Estos hechos hacen aceptable el siguiente razonamiento: la ele geminada de los Tuztlas y la ele preaspirada de Mecayapan derivan de un grupo /l+l/, derivado a su vez de /l/ + otra consonante. En ambos pueblos se trata de fases intermedias de una evolución, que en otros lugares ya concluyó en [kali], [kilía].

III. Si encontramos palabras cognadas en dos idiomas distintos, se nos presenta el problema de determinar si se trata de préstamos de uno al otro idioma, de préstamos tomados por ambos de un tercero, o de vocablos heredados de un ancestro común. Este problema sólo lo puede resolver el que conozca perfectamente el mecanismo de los idiomas que intenta comparar; el autor de estas líneas sólo conoce el nahua, por lo que se limitará a señalar algunas palabras de Los Tuztlas que pueden ser comparadas con sus equivalentes en idiomas vecinos.

El ‘zopilote’ es /no·po/, el ‘tejón’ /ciko/, el caracol /šote/, el ‘otate’ /ohtat/ en Los Tuztlas. Sus correspondientes popo-

\* HOWARD H. LAW: “The phonemes of Isthmus nahuat” en *El México antiguo*, T. VIII, 1955, p. 276.

lucas son: /nu ? pu/, /ci.ku/, /šo.ki/, /ohwiñ/. En maya el 'tejón chico' es [tši ? ik']. Hay que mencionar que es posible que la palabra [tšigo] de los Tuztlas tenga tal vez una /i/ con cantidad, cosa difícil de constatar en esa vocal alta. La palabra /šote/, de la que derivan los nombres de Xotiapan y Soteapan, es /šokli/ en otros dialectos nahuas; tal vez es indicado buscar en esta dirección la explicación de la sílaba /-ki/ del vocablo popoluca /šo.ki/, que se ha mostrado renuente a ser reconstruido en el proto-idioma.\*

La palabra /tako<sup>λ</sup>/ 'muchacha' de Zongolican y [tago] 'muchacha' de Los Tuztlas, debe ser relacionada con las siguientes voces totonacas: /tá'qu/ 'abuela' (Zapotitlán de Méndez, Pue.), /túqu/ 'abuela', /tuqú?/ 'vieja' (Munixcān, esto es: Mesetas de la Huasteca Poblana), /t'akú.c/ 'vieja', /t'akú?/ 'mujer' (tepehua de Pisa Flores, Ver.), /taqót cawlá/ 'pípila' (Jilotepec, cerca de Jalapa, Ver.), /toqót cawlà/ 'pípila' (Chapultepec, cerca de Jalapa, Ver.).

En otro artículo \*\* hemos discutido ya la relación de /ko/ 'tío' de Mecayapan y de /koko/ 'hermano mayor' de San Andrés Tuztla, con el /kúku/ 'tío' de todos los dialectos totonacos.

#### IV. Temblor de tierra.

- 1      ba.k      ki.sa      tèmblor      kimoberoa      ta.li  
           Cuando sale un temblor es que mueve la tierra
- 2      dyos porke tikpía miak agrab'yado. pero dyos ba.k  
           dios, porque lo tenemos muy agraviado. Pero dios cuando
- 3      konilía      ta.li      se imahpil cihcinti. porke ta  
           mueve\*\*\* a la tierra es con el dedo chico. Porque si
- 4      agá.n, ma tighiyobía.      porke in ta gimob'ero se  
           no, no lo aguantamos.\*\*\*\* Porque si mueve uno su

\* Información verbal del doctor fil. B. Elson.

\*\* Presentado bajo el título de "Acerca de las Formas de Salutación en el Pipil del Golfo", en la Mesa Rdda. de Antropología, en Oaxaca, 1957. Cuando se estaba escribiendo dicho trabajo, el doctor fil. M. Swadesh se estaba ocupando por su parte del tema y su estudio, que bajo el título de *Los términos de parentesco comunes entre el Zuñi y el Tarasco*, ha sido publicado en México da importantes datos sobre *pipi* "hermana mayor" y *koko, kuku*. No recuerdo en qué año se publicó el librito del doctor Sawdesh.

\*\*\* Error de transcripción, por *kolinia*.

\*\*\*\* Textualmente "porque si no... Para que aguantemos".

- 5 imahb'eyi, <sup>v</sup>tecpoloa.  
más grande, nos perdemos.
- 6 kompasensya yabi dyos, porke tikpía miak  
Con paciencia anda dios, porque lo tenemos muy
- 7 aburido, kihtoa:  
aburrido. Dice:
- 8 —ay, nwestra madre de trinidá, ay mamasià,  
—Ay, nuestra madre Trinidad, ay mamacita, ya los
- 9 nigimpoloti ay nocogob'a·n.  
voý a destruir a mis hijos:
- 10 kilía iye:  
Le contesta su madre:
- 11 —ay ího, ta tiknegi ši[gi]mpolo nocogob'a·n,  
—Ay hijo, si quieres perder a mis hijos,
- 12 šinecregresaroli la kriansa ke tikcici, ke tigonik.  
regrésame la leche que mamaste, que bebiste.
- 13 yeh mogeçak tob'a'n; pero kyen sabe kwando  
Ella está con nosotros; pero quién sabe cuándo
- 14 <sup>v</sup>tecpolo·s.  
nos perderá.
- 15 ba·k dyos kimob'eroa imahpil ki·sa témblor  
Cuando dios mueve un dedo, sale un temblor
- 16 b'an tehb'an timomahtía. on tani\* ka·n  
y nosotros nos asustamos. En el suelo donde
- 17 titaksa miak çahçi. ke ginegi magi·saga.ta  
pisamos, gritan mucho, que quieren salir. Si
- 18 nikpiaskía b'alór tomtab'içkoa en krusib'an se b'andeha'  
tengo valor nos acostamos en cruz con una bandeja
- 19 a·t ban unos 6 blankiyo iga ma nimomaga kwenta iga  
de agua y unos 6 huevos para darnos\*\* cuenta que

\* *tāni* significa "abajo".

\*\* *nikpiaskia* y *nimomāga* deben quizá ser leídos como /nikpiaskiah/ y /nimomakah/, siendo primera persona plural exclusivo; pero traté en vano distinguir en Tuztla de manera contundente entre el exclusivo y el inclusivo (que existe en Mecayapan).

- 20 miak  $\zeta$ ah $\zeta$ i onoge tani. o $\mathring{r}$  ya ginegi ma gi·saga.  
gritan mucho los que están abajo. Ya quieren salir.
- 21 pero kwando! agá·n nige<sup>v</sup>caro de b'er porke agá·n b'el,  
¡Pero cuándo! No lo quiero ver, porque no se
- 22 agá·n juguete lo ke [ti]gi·sto, gi·stoge  
podrá, no es cosa de juego lo que miramos, estamos
- 23 b'erdá, ti $\zeta$ ah $\zeta$ i porke onok témb<sup>v</sup>lor, agá·n tan  
viendo la verdad, gritamos porque hay temblor, no
- 24 solo neh, toda la nasyón, porke dyos kinegi ma  
sólo yo, sino todo el país, porque dios quiere
- 25 tecibani kwalkyér ra·to.  
quitarnos en cualquier momento.
- 26 ba·k ki·sa témb<sup>v</sup>lor sib'a·tke  
Cuando hay temblor, las mujeres que están
- 27 pipilb'ahtoge ki·sa inkompañero gigi $\zeta$ ki aci<sup>v</sup>  
embarazadas, sus compañeros toman un poco de
- 28 a·t, kihpi· $\zeta$ a pan ita·gayo iga amó ma  
agua, les soplan atrás en su cintura, para que no
- 29 gisaga kogone koto<sup>v</sup>ros. mo gi·saga  
salgan los niños con el labio comido. Que no salgan
- 30 b'aldao, menitos.  
baldados, con un pie más corto.

NOTA: Por carecerse del signo fonético que representa el sonido bilabial fricativo plano, equivalente a la  $\mathbb{W}$  inglesa, éste ha sido sustituido por una  $b'$  acentuada.

## ALGUNOS NAHUATLISMOS EN EL CASTELLANO DE FILIPINAS

Por MIGUEL LEÓN-PORTILLA.

Si en los tiempos prehispánicos la lengua nahua alcanzó gran difusión, ya que llegó a hablarse hasta apartadas regiones de la América Central, es asimismo cierto que durante la Colonia, logró nuevas formas de influjo y extensión. Al menos durante el siglo XVI y principios del XVII, fué una especie de lengua auxiliar, a través de la cual se comunicaban, por medio de intérpretes, los gobernantes de la Nueva España con gentes de otros muchos idiomas indígenas que conocían en cierto grado el náhuatl, lengua de los antiguos dominadores aztecas. Por otra parte, los varios grupos tlaxcaltecas que, como aliados de los españoles, los acompañaron en numerosas conquistas a Centro América y más tarde, al norte del país, extendieron el ámbito de esta lengua hasta regiones tan apartadas como Coahuila, Texas, Nuevo México, etc.

Bajo la forma de *nahuatlismos*, o palabras tomadas de esta lengua e incorporadas al castellano, la lengua náhuatl o mexicana dejó sentir su presencia en incontables expresiones y vocablos cuyo uso se conserva en varios países del Continente americano, en España y en las Islas Filipinas. En esta breve nota se ofrece precisamente una lista de los más frecuentes nahuatlismos incorporados al castellano de Filipinas.

Las fuentes de información de que nos hemos valido son, por una parte, el *Diccionario de Filipinismos*, preparado por W. E. Retana y publicado en Nueva York en 1921. Aprovechamos también los informes proporcionados por el señor Luis G. Miranda, distinguido investigador filipino, residente en México, que ha dedicado buena parte de su vida al estudio de la cultura de su país de origen.

Consciente del influjo náhuatl en el habla castellana de Filipinas, afirma Retana en el prólogo a su *Diccionario* que al caudal de palabras de lenguas indígenas de Filipinas, entre las que destaca el tagalo, “añadieron los españoles los nahuatlismos que de México importaban”.<sup>1</sup> Y no es esto de extrañar, si se recuerda el sostenido contacto por casi dos siglos y medio entre la Nueva España y estas islas del Pacífico. La nao que venía de Manila al Puerto de Acapulco, traía y llevaba mercaderías, al igual que gente en cuyos labios afloraba con frecuencia el nahuatlismo.

La lista que a continuación se ofrece de algunos de esos nahuatlismos usados hasta la fecha en Filipinas, señalándose su origen y la acepción que tienen en esas islas, principalmente en Manila, no pretende ser en modo alguno exhaustiva. Más que otra cosa se da con ella testimonio de otro vínculo más que une a Filipinas y México. Si alguno de nuestros lexicógrafos recopilara a su vez los filipinismos en el castellano de México, conoceríamos en forma más precisa el otro aspecto de esta forma de acercamiento lingüístico.

**ACHUETE** (del náhuatl *achíotl*, *Bixa orellana*). Se designa con este nombre a un arbusto que existe en las islas Filipinas. De sus semillas se hace una pasta roja que se usa para teñir y colorar.

**AGUACATE** (del náhuatl *ahuácatl*). De acuerdo con el *Diccionario* de Retana, este fruto es conocido también en Filipinas bajo el nombre de “Pera de abogado”, quizás por influjo del idioma inglés en el que se designa como *avocado*.

**APACHURRAR** (de *pachoa*: apretar a alguna persona o cosa). Se usa con un sentido semejante en Filipinas.

**ATOLE** (de *atolli*: bebida hecha con maíz molido y cocido en agua, que luego se hierva hasta darle consistencia). En Filipinas llaman atole al arroz cocido con bastante agua. “Se le deja hervir hasta que se deshace y se obtiene un caldo espeso” (Retana).

**CACAHUATE** (de *cacáhuatl*, *Arachis hypogaea*). Con igual acepción en Filipinas.

**CAMACHILE** o **CUAMUCHIL** (de *cuahmóchil*, en México “guamúchil”, *Inga punges*). En Filipinas se designa con este nombre una planta leguminosa, cuyo fruto se usa como refresco y condimento.

<sup>1</sup> RETANA, W. E.: *Diccionario de Filipinismos*, con la revisión de lo que al respecto lleva publicado la Real Academia Española, Nueva York, París, 1921, p. 3.

- CAMOTE (de *camoñli*, batata, raíz comestible, *Ipomea batatas*). Tiene la misma acepción en Filipinas.
- COYOTE (de *cóyotl*, *canis latrans*). Palabra que ha alcanzado gran difusión geográfica, no sólo en países de habla castellana, sino aun en otros, como son los de lengua inglesa.
- CHICLE (de *tzictli* o *chictli*, substancia correosa aglutinante; por extensión, la leche del chicozapote). En Filipinas se designa con esta palabra, al igual que en otras muchas regiones de habla española, a la goma de mascar.
- CHICO (abreviación de *xicotzápotl*, chicozapote, *Zapota achras*). La variedad filipina tiene la corteza más fina y su pulpa es menos áspera y más dulce.
- CHOCOLATE (de *xócoatl*, bebida indígena hecha de cacao molido y disuelto en agua). Es ésta la palabra de origen náhuatl que ha alcanzado quizás mayor difusión, ya que existe su equivalente en todas las lenguas cultas del mundo y con ella se designa, tanto las diversas formas de preparar la bebida a base de cacao, como las barras hechas del mismo en diversas formas, a modo de dulce o golosina principalmente.
- CHUCUBITE (de *chiquihuitl*, “chiquihuite”, cesto hecho de tiras de carrizo entretrejidas o de bejuco). En Filipinas se designa también con esta palabra a una forma especial de canastas.
- JÍCARA (de *xicalli*. De acuerdo con Alonso de Molina, “vaso de calabazo”). Especie de taza extendida, para beber el chocolate o también en forma de bandeja más grande para vender la fruta. En Filipinas se aplica principalmente a la vasija para beber el chocolate.
- MECATE (de *mécatl*, cordel). “Nahuatlismo comunísimo en Filipinas, que se da a toda clase de cuerdas, sean o no de pita, si su grosor no excede del que suele tener el dedo meñique” (Retana).
- METATE (de *métatl*, piedra cuadrilonga que forma un plano inclinado y se usa para moler diversas semillas y verduras). Como lo nota Retana, “en Filipinas también se hace el chocolate en metate”.
- NANA (de *nantli*, madre). En Filipinas se dice frecuentemente *nanay*. De acuerdo con Retana, “es término muy cariñoso”.
- PACHÓN (del verbo *pachoa*, apretar, apretar el estómago). En Filipinas tiene una acepción parecida a la que tiene en México: “hombre grueso, pesado”.

PEPENAR (del verbo *pepena*, recoger lo esparcido por el suelo). En Filipinas se usa con igual sentido.

PETACA (de *petla-calli*, casa o caja hecha de estera). Además de este sentido, se designaba en Filipinas con la palabra *petaca* a una especie de litera en la que viajaban personas principales.

PETATE (de *pétatl*, estera tejida con tiras de hoja de palma). En Filipinas se designa con esta palabra a la esterilla hecha con hojas de burí, que es una palma más alta que el cocotero.

TAMAL (de *tamalli*, masa de maíz de cierta consistencia, cocida al vapor y envuelta en hojas de maíz o plátano). En Filipinas este vocablo tiene un sentido semejante.

TAPANCO (de *tlapanltli* y el locativo *—co*: en el lugar de la azotea o terrado). En Filipinas se aplica principalmente al toldo abovedado, hecho con tiras de cañas de bambú, que se usa en algunas embarcaciones. Pero, como se añade en el *Diccionario* de Retana, "el tapanco no es exclusivo de las embarcaciones: en casi todas las casas hay tapancos".

TATA (de *tahltli*, padre). Con una acepción semejante en Filipinas.

TIANGUIS (de *tianquiztli*, mercado). En Manila se designa con esta palabra a un juego de azar. En Iloilo se conocía por *Tiangui* cualquier tienda de chucherías.

TIZA (de *tízatl*, tierra blanca magnesiada, que se emplea para pintar y limpiar metales). En Filipinas tiene la misma acepción que en España, ya que por medio de esta palabra se designa ordinariamente el gis.

TOCAYO (derivado de la palabra *tócaatl*, nombre. El sufijo *-yo*, le da la connotación de "ser poseedor de"). En Filipinas tiene la misma acepción que en México equivalente a la palabra "homónimo", persona que tiene el mismo nombre.

TOMATE (de *tómatl*, *lycopersicum esculentum*) con esta palabra se designa, al igual que en los demás países de habla castellana y aun de otras varias lenguas, a la planta y especialmente al fruto de ella, conocido con el nombre científico anteriormente transcrito.

ZACATE (de *zácatl*, pasto, grama). En Filipinas derivan de esta palabra otras varias como *zacatal*, "terreno donde se cría el zacate"; *zacatero*, persona que tiene como oficio llevar o vender zacate" (Retana).

COLABORACIONES DE ESTUDIANTES  
DEL SEMINARIO DE CULTURA NÁHUATL



## LOS CAMINOS DE LOS MUERTOS

Por ALFREDO LÓPEZ AUSTIN.

Parece que en México-Tenochtitlan se encontraron y confundieron diversos pensamientos religiosos: el de los primeros peregrinantes de probable origen náhuatl; el de los grupos sedentarios anteriores, a partir de los toltecas y teotihuacanos, y el de los propios aztecas o mexicas. El sincretismo muestra, dada la manera en que se integró, que el foco central de la cultura náhuatl era un orden cósmico que se proyectaba e influía en la vida de los hombres. El orden, en armonía con el movimiento, estaba representado en la divinidad, y el hombre venía a ser un espectador que, a pesar de formar parte del mundo, no podía comprender su magnitud.

La afirmación de los tres rumbos o caminos de los muertos que vamos a estudiar, no establecía diversidad de creencias, sino la distribución en el más allá que la propia muerte determinaba. La divinidad elegía a aquellos que habían de dirigir sus pasos hacia una determinada región, enviándoles una forma especial de terminar su existencia.

Sin embargo, no todos los pensadores se atenían al criterio ortodoxo, sino que a veces se aventuraban a desafiar las creencias imperantes, colocándose en una situación de escepticismo que volcaban en trozos literarios, muchas veces superiores en belleza y profundidad a los que describían los mundos prometidos. Producía dicho escepticismo una preocupación constante en cada individuo, que lo obligaba a integrar su vida dentro de un marco de belleza y poesía, ya que contemplaba su existencia como un posible instante en que, como las flores, venía sólo a abrir su corola para esparcir levemente sus perfumes y marchitarse al día siguiente.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tratado ampliamente este tema por el doctor Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1956, pp. 221 a 228.

No pudiendo desarrollar, ni siquiera de una manera breve, el contenido de las ideas de esos pensadores escépticos, se pasa a mencionar la inestimable fuente de la cual se han vertido en el presente trabajo las palabras originales que respondieron a fray Bernardino de Sahagún sus informantes indígenas: tal documento es el *Códice Florentino*, que en los primeros capítulos de su apéndice al tercer libro, señala cada rumbo, empezando y tratando con mayor amplitud acerca del que más importancia tiene en la literatura, o sea, el *Mictlan*.

Inic ceccan umpa in Mictlan,	Así, el primer lugar (a que iban) era el <i>Mictlan</i> .
auh in unca Mictlan, in uncan onoc, uncan ca Mictlan tecutli, anozo Tzontemoc,	Y ahí en el <i>Mictlan</i> yace, ahí está <i>Mictlantecuhтли</i> , (llamado) también <i>Tzontémoc</i> ,
ihoan Mictecacihuatl, in icioauh Mictlan tecutli,	y <i>Mictecacihuatl</i> , la esposa de <i>Mictlantecuhтли</i> .
auh in umpa ui, Mictlan, iehoantin, in ixquichtin tlalmiqui,	Y allá van, al <i>Mictlan</i> , aquellos que mueren en la tierra,
in zan coculiztli ic miqui	los que sólo de enfermedad mueren,
in tlatoque, in maceoalti.	bien sean Señores, bien macehuales.

*Mictecacihuatl* y *Mictlantecuhтли* o *Tzontémoc* son respectivamente el aspecto femenino y el aspecto masculino de la divinidad, que gobiernan la región a que se dirigen los muertos de enfermedad común, sin importar el rango social que sobre la tierra hayan alcanzado.

El muerto era exhortado, y en el discurso los oradores mencionaban la vanidad de la existencia sobre la tierra; la pertenencia a otro lugar del que todos habían venido sólo por la magnanimidad de *Tloque Nahuaque*:

canel amo nican tochenchan in tlalticpac,	Porque en verdad no es aquí, en la tierra, nuestra casa común,
---	--

ca zan achitzin ca,	sólo un poco se existe
	aquí,
ca zan cualachic,	sólo bien poco;
ca zan titotonio ca,	sólo nos estamos calen-
	tando (con el Sol);
zan ipaltzinco	sólo estamos en este lu-
	gar,
titiximatico	venimos a conocer nues-
	tros rostros,
in Totecuio.	gracias a Nuestro Señor.

El verdadero destino del hombre se encuentra en el misterio, allá donde eternamente se pierde; su ser queda desde entonces unido al del universo entero, su casa común, donde el individuo pierde su calidad de tal:

canel umpa tocenchan,	Porque en verdad ahí es nuestra
	casa común;
umpa tocenpopoliuiian,	ahí es nuestro lugar común de per-
	dernos;
umpa tlalalpatlaoa,	ahí, donde se extienden las tierras;
ca oiccen onquiz.	es donde se viene a salir unitario.

Mas para llegar ante la divinidad, el hombre vaga por cuatro años, pasando por misteriosos lugares que hacia ella lo conducen:

auh in inin quilmach much itechonaci,	Y dicen que cuando
	junto a él llegan,
auh in otzonquiz nauhxiuitl.	junto a <i>Mictlantecuh-</i>
	<i>tli,</i>
auh in otzonquiz nauhxiuitl.	terminan cuatro años.

No se precisan claramente los diferentes lugares; ni siquiera se mencionan los ocho: las montañas que se juntan; el río de los nueve lugares; la montaña de obsidiana; el lugar del viento de obsidiana; el lugar en donde flotan las banderas; el lugar en que se flecha; el de las fieras que comen los corazones, y el sitio en que se pasa por estrechos lugares entre piedras. Nuestro texto sólo menciona al respecto el discurso que se pronunciaba después de haber amortajado al difunto:

Izcatqui inic tonquizaz in uncan tepetl imonamiquia.	He aquí que vendrás a salir al lugar en donde los cerros se encuentran;
auh izcatqui ic itla tonquizaz in utli quipia in coatl.	al camino que guarda la serpiente;
auh izcatqui ic itlan tonquizaz, in xoxouhqui cuetzpalin in Xochitonal.	al lugar del lagarto verde, <i>Xochitonal</i> ;
auh izcatqui inic tonontocaz chicuey ixtlaoatl.	y seguirás por los ocho desiertos;
auh izcatqui tonquizaz in chicue tiliuhcan.	saldrás a los ocho collados.
Izcatqui tonquizaz in itzehecaian.	En seguida saldrás al lugar del viento de obsidiana.
auh in uncan i, itzehecaian,	Y ahí, en el lugar del viento de obsidiana,
quil cenca netoninilo,	dicen que mucho se sufre,
muchi hecatoco,	todo se lo lleva el viento,
in iztli, ioan in xaltetl,	obsidianas, piedrezuelas,

La doctrina se ve influida por la tradición popular, que, ante la imposibilidad de comprender los misterios hieráticos, reglamenta sus detalles brindándoles un colorido que los hace, si no más comprensibles, sí más atractivos para el pueblo. De esta manera, al ir a cruzar el río, el peregrino buscaba aquel perro que había escogido en la tierra, para compañero en el más allá:

quil in aquin oquizato iuic	Dicen que quien allá iba a salir
oalachia in chichi.	se ponía a buscar al perro.
auh in oquioalixima in itecuio	Y cuando éste reconocía el rostro de su señor,
niman ie ic calmonaiaui in atlan	en seguida se arrojaba al agua
inic quipanauiz in itecuio,	para pasarlo.
ipampa nican tlaca	Por eso aquí los hombres criaban en abundancia a los perros.
cenca quinnemitiaia in chichime.	Y dicen que los perros blancos, y los negros,
auh quil in iztac chichi ioan in tilitic,	

in tilca quil auel tepanauia	por su color no pueden pasar
in Mictlan,	la gente en el <i>Mictlan</i> .
quil quitoa in iztac	Dicen que decía el blanco:
ca quin ononnotlapaquili.	—Acabo de bañarme.
auh in tilca quitoa	Y decía el teñido:
ca quin ononnozac,	—Acabo de teñirme.
zan ye yio in cocí uel tepanauia.	Sólo el de color leonado, ¡ay!, podía pasar a la gente.

Por fin se llega hasta *Mictlantecuhtli*; ante él se deposita todo el postrer cargamento de cosas mundanas, junto a la futura suerte; así, la entrega del hombre es total:

auh in iquac onaxioa	Y cuando allá llegaban,
itech Mictlan tecutli,	junto a <i>Mictlantecuhtli</i> ,
quitlamamaca	le entregaban
in tlalticpac in tlein quinchi-	lo que les había servido de
chiuilia	aderezo en la tierra;
mimicque in euilotl,	el destino de los muertos.

Después, nada de ellos quedaba; ingresaban por fin al hogar común de los hombres; el individuo perecía por completo:

auh in uncan Chicunamictlan	Y ahí, en el <i>Chicunnauhmic-</i>
uncan ceempoliooa.	<i>ictlan</i> ,
	se destruían totalmente.

### *El Tlalocan*

El mencionado apéndice al Libro tercero del *Códice Florentino* se refiere en segundo lugar al *Tlalocan*, región elaborada en la mente de aquellos que sobre la tierra sufrían el carácter aleatorio de la agricultura, su gozo y su llanto. El *Tlalocan* es por esto, ante todo, estabilidad perpetua; vida de vegetación; existencia eterna de verdura que rodea a las aguas en un cuadro plástico perenne que nos recuerda su representación en las pinturas de Tepantitla en Teotihuacán:

Inic uccan uiloa umpa in Tlalocan.	El segundo lugar de ir era el <i>Tlalocan</i> .
auh in Tlalocan cenca netlamachtilo,	Y en el <i>Tlalocan</i> mucho disfrutaba la gente,
cenca necuiltonolo,	mucho se enriquecía.
aic mihiiouia,	Nunca sufrían,
aic polivi	nunca perecían
in elotl, in aiotetl,	el elote, la calabaza,
in aixochquilitl, in oauhtzontli,	la flor de calabaza, el <i>Huauhtzontli</i> ,
in chilchotl, i xitomatl,	el chile verde, el jitomate,
in exotl, in cempoalxochitl.	el ejote, el <i>cempoalxóchitl</i> .

Son los elegidos aquellos que mueren por algún medio relacionado con el agua: los fulminados por el rayo, los ahogados, los enfermos de la piel (*teococoxque*, o sea enfermos divinos), los bubosos, los gotosos, los hidrópicos, los tumorosos. La ceremonia era bastante diferente, pues no eran quemados, sino enterrados (toca), encontrando en la traducción un verbo en el que se confunde la idea de enterrar con la de sembrar, produciendo tal vez, en aquellos tiempos, un doble significado en el que se representaba la resurrección como un nuevo germinar en la región del Dios de las Aguas, verdadero paraíso vegetal:

in iehoantin, in icuac miqui, amo tlatla, zan quintocaia,	A éstos, cuando morían, no los quemaban; sólo los enterraban.
---	---

Iban a renacer al lugar en que la vegetación permanecía inalterable; la región que no dominaban ni las estaciones, ni las calamidades agrícolas:

auh quitoa in Tlalocan muchipa tlacelia muchipa tlatzomolini, muchipa xopantla tlaxopanmamani.	Así se dice que en el <i>Tlalocan</i> siempre hay frescura, siempre brotan las cosas; siempre es verano; permanecen las cosas del verano.
--	---

*El Tonatiuhilhuicac*

Frente al goce de la vegetación se levanta el goce de la gloria. El pueblo mexicano establece su propio paraíso, regido por aquel que de numen tribal llegó a elevarse a representación máxima de la divinidad: *Huitzilopochtli*.

Inic Excan uiloa:                      A este tercer lugar van,  
 umpa in ichan Tonatiuh il-      al cielo, a la casa del Sol.  
 huicac.

La gloria era alcanzada por aquellos que morían en el campo de batalla o en el sacrificio, así como las mujeres que, aprisionando un niño entre las piernas, fallecían en el parto. Los hombres encontraban en el cielo una lucha más, un gran simulacro guerrero en el que seguían conquistando el honor, no ahora en nombre de la patria, sino del mismo Sol. Así se proyectaba la idea de *Tlacaélel*, el célebre consejero de los "reyes" aztecas, más allá del dominio de los hombres:

quil za zemonoque in canin iuhcan ixtlaozcan	Dicen que allá habitaban, donde era como una gran extensión.
in icuac in oalmomana in oalquizaia Tonatiuh, niman quicaoatza, coiouia, muchimalhuitequi, auh in aquin ichimal, in azo uncca, anozo iexcan tlamintli uncan uel quitta in Tonatiuh. auh in aquin acan tlamintli ichimal auel quitta Tonatiuh, auel ixco tlachia.	Cuando venía el Sol, cuando aquí salía, entonces gritaban; perforaban (sus escudos), se golpeaban con los escudos. Y aquel cuyo escudo en dos o tres sitios estaba agujereado, por ahí podía ver al Sol. Y aquel que en ningún lado tenía perforado su escudo, no podía ver al Sol, no podía mirar su rostro.

Pero, no para siempre acompañaban al Sol; el pueblo mexicano, que había venido del "lugar del Batir de Alas" (Aztlán), retornaba a él a los cuatro años de haber luchado al lado del gran Colibrí del Sur (*Huitzilopochtli*) transformado también en un colibrí que gozaba de las flores di-

vinas y las terrestres. Era la vuelta a la vida nómada entre bosques y flores, libre entre las delicias de la naturaleza:

auh in icuac onauhxiuhtique	Y a los cuatro años
niman in mocuepa, tlazototome,	se convertían en pájaros preciosos,
huitzizilti, xochitototl,	en colibríes, en pájaros flores,
totocoztli, mixtetlilcomolo,	pájaros color leonado, pájaros con anteojera negra,
tizapapalotl, iuipapalotl,	mariposas de tiza, mariposas con plumas,
xicalteconpapalotl,	mariposas multicolores como jícaras.
tlachichina in umpa monoian.	Liban allá, en donde viven,
ioan in nican tlalticpac	y aquí, en la tierra,
oalhui quioalchichina,	vienen a libar
in ixquich nepapan xóchitl	todas las diversas flores,
in equimiltl,	el <i>equimiltl</i> ,
anozo tzonpanquavitl	o sea, la flor del <i>tzompancuáhuiltl</i> ;
xilohxochitl,	la flor del jilote,
tlacoxilohxochitl.	la media flor del jilote.

Dada la brevedad del presente trabajo, y no bastando, de ninguna manera, para una visión completa de la materia, se mencionan como fuentes de suma importancia, además del ya citado *Códice Florentino* (edición de Dibble y Anderson) los capítulos I, II y III del apéndice al Libro III;<sup>2</sup> el IV del Libro I,<sup>3</sup> y el V del Libro VI, puntos 1, 2, 4, 5 y 8<sup>4</sup> de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún; los capítulos I<sup>5</sup> y XL<sup>6</sup> del Libro IV, Tomo II de la *Historia Antigua de México*, de Fray Francisco Javier Clavijero, y el capítulo XIII del Libro XV<sup>7</sup> de la *Monarquía Indiana*, de Fray Juan de Torquemada.

<sup>2</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, 1956, pp. 293 a 298, tomo I.

<sup>3</sup> *Obra citada*, p. 45, tomo I.

<sup>4</sup> *Obra citada*, pp. 69 y 70, tomo II.

<sup>5</sup> CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, 1945, pp. 63 a 65, tomo II.

<sup>6</sup> *Obra citada*, pp. 187 a 191, tomo II.

<sup>7</sup> TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, 1943, p. 31, tomo III.

## DISCOURS DE LA MERE AZTEQUE A SA PETITE FILLE

(Traduit du chapitre 19 du livre VI<sup>ème</sup> du Codex de Florence.)

Par JACQUELINE FOREST.

1-Hotzin, cocotzin, tepiltzin conetzin, nochputzin, Ca otoconmocuili, ca otoconmanili, in ihiyotzin, (in itlatoltzin) in motatzin, in tlacatl, in motecuiotzin.

Oh, ma colombe, ma fille, ma petite fille, ma petite enfant, tu as pris, tu as reçu, ce qui t'était réservé, le souffle vital, la parole de ton vénérable père, du seigneur, de ton seigneur.

2-Otoncuic in anemiuhqui, in atemaconi, in ixillantzinco, in itozcatlantzinco cepoatac cuelpachiuhtoc. (f. 81 R.)

Tu as reçu quelque chose qui n'est pas commun, quelque chose qui ne se donne habituellement pas à tout le monde, que ton père gardait dans son coeur, que ton père conservait précieusement, au plus profond, au plus intime de lui même.

3-Ca tel amo mitz tlanevilia ca tiezyo, ca titlapallo, ca tineiximachiliz in tlacatl. Mazo tichuatztintli, ca tixiptla.

En vérité, il ne te l'a pas prêté, car tu as son sang, tu as sa couleur, il se reflète en toi. Bien que tu soies une petite fille, tu es son image.

4-Auh inin: tle in oc miquitoz? Tle in oc nimitz ilhuiz? Quen on mach ye ami in nimitz macaz ca contlatlatlan in itlatoltzin ca onovian mitz on monemitili, ca onovian mitz

Mais, que te dirai-je encore, qu'ajouterai-je? J'aimerais t'apporter quelque chose, mais les paroles de ton père furent déjà abondantes en tout, il t'a tout révélé, de tout il t'a fait

on mahaxitili ca ootle oquimo-cavitzino.

t'approcher. Il n'a rien laissé dans l'oubli.

5-Auh inin: zan ixquich no-con itoa nonequixtil nic chiaua. Ma cana toconmotlaxili in ihi-yotzin in itlatoltzin motecuiotzin.

Je te dirai seulement ceci, afin d'accomplir mon devoir. Ne rejette pas le souffle de vie, la parole de ton vénérable père.

6-Ca tlazotic ca maviztic ca zan tlazoquiza in imihiyo in intlatol totecuiouan ca nel no-zo tlatocatlatolli.

Précieux, merveilleux sont le souffle vital, la parole de ton vénérable père, d'eux ne se dégage que grandeur, son langage est empreint de noblesse.

7-Ca yuhqui in chalchiuitl, ca iuhqui in teuxivtl ololovic in acatic ipan nomati. Xic cui, xic mopialti moiollo, itech xic tlali in tla moyolo, itech icuillo intla tinemiz, yehoatl ic titlacazcaltiz, ic titlacauapauaz, tic temacaz, tic teiviz. (*F. 81 V.*)

Son langage est aussi précieux que le jade, la turquoise<sup>1</sup> ronde et striée. Reçois-le, conserve-le, garde-le dans ton cœur, grave-le dans ton cœur. Si tu vis assez longtemps, tu t'en serviras pour élever tes enfants, tu en feras des hommes, à tous tu le transmettras, tu le répéteras.

8-Auh iz catqui ic on camatl: Ni mitz maca, ni mitz ilvia, noconetzin, tepitzin, xi nech itta: ca nehoatl in nimonan oni mitz itquic in quezqui metztli.

Voici les paroles que je veux te donner, que je veux te dire, ma petite enfant, petite fille. Regarde-moi, je suis ta mère, je t'ai portée dans mon sein plusieurs mois.

9-Auh in omatlan nocochia yaticatca in oni mitz cocozolte-

Et ainsi je te faisais dormir contre moi, je te couchais

<sup>1</sup> Le jade et la turquoise étaient deux pierres précieuses très appréciées par les Aztèques, qui s'en procuraient au moyen du commerce ou qui en recevaient, en tribut, de certaines provinces.

Voir *Codex Mendoza: The Mexican Manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library, Oxford*. Edited et translated by James Cooper Clark. 3 volumes, Waterlow and Sons limited, London, 1938, pages 75 et suivantes.

cac, in nometzpan ni mitz tlatlaticatca.

dans ton berceau, je te mettais sur mes genoux.

10-Auh in quene ca naioiotica o no mitz notetzavili ic ni quitoa in.

Avec mon lait je t'ai alimentée, pour cette raison je te parle de la sorte.

11-Ca timonananuan ca timotauan in timitz notza in ti mitz tzatzilia: ma xic cui, ma xic ana in totlatol, ma xic mopialti.

Nous, ta mère et ton père, t'exhortons, t'admonestons. Reçois, prends nos paroles, garde-les précieusement.

12-In ic timonemitiz, zan nematqui amo motech tic tlatliz, amo motech ticlatlaliz in tla machio in moca tlamachti, ca topallotl caci.

Ainsi, tant que tu vivras, tu agiras seulement avec sagesse. Tu ne te mettras pas, tu ne te pareras pas de broderies, ni de vêtements finement travaillés<sup>2</sup> car c'est vanité.

13-Amo no ie motzotzotzoma tic cuiz, amo motech ticlatliz in cuitlapilli in atlapilli in iaxcatzin in itlatquitzin, ca tlaqueloliztli caci.

Mais tu ne mettras pas non plus des oripeaux, tu ne te pareras pas des vêtements, des affaires des pauvres. Car c'est se rendre ridicule.

14-Zan ipan cualli in motech tic tlatliz, amo ie in topallotl, in xancayotl. (F. 82 R.)

Tu t'habilleras d'une façon convenable, mais ni trop somptueuse, ni trop négligée.

15-Auh in motlatol amo iciuhca quizaz, amo timitoniz, amo tic micuitiuitz, amo timamanaz in ic titlatoz: zan moyolic auh zan yiolic quizaz in motlatol.

De plus, tes paroles ne devront pas sortir avec précipitation, tu ne parleras ni avec agitation, ni avec étourderie, ni par saccades, tes paroles devront être prononcées seulement avec réserve et calme.

<sup>2</sup> Il est à remarquer que Motecuhzoma I<sup>er</sup> avait édicté des lois réglementant le port des vêtements ouvragés, ou de coton, lesquelles interdisaient au peuple l'usage de tels vêtements sous peine de mort. (Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. 2 tomes. Editora Nacional, Mexico, 1951, T. I. Ch. 26, pages 214 a 217.

- 16-Amo tic acocuíz, amo no cenca tic tlalchitlazaz; amo tipipitzcaz in ic titlatoz, in ic titenotzaz, in ic titetlapaloz. Tu ne crieras, ni ne traîneras en parlant, ni ne siffleras en appelant, en saluant les gens.
- 17-Amo tiquiquintlatoz, zan vel melaoac quízaz in motlatol tlanepantla quízaz, amo no ticlatlamachiz. Que tes paroles ne semblent pas des grognements, qu'elles soient seulement bien dites, sans recherche.
- 18-Auh in monenemiliz iez zan nonematqui: amo cenca tic xototocaz, amo no cenca zan tiyayatiáz. Que ta démarche soit mesurée, ne marche pas trop vite.
- 19-Ca tlaquecinoliztli caci ca cuецuetziotl quitoznequi: zan iyolic in tiaz zan oyatiáz in moxcí. Ce qui serait léger, ni trop lentement. Ce qui serait pompeux. Seulement avec tranquillité tu iras, tu marcheras.
- 20-Auh ma no ye cen ticcui in monequian xi tzitzicuicatinemi. Mais si une fois, il te faut te dépêcher, marche avec légèreté.
- 21-Xi mocacaqui amo chocholoayan in xi cholo in ic amo te ticapul tixocotepul timo cuepaz (*F. 82 V.*) Sois décente, ne bondis pas, mais montre-toi agile, pour ne pas être comparée à une pierre, à un *tejocote*. (un fruit: *Gratageus mexicana*.)
- 22-Auh in ic tiaz, in ic totlatocaz, in ic utli ticnamiquiz, amo titoloz, amo no taquetzaz, zan anezcalicayotl quitoznequi, zan vel titlamelauhca izatiáz. Mais quand tu marcheras, quand tu suivras ton chemin, ne baisse pas la tête, ne la redresse pas trop non plus, cela dénoterait un manque d'éducation, va seulement correctement.
- 23-Amo no tipipinauaz, amo no timotetenquimiloz, amo quecin titlatlachiaz, amo no tixoxotlamatiz. Ne montre pas non plus de timidité, ne fronce pas les sourcils, ne fais pas que regarder de tous côtés, ne marche pas non plus en jouant avec tes pieds.

24-Cenca moiolic in xi nene-mi auh cenca moiolic in xiauh in xotlatoca.

Mais très sagement va, très discrètement suis ton chemin.

25-Auh niman iz catqui: Ca nel titecpiltzintli, in ic tine-miz amo avic titlachiaz, amo tinamacaztlachiaz, amo mix-cuatitlanpa titlatlachiaz, amo no ie titoloxochton tiez, amo no tictlatlavellaliz in mixtello, amo tictlavelmanaz in moxiaiac.

Et voici, rappelle-toi, que tu es vraiment une petite fille noble. Ainsi tu iras, quand tu marcheras, tu ne regarderas pas n'importe où, ni ne tourneras la tête de tous côtés, tu ne regarderas ni en l'air, ni en bas, tu n'iras pas non plus le regard sombre, la colère sur le visage.

26-Muchi tlacatl xic paccaitta auh no iuh ic aiac moxictiz. In monequian, xic tlavelmana in ahiiotl.

Considère tous les hommes avec calme et ainsi aucun ne se sentira méprisé. Dans la nécessité, reprends courage.

27-Auh iz ca: Ihuan ma ica timotlatolcuitlavi: Ma ye itollo in tle in itolo, maca tehoatl xon tlato, maca no xic meccanennequi te motech (*F. 83 R*) on tzopiz in tlatolli.

Vois-tu, ne fais pas cas de ce qu'on te dit, qu'on te dise ce que l'on veut, ne le répète pas, ne désire pas l'entendre, que toute médisance se termine avec toi.

28-Auh ma ica tic elehui, ma ica tienec in tlapalli, in nechichiualli, in tlamioalli, in netlatlapaleviliztli, in necacamatlapaleviliztli, ca nencayotl quinencaiotia:

N'aie pas de désirs, n'aime pas te peindre, n'aime pas les fards, les cosmétiques, le maquillage, la peinture des lèvres, car c'est vanité.

29-Ca iuintiliztli quitoz nequi ¿ha nenque cuecuechti ciuatlaveliloque? in tlacti ovintique oquipoloque tlalli in axca mixitl tlapatl quitinemi in iteciuhquicuatinemi on xoxouca octle quitinemi, in inemiliz mitoa avianime.

C'est comme l'ivresse. Les femmes de moeurs dissolues, ne vant elles pas ainsi? Les fards, les couleurs excessives les utilisent celles qui ont déjà tout perdu, celles qui vont comme éniivrées, celles qui boivent du pulque bleu, celles qui mènent cette vie et qu'on

30-Auh in ic amo mitz ihuian in motlavical, xi mocenmati, xi malti, xi mopapaca, za tel icuac in monequi in ic amo tilhviloz titocaiotiloz: "Tapepeztzon tinemachxoch."

31-O iz catqui: In otlitictocazivi in tinemiz, in in ivin in otech mozcaltiliatiaque, in moctecuviotzitzinuan, in totecuiau, in ciuapipiltin, in ilamatlaca, in tzoniztaque, (*F. 83 V*) in cuaiztaque.

32-¿Cuix cenca ixquich quicauaia? In ca zan cen camatl in quitemacaia, in quicauaia, in quitoaia, ca zan ie ixquich intlatol:

33-"Xic caquican, nemachpan nemachioacan in tlalticpac:

34-Iz ca tlatolli: Xic caquican, auh xic piacan auh itech xic anacan in amonemiliz in amotlachiual.

35-Tlachichiquilco in tiui, in tinemi in tlalticpac: Nican centlani nipa centlani, Intlanipa xiauh, in tlanoce nipa xiauh unpa tonvetziz: zan tlanepantla in viloa, in nemoa".

appelle les "courtisanes", les femmes de mauvaise vie.

Mais pour ne pas être méprisable aux yeux de ton époux, pare-toi bien, baigne-toi, lave-toi, mais seulement quand c'est nécessaire, pour qu'on ne t'appelle pas, qu'on ne te surnomme pas "la petite perle d'eau, le bouquet de fleurs".

Ainsi, donc, tu suivras, tu prendras le chemin de celles qui nous ont élevés, des femmes, de nos femmes nobles, des femmes nobles, des femmes âgées aux cheveux blancs, à la tête blanche.

Peut-être ont-elles déjà tuot dit? Elles ont dit, elles ont donné, elles ont laissé seulement quelques paroles, qui constituent tout leur discours:

"Écoute, c'est le moment d'apprendre ici, sur la terre.

Voici la parole, écoute-la. Tu en sortiras ta conduite, ta manière d'être.

Nous cheminons, nous marchons à travers des lieux dangereux, sur cette terre. Des deux côtés un abîme. Si tu ne marches pas au milieu, tu tomberas. Seulement dans le juste milieu on vit, on chemine."

- 36-Inin tlatolli, nochputzin, cocotzin, tepitzin, vel moyollo-caltitlan xic tlali, xic pia. Ce discours, ma petite enfant, colombe, petite fille, place-le, garde-le au fond de ton coeur.
- 37-Ma tic ilcauh, ca yehoatl mocoxuh motlauil mochivaz, in ixquich cavitl timonemitz tlalticpac. Ne l'oublie pas, respecte-le, qu'il soit ta flamme, ta lumière, tout le temps que tu vivras sur cette terre.
- 38-Iz ca oc centlamantli ic nocontzonquixtia in notlatol: Il ne me reste qu'à ajouter ceci, pour terminer mon discours:
- 39-Intla timonemitz, intla achi tic tocaz tlalticpac, ma nen cana (*F. 84 R*) in ic ticiuh-ti in monacaiotzin, nexocoiouh, conetzin, cocotzin, tepitzin. Si tu vis assez longtemps, si tu continues à vivre, sur cette terre, ne donne pas ton corps en vain, ma petite fille, enfant, colombe petite fille.
- 40-Ma cana iliviz timotema-ca, intla ca aioc tiyectli, intla ie ticiuatl, cana xi tlano, ca aic ivian tiez in tepaltzinco. Ne te donne pas à la légère, parce que si tu cesses d'être vierge, si tu deviens femme, si cela t'arrive, tu ne pourras plus trouver la protection de quelqu'un qui t'aime vraiment.
- 41-Ca muchipa tilnamiquililoz, muchipa monetoliniliz motlahiioviliz muchiuaz, aic ivian, aic tlacaco tic chiuaz. Toujours tu te souviendras, toujours tu seras triste, tu seras tourmentée. Tu ne pourras plus vivre dans le calme et la paix.
- 42-Muchipa chicotlamatiz in motlavical, in monamic. Ton mari, le compagnon de ta vie, sera toujours soupçonneux.
- 43-Noxocoiouh, cocotzin: Intla tinemiz tlalticpac, ma ume oquichtli mixco mocpac ma (ti). Auh nizca vel xic caqui, vel xic pia, vel motepitznaoatil. Ma petite fille, colombe: si tu vis assez longtemps sur cette terre, qu'un seul homme, et non deux, te connaisse. Ecoute, rappelle-toi le bien, grave-le.

44-Intla ye cana tepaltzinco timoetzica, ma nen itla mitic tiquito: ma nen itla mitic ti-qui-yocux.

45-ma oc ticahavilia, ca nen in moyollo, ma oc nen canapa itzcaliuh, ma ica auh ma queman ica timocuavitec in motlavical in monamic.

46-Ma nen ica, ma nen queman ipan tia, in iuh mitoa tla-(F. 84 V) tolli, ma tic tlaxin.

47-Inin noxocoiouh, nochputzin icen blanca, icen on quizca in tlalticpac:

48-aoc tle icuepoa, aoc tle ipaio: intla tittoz, intla timachoz ca utlica tivetztotz, ca utlica tivilantoz, utlica tiquetetzotzonaloz ticuatetepitziniloz.

49-50-Mittoa tetl tic yecoz, tivivilanoz meca maviliztli vetziz, moca nemauhtiloz auh niman ie tiquin teiyotiz, tiquimitauhca-yotiz in cuauhtla ti-quimantinemiz in totecuiouan, in tetcutin, in tlatoque, in in-paltzinco timotlacatili, in in-techcopa timoquixiti.

51-Teuhtli tlazulli ipan tic pixoz in intlillo in intlapallo,

Mais, si tu es déjà sous le pouvoir de quelqu'un ne parle pas en toi-même, n'invente pas en toi-même.

Ne laisse pas ton coeur vainement se tourner ailleurs. N'offense pas ton mari, le compagnon de ta vie.

En aucune façon ne passe outre sa dignité, en un mot ne lui sois pas adultère.

Car, ma petite fille, ma petite enfant, si cela se consomme, sur cette terre:

Il n'y a plus de retour, pas de possibilité de revenir en arrière. Si tu es regardée, si tu es connue, le long des chemins tu seras chassée, le long des chemins tu seras traînée à terre, le long des chemins tu seras lapidée, ta tête sera écrasée.

On dira que tu connaîtras la pierre, que tu seras traînée à terre, pour toi il n'y aura plus de dignité. Pour toi on éprouvera de l'horreur, en outre, à ceux auxquels tu dois la vie, à ceux qui t'ont précédée dans l'au-delà, tu porteras préjudice, tu déploreras, a nos seigneurs, aux chefs auxquels tu dois d'être née, auxquels tu dois de vivre.

Tu repandras poussière et fumier sur les livres de pein-

tiquimavilquixtiz uncan on popoliuiz in motlillo in motlapallo.

52-Aocmo tinecutiloz, mopan mitoz titenealoz, titocaiotiloz "Teuhtitlan tactic".

53-Auh xic caqui: Intla ca nel ac mitz itta, inlla aca mitz itta motlavical (*F. 85 R*), in monamic, xic caqui:

Ma mitz itta in Tloque Nauaque.<sup>3</sup>

54-yehuatl mocualanal tiz, yehuatzin quimotlacualaniliz in maceoalli, yehoatzin motzoncuitzinoz mopan quialmonequiltiz in tlein quinmonequiltiz.

56-Umpa on quizaz in tlalticpac, ca nel o ica timocuavitec in maceoalli, ano ce niman mitz on mocxipachiviliz mitz on motlatiliz, mitz in mializ in tochenchan in mictlan.

tures rouges et noires, qui conservent leur histoire, tu en feras des objets de moquerie, par là tu détruiras le livre de peintures rouges et noires, qui aurait gardé ton souvenir.

Tu ne serviras plus d'exemple. De toi on parlera, on médiera, on t'appellera "celle qui s'est enfoncée dans la poussière".

Ecoute, quand bien-même personne ne te verrait, pas même ton mari, ton compagnon, écoute, te voit *Tloque Nauaque*, le dieu de la proximité.

Il s'irritera, il fera que les hommes se courroucent, il se vengera de toi, il te fera vivre dans la pauvreté et te fera subir ce qu'il décidera: la paralysie peut-être, ou le cécité, ou bien il fera pourrir ton corps et tu ne mériteras que des haillons, que des guenilles.

Voilà à quoi tu arriveras, ici, sur cette terre, pour avoir trahi ton mari, peut-être qu'alors celui-ci te foulera aux pieds, t'opprimera et t'enverra dans notre maison commune,

<sup>3</sup> *Tloque Nauaque*, ou *Ipalnemohuani*, dieu de la proximité, dieu invisible, l'unique dieu adoré par Nezahualcōyotl, Roi de Texcoco. Comme le souligne M. Alonzo Caso, *The Religion of the Aztecs*, p. 10, l'attitude monothéiste de Nezahualcōyotl ne devait pas être acceptée par tous les Aztèques néanmoins l'importance que l'on reconnaissait à ce dieu, devait être assez grande, puisque la mère Aztèque conseillait à sa petite fille de ne pas déplaire à ce dernier.

57-Auh ca icnooacacintli in tlatatl, in totecuiio, itla otax, itla otic chiuuh, intla oipan tia motlavical,

58-auh intla camo niman mitz monextiliz, Tloque Nauaque aoc ic ivian tiez aoc ic ivian tinemiz:

59-quiyollotiz in totecuiio in oquichtli za cuacualaniz tlatlaveltiaz.

60-Auh inin: noxocoyouh, nochputzin, conetzintli, tepitzin, ma (*F. 85 V*) yocuxca tonmonemitiz in talticpac, intla achi ticmotoquiliz.

61-Catle ic tonnmizolotecaz auh ma catle ic tiquimotzon-teconacocuiz in motecuiiuan, in tlatoque, in intechpa timoquixti,

62-auh in tehuantin, ma mopaltzinco tontenioazque tonitauhcaioazque, tic matcetzintli noxocoiouh, nochputzin, tepitzin.

dans le *Mictlan*, dans la "région des morts".<sup>4</sup>

Le seigneur, notre seigneur est miséricordieux, mais si tu commettais l'adultère, si tu faisais cela, si tu passais outre la dignité de ton mari,

même si on ne le découvrirait pas; aussitôt Tloque Nauaque, le dieu de la proximité, ferait en sorte que tu ne puisses plus vivre en paix.

Notre seigneur le ferait découvrir à ton mari, il le mettrait en courroux, le remplirait de colère.

Aussi, donc, ma petite fille, ma petite enfant, petite fille, petite, vis sur la terre avec calme, le temps que tu devras y rester.

N'infame pas, n'outrage pas, ne blesse pas tes seigneurs, les chets, auxquels tu dois la vie.

Quant à nous, que grâce à toi, nous soyons honorés, renommés. Et toi, apprends à être heureuse, ma petite fille, ma petite enfant, petite fille.

<sup>4</sup> Si l'on en juge d'après les lois 34 et 35 du *Libro de Oro*, il ne semble pas que le mari ait eu le droit de vie ou de mort sur sa femme adultère, car ces lois disposent que:

"...était condamné à mort celui tuait sa femme sur des soupçons ou des indices, et même lorsqu'il la surprenait avec un autre, car c'étaient au juges de la punir". *Libro de Oro*, p. 272, Capítulo 2 que trata de la Lujuria. Cité par KOHLER, p. 37, in *El Derecho de los Aztecas*, Cia. Editora Latina Americana, México, 1924.

63-Ma itlan xi mocalaqui in      Approche-toi de notre seig-  
totecuio in Tloque Nauaque.      neur, Tloque Nauaque, le dieu  
de la proximité.

## COMMENTAIRE

Le discours que tenait la mère aztèque à sa petite fille semble indiquer qu'il existait des règles morales, que toute jeune fille digne d'estime devait suivre, et qui correspondaient au rôle de la femme dans la société aztèque.

Le premier conseil de la mère était de se rappeler la parole paternelle, car celle-ci était très importante, si l'on en juge d'après le discours en espagnol que rapporte Sahagún.<sup>1</sup> Elle portait en effet sur l'éducation à la fois du corps et de l'esprit de la jeune fille.

Si la mère conseillait à la jeune fille de ne pas se parer trop luxueusement, le père ajoutait qu'elle devait se vêtir avec soin, qu'elle devait être soignée, mais sans excès, pour plaire à son mari.<sup>2</sup>

D'autre part, il exhortait la jeune fille à prier. Même lorsqu'elle était de haute lignée, ce dont il n'y avait pas lieu de tirer vanité, déclarait le père,<sup>3</sup> celui-ci l'engageait à apprendre à cuisiner, tisser, filer, broder, pour être en mesure de subvenir à ses propres besoins, le cas échéant :<sup>4</sup>

“... afin qu'après notre mort, tu puisses vivre de façon digne, au milieu de personnes honorables, parce que s'en aller cueillir des herbes, vendre du petit bois ou de l'onguent, du sel, du salpêtre, au coin des rues, ne te conviendrait nullement, car tu es généreuse et ton ascendance est noble”.<sup>5</sup>

Ces occupations manuelles n'étaient pas déshonorantes puisque s'y livraient les filles des Seigneurs voisins de Mexico-Tenochtitlán qui habitaient le palais de Motecuhzoma II,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de.: *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. Porrúa. México, 1956, t. II, L. VI, Ch. 18, p. 126 et suiv.

<sup>2</sup> SAHAGÚN. *Idem*.

<sup>3</sup> SAHAGÚN. *Idem*, p. 130.

<sup>4</sup> SAHAGÚN. *Idem*, pp. 128 et 129.

<sup>5</sup> SAHAGÚN. *Idem*, p. 129.

<sup>6</sup> BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO. *Verdadera Historia de los Sucesos de la Conquista de Nueva España*. Bouret. Paris, 1937, t. II, Ch. 41, p. 37.

comme le faisaient les nonnes qui vivaient dans le couvent situé près du temple de Huichilobos.<sup>7</sup>

D'après Mendieta, toutes les jeunes filles nobles s'exerçaient à ces travaux,<sup>8</sup> que ne négligeaient pas les femmes nobles, nous dit Sahagún.<sup>9</sup>

D'ailleurs, quand une petite fille naissait, on plaçait près d'elle tous les instruments nécessaires au filage et au tissage.<sup>10</sup>

Le travail manuel tenait donc une place prépondérante dans l'éducation de la jeune fille, puis dans les activités de la femme aztèque, même de noble lignée.

Le père priait, ensuite, la jeune fille de ne pas déprécier toute demande en mariage, de ne pas choisir son futur époux comme on choisit "una manta" (un manteau).<sup>11</sup>

D'autre part, le père insistait beaucoup sur la pureté de la jeune fille et sur son honnêteté future de femme mariée. A ce propos, on lit dans le *Manuscrit Ramírez*:<sup>12</sup>

"Les Mexicains étaient fort jaloux de la pureté de leurs épouses, si bien que s'ils ne les trouvaient point vierges, ils les accablaient d'injures, à la grande honte et confusion des parents qui n'avaient pas su veiller sur leur fille. Quant à celle qui apportait la virginité, on la fêtait par de grandes réjouissances et par de nombreux présents à la jeune femme et à ses parents..."

L'adultère devait être un grave délit, aux yeux des Aztèques, si l'on en juge d'après la sévérité avec laquelle il était réprimé.

L'une des 80 lois promulguées par Nezahualcoyotl énonce en effet que:

"Toute femme commettant l'adultère et surprise par son mari serait lapidée, ainsi que son complice, dans le "tanguis" (sur la place du marché); si le mari ne l'apprenait

<sup>7</sup> BERNAL DÍAZ. *Idem*, pp. 37 et 38.

<sup>8</sup> MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. Salvador Chávez Hayhoe. México, 1945, t. I, p. 133.

<sup>9</sup> SAHAGÚN. *Op. cit.*, t. II, L. VIII, Ch. 16, p. 315.

<sup>10</sup> SAHAGÚN. *Op. cit.*, t. II, L. VI, Ch. 37, p. 206.

<sup>11</sup> SAHAGÚN. *Op. cit.*, t. II, L. VI, Ch. 18, p. 130.

<sup>12</sup> MANUSCRIT RAMÍREZ. *Histoire de l'Origine des Indiens qui habitent la Nouvelle Espagne selon leurs Traditions*. Publié par D. Charnay. E. Leroux. Paris, 1903.

que par des rumeurs dont la vérité serait établie, elle et son complice seraient pendus.”<sup>13</sup>

En résumé, bien se comporter, acquérir les qualités propres à une bonne maîtresse de maison, épouse et mère, tels étaient les principes que les parents s’efforçaient d’inculquer à leur fille.

Si la mère ne se préoccupait que de l’éducation de la jeune fille, le père insistait sur le rôle futur de celle-ci. La jeune fille bien élevée deviendrait une fidèle épouse, qui saurait s’occuper des travaux ménagers aussi bien que de la formation de ses enfants.

La parole de père est donc complète, car celle définit l’attitude que devait adopter la jeune fille en toutes choses. Ce la dénote l’importance de l’homme dans la société aztèque, et du père dans la famille. Comme le souligne Kohler:<sup>14</sup>

“...Le mariage était fondé sur la puissance paternelle, et la famille était patriarcale... cependant l’influence de la mère se faisait toujours sentir.”

Pour que cette influence fût efficace, il était indispensable que la jeune fille eût reçu une éducation parfaite en tous points.

<sup>13</sup> IXTLILXOCHITL, Don Fernando de. *Obras Históricas*. Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero. Editorial Nacional. México, 1952, t. I. Relaciones, p. 237.

<sup>14</sup> KOHLER. *Op. cit.*, p. 40.



## NEYOLMELAHUALIZTLI

—Acción de enderezar los corazones—

Por ALBERTO ESTRADA QUEVEDO.

Al estudiar en diversas fuentes la cultura náhuatl, salta a la vista una importante ceremonia o rito que llama poderosamente la atención —la *Neyolmelahualiztli*— tanto por la relación que tiene con la idea náhuatl de un dios dual, como por la semejanza que entraña con el rito de la confesión católica.

Esta ceremonia es la acción por la cual “se endereza el corazón del hombre”. Sahagún<sup>1</sup> en su *Historia*, la llama sencillamente “confesión”. Además el estudio de la *Neyolmelahualiztli*, según los textos del *Códice Florentino* y según dos glifos del *Códice Borgia*, nos permitirá, tal vez, la identificación de una pareja divina: *Tezcatlipoca-Tlazoltéotl* como nueva evocación, masculina y femenina, de la divinidad por excelencia *Ipalmemohuani Ometéotl*, dios dual por el que todos viven. El principio dual que obra en la *Neyolmelahualiztli*, se considera como una divinidad ambivalente que inicia los actos sexuales, por los que el hombre conoce los misterios de la vida, que provoca los excesos en estos actos, por los que el hombre tuerce la rectitud de su corazón y finalmente, así como los provoca desenfrenadamente, los perdona, enderezando lo torcido del corazón del hombre.

Hasta ahora, que sepamos, nada se ha escrito sobre la relación de *Tezcatlipoca-Tlazoltéotl*. Si se intenta aquí, es basándose, tanto en los textos, como en el hecho de que los nahuas atribuyeron la idea de la dualidad a lo divino, tal vez porque por una parte les pareció que la metáfora del

<sup>1</sup> *Historia General de las Cosas de Nueva España*, por Fray Bernardino de Sahagún, adaptada para la imprenta por Angel M<sup>o</sup> Garibay K. T. I, L. I, pág. 52. Editorial Porrúa, S. A., 1956.

sexo explicaba mejor que nada la fuerza creadora de los dioses, y por otra, porque quisieron señalar que poseyendo los dioses los dos polos de esa energía creadora, rebasaban por completo la deficiencia propia de los seres humanos. Hay aquí por tanto una concepción dual presentada en forma de pareja, como en otras ocasiones lo hicieron con: *Tonacatecuhtli*, *Tonacacihuatl*, Señor de nuestra carne, Señora de nuestra carne; o *Mictlantecuhtli*, *Mictecacihuatl*, Señor de la región de los muertos, Señora de la región de los muertos. Estas parejas que se han encontrado, o tal vez se encuentren en lo sucesivo, en el panteón náhuatl, no indican dos dioses distintos; sino la misma divinidad dual considerada, ya como masculina, ya como femenina. Ahondando más el estudio, quizás de esta dualidad se pueda tomar pie para encontrar un monoteísmo total en la idea náhuatl de la divinidad.<sup>2</sup>

Para mayor interés y claridad en este estudio, consideraremos la *Neyolmelahualiztli* como el drama de la flaqueza humana que se desarrolla en tres actos: 1) Provocación de *Tlazoltéotl* a los excesos sexuales. 2) El hombre va a enderezar lo torcido de su corazón, va a confesarse. 3) El hombre ha enderezado lo torcido de su corazón, queda perdonado.

A continuación a manera de programa, se citan los textos nahuas que insinúan la división tripartita del drama de la flaqueza humana, la *Neyolmelahualiztli*.

### 1. *Provocación de Tlazoltéotl a los excesos sexuales:*

El polvo y la basura, <sup>3</sup>	In tlazuli, in teuhtli,
las obras lujuriosas,	in auilnemiliziotl,
Tlazoltéotl las provocaba,	iehoatl quitemaca,
Tlazoltéotl las encendía,	ic temotla,
Tlazoltéotl las inflamaba.	ic tehipitza in tlazulteutl. <sup>4</sup>

<sup>2</sup> GARIBAY en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, pág. 109, dice que concebían "... dos deidades: la celeste, unida o identificada con el sol, es masculina; la terrestre, unida o identificada con la tierra, femenina. Ya está dada la doble pareja que pronto se convierte en el Gran Padre y la Gran Madre".

<sup>3</sup> Difrasismo náhuatl que quiere decir excesos sexuales.

<sup>4</sup> *Florentine Codex*, translated from the Aztec into English by Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dibble, School of American Research. Chapter 12, p. 8. 1950.

2. *El hombre va a enderezar lo torcido de su corazón, va a confesarse, según lo entendieron los primeros frailes:*

Se llamaba devoradora de inmundicias,	Auh inic motocaiotia tlhelquani,
pues, dicen que ante su rostro se decía,	quil ipampa, imixpa mitoa,
frente a ella se narraban,	imixpan mopoa
todas las fatuidades.	in ixquich nequalli.
En su cara se decían, se enderezaban	lixpan mitoa, momelaoa,
todas las acciones torcidas,	in ixquich tlaella-chioalli,
por más espantosas que fueran,	immanel cenca temamauhti,
por más depravadas,	immanel cenca ouih,
nada se escondía por vergüenza,	atle mopinavizcaoa,
todo, en su cara se aclaraba, se explicaba,	vel muchi, ixpan ne-ci, ixpan mitoa
era la acción de enderezar los corazones.	neiolmelaoaliztli. <sup>5</sup>

3. *Por mediación de Tlazoltéotl queda enderezado el corazón del hombre, queda perdonado:*

Y solamente ella los descargaba,	Auh zan no iehoatl quitepolhuia,
ella aliviaba su enfermedad,	iehoatl chico, tlanaoac quiuica quiteca
ella los lavaba, los bañaba,	iehuatl tepapaca, tehaltia
de sus manos brotaban las aguas,	iehuatl imac mani,
las de color verde, las de color amarillo	in matlalatl, in toxpalatl,
así aliviaba sus cargas, así curaba sus enfermedades	auh inic quitepopolhuia, inic chico, tlanaoac, quiuica quiteca.
frente a ella se hacía la acción de conocer el corazón	iixpan neiolcuitilo

<sup>5</sup> *Ibid.*

la acción de enderezar el corazón.                   iixpan neiolmelaoa-  
lo.<sup>6</sup>

*Primer acto del drama de la flaqueza humana: Provocación de Tlazoltéotl a los excesos sexuales.*

Acerca de este primer acto, escribe Sahagún:<sup>7</sup> “También decían que esta diosa o diosas,<sup>8</sup> tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales y para favorecer los torpes amores.”

Ciertamente esta descripción de Sahagún, que concuerda plenamente con los textos del *Códice Florentino*, arriba citados, nos desconcierta y hace que la imaginación vuele por distintos rumbos. En primer lugar se pregunta uno: ¿Qué clase de moral tenían los primitivos pobladores del México Antiguo? Si *Tlazoltéotl*, la diosa de la carnalidad, inspiraba los actos torpes ¿por qué tenían que confesarlos para alcanzar su remisión? ¿Por qué ponían malicia en esos actos, que de suyo, considerados fuera de los límites de la moral que enseñaron los primeros frailes conquistadores, no debieran ser considerados como malos?

Sin embargo, el hecho es cierto, los consideraban malos y con malicia los inspiraba *Tlazoltéotl*. Esta aparente contradicción sólo se resuelve atendiendo a las raíces del humanismo náhuatl.

El hombre moderno, cuando ya está dentro de las redes de la pasión carnal, siente que es tan sobre sus fuerzas librarse de ella, que si no fuera porque se le ha enseñado que es un ser libre para obrar o no obrar, también atribuiría su pecado a una irremediable fatalidad que lo obliga a ello.

El nahua, religioso por naturaleza y apegado por aducción a la moral enseñada en los *Calmécac* y *Tepochcalli*; por otra parte, más acostumbrado a llevar el yugo de los mayores y de los enemigos, que a sentirse un hombre libre,

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pág. 52.

<sup>8</sup> Ya en párrafo anterior, Sahagún ha explicado que esta diosa tenía tres nombres: “el uno que se llamaba *Tlazoltéotl*, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre *Ixcuina*, porque eran cuatro hermanas, a saber: *Tiacapan* (la mayor), *Teicu* (la menor), *Tlaco* (la de en medio), *Xucótzin* (menor que todas). El tercer nombre de esta diosa es *Tlaelquani*, que quiere decir comedora de cosas sucias”.

dueño de sus propias acciones; al sentir los huracanados vientos de las pasiones, por su moral los consideraba malos, y por su religiosidad y flaqueza para resistirlos, los atribuía lógicamente a la divinidad. Acostumbrado, como estaba, a ver a su dios en todas las cosas, *Tloque Nahuaque*, dueño del cerca y del junto, de él lo derivaba todo y a él acudía para el perdón de sus pecados.

Un hermoso texto de los Informantes de Sahagún muestra cómo los nahuas consideraban a su dios dueño del destino y de las acciones de los hombres:

“Se decía que desde el doceavo cielo  
a nosotros los hombres nos viene el destino,  
cuando se escurre el niño,  
de allá viene su suerte y su destino,  
en el vientre se mete,  
la mano del Señor de la Dualidad.”

Mitoaya ompa 12 ilhuicatl,  
in ti macehualtin ompa vitz in totonal,  
in icuac motlalia in icuac chipini pilzintli,  
ompa huallauh in tonal,  
quihualihua in Ometecuhtli.<sup>9</sup>

Respecto a la moral ante el problema sexual, que se enseñaba en los *Calmeacac* y *Tepochcalli*, nos hablan los textos de una manera clara y hermosa:

“No te arrojes a la mujer  
como el perro se arroja a lo que le dan de comer;  
no te hagas a manera de perro  
en comer y tragar lo que le dan,  
dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer,  
resístete, resiste a tu corazón,  
hasta que ya seas hombre perfecto y recio;  
mira que el maguey, si lo abren de pequeño  
para quitarle la miel,  
ni tiene substancia,  
ni da miel, sino piérdese.

<sup>9</sup> *Textos de los Informantes de Sahagún*, Ed. del Paso, t. VIII, fol. 175, v.

Antes de que lo abran  
para sacarle la miel,  
lo dejan crecer y venir a la perfección  
y entonces se saca la miel  
en sazón oportuna.

De esta manera debes hacer tú  
que antes que te llegues a mujer,  
crezcas y embarnezcas  
y seas perfecto hombre  
y entonces estarás hábil para el casamiento  
y engendrarás hijos de buena estatura,  
recios, ligeros y hermosos.<sup>10</sup>

No es posible menos de emocionarse ante la sencillez del ejemplo y la profundidad de la doctrina contenida en este texto. Se ve en él claramente, que los nahuas debían vivir según las normas de la naturaleza (como el maguey) y que se consideraban con dotes muy superiores a las de los animales (no como el perro), por las cuales podían resistir los embates de las tentaciones.

No con menos fuerza nos embelesan y nos hacen ahondar en la profundidad de la moralidad nahua, los consejos que da el padre a su hija: "He aquí otra cosa que quiero comunicarte, que quiero inculcarte, mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste: No les echés polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia, su tinta negra y roja, su fama. No los afrentes con algo, no como quiera desees las cosas de la tierra, no como quiera pretendas gustarlas, aquello que se llama las cosas sexuales y si no te apartas de ellas, ¿acaso serás divina? Mejor fuera que perecieras pronto. Pero, prepárate, ve bien quién es tu enemigo, que nadie se burle de ti, no te entregues al vagabundo al que te busca para darse placer, al muchacho perverso. Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto. Quien quiera que sea tu compañero, vosotros, juntos tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él, cuélgate de él aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo una aguilita, un tigrillo, un infeliz

<sup>10</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 97, r.

soldado, un pobre noble, tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.”<sup>11</sup>

Oído esto, aparece claro que los nahuas tenían una moral tan elevada o más, que la mejor de las culturas occidentales. Si sucumbían a la tentación sentían en su interior la tragedia íntima de haber desagradado a sus mayores y al dueño del cerca y del junto. Se realizaba entonces el primer acto de la flaqueza humana.

*Segundo acto del drama de la flaqueza humana: El hombre va a enderezar lo torcido de su corazón*

La *Neyolmelaualiztli* (acción de enderezar los corazones) tiene dos aspectos. Primero una curiosa semejanza con el rito de la confesión católica. Segundo, en esta acción es en donde propiamente se percibe la identificación de la diosa de la carnalidad *Tlazoltéotl*, con *Tezcatlipoca*, el omnipotente, que tenía en su mano dar y quitar y, según nuestro contexto provocar y perdonar, el *Nécoc Yáotl*, sembrador de discordias por doquier.

*Semejanza con la confesión católica*

La acción de enderezar los corazones (*neyolmelaualiztli*), tiene tanta semejanza con la confesión católica, que si no fuera por lo impresionante del texto indígena, diríamos que Sahagún trató de inventar un paralelismo. Oigamos, primero el comentario del fraile y después el texto náhuatl, que él mismo recogió de labios de sus informantes: “Pues desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar a alguno de los ya dichos,<sup>12</sup> delante quien se solían confesar y decíale: ‘Señor querríame llegar a dios todopoderoso y que es amparador de todos el cual se llama *Yoalli-Ehécatl*, esto es *Tezcatlipoca*; querría hablar en secreto mis pecados.’”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Códice Florentino*, lib. VI.

<sup>12</sup> Los ya dichos, eran los sacerdotes, ante quienes se confesaban representantes de la divinidad, poseedores del libro de los destinos.

<sup>13</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *op. cit.*, p. 52.

Por otra parte el *Códice Florentino* dice:

Entonces el que va a enderezar su corazón  
hace un juramento,  
acercando tierra a la boca.  
Coloca copal sobre el fuego.  
En seguida se sienta  
frente al conocedor de los destinos.  
Decían que él era el representante,  
la imagen viviente de la diosa *Tlazoltéotl*...

En seguida empezaba a narrar  
sus acciones torpes,  
las que hubieran sido,  
qualquiera cosa que hubiera hecho.  
Como si fuera un canto, así elevaba su voz,  
así iba hablando,  
como quien va siguiendo un camino,  
así de esta manera,  
hacía la relación de sus hechos vergonzosos,  
de este modo procedía.  
Y cuando ha terminado su discurso,  
ha dicho ya  
todas sus malas acciones.”<sup>14</sup>

El paralelismo de la acción de enderezar los corazones y el rito católico de la confesión sólo difieren en dos puntos. La confesión católica exige plena lealtad en la manifestación de los pecados, de todo género y especie sin limitarse únicamente, como la confesión náhuatl, a sólo los pecados carnales. Por otra parte la confesión católica se puede practicar cuantas veces el hombre quiera, sin limitación de edad o condición, en tanto que la confesión náhuatl sólo se realizaba una vez en la vida, durante la ancianidad: “No hacían la confesión sino los viejos, por graves pecados como son adulterios, etc., y la razón porque se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados; por librarse de no recibir pena de muerte, o machacándoles la cabeza o haciéndoselas tortilla entre dos grandes piedras.”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Códice Florentino*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>15</sup> SAHACÚN, *Historia*, p. 55.

Estas discrepancias son prueba de que la *Neyolmelauliztli* era una ceremonia genuinamente náhuatl, descubierta, pero no adornada por los antiguos misioneros, pues si de inventar se hubiera tratado, se hubiera buscado un paralelismo más estrecho.

El hecho de que la *Neyolmelahualiztli*, se circunscribiera solamente a los pecados sexuales, no indica que la moral náhuatl, sólo encontrara malicia en los pecados de la carne. Su moral abarcaba todos los aspectos de los descarríos humanos, como lo demuestran otros textos. En el *huehuetlatolli A*, se encuentra una evidente confirmación de lo dicho: Hablando de la manera “como se criaban los hijos antiguamente, se dice que de mañana, tras haber tomado su reducido alimento: Comenzaban a enseñarles; cómo han de vivir; cómo han de respetar a las personas; cómo se han de entregar a lo conveniente y recto; han de evitar lo malo, huyendo con fuerza de la maldad.”<sup>16</sup>

Y en otro texto:

Aquí está lo que has de obrar y hacer:  
 en reserva encierro y caja  
 al irse nos lo dejaron los viejos,  
 los de cabellos blancos, los de cara arrugada  
 nuestros antepasados...  
 no vinieron a ser soberbios,  
 no vinieron a andar buscando con ansia,  
 no vinieron a tener voracidad.  
 Fueron tales  
 que se les estimó sobre la tierra:  
 llegaron al grado de águilas y tigres.<sup>17</sup>

Si la moral náhuatl, se extendía a todas las modalidades de la conducta humana, como se deja ver en los textos citados, quiere decir que la *Neyolmelahualiztli*, era solamente una ceremonia especial dedicada a la divinidad en su aspecto dual *Tezcatlipoca-Tlazoltéotl*, como si los antiguos pobladores del México antiguo sintieran especial necesidad de puri-

<sup>16</sup> “Huehuetlatolli, Documento A”, publicado por Garibay en *Tlalocan*, t. I, pág. 97.

<sup>17</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 85, texto publicado por León-Portilla, en *Filosofía Náhuatl*, 1ª edición, 1956, p. 251.

ficarse de los excesos carnales, por ser ellos los principales “torcedores” del corazón humano.

La acción de enderezar los corazones (*Neyolmelahuiliztli*) suponía al penitente dispuesto a confesar todo lo referente a sus desmanes sexuales:

“En seguida empezaban a narrar  
sus acciones torpes,  
las que hubieran sido  
cualquier cosa que hubieran hecho.<sup>18</sup>

Suponía un representante de la divinidad a quien se decían los pecados:

En seguida se sienta frente al conocedor de los destinos, decían que él era el representante, la imagen viviente de la diosa *Tlazoltéotl*.<sup>19</sup>

En esto y en que el *tonalpouhqui*,<sup>20</sup> debía guardar absoluto secreto de lo confesado, consiste el estrecho paralelismo entre la confesión y la *Neyolmelahualiztli*. Con todo, la narración náhuatl, está salpicada de aspectos tan de cuño indígena, que es imposible suponer una buscada similitud por parte de los misioneros hispanos. Por ejemplo:

Acercando tierra a la boca,  
coloca copal sobre el fuego,  
en seguida se sienta  
frente al conocedor de los destinos.<sup>21</sup>

Esta ceremonia es netamente mexicana, así como la consulta hecha al libro de los destinos *tonalámatl*, para saber con certeza la fecha en que se debía de celebrar la *Neyolmelahualiztli*. Las acciones de barrer y poner esteras antes de la confesión, así como las penitencias otorgadas por el representante de *Tlazoltéotl*, son también ceremonias netamente mexicanas.

<sup>18</sup> *Códice Florentino*, loc. cit.

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

<sup>20</sup> *Tonalpouhqui*, a la letra “el que dice los destinos”, o sea, el intermediario entre la divinidad y el penitente.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

### *Identificación de Tezcatlipoca-Tlazoltéotl*

Esta identificación supone una sola divinidad con sus aspectos masculino y femenino. En el *Códice Borgia*, se encuentran dos glifos, que nos indican esta identificación, uno en el folio 10 y otro en el folio 12. El primero, dibujado en el ángulo izquierdo superior, representa simbólicamente a *Tlazoltéotl*, desnuda, teñida de rojo, sentada en una corriente que proviene del símbolo de la noche, comiendo algo sucio, sobre un lago o estanque. El símbolo de la noche se representa por un *yacameztli* estilizado, con agua dentro y en el agua el conejo todo rodeado de la noche con once estrellas. Este dibujo, dice Garibay, recuerda a la comparte femenina, *Tlazoltéotl*, relacionada con la noche, la luna, la purificación, el agua, el conejo, todos símbolos de vida en su aspecto pasivo o femenino.

En el segundo glifo aparece *Tezcatlipoca*, teñido de negro, con el afeite amarillo de los guerreros y las víctimas en el rostro. Un *quetzalpatzactli* (capacete con un pájaro quetzal). Un *tlaelquani* que envía sus heces hacia el ave del *quetzalpatzactli*. Este cuadro, dice Garibay, es complemento del anterior en el que se halla un *tlaelquani* femenino. Es una precisa descripción de la justicia que hace el dios de los jueces y gobernantes, pero también perdonador de pecados y limpiador de ellos. Es la idea de la confesión a *Tlazoltéotl* y *Tezcatlipoca*, para alcanzar perdón. Hallamos aquí la reproducción del dualismo.

Según los textos nahuas arriba citados, es claro que la confesión se hace tanto a *Tezcatlipoca* como a *Tlazoltéotl*. Pero no a uno y a otro, sino a la misma divinidad con dos manifestaciones masculina y femenina. Esta identificación es muy significativa y apunta la posibilidad de que se pueda, tal vez, reducir el panteón náhuatl a un sólo principio divino con dos aspectos, el masculino y el femenino.

*Tercer Acto del drama de la flaqueza humana: Por medio de Tlazoltéotl queda enderezado el corazón del hombre, queda perdonado*

El tercer acto de este drama del corazón humano por verse libre de sus culpas, tiene un desenlace sangriento en las pe-

nitencias que el *tonalpohuqui* impone para alcanzar el perdón del dios dual *Tezcatlipoca-Tlazoltéotl*, diciendo: “Hijo, has hablado a nuestro señor dios, diciendo delante de él tus malas obras; ahora también en su nombre, te quiero decir lo que eres obligado a hacer cuando descendan a la tierra las diosas llamadas *Cihuapipiltin*, o cuando se hace la fiesta de las diosas de la carnalidad que se llaman *Ixcuiname*: ayunarás cuatro días, afligiendo tu estómago y tu boca; y llegando el día de la fiesta de estas diosas *Ixcuiname*, luego de mañana o en amaneciendo, para que hagas la penitencia conveniente por tus pecados, pasarás la lengua por el medio, de parte a parte, con algunos mimbres que se llaman *teocalzácatl* o *tlácotl* y si más quisieres, pasarlas has por las orejas, lo uno de dos; y esto harás en penitencia y satisfacción por tu pecado, no por vía de merecimiento sino en penitencia del mal que hiciste.”<sup>22</sup>

Todo esto *in lumine naturali*, sin haber tenido noticias de las cosas de la fe, dice Sahagún, es decir sin haber tenido antes noticia de la confesión católica. O sea, la naturaleza humana (*in lumine naturali*) está hecha de tal forma, que de suyo siente la necesidad o deseo de acabar los días de su vida con el corazón recto. La *Neyolmelahualiztli* es uno de los deseos más sinceros del corazón humano. “Acabada la confesión y recibida la penitencia, el penitente íbase para su casa y procuraba de nunca más volver a hacer aquellos pecados de que se había confesado, porque decían que si otra vez reincidía en los pecados no tenía remedio.”<sup>23</sup>

Para terminar este trabajo, resta solamente hacerse una pregunta. ¿Qué misteriosa relación entrañaba el derramamiento de sangre para que se perdonaran los pecados? ¿Qué interés puede tener la divinidad en el sacrificio del hombre?

Sería injusto querer que la cultura de los nahuas, en cuanto tales, diera una respuesta a esta pregunta. Es la cultura general de la humanidad, la que casi siempre ha creído que para aplacar a los dioses es necesario el sacrificio o los actos heroicos. En especial para los nahuas, la sangre, era el néctar precioso, alimento de los dioses. Si el hecho de los sacrificios humanos no nos debe parecer horripilante a la luz de esta concepción náhuatl, cuánto menos nos debe paracer es-

<sup>22</sup> SAHAGÚN, *Historia*, pág. 54.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 54.

pantoso el derramamiento de sangre para conseguir el perdón de los pecados carnales.

Sin embargo, Sahagún hace notar que aunque la penitencia fuera sangrienta no se obtenía con ella mérito alguno, sino única y exclusivamente el verse libres del castigo que habían merecido y esto una sola vez en la vida. Para el nahua no había indulgencia una vez perdonado, si reincidía en los mismos pecados. He aquí una gran diferencia entre la concepción católica de la confesión, en la cual se otorga indulgencia innumerables veces y la *Neyolmelahualiztli*, severa oportunidad y única para obtener el enderezamiento del corazón.

### *Conclusión*

En este estudio, sólo se ha querido presentar un ejemplo de la enorme riqueza escondida en los manuscritos de la cultura náhuatl, tan poco estudiados por los actuales mexicanos, pero que no por eso dejan de tener una elevada concepción, de hondo interés para quienes pretenden estudiar las culturas de los pueblos antiguos.

Toda cultura humana, sea náhuatl, maya, griega o indostánica, encierra la evolución y costumbres del hombre eterno, de nosotros mismos, que si nos preciamos de ser hombres, no debemos despreciar nada de lo que al hombre se refiere. En sí mismas las culturas son interesantes, porque son en el fondo el testimonio de la humana manera de ser y obrar. Los móviles por los que las personas obran pueden variar de tiempo en tiempo; la naturaleza humana no cambia, permanece la misma en todos los rincones de la tierra.



## THE DISCOVERY OF CORN

by SELMA E. ANDERSON.

It is man's nature to wonder about the beginning of things: his own origin, the origin of the world and the things in it. In history and in nature he seeks to discover how and from whence he came. When what he finds is insufficient, he juggles and elaborates upon the facts or creates entirely new ones to satisfy the eternal question in his mind.

We live in a modern world; our concepts of our own origin have kept pace with our growing ability to probe into the past and make it speak. The Náhuatl thinker did not have this advantage. He had to seek his answers only in what he could observe and what had been verbally handed down to him by his ancestors. His answers, then, were not logical conclusions but the expression of an impression made upon his mind by legend and nature. He could not dissect and analyse natural phenomena to see what made them so; he could, however, invent a story to account for a particular phenomenon. This he did. He directed his highly-developed sensitivity and creative capacity to the satisfaction of his own questioning. The result was a wealth of fanciful, colorful legends, many of which have been passed down to us. We have long since ceased to give any intellectual assent to such legends; however we cannot help feeling their appeal. Through them we catch a glimpse not only into the mind but into the heart of the Nahuas; we can conceive not only how they thought but how they felt about life. What we see attracts us.

Probably the most well-known legend in the Náhuatl tradition is that of the creation of the earth itself. According to this tradition, there have existed on the earth five epochs, or Suns: 1) The sun of 4 *ocelot* whose symbol was a reed

and which ended with its inhabitants being devoured by tigers, 2) the Sun of 4 Wind, symbolized by flint and ended by great winds, 3) the Sun of 4 Rain which was destroyed by a rain of fire, 4) the Sun of 4 Water, symbolized by a house and destroyed by water. The fifth Sun, that of Movement, is the present age, and was created in Teotihuacan at the whim of the four sons of *Ometeotl* the Dual god. This is the legend: Two of these gods, *Tezcatlipoca* and *Quetzalcóatl*, sent down from heaven the Goddess of the Earth, a horrible monster full of eyes and biting mouths. The earth was then full of water, left from the previous destruction, and over the water moved the monster. The two gods decided that the earth must be given form; whereupon they transformed themselves into two enormous serpents. One of them took the Monster by her right hand and left foot, and the other took her by the left hand and right foot. Together they stretched and pulled until she separated into two parts. The lower part rose and formed the heavens; the upper part formed the earth.

Then the rest of the gods descended to console the Goddess of the Earth and to give her gifts. In compensation for her sacrifice it was permitted that from her body should come all that which man needed to live in the world. Her hair became grass, trees and flowers. Her skin became the grass of the meadows and the flowers that adorn it. Her eyes became small caves, cisterns and springs; her mouth, large caves. Her nose was transformed into mountains and valleys.<sup>1</sup>

After the world was created there was a need of man to inhabit it. There are various legends as to the origin of man himself. To relate two:

One day early in the morning the Sun threw an arrow from heaven. From the opening it made in the rock where it landed rose a man and a woman. Both were incomplete, however, being created only from the chest up. These two went leaping over the fields and latter, through the union of a kiss, was born a man who was the ancestor of all men.<sup>2</sup>

Another which attributes the creation to *Quetzalcóatl*:

One day *Quetzalcóatl* went to *Mictlan* (the land of the

<sup>1</sup> *Epica Náhuatl*, compiled by Angel María Garibay K., U. N. A. M., Mex., 1945, pp. 3-4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

dead). He approached *Mictlantecutli* and *Mictlancíhuatl*, the lord and lady of the land of the dead, and demanded the precious bones that they guarded. When asked what he wanted with them, *Quetzalcóatl* replied that the gods were worried that there were no men on the earth. *Mictlantecutli* responded that he would give him the bones if he would make his snail shell to sound and if he circled his magic circle four times. The shell had no holes; therefore *Quetzalcóatl* summoned the worms to make holes. Then the bees entered the shell and with their humming made it sound; at which *Mictlantecutli* gave him permission to take the bones. Later he repented and wished for *Quetzalcóatl* to return them, but he refused and fled with the bones. *Mictlantecutli* sent his servants ahead to prepare a pitfall for *Quetzalcóatl*. He fell dead into the pit and the scattered bones were pecked and damaged by quail. Later *Quetzalcóatl* revived, gathered the remains of the bones and took them to *Tamoanchan*. There *Cihuacóatl* ground them and put them in a precious vessel. *Quetzalcóatl* sprinkled them with his own blood and the other gods all did penance. From this was born man. Therefore man was created through the penitence of the gods.

To live, man must eat. Thus rose legends accounting for the abundance of food found on the earth. The legend which I have translated has to do with that which was, for the Indian, by far the most important of his foods: corn.

In each of the five epochs a particular food had been provided for the people: in the first Sun, this food was acorns; in the second, *aciciutli*, a seed resembling wheat which grew in the water ("water corn"); in the third a seed similar to corn called *cinocopi* ("almost corn"). As is evident, the sustenance of each succeeding epoch had evolved more and more toward the corn of today. We are not told the name of the food of the fourth epoch, but we may assume that it followed this evolution. And in the fifth Sun, the Sun of 4 Movement, appeared corn in its modern form, created by the gods and given to man by *Quetzalcóatl*.

It has been said that as wheat is the basis of European alimentation and rice of the Orient, corn (probably first developed in MesoAmerica) as basic food of the Western Hemisphere. In the Indian cultures of Mexico this economic dependence is most pronounced. And certainly in Pre-Conquest

times before the invasion of modern products the importance of maize to the Indian's subsistence must have been even greater. The *tlaxcalli* (*tortilla*), along with the *etl: frijol* (bean) formed the greater part of the daily faresupplemented by more corn products: *atole*, *tamales*, *elotes*, etc.

Naturally a product so essential to the maintenance of life was bound to be echoed in the cultural and economic activities of the people. The Indian man's daily life revolved around the care of his corn crop; the woman's around the preparation of *tortillas*. If the crop failed, the people went hungry; therefore the utmost care was taken to keep happy all the gods who had any influence on the corn crop.

The legend of how their "staff of life" came to be must have been one of the most beloved in the folklore of the nahuas. It has come down to us as a delightfully fantastic and colorful little tale. The figure of *Quetzalcóatl* as *Providor* is significant; he was looked upon by the nahuas as the creator-benefactor of the early toltecs. It is he who brought agriculture, cultural development, and a period of general plenty in the Valley of Mexico. This powerful figure negotiating with the tiny ant, the towering mountain with its store of corn, *Cipactonal* and *Oxomoco* casting lots, *Nanáhuatl* peering at the situation from above and dramatically splitting open the mountain, and the colorful *Tlalloques* (gods of rain) coming from the four corners of the earth to snatch the exposed corn— all of these paint a picture in our minds of considerable color and drama. How much more it must have excited the people who created it and believed it!

1. Ye no ce(p)pa qutoque:
2. ¿Tlein quicuazque, teteoye?
3. Ye tlatemohua in tonacayotl.
4. Auh niman quicuito in azcatl
5. In tlaolli in itic tonacatepetl.
6. Auh niman ye quinamique in azcatl
7. in Quetzalcohuatl. Quilhui:
8. Can oticcuito? Xinechilhui.
9. Auh amo quilhiznequi.
10. Cenca quitequitlatlania
11. Niman ic quilhuia:
12. Ca, nechca.
13. Niman ye quihuica,

14. Auh niman ic tlilazcatl mocuep in Quetzalcohuatl
15. Niman ye quihuica,
16. Niman ye ic callaqui.
17. Niman ye ic quizazaca nehuan.
18. In tlatlahqui azcatl in mach
19. oquihuicac in Quetzalcohuatl
20. tlatempan quitlatlalilia in tlaolli.
21. Niman ye quitqui in Tamoanchan
22. Aun niman ye quicuacua in teteo.
23. Niman ye ic totenco quitlalia
24. inic tihuapahuaque.
25. Auh niman ye quitohua,
26. Quen ticchihuazque in tonacatepetl?
27. Auh niman zan ya quimanaznequi.
28. In Quetzalcohuatl quimecayoti,
29. auh amo queuh.
30. Auh niman ye quitlapohuia
31. In Oxomoco.
32. Auh niman no ye quitonalpohuia
33. in Cipactonal, in icihuah Oxomoco.
34. Ca cihuatl in Cipactonal.
35. Auh niman quitoque in Oxomoco
36. in Cipactonal.
37. Ca zan quihuitequiz in Nanahuatl
38. in tonacatepetl ca oquitlapohuique.
39. Auh nima(n) ye netlalhuilo in tlaloque
40. In xoxouhqui tlaloque,
41. iztac tlaloque, cozauhqui tlaloque,
42. tlatlahqui tlaloque.
43. Niman ye quihuiteque in Nanahuatl
44. Auh niman ye namoyello in tlalloque
45. in tonacayotl.
46. In iztac, in yahuitl, in coztic,
47. in xiuhtoctli, in etl, in huauhtli,
48. in chian in michihuahtli.
49. Ixquich namoyaloc in tonacayotl.

*Translation:*

1. Thus once more (the gods) said:
2. What shall they eat, O gods?

3. Let our sustenance come down.
4. And then the ant goes to gather
5. Shelled corn from within the mountain of our sus-  
[tenance.
6. *Quetzalcóatl* affronts the ant.
7. He asks him:
8. Where did you go to gather it? Tell me!
9. But he does not wish to tell him.
10. (*Quetzalcóatl*) urges him.
11. Then he says:
12. "Well... there!"
13. Whereupon he takes him.
14. Promptly *Quetzalcóatl* changes himself into a black ant.
15. Then he guides him,
16. And thus introduces him(to the corn.)
17. They go out together.
18. It is said that the red ant
19. Guided *Quetzalcóatl*
20. To the foot of the mountain where they placed the  
[corn.
21. Then he (*Quetzalcóatl*) carries it on his back to *Ta-*  
[moanchan.
22. Whereupon the gods eat and eat.
23. Then they put it into our mouths
24. So that we might be made strong.
25. And then they say
26. "What shall we do with the Mount of our sustenance?
27. For now it will only wish to remain where it is."
28. *Quetzalcóatl* pulls at it,
29. But he cannot (move it.)
30. Then *Oxomoco*
31. Draws lots.
32. And likewise *Cipactonal*, the wife of
33. *Oxomoco*, draws lots.
34. (For *Cipactonal* is a woman.)
35. *Oxomoco* and
36. *Cipactonal* say:
37. "If only *Nanáhuatl* will send a bolt of lightning
38. To the Mount of our sustenance. (Because we drew  
[lots.)"
39. Then the gods of rain were gathered together:

40. The blue-green gods of rain,
41. The white gods of rain, the yellow gods of rain,
42. The red gods of rain.
43. At once *Nenáhuatl* sends a lightning bolt.
44. Then our sustenance was stolen
45. By the gods of rain.
46. The white, the dark corn, the yellow,
47. The red corn, the bean, the blades,
48. The oil-giving seeds:
49. All our sustenance was stolen (for us.)

*Grammatical and ideological analysis*

1. *Ye no ce(p)pa quitoque* Thus once more (the gods) said

*Ye:* So, thus; at end of a verb, indicates vocative case

*no:* also

*ce(p)pa:* Once; at one time

*qu-ito-que:* *qu-* from *qui*, relative particle

*ito-* verb *itoa:* to say

*que-* added to the verb, indicates plural

The Náhuatl pantheon was quite extensive. The gods stem from the great dual god *Ometeotl*, with his masculine and feminine forms of *Ometecuhtli* and *Omecihuatl*, respectively. From this dual god came four sons, originally the four *Tezcatlipocas* of different colors. Later on in Aztec thought they became *Tezcatlipoca*, (Lord of the smoking mirror), *Quetzalcóatl* (feathered serpent), *Tlaloc*, and *Huitzilopochtli*. The rest of the gods likewise stem from or were related to these, sometimes as different phases or feminine counterparts of these same gods.

2. *tlein quicuaunque teteoye?* What shall they eat, O gods?

*tlein:* what

*qui-cua-z-que:* *qui-* relative particle

*cua-* to eat

*z-* at end of verb, indicates future tense

*que-* particle indicating the plural

*teteo-ye:* *teteo:* *teo*, god; *teteo*, gods. Plural formed by the repetition of a syllable.  
*ye-* vocative particle

3. *Ye tlatemohua in tonacayotl* Let our sustenance come down

*Ye:* So, thus.

*tla-temo-hua:* *tla-* indicates the presence of a non-personal object

*temo-* to descend or come down. Intransitive (*temouia-* to bring *something* down)

(*o*)*hua-* indicates impersonal voice

*to-naca-yotl:* *to-* possessive pronoun: *our*

*nacayotl-* food, sustenance

*naca(tl)-* meat, food

*yotl-* suffix denoting an abstract or collective noun.

Here the sense is not so much of the sustenance, or food literally descending from above, but rather being *provided* with a similar connotation as "give us... our daily bread".

4. *auh niman quicuito in azcatl* And then the ant goes to gather

*auh:* then (copulative or implicative, not temporal)

*niman:* then; thereupon; thereafter

*qui-cui-to:* *qui-* relative particle

*cui-* to take (with the sense of taking with the hand)

*to-* particle indicating action away from the subject: *goes to gather.*

5. *tlaolli in itic tonacatepetl* Shelled corn from within the Mountain of our sustenance

*tlaolli:* shelled, dried corn

*in:* variable particle, roughly equivalent to the article in English.

*itic:* within

*to-naca-tepetl:* *to-* our

*naca(tl)-* sustenance

*tepetl-* hill or mountain

Here the corn is already in existence. According to legend, it was first created in this manner: One day the gods descended into a cavern. From the union of the god *Xochipilli* (Princechild) and the goddess *Xochiquetzal* (Precious flower) was born a god called the God of Corn. This god was buried in the earth and from his hair, ears, nose, etc. sprang cotton, seeds, and various items basic to life. From his nails came the corn which is the foundation of human sustenance.<sup>3</sup>

6-7. *Auh niman ye quinamiqui in Quetzalcóatl* affronts the *azcatl in Quetzalcohuatl*. ant. He asks him:  
*Quilhui:*

*Auh:* then  
*niman:* then; thereupon; thereafter  
*ye:* temporal particle— verbal form of *yauh:*  
then, before, etc.  
*niman ic* (or *niman ye ic*) modal expression: “for this”, or temporal “immediately after that—”  
*qui-namiqui:* *qui-* relative particle  
*namiqui-* to encounter someone; to come to meet.  
*azcatl:* ant  
*Qu-ilhui:* *qu:* *qui-* relative particle  
*ilhui-* verb *ilhuia:* to say; to tell.

*Quetzalcóatl* is one of the most important and most confusing of the ancient gods. As mentioned above, he is said to have been one of the four sons of *Ometeotl* and to have fulfilled a creative function in the history of the nahuas. However, there is another tradition that says he was a bearded, whiteskinned human who arrived by boat on the eastern coast of Mexico and who later fled in the direction from which he came in a boat made of serpents.<sup>4</sup> Whatever his origin, he is remembered as a kind and beneficent god, opposed to human sacrifice, who brought with him abundance and happiness and who taught his people the arts of weaving, metal

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>4</sup> PRESCOTT, *History of the Conquest of Mexico*, Modern Library, Random House, U. S. A.

working, government and many others. Here he provides the people with their basic food.

8. *can oticcuito? Xinechilhui!* Where did you go to gather it? Tell me!

*can:* where. Also is a locative suffix, as in *Coyahuacan*- "the place of those who have coyotes"

*o-ti-c-cui-to:* *o-* indicates simple past tense

*ti-* indicates second person singular

*c-* indicates presence of a complement or direct object.

*cui-* to take or gather

*to-* indicates action *away from*: "go to take"

*Xi-nech-ilhui:* *xi-* particle denoting the imperative mood

*nech-* "to me" —object of the action

*ilhui-* verb *ilhuia*: to tell, to say.

9. *Auh amo quilhuiznequi.* But he does not wish to tell him.

*Auh:* then

*amo:* no; negative

*qu-ilhui-z-nequi:* *qu-* *qui:* relative particle

*ilhui-* to say; to tell (verb *ilhuia*)

*z-* indicates future. Not translated with the future tense in English but with future implication.

*nequi-* to want or wish something.

(Formation of verb plus infinitive (wish to tell) by using a future tense with a present. (*ilhuiz-nequi*)

10. *Cenca quitequitlatlania.* (*Quetzalcóatl*) urges him.

*cenca:* much; very

*qui-tequi-tlatlania:* *tequi-* to cut. Sometimes used to imply insistence

*tlatlania-* to ask (something of someone)

11. *Niman ic quilhuia*: Then he says:

*ic*: for which; because of which. *Niman ic*: then.  
*qu-ilhuia*: *qu-* *qui-* relative particle  
*ilhuia-* to say, to tell

12. *Ca, nechca!* "Well . . . there!"

*Ca*: affirmative adverb: well, yes, so. It is also a  
 verbal form of "to be", *i. e.* "to exist."  
*nechca*: there. (location)

- 13-14. *Niman ye quihuica*, Whereupon he takes him;  
*Auh niman ic tlilazcatl mocuep in Quetzalcohuatl.*  
 promptly *Quetzalcóatl* changes himself into a black  
 ant.

*Niman ye*; *niman ic*: then; immediately  
*qui-huica*: *qui-* relative  
*huica*: to carry or take (guide)  
 something or someone  
*tlilazcatl*: black ant.  
*mo-cuep*: *mo-* reflexive  
*cuep-* verb *cuepa*: to transform.

- 15-16. *niman ye quihuica* Then he guides him, and  
*niman ye ic callaqui.* thus introduces him (to the  
 corn)

*call-aqui*: *calli-* house  
*aqui-* enter  
 "enter into the house"  
 Literally to put within: to *introduce*.

17. *Niman ye ic quizazaca nehuan.* They go out together.

*quiza-zaca*: *quiza-* verb *quixtia*: to take (something)  
 out; to leave.  
*za-* repeated to show intensity or repetition  
 of action.  
*ca-* indicates permanent action.

18. *In tlatlauhquiazcatl in mach* It is said that the red ant.

*tlatlauhqui-azcatl*: *tlatlauhqui*: red

*azcatl*: ant

*mach*: it is said, one says, they say. (Rare form)

19. *oquihuicac in Quetzalcohuatl* Guided *Quetzalcóatl*

*o-qui-huica-c*: *o-* indicates simple past tense

*qui-* relative

*huica-* verb (*h*)*uica*: to take, to guide

*c-* also indicates simple past tense corresponding suffix.

20. *ilatempān quitlatlalilia in tlaolli* to the foot of the mountain where they placed the corn.

*ila-tem-pan*: *ila-* indicates presence of an object  
*tem-* from *tentli*: lip, edge. (place of entrance)

*pan-* shows relation of direction or destination "towards" or "in" something.

*qui-tla-tlal-ia*: *qui-* indicates plural: they

*ila-* repeated syllable.

*tlal(ia)-* to put or place

*ia-* indicates imperfect tense

*tlaolli*: shelled, dry corn.

21. *niman ye quitqui in Tamoanchan.* The he (*Quetzalcóatl*) carries it on his back to *Tamoanchan*.

*qu-itqui*: *qui-* relative

*itqui-* to carry upon the shoulders or back

*Tamoanchan* ("home from which we descend")<sup>5</sup> seems to be a mythical, mystical place of origin of the nahuas. It is

<sup>5</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1956, p. 320.

said to be the first city that the first persons established who came by boats over the sea— or in other words, the place from which procede all other cities. It is sometimes identified with *Omeyocan*, place of duality with *Tlalocan*, the mythical paradise.<sup>6</sup>

22. *Auh niman ye quicuacua in teteo* Whereupon the gods  
eat and eat.

*qui-cua-cua*: *qui*- relative  
*cua*- to eat  
*cua*- to eat, sense of repetition or abundance  
by the repetition of the verb. "To chew"  
*te-teo*: *teo*- god; *teteo*, gods

- 23-24. *niman ye ic totenco quitlalia* Then they put it into  
*inic tihuapahuaque.* our mouths so that we  
might be made strong.

*to-tenco*: *to*- our  
*tenco*- mouth (site of the lips)  
*ten(tli)*- lip; *co*- locative suffix  
*qui-tlalia*: *qui*- relative  
*tlalia*- to put or place. (This time  
the *tla* indicating the object is  
omitted).  
*inic*: in order that; so that  
*ti-huapahua-que*: *ti*- we  
*huapahua*- to fortify; to make strong  
*que*- at end of verb, indicates plural

25. *Auh niman ye quitohua* And then they say

*qu-ito-hua*: *qui*- relative  
*ito*- verb *itaa*, to say  
*hua*- indicates impersonal voice  
(impersonal they).

26. *Quen ticchihuazque in tonacatepetl* "What shall we do  
with the Mount of  
our sustenance"

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<i>Quen:</i>	how; what; in what nanner
<i>tì-c-chihua-z-que:</i>	<i>tì-</i> we <i>c-</i> indicates presence of an object <i>chihua-</i> to do (something) <i>z-</i> indicates future tense <i>que-</i> denotes plural of the verb.
<i>to-naca-tepetl:</i>	<i>to-</i> our <i>naca(tl)-</i> meat, sustenance <i>tepetl-</i> hill, mountain

(Ordinarily with the addition of a prefix (here the possessive *to*) the "tl" ending of the noun is lost. In this particular case it is retained.)

27. *auh niman zan ya qui-manaz-nequi* For now it will only wish to remain where it is.

<i>zan:</i>	only
<i>ya:</i>	temporal particle— verbal form of <i>yauh</i> ; then, before, now, etc.
<i>qui-mana-z-nequi:</i>	<i>qui-</i> relative <i>mana-</i> to stay; to remain <i>z-</i> indicates future <i>nequi-</i> to wish, to want

(Again the future plus present tense [*manaznequi*] to express a verb plus an infinitive [wish to remain].)

- 28-29. *in Quetzalcohuatl quimecayoti, Quetzalcoatl* pulls at it but he cannot (move it).

<i>qui-mecayoti:</i>	<i>qui-</i> relative <i>mecayoti-</i> from <i>mecatl</i> , cord; <i>mecayotl</i> , abstract form ("lineage"); <i>mecayoti</i> , verbal form. Meaning: to pull.
<i>auh:</i>	then, but
<i>amo:</i>	negative; no
<i>qu-euh:</i>	<i>qu-</i> relative <i>euh-</i> verb <i>ehua</i> , to be able. Also means "to lift."

- 30-31. *Auh niman ye quitlapohuia* Then *Oxomoco* draws  
in *Oxomoco*. lots.

*qui-tlapohuia*: *qui-* relative  
*tlapohuia-* to draw lots  
*tl-* indicates object  
*pohuia-* to count

32-33-34.

*Auh inman no ye quitonalpohuia* And likewise *Cipactonal*  
in *Cipactonal*, in *icihuauh Oxomoco* *nal*, the wife of *Oxo-*  
*Ca cihuatl in Cipactonal*. *moco*, draws lots.  
(For *Cipactonal* is a  
woman.)

*Auh niman no ye*: then also; likewise

*qui-tonal-pohuia*: *qui-* relative  
*tonal-* from *tonalli*, day, destiny, or lot  
*pohuia-* to count.

The compound verb means "to decipher" or "to prognosticate" (to count destinies): *to cast lots*

*i-cihua-uh*: *i-* his  
*cihua-* from *cihuatl*, woman; wife  
*uh-* possessive suffix  
*ca*: because, for (conj.)

Commentary on lines 32-33-34:

*Cipactonal* and *Oxomoco* are the "Adan and Eve" of the Nahuas. They were begotten at the same time by *Ometecuhtli* the supreme dual god and were ordered one to cultivate the earth and the other to sew and weave. They had magical powers which they taught to men, sometimes using grains of corn in their encantations.<sup>7</sup> They were also charged, along with *Quetzalcóatl*, with the creation of the Mexican Calendar. And it was these same two gods who taught astrology and the use of medicinal herbs to the toltecs. There seems to be some controversy over which of the two was masculine and

<sup>7</sup> *Diccionario de Mitología Náhuatl*, compiled by Robelo, C. A., Mexico, 1911, p. 104.

which feminine. Most of the texts indicate that *Oxomoco* was the male, *Cipactonal* the female.<sup>8</sup> However, Sahagún contradicts this point and reports *Oxomoco* as being female and *Cipactonal*, male.<sup>9</sup> Line 34 seems to bear on this point. The line in its context seems to make very little sense unless taken as a parenthetical expression emphasising the femininity of *Cipactonal*.

35-36. *auh niman qitoque in Oxomoco Oxomoco and Ci-*  
*in Cipactonal pactonal say:*

*qu-ito-que:* *qu-* relative  
*ito-* verb *itōa*, to say, to tell  
*que-* indicates plural

37. *ca zan quihuetequiz in Nanáhuatl* If only *Nanáhuatl*  
will send a bolt of  
lightning.

*ca:* if  
*zan:* only  
*qui-(h)uetequi-z:* *qui-* relative  
*(h)uetequi-* from *Vitequi*, to punish,  
to wound— or to send a lightning  
bolt.  
*z-* indicates future tense

*Nanáhuatl* means “the one covered with sores”. It is he who was converted into the 5th Sun, in this manner:

Before the era of the fifth sun, everything was dark. The gods gathered at Teotihuacan and determined to create a sun. They asked for volunteers among the gods to form this new sun. Immediately the Snail God volunteered, but no one else was willing; all were afraid. Finally *Nanáhuatl* was picked as the other candidate. The two gods fasted and did penance for four days—the Snail God with elaborate instruments and ceremonies, and *Nanáhuatl* with plain maguey thorns

<sup>8</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, III, pp. 228-229; also, *Anales de Cuauh-titlan*, Translation by Velázquez, Mexico, 1945, p. 4.

<sup>9</sup> SAHAGÚN, *Historia de las cosas de la Nueva España*, V, 1, p. 307.

and with real sacrifice. At the end of the four days, the two gods were dressed for the ordeal—the Snail God in elegant finery, and *Nanáhuatl* in garments of paper. Both stood facing the enormous fire which had been prepared during their four days of penance. The gods gave the signal for the Snail God to cast himself into the fire. He ran towards the flames, but upon nearing, the flames and heat filled him with such fear that he turned back. Again he ran toward the fire and again turned back. A third and a fourth time he tried and failed and the gods refused him another chance. Then it was *Nanáhuatl's* turn. He closed his eyes to keep from being afraid, ran directly toward the fire and threw himself in. At this, the Snail God was so ashamed that he also threw himself in the fire. As the flames consumed them, the gods waited to see emerge the new sun. Finally it rose in the East, and with it came the first dawn of the fifth era. Since *Nanáhuatl* had thrown himself into the fire first, naturally he was the first to be converted into a sun. But the Snail God followed him, equally bright although in a secondary position. This did not seem right to the gods, so they wounded the face of the Snail God with a rabbit and formed the lesser light of the Monn.<sup>10</sup>

38. *in tonacatepetl ca oquitlapohuique* te the Mount of our  
sustenance (Because  
we drew lots)

*o-qui-tlapohui-que*: *o-* indicates past tense  
*qui-* relative  
*tlapohui(a)-* to cast or draw lots  
*que-* indicates plural

39. *auh nima(n) ye netlalhuiilo in* Then the gods of rain  
*tlaloque* were gathered together

*ne-tlalhui-lo*: *ne-* indefinite personal pronoun. Here it has almost a reflexive function—to gather *themselves* together.  
*tlalhui(a)-* to summon or call together; or to gather in one place. Here, because

<sup>10</sup> *Epica Náhuatl, op. cit., pp. 11-19.*

of the particle *ne* the latter meaning seems most likely.

*lo-* indicates passive voice.

The *tlaloques* were the gods of rain subject to *Tláloc*, the Lord of the Rain and of the East, and king of *Tlalocan*, the earthly paradise— also sometimes designated as the after-world in which dwell all those who on earth met their death by water. *Tláloc* was charged with making fertile and lush all the earth.

40-41-42.

<i>In xoxouhqui tlaloque,</i>	the blue-green gods of rain,
<i>iztac tlaloque,</i>	the white gods of rain,
<i>cozauhqui tlaloque,</i>	the yellow gods of rain,
<i>tlatlahuqui tlaloque.</i>	the red gods of rain.

*xoxouhqui*: blue-green  
*iztac*: white  
*cozauhqui*: yellow  
*tlatlahuqui*: red

The nahuas divided their universe into four sections corresponding to the cardinal points. Rather than being a simple direction, however, each "point" included a quadrant of the earth—a quadrant formed by the horizontal division of the earth with a large X. To each quadrant, or direction, was assigned a color: to the east, red; to the north, black, to the west, white; and to the south, blue. Thus the representative colors of the *tlaloques*.

43. *niman ye quihuitequi in Nanáhuatl* At once *Nanáhuatl* sends a lightning bolt.

*qui-huitequi*: *qui-* relative  
*huitequi*: to punish, to wound, or to send  
 a bolt of lightning.

44-45.

*auh niman ye namoyello in tlallope* Then our sustenance was stolen by the gods of rain.  
*in tonacayotl*





## INTRODUCIR A LA DIVINIDAD EN LAS COSAS: FINALIDAD DEL ARTE NAHUATL

Por JORGE ALBERTO MANRIQUE.

En este trabajo se estudian tres textos nahuas que se refieren a los artistas, el *amanteca*, el cantor y el pintor. El interés de hacer este análisis es encontrar cuál era la concepción que los antiguos nahuas tenían de su arte y de sus artistas. Después de presentados los textos, su traducción y las notas a ésta, se hace destacar que al artista se le consideraba como un verdadero creador y no como un simple artesano.

Se hace después un análisis morfológico de tres palabras que se consideran claves para el fin propuesto, y que aparecen repetidamente en los textos: *volteuhtl* (dios en su corazón), *tlayolteuhuiani* (el que pone su corazón endiosado en las cosas), y *moyolnonotzani* (el que dialoga con su propio corazón). Luego se hace ver cómo estas palabras corresponden al proceso creativo de las obras de arte. Dios viene primero a posarse en el artista (inspiración); luego, el artista coloca su corazón, ya endiosado, en las cosas (expresión); y, por último, reflexiona sobre la obra creada.

Al final se estudia una escultura, el *Xólotl* del Museo Etnográfico de Stuttgart. En él se descubren los conceptos que antes se encontraron en los textos, y se hace hincapié en que ésta y otras esculturas comprenden y expresan los rasgos completos de la cultura náhuatl.

Mientras más se estudian los textos en lengua náhuatl, principalmente recogidos por fray Bernardino de Sahagún de sus informantes indígenas, más se manifiestan como una fuente magnífica para el conocimiento del mundo prehispánico, sus instituciones, su cosmogonía, sus costumbres; sus ideas, en fin, sobre los diversos aspectos de la vida. Aquí

se presentan tres pequeños textos que hablan sobre algunos artistas: el *amanteca*, el cantor y el pintor. Lo importante es que un poco entre líneas, puede encontrarse ahí, sutilmente expresada, una concepción de lo que era el artista y la obra artística para aquellos hombres. El primero de los textos está tomado de la descripción de los toltecas hecha a Sahagún, y los otros dos de la enumeración de los artistas de la época azteca, que los indios dieron al propio fray Bernardino.

### TEXTO I.

Mimatia tulteca,<sup>1</sup>  
 mitoa amanteca catca, hivizoloque.  
 Ca ieppa quipia  
 ioan nel hieuantin intlanextli in hivizololiztli.<sup>2</sup>  
 Ipampa ieppa quititlani in chimalli,  
 in tlaviztli mitoa apanecaiotl;  
 zaic vel, iehvan in tlatqui  
 in omotitlania tlaviztli.  
 In maviztic quichiuaiia,  
 Quizaluaia in hivitl vel<sup>3</sup> amanteca tlaliaia,  
 vel quitoltecauiaia,<sup>4</sup>  
 nelli mach in quiiolteuviaia.  
 Vel mochi maviztic tlazotli  
 tlamavizoltic,  
 in quichivaia.

### TEXTO II.

Quititlantivi in vevetl, in ajacachtli.  
 Cuicanime catca, quipicuja;<sup>5</sup>

<sup>1</sup> No hay que olvidar el doble sentido que tenía la palabra *tulteca* o *tolteca*: al mismo tiempo que designaba al pueblo de Tula, también significaba "artista o artifice".

<sup>2</sup> *Hivizololiztli* es, literalmente, el resultado de la acción de poner plumas, o sea, lo que llamamos "mosaico de plumas".

<sup>3</sup> Ya Motolinía decía que "su lengua (náhuatl) no corre como nuestro romance", y es verdad que tiene una estructura a veces más rígida. En estas frases encontramos varias veces la palabra *vel* o *uel* (bien o bueno), que en la traducción se ha substituido para evitar redundancias. En otras partes de la traducción se ha seguido igual criterio.

<sup>4</sup> Visto el doble significado de la palabra *tolteca*, *quitoltecauiaia* "las colocaban como toltecas", trae consigo la idea de: las colocaban como artistas.

<sup>5</sup> El verbo *piqui*, que interviene en la formación de la palabra *quipicuja*,

quizalvaia, quilnamiquia.<sup>6</sup>  
 Quiioltevujaia in cuicatl maviztic in quipiquia.

TEXTO III.

In tlahcuilco:  
 tlilli tlapalli,<sup>7</sup>  
 tlilatl yalvil toltecatl,  
 tlachichihuahqui<sup>8</sup> . . .

In qualli tlahcuilo:  
 mihmati,  
 yolteutl,  
 tlayoltehuiani,  
 moyolnonotzani.  
 Tlatlapalpoani, tlatlapalaquiani, tlacevallotiani;  
 tlacxitiani, tlaxayacatiani, tlatzontiani;  
 Xochitlahcuiloa,  
 tlaxochiicuiloa toltecati.

In amo cualli tlahcuilo:  
 yolloquimilli,  
 tecualoni,  
 textiuhtlati, tenenco.  
 Tlaticehua,  
 tlatlapalmictia,  
 tlatlayohuallotia.  
 Tlanehnecuillolia, tlaxolopihcachiva,  
 tlaciuhcachiva tlaixtomaua.<sup>9</sup>

significa específicamente “crear”; he aquí una referencia concreta a la actividad creadora del artista.

<sup>6</sup> *Quilnamiqui* es la expresión con que en náhuatl se significa “recordar”; en la traducción se ha conservado, por su belleza y porque expresa muy bien la manera de pensar náhuatl, su traducción literal: encontrar las cosas dentro de sí.

<sup>7</sup> *Tlilli tlapalli* eran los atributos del pintor y con ello se le significaba.

<sup>8</sup> En *tlachichihuahqui* encontramos la forma abundancial por la repetición de la sílaba *chi*; textualmente sería “el que crea y crea cosas”.

<sup>9</sup> Los textos citados provienen del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fols. 172 v., 176 r., 117 v.



Distingue los colores, los mezcla, sabe graduarlos;  
pinta los pies, pinta los rostros, pinta las cabezas:  
pinta las flores,  
pinta con arte sus colores como un tolteca.

El mal pintor:  
corazón amortajado,  
como devorador de gente,  
la irrita, la engaña.  
Quita calor a las cosas,  
hace morir sus colores,  
las mete en la noche.  
Pinta en vano, lo hace torpemente,  
hace las cosas de prisa y les deforma el rostro.

### *El aprecio del artista*

Durante el transcurso de este siglo ha habido una tendencia marcada y creciente por revalorizar las antes absolutamente incomprendidas obras artísticas prehispánicas, motivada por el desarrollo que han tenido las ideas estéticas occidentales: últimamente se admiten como susceptibles de ser bellas obras artísticas ajenas al mundo europeo, y que, por tanto, no se ajustan a los moldes de belleza clásicos. No obstante esto, hay una marcada y vieja tendencia a considerar al artista prehispánico, más que otra cosa, como un simple artesano; un artesano muy hábil, pero en cierto modo inconsciente de la obra que está creando. Es decir, se admiran las obras prehispánicas, pero quienes las estudian, se desentenden generalmente de los que las hicieron; no hay, la mayoría de las veces, un interés por encontrar qué conciencia tenía aquel creador de lo que estaba haciendo; qué pensaba él mismo de su obra de arte. Los estudios prehispánicos tienden más bien a deducir ideas estéticas de las obras mismas, pero tomando a éstas como un milagro que se hubiera dado desligado del autor.

Un examen general de los tres textos presentados permite inmediatamente advertir que van más allá del concepto de simple artesano y que, en varias partes, hay ideas que se refieren a un artista en la amplia acepción de la palabra: como un creador consciente de la obra que está realizando, y

justamente cifran su calidad de artista no sólo en la perfección y el cuidado que ponen en el objeto que fabrican, cualquiera que sea, sino en esa conciencia de creadores, en esa posibilidad de poner algo suyo y algo de la divinidad en los objetos, y darles así una categoría superior.

### *El interés por la labor del artista*

En los tres textos citados se pueden distinguir, mezclados en las diversas frases, dos intenciones fundamentales: primero una descripción de en qué consistía el trabajo de los artistas, sobre cómo realizaban aquello que se les encomendaba, el abolengo que su arte tenía, es decir, una descripción interesante pero meramente formal, en cierto modo superficial, de los artistas. Pero aparte de esa descripción hay en los textos un interés por mostrar realmente en qué consistía la labor del artista, cuál es, en última instancia, su carácter; qué es lo que lo diferencia de los demás hombres, y, digamos, hace de él algo más que un simple artesano.

Esta segunda intención de los textos, y que es seguramente la más importante para quien busque una estética propia de los pueblos de cultura náhuatl, gira alrededor de cuatro palabras muy relacionadas entre sí, y cuya explicación y análisis de sus elementos morfológicos abre de par en par las puertas a la comprensión de esa última esencia de su arte. Las palabras clave son: *yoltéutl*, *tlayolteuhuiani* *quiyolteuhiaia*, *moyolnonotzani*.

*Yoltéutl* está formada por las palabras *yólotl* (corazón) y *téutl* o *téotl* (dios); puede traducirse como “corazón endiosado” o “Dios en su corazón”.

*Tlayolteuhuiani* está formada por la anterior *yoltéutl*, el prefijo *tla* que anuncia un complemento de objeto (cosas); y los sufijos *-huia* que da sentido verbal al compuesto, y finalmente *-ni* que connota la idea de un participio de presente, haciendo la palabra sustantiva: “el que pone su corazón endiosado en las cosas”.

*Quiyolteuhiaia*, *quiiolteuviaia* o *quiioltevujaia* (según la ortografía que se prefiera) está formada por la misma *yoltéutl*; el prefijo *qui* relativo indicando un complemento, el sufijo *huia* que indica la verbalización de la palabra; y la

terminación de imperfecto *ia*: “(ponía) ahí su corazón endiosado”.

*Moyolnonotzani* está formada por el sustantivo *yolotl*, el verbo *notza* (hablar) en su forma superlativa o abundancial que se obtiene repitiendo la primera sílaba (*nonotza*), el pronombre reflexivo *mo* (se, a sí mismo, con su mismo...); y la terminación sustantiva *ni*. “El que dialoga con su propio corazón.”

Es importante hacer notar que en las cuatro palabras aparece, en diferentes combinaciones, la palabra *yólotl* (corazón). Para el hombre náhuatl, el corazón era la parte más excelente, más propia de su persona. Siempre que los textos nahuas quieren señalar la parte espiritual del hombre hablan del corazón. *Yólotl* tomaba a veces el significado de “alma, de espíritu”. Así, no es de extrañar que al querer entrar en lo más íntimo del ser del artista se refieran a su corazón. Del mismo modo que el rostro, *ixtli*, era la expresión de la personalidad, ésta se concentraba en el corazón, y *yólotl* tiene así una significación más amplia y más profunda que la de designar solamente una entraña. (Cf. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, Méx., 1956: Doctrina acerca de la persona, pp. 199 y sigs.; y *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, Méx., 1958, pp. 62 y sigs.)

### *El proceso de la creación artística*

La palabra *yoltéutl*, “corazón endiosado”, “Dios en su corazón”, muestra justamente lo que hace al artista singular entre todos los hombres. El suyo es un corazón en el que Dios se ha interesado especialmente. En otro texto náhuatl (León-Portilla, *Una concepción náhuatl del arte* en “Revista de la Universidad”, del 9-V-58: “el día calendárico siete flor”) se señala cómo el artista lo es por nacimiento, por designio divino. Corazón endiosado quiere decir sensibilidad, inspiración, posibilidad de ver y comprender las cosas profundamente; en una palabra, lo que distingue al artista como tal desde su nacimiento. Antes que nada, tiene ese corazón especial, divinizado; ser fiel a ese designio divino y realizar lo que se le ha encomendado es el objeto de su vida, si es buena. En última instancia, se puede considerar a quien tiene a Dios en su corazón (*yoltéutl*) como el inspirado, el que es

dueño del numen y está empapado en los conocimientos de la cultura y la religión; *yoltéutl* significa la inspiración misma.

Las palabras *tlayolteuhuiani* y *quiyolteuhuiiaia* tienen ambas un significado similar. Lo primero ha sido que Dios esté en el corazón de quien va a hacer la obra de arte, es decir, que exista el artista; pero después viene el problema ya de la obra misma, de lo que se va a plasmar en ella. El artista (esto lo entendió muy bien el hombre náhuatl, según se desprende de estos y otros textos) no lo es cabal y plenamente sino hasta que realiza la obra. Y ésta ha de realizarse poniendo el corazón endiosado en las cosas: *tlayolteuhuiani*, *quiyolteuhuiiaia*, o sea, poniendo *-se* en las cosas, y poniéndose de la mejor manera. Vista la *tlayolteuhuiializtli* de este modo, viene a equivaler a la expresión, segundo paso en la creación artística. Otra condición indispensable del artista es poder transmitir a la materia con que trabaja lo que él ha concebido. Este es, se deduce, el significado de *tlayolteuhuiani* y *quiyolteuhuiiaia* en los textos citados: poner en las cosas, en las obras de arte el corazón endiosado, es animarlas de una especial forma de vida. La obra artística tiene (y son muchas las personas que se han ocupado de este problema) una vida propia; tanto más si pensamos en el arte náhuatl, todo él alentado de sentido religioso.

Fray Alonso de Molina en su *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, editado en México en 1571 traduce la palabra *tlayolteuhuiani* al español como "adivino o acertador"... Es evidente que, estrictamente, no es este el significado que en nuestros textos se le da y en los cuales hemos hecho su análisis morfológico; de cualquier forma, tal significado puede, sin ser forzado, relacionarse con la obra del tolteca: en su labor había algo de adivinación, de magia, de sobrenatural, como en cualquier arte que se ocupe primordialmente de lo religioso.

Por otra parte, no hay que olvidar que a estas palabras compuestas de que hablo se les puede dar también una interpretación más directa. En este caso equivaldría exclusivamente a "poner a la divinidad (previamente en el artista) en las cosas" lo que es, sin más, el ideal de todo arte religioso como era el náhuatl. Ambas interpretaciones no se excluyen y en el fondo se identifican; cabe suponer que los autores de los textos pensaban en la más evolucionada, que deriva de la

primera: la comparación de otros textos nos permite observar estas cadenas de ideas en que el pensamiento náhuatl iba elevándose de objetos más materiales a ideas abstractas; baste como ejemplo la transformación que en sus elucubraciones recibió la palabra *ixtli*: rostro, hasta convertirse, según su aplicación en manera de designar el carácter, la “fisonomía moral” (León-Portilla, “Ixtlamachiliztli”, en *Siete ensayos...*).

La última de las palabras que hemos considerado claves para la interpretación náhuatl del artista y de la creación artística es *moyolnotzani*: el que dialoga con su propio corazón. Y esta nota acaba de caracterizar al artista náhuatl; al realizar su obra debe dialogar con su propio corazón, con ese corazón endiosado, consultar con su conciencia privilegiada. Al artista se le exige una sinceridad absoluta. No hay que perder de vista que el mundo náhuatl era de una rigidez social inquebrantable; si alguien había sido escogido por la divinidad para determinada labor y no la cumplía con toda la perfección necesaria, la sociedad y la divinidad misma lo tratarían como indigno. En la segunda parte del texto del pintor, para resaltar sus perfecciones, se habla del mal pintor. El mal pintor tiene el corazón amortajado, es decir, Dios ya no está en su corazón, y en lugar de dar vida a las cosas, él les quita el calor y las hace entrar en la noche deformando su rostro. Pero además de esto, se hace hincapié en que engaña a la gente, y la irrita al no llevar a cabo su cometido: el artista perezoso y falso es digno del mayor desprecio.

Por eso el artista precisaba estar en una alerta continua, y la manera de estarlo era dialogando con su propio corazón. El *moyolnotzani* era quien estaba en perpetua vigilia y examen de conciencia. Ante la dificultad de verter al castellano en una palabra la complejidad de esta idea, el padre Molina traduce en su diccionario *moyolnotzani* como “pensativo, escudriñador de cosas arduas”, y en verdad el artista es el meditador, el que esclarece las cosas difíciles al dialogar con su corazón.

Si volvemos los ojos sobre lo expuesto acerca de las palabras que en nuestros textos son claves para la identificación de la idea del artista entre los antiguos nahuas, podemos apreciar fácilmente un proceso en ellas: en *yoltéutl*, Dios ha

venido a posarse en el corazón del artista, y por eso lo ha hecho diferente de los otros hombres; luego, *quiyolteuhuiiaia*, *tlayoltehuiani*, el artista, ya dueño de ese corazón endiosado, lo traspone en las cosas dándoles así una categoría especial; y por último, *moyolnonotzani*, ese mismo artista dialoga con su corazón, medita en su conciencia sobre la verdad y la perfección de su obra.

### *Una obra realizada*

Vemos de este modo cómo el artista, siempre iluminado por la divinidad y siempre rindiendo cuentas a ella y a sus hermanos, no realiza una obra de carácter exclusivamente subjetivo. Aunque no falte indudablemente un sentido personal en las obras artísticas nahuas, éstas participan siempre de un significado mucho más general, de tipo cósmico. El artista no realiza su obra, sino la obra de todos. Así, no es extraño ver en las esculturas, verbigracia, ese interés por hacer entrar en ellas toda una concepción del mundo. El doctor Justino Fernández ha hablado ya sobre el sentido cósmico de la Coatlicue. Pero no es la única, y como ejemplo puede ponerse la escultura del Xólotl del Museo Etnográfico de Stuttgart. Xólotl, la estrella del crepúsculo, es, por eso, Señor de las Tinieblas. Su rostro y su cuerpo aparecen descarnados, pero es un esqueleto vivo como lo muestran su actitud y las cuencas llenas de sus ojos. En cuanto Señor de las Tinieblas, se identifica con *Mictlantecuhtli*, Señor de la Tierra de los Muertos, a quien también se representa descarnado; ambos tienen un sentido telúrico: los muertos van a parar a la tierra, pero la tierra es a la vez símbolo de muerte y de vida, puesto que toda vida procede de ella. Por otra parte, Xólotl, la Estrella de la Tarde, es gemelo de *Tlahuizcalpantecuhtli*, la Estrella de la Mañana, o sea, el propio Quetzalcóatl; Xólotl es el gemelo por antonomasia. Y estamos frente a tres problemas fundamentales de la concepción náhuatl del mundo y de la divinidad: la explicación de la vida por la muerte, el origen dual de la divinidad y la identificación de dos deidades que no pueden definirse exactamente. Hacia la época azteca, el pensamiento náhuatl se debatía entre una tendencia polarizadora y otra unificadora

de la divinidad; existía un sinnúmero de dioses, que, sin embargo, tenían todos rasgos comunes, los cuales, empalmándose, dan en mosaico una idea de la divinidad general, absoluta, que deriva a los dioses personales. Estas ideas apenas examinadas, y otras seguramente, están tácitamente expresadas en una escultura como el Xólotl de la que hablamos. El artista ha puesto todas estas ricas ideas de la cosmogonía náhuatl en su obra. Los tres pasos fundamentales de la creación artística están ahí presentes: *yólteutl* (dios en su corazón), *tlayolteuhuiani* (pone su corazón endiosado en las cosas) y *moyolnonotzani* (dialoga siempre con su propio corazón).





## BIBLIOGRAFIA SOBRE CULTURA NAHUATL 1959

Por CONCEPCIÓN BASILIO.

Se incluyen en la presente Bibliografía las principales obras, libros, folletos y artículos que sobre cultura náhuatl aparecieron en México y en el extranjero durante el año pasado de 1959. Aparecen asimismo algunas fichas del año de 1958, que no habían sido incluidas en el Vol. I de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Las varias fichas se distribuyen en la siguiente forma: 1) libros editados en México; 2) artículos publicados en revistas asimismo mexicanas; 3) libros publicados en el extranjero y finalmente, 4) artículos aparecidos en revistas de otros países. En los casos de libros o artículos que además de tratar sobre algún aspecto de la cultura náhuatl, se refieren a alguna otra cultura indígena, se hace notar esto por medio de un asterisco.\*

Sin pretender ser exhaustiva esta Bibliografía, incluye no obstante, un número considerable de fichas, lo que pone de manifiesto el interés permanente de parte de los estudiosos de la cultura de Anáhuac.

### 1) *Libros editados en México.*

BERNAL, Ignacio, *Tenochtitlan en una Isla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1959.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, 2ª Ed. Prólogo de Mariano Cuevas. 4 vols. Editorial Porrúa, México, 1959.

COMAS, Juan, *El índice cnémico en tibias prehispánicas y modernas del Valle de México*, U.N.A.M. México, 1959.\*

CHAPMAN, Anne M., "Raíces y consecuencias de la guerra de los aztecas contra los tepanecas de Azcapotzalco", *Acta Antropológica*, Epoca 2, Vol. I, N° 4 (México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1959).

- CHÁVEZ, Ezequiel Adeodato, *La educación en México en la época precortesiana*, Editorial Jus, México, 1958.
- ESPLENDOR DEL MÉXICO ANTIGUO. Estudios monográficos de las principales Instituciones Culturales de México Antiguo, preparados por 48 especialistas. Centro de Investigaciones Antropológicas de México. México, 1959.\*
- ESTRADA SAGAÓN, Georgina, *Paralelismos rituales de las religiones Azteca y Católica*, México, 1959. (Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia de México.)
- FAJARDO PONCE, Alfonso, *Investigaciones filológico-lingüísticas Mayas Nahoas*, Documentos. México, 1959.\*
- FERNÁNDEZ, Justino, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, 2ª ed. Instituto de Investigaciones Estéticas, U.N.A.M., México, 1959.
- GARIBAY K., Angel Mª, *Xochimapictli*. Colección de Poemas Nahuas, paleografía, versión, introducción e índice de... Ediciones Culturales Mexicanas. México, 1959.
- GIRARD, Rafael, *El colapso nahua y los mayas*. Ponencia presentada a la VIII Asamblea de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en San Cristóbal Las Casas, Chiapas, del 6 al 12 de sept. de 1959. Talleres Gráficos de Impresiones Modernas. México, 1959.
- JIMÉNEZ LÓPEZ, Jesús, *Estudios Lingüísticos Nahoas*, Documentos. México, 1959.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 2ª ed. Instituto de Historia, U.N.A.M. México, 1959.
- , *Visión de los Vencidos*. Relaciones indígenas de la Conquista. Introducción y notas de... Versión de Textos Nahuas, Angel Mª Garibay K. Imprenta Universitaria. México, 1959. (Biblioteca del Estudiante Universitario, N° 81.)
- PEREYRA, Carlos, *Hernán Cortés*. Nueva edición, Espasa-Calpe. México, 1959.
- ROMERO VARGAS YTURBIDE, Ignacio, *El Calpuli de Anáhuac. Base de nuestra organización política*. México, 1959.
- SANTAMARÍA, Francisco J., *Diccionario de Mejicanismos*, Editorial Porrúa. México, 1959.\*
- SÉJOURNÉ, Laurette, *Un Palacio en la Ciudad de los dioses (Teotihuacán)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1959.
- VARONA, Esteban A. de, *Teotihuacán, Tula, Tenayuca*. México, 1959.

## 2) Artículos aparecidos en revistas mexicanas.

- ACOSTA, Jorge R., "Técnicas de la construcción", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 501-518.\*
- ANAYA SARMIENTO, "De las clases raciales prehispánicas", *Excelsior* (México, 30 agosto 1959).\*
- , "La luna entre los nahoas", *Excelsior* (México, 8 nov. 1959).

- BASILIO, Concepción, "Bibliografía sobre Cultura Náhuatl, 1950-1958", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 125-166.
- BERNAL, Ignacio, "Evolución y alcance de las culturas Mesoamericanas", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 97-124.\*
- BRIEBESCA CASTREJÓN, José Luis, "Abastecimiento de agua en la época prehispánica", *Excelsior* (México, 11 oct., 1959).
- BURRUS, Ernest J., "Clavijero and the lost Sigüenza y Góngora Manuscripts", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 59-90.
- CARRERA STAMPA, Manuel, "Fuentes para el estudio de la historia indígena", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 1109-1196.\*
- CASO, Alfonso, "Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 9-25.
- , "La Tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos", *Memoria del Colegio Nacional*, tomo IV, núm. 2 (México, 1959), pp. 29-54.
- COOK DE LEONARD, Carmen, "Ciencia y misticismo", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 127-140.\*
- , "La Escultura", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 519-606.\*
- CORNEJO CABRERA, Ezequiel, "Consecuencias sociales del choque entre el feudalismo hispano y la democracia de Anáhuac, producido por la conquista española", *Congreso Nacional de Sociología*, 8º celebrado en Durango, Durango, 23-27 sept. 1957. T. II (México, Instituto de Investigaciones Sociales, U.N.A.M., 1959), pp. 473-487.
- DAHLGREN JORDAN, Barbro, "Una vida indígena", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 689-728.\*
- DÁVILA GARIBI, J. Ignacio, "Posible influencia del Náhuatl en el uso y abuso del diminutivo en el español de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 91-94.
- DÍAZ BOLIO, José, "Origen del Nahuatl", *Revista de la Universidad de Yucatán*, T. I, N° 1 (Mérida, Yuc., 1959).
- DIBBLE, Charles E., "Nahuatl names for body parts", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 27-29.
- FENT ROSS, Patricia, "New look at eternity", *México this Month*, (México, July, 1959), pp. 10-12 y 24.

- FERNÁNDEZ, Justino, "El Arte", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I, (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 305-322.\*
- , "Una aproximación a Xochipilli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 31-41.
- FERNÁNDEZ MÁRQUEZ, Pablo, "Versión abstracta de los presagios aztecas", *El Nacional* (México, 1º nov. 1959).
- FERRER MENDIOLEA, Gabriel, "El hombre y el paisaje", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 879-904.\*
- FRANCO C., José Luis, "La escritura y los Códices", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 361-379.\*
- GARCÍA, Rubén, "El derecho entre los Aztecas", *El Universal* (México, 14 julio 1959).
- GARIBAY K., Angel M<sup>a</sup>, "Relaciones internacionales en los pueblos de la Meseta de Anáhuac", *Homenaje a Isidro Fabela*, T. II (México, U.N.A.M., 1959), pp. 273-287.
- , "Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas Hindú y Náhuatl", *Cuadernos Americanos*, N° 2 (México, 1959), pp. 119-144.\*
- , *Idem*, *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, núm. 15. (México, U. N. A. M., 1959.)
- GUZMÁN, Eulalia, "Huipil y máxlatl", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 957-982.\*
- HASLER, Juan A., "Una lingüística Mesoamericana", *La Palabra y el Hombre*, N° 12 (Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1959), pp. 535-547.\*
- HOBGOOD, John, "El curandero", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 861-876.
- HORCASITAS, Fernando, "La Prosa Náhuatl", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 199-210.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 1019-1108.\*
- LARROYO, Francisco, "La educación entre los Aztecas", en *Historia comparada de la Educación en México*, 5ª ed. (México, Editorial Porrúa, 1959).
- LENZ, Hans, "La elaboración del papel indígena", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 355-360.\*
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El Concepto Náhuatl de la Divinidad, según Hermann Beyer", *El México Antiguo*, Vol. IX (México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1959).

- , “Los dos rostros del mundo Náhuatl”, ‘México en la Cultura’, Suplemento dominical de *Novedades* (México, 22 nov. 1959).
- , “La Filosofía”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 149-160.
- , “La historia del Tohuenyo —Narración erótica Náhuatl—”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 95-112.
- , “Quetzalcóatl. Espiritualidad del México Antiguo”, *Cuadernos Americanos*, N° 4 (México, 1959), pp. 127-139.
- , “Teatro Náhuatl prehispánico”, *La Palabra y el Hombre*, N° 9 (Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1959), pp. 13-36.
- , “Tlacaélel, creador de la mística guerrera de los Aztecas”, ‘México en la Cultura’, Suplemento dominical de *Novedades* (México, 26 de abril 1959).
- , “Tres formas de Pensamiento Náhuatl”, *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 2ª serie, N° 14 (México, U.N.A.M., 1959), pp. 43-72.
- LIZARDI RAMOS, César, “El Calendario Maya-Mexicano”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 221-242.\*
- , “Los maestros pintores de Teotihuacán”, *Excelsior* (México, 22 de enero, 1959).
- MARQUINA, Ignacio, “Arquitectura prehispánica”, *Conferencia* (México, marzo-abril, 1959).\*
- MARTÍ, Samuel, “Danza precortesiana”, *Cuadernos Americanos*, N° 5 (México, 1959), pp. 129-151.\*
- MARTÍNEZ PAREDES, Domingo, “De la esclavitud y los sacrificios humanos”, *El Nacional* (México, 12 de julio, 1959).\*
- MENDOZA, Abel y SOTO SORIA, Alfonso, “Caza y pesca”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 905-920.\*
- MENDOZA, Vicente T., “La música y la lanza”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 323-354.\*
- MILLÓN, René, “La agricultura como inicio de la civilización”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 997-1018.\*
- MORENÓ CONTRERAS, Carmen, “Consideraciones generales sobre la mano de obra femenina en México”, *Revista del ITAT*, N° 8 (México, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, 1959), pp. 106-121.\*
- NICHOLSON, H. B., “Los principales dioses Mesoamericanos”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 161-178.\*
- NICHOLSON, Irene, “La poesía Náhuatl”, *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 191-198.

- NOGUERA, Eduardo, "Cerámica y estratigrafía", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 411-438.\*
- NORIEGA, Raúl, "Sabiduría matemática, astronómica y cronológica", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 263-294.\*
- ORELLANA T., Rafael, "La guerra", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 837-860.
- OUTWATER J., Ogden, "Técnicas de la cantería", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 485-500.\*
- PÉREZ TREJO, Gustavo A., "La medicina", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 211-220.\*
- PETERSON, Frederick A., "Las fiestas", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 819-836.\*
- PIÑA CHAN, Román, "Tianquiztli", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 921-932.
- RAMÍREZ AGUIRRE, Adrián, "Medicina Precortesiana en México", *Revista de la Sociedad Médica B-56*, Año I, N° 1 (México, 1959), pp. 47-55.\*
- ROBINA, Ricardo de, "La Arquitectura", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 607-650.\*
- RODRÍGUEZ, Antonio, "Otro secreto ha sido arrancado a Teotihuacán", *Siempre* (México, 16 sept. 1959).
- ROMERO VARGAS YTURBIDE, Ignacio, "Las instituciones", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 729-776.
- RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel F., "Arte popular precolombino de México", *Excelsior* (México 1, 15 nov. 1959).\*
- SÁENZ, César A., "El ceremonial", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 789-818.\*
- SALAS ANZURES, Miguel Angel, "El arte mexicano de la época precortesiana a nuestros días", *Excelsior* (México, 12 abril, 1959).\*
- SÉJOURNÉ, Laurette, "Las figurillas de Zacuala y los textos nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 43-57.
- SERVÍN PALENCIA, José, "Las artes menores", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 379-410.\*
- SODI, Demetrio, "Nueva información sobre Quetzalcóatl", *El Universal* (México, 6 sept., 1959).

- SWADESH, Mauricio, "Ochenta lenguas autóctonas", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 85-96.\*
- VILLAGRA, Agustín, "La pintura mural", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 651-670.\*
- WEITLANER, Roberto y LEONARD, Juan, "De la cueva al palacio", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 933-956.\*
- WEITLANER JOHNSON, Irmgard, "Hilado y tejido", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 439-478.\*
- WICKE, Charles, "Así comían los Aztecas", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 983-994.
- WINNING, Hasso von, "El Sacerdocio", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. I (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 141-148.\*
- YÁÑEZ RUIZ, Manuel, "Los tributos de los Aztecas", *Esplendor del México Antiguo*, Vol. II (México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959), pp. 777-788.
- ZANTWIJK, Rudolf von, "In ihiyoyaoyotl in atl tlachinolli teoyotica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. I (México, Instituto de Historia, U.N.A.M., 1959), pp. 113-124.

### 3) Libros editados en otros países.

- CASO, Alfonso, *The Aztecs, people of the Sun*, Translated by Lowell Dunham. Illustrated by Miguel Covarrubias. University of Oklahoma Press, Norman, 1958.
- FLORENTINE CODEX. *General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún. Book IX, The Merchants. Translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. Published by the School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1959.
- NICHOLSON, Irene, *Firefly in the night; a study of ancient Mexican poetry and symbolism*, Illustrated by Abel Mendoza, Faber and Faber, London, 1959.
- PETERSON, Frederick A., *Ancient Mexico. An introduction to the Pre-Hispanic Cultures*, Maps and Drawings by José Luis Franco. Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd., London, 1959.\*
- ROBERTSON, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, Yale University Press, New Haven, 1959.
- SOUSTELLE, Jacques, *Album de la Vie Quotidienne des Aztèques*, Librairie Hachette, París, 1959.

—, *A Vida Quotidiana dos Aztecas nas vésperas da conquista espanhola*, Trad. Antonio José Saraiva. Livros do Brasil, Lisboa, s. f.

TRÉSORS d'art précolombien, Galerie Charpentier, París, 1959.

4) *Artículos aparecidos en revistas extranjeras.*

ALVEAR ACEVEDO, Carlos, "Totemismo en los antiguos pueblos indígenas de Mesoamérica", *Nicaragua Indígena*, núms. 28-29 (Managua, Instituto Indigenista Nacional, 1959-1960), pp. 28-30.

ANDERSON, Arthur J. O., "Sahagun's Informants on the Waste Wax Gold-casting process", *El Palacio*, Vol. 66, N° 5 (Santa Fe, N. M., School of American Research, Museum of New Mexico, and Archaeological Society of New Mexico, 1959), pp. 155-159.

BENEYTO, Juan, "Las estructuras sociales de la política indiana", *Revista de Estudios Políticos*, N° 105 (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959), pp. 261-275.\*

CARSCH, H., "The family, child rearing and social controls among the Aztecs", *International Anthropological and Linguistic Review*, T. 3, Nos. 1-2 (Miami, 1957-1958), pp. 8-21.

FRANCIS-FOREST, Jacqueline, "L'éducation des jeunes filles Aztèques", *Nouvelles du Mexique*, N° 18 (París, 1959), pp. 1-4.

GARIBAY K., Angel M<sup>a</sup>, "Quelques aperçus concernant la littérature náhuatl", *Nouvelles du Mexique*, N° 17 (París, 1959), pp. 16-19.

GIRARD, Rafael, "El colapso maya y los nahuas", *Nicaragua Indígena*, núms. 28-29 (Managua, Instituto Nacional Indigenista, 1959-1960), pp. 38-52 y 78-79.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "La conquête du Mexique: choc et fusion de deux mondes", *Nouvelles du Mexique*, N° 16 (París, 1959), pp. 5-9.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "A Náhuatl concept of Art", *Evergreen Review*, Vol. 2, N° 7 (New York, 1959), pp. 157-167.

—, "The concept of the State among the Ancient Aztecs", *Alpha Kappa Delta*, Vol. XXX, N° 1 (Claremont, Cal., 1960), pp. 7-13.

—, "Indigenous Concept of Nahuatl Culture", *The Masterkey*, Vol. XXXIII, N° 2 (Los Angeles, Cal., Southwest Museum, 1959), pp. 61-66.

LOTHROP, Samuel K., "Los Nahoas. Exodo, peregrinación y asentamiento de los pueblos nahuatles en Nicaragua, según sus tradiciones y los datos arqueológicos", *Nicaragua Indígena*, núms. 28-29 (Managua, Instituto Indigenista Nacional, 1959-1960), pp. 21-27.

REYNOLDS, Winston A., "Moctezuma and Spaniards: an incident from a sixteenth century *Rimed chronicle*", *The Americas*, XVI (Washington, Academy of American Franciscan History, 1959-1960), pp. 15-22.

- SAMAYOA CHINCHILLA, Carlos, "Notas sobre las causas que más influyeron en las derrotas de los ejércitos indígenas durante las guerras de la conquista", *Nicaragua Indígena*, núms. 28-29 (Managua, Instituto Indigenista Nacional, 1959-1960), pp. 5-20.
- SOLDATO, Atilio del, "La tiara ritual de *Chicomecóatl*", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, T. 3, N° 2 (Buenos Aires, 1958), pp. 215-221.
- WOLTER, A., "La situation de la Médecine chez les Aztèques avant la Conquête", *Médecine et Hygiene* (Ginebra, Suiza, 10 fev., 1959), pp. 65-66.



# La Historia Natural del México Antiguo

OBRAS COMPLETAS DEL DR. FRANCISCO HERNANDEZ

Un Comité de Investigadores de la Universidad Nacional de México, presidido por los Doctores Efrén C. del Pozo y Germán Somolinos d'Ardois ha iniciado la publicación de las obras completas de Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, quien recogió valiosa información acerca de las plantas, animales y antigüedades indígenas del México Antiguo, durante la segunda mitad del siglo XVI. La presente edición comprende los siguientes volúmenes:

Tomo I: *Vida y obra de Francisco Hernández*, por Germán Somolinos d'Ardois, precedido por *España y Nueva España en la época de Felipe II*, por José Miranda.

Tomo II: Francisco Hernández, *Historia Natural de Nueva España*, volumen I.

Tomo III: Francisco Hernández, *Historia Natural de Nueva España*, volumen II.

Tomo IV: Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, traducida y comentada por Francisco Hernández.

Tomo V: Francisco Hernández, *Antigüedades de Nueva España; Libro de la conquista de Nueva España, Templo máximo mexicano; Tratado del Cocoliztli; Del pez Tiburón; Del pez Romerico; Compendio breve de la división y partes de Asia; Tratado de doctrina cristiana; Problemas y cuestiones estoicas; Compendios aristotélicos.*

Tomo VI: *Comentarios y estudios sobre las obras de Francisco Hernández.*

Durante el presente año aparecerán los Tomos I, II y III. Los interesados en obtener esta obra por vía de suscripción, al precio de 300 pesos mexicanos por tomo en la edición de lujo, que consta de 100 ejemplares numerados, o en la edición comercial, al precio de 150 pesos mexicanos por tomo, deben dirigirse a:

LIBRERÍA UNIVERSITARIA  
Ciudad Universitaria  
México 20, D. F.

Siendo Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México el doctor Nabor Carrillo y Secretario General el doctor Efrén C. del Pozo, se terminó de imprimir este II volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*, el día 5 de agosto de 1960, en los talleres de Unión Gráfica, S. A., Av. División del Norte, 1521, México, D. F. Se tiraron mil ejemplares, estando la edición al cuidado de Alberto Estrada Quevedo.

# Ediciones del Seminario de Cultura Náhuatl

INSTITUTO DE HISTORIA, UNIVERSIDAD  
NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

*Serie: Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl.*

*Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses.* (Informantes de Sahagún.) Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla. 173 pp. \$ 20.00

*Veinte Himnos Sacros de los Nabuas.* (Informantes de Sahagún.) Paleografía, versión, notas de comentario y apéndice de otras fuentes por Angel M<sup>a</sup> Garibay K. 277 pp. \$ 30.00

*Los Pochtecas.* (Informantes de Sahagún.) Paleografía, versión y notas de Angel M<sup>a</sup> Garibay K. (En prensa.)

*Serie: Monografías.*

*Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por Miguel León-Portilla. 2<sup>a</sup> Edición. Prólogo de Angel M<sup>a</sup> Garibay K. 360 pp. \$ 40.00

*Relaciones Socio-económicas de los Aztecas durante los siglos XV y XVI,* por Friedrich Katz (versión castellana adicionada, en prensa).

*Serie: Estudios de Cultura Náhuatl.*

Vol. I, 1959. Colaboraciones de Alfonso Caso, Angel M<sup>a</sup> Garibay K., Charles E. Dibble, Justino Fernández, Laurette Séjourné, J. Ignacio Dávila Garibi y otros. 172 pp. \$ 30.00

Vol. II, 1960. Colaboraciones de Arthur J. O. Anderson, José Alcina Franch, Ignacio Bernal, Miguel León-Portilla y otros. 218 pp. \$ 30.00

*Pedidos a:*

LIBRERÍA UNIVERSITARIA

Ciudad Universitaria  
México 20, D. F.

Tel. 22-29-51

Justo Sierra, 16  
México 1, D. F.