ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

30

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Revista fundada por Ángel Ma. Garibay K. y Miguel León-Portilla

Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, destinada a sacar a luz fuentes documentales de toda índole, códices y textos indígenas de importancia histórica, etnográfica, lingüística, o genéricamente cultural, en relación con los distintos pueblos nahuas, en los periodos prehispánico, colonial y de México independiente. Asimismo incluye en sus varios volúmenes trabajos de investigación monográfica, notas breves sobre historia, arqueología, arte, etnología, sociología, lingüística, literatura, etcétera, de los pueblos nahuas; bibliografías y reseñas de libros de interés en este campo

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades
3er Circuito Cultural Universitario
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 30 1999

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1999

DR © 1999, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Históricas

ISSN: 0071-1675

Certificado de licitud de título: 10480
Certificado de licitud de contenido: 7394

CONSEJO EDITORIAL

JOSÉ ALCINA FRANCH (Universidad Complutense)

GEORGES BAUDOT (Universidad de Toulouse, Francia)

GORDON BROTHERSTON (Universidad de Essex)

KAKEN DAKIN (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

CHARLES E. DIBBLE (Universidad de Utah)

JACQUELINE DE DURAND-FOREST (Centro Nacional de Investigación Científica de París)

PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

PILAR MÁYNEZ VIDAL (ENEP-ACATLÁN, UNAM)

FEDERICO NAVARRETE LINARES (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

JANET LONG-SOLÍS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

FRANCISCO MORALES (Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún)

HANNS J. PREM (Universidad de Bonn)

FREDERICK SCHWALLER (Academy of American Franciscan History)

RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

PUBLICACIÓN SEMESTRAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Editor: Miguel León Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 30: Las lenguas indígenas en el tercer milenio 13

El acercamiento enciclopédico de Sahagún a la cultura náhuatl un ejemplo: la artesanía de los mexicas
Jacqueline de Durand-Forest 17

Los reyes de Tollan y Colhuacán
Hanns J. Prem 23

Estudio comparativo de la gestación y del nacimiento de Huitzilopochtli en un relato verbal, una variante pictográfica y un "texto" arquitectónico
Patrick Johansson K. 71

Huehuecóyotl, "Coyote Viejo", el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?
Guilhem Olivier 113

Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca "Dios Principal"
Miguel León-Portilla 133

Antithesis and Complementarity: Tezcatlipoca and Quetzalcoatl in Creation Myths
Mónica Minneci 153

Los fundamentos para una "lectura lírica" de los códices
Maarten Jansen 165

Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina náhuatl prehispánica
Carlos Viesca T., Andrés Aranda C., Mariblanca Ramos de Viesca 183

Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas
Dominique Raby 203

Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito
Federico Navarrete 231

Aritmética del Tonalpohualli y del Xiuhpohualli
Eduardo Piña Garza 257

The Linguistic career of Doña Luz Jiménez
Frances Karttunen 267

La incidencia de hispanismos en los "Confessionarios" Mayor y Menor de fray Alonso de Molina: un análisis contrastivo
Pilar Máynez 275

Noihqui toaxca caxtilan tlahtolli. El español también es nuestro
Natalio Hérnández 283

Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas
Ascensión Hernández de León-Portilla 287

Reseñas bibliográficas 305

Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en *Estudios de Cultura Náhuatl* 325

COLABORADORES

JACQUELINE DE DURAND-FOREST. Francesa. Doctora en etnología por la Ecole Pratique des Hautes Etudes. Investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique des Paris. Entre sus publicaciones se pueden citar: Dictionaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine de Rémi Siméon; *El cacao entre los aztecas*; *Cambios económicos y moneda entre los aztecas*; "Extractos de la Primera Relación de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Manustrito No. 74 de la Colección Goupil-Aubin de la Biblioteca Nacional de París".

HANNS J. PREM. Austriaco. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich. Actualmente es investigador de la Universidad de Bonn, Alemania. De su bibliografía mencionaremos: *La Matrícula de Huexotzinco*; *Aztec hieroglyphic Writing Possibilities and Limits*; "Los calendarios aztecas de Sahagún."

PATRICK JOHANSSON K. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Es autor de: *La civilización azteca*; *La palabra de los aztecas*; "Tlahtoani y Cihuacóatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica".

GUILHEM OLIVIER. Francés. Doctor en historia por la Universidad de Toulouse Le-Mirail. Profesor visitante en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. De su bibliografía cabe recordar: *Moquerie et metamorphose d'un dieu azteque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*; *Acercamiento al estudio de los dioses de los mercaderes en el altiplano central del México prehispánico*; "Tepeyóllotl", "Corazón de la Montaña", y "Señor del Eco" el "dios jaguar de los antiguos mexicanos".

MAARTEN JANSEN. Holandés. Doctor en historia. Se ha dedicado al estudio de numerosos códices, de los cuales ha publicado ediciones facsimilares con comentarios.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Doctor *honoris causa* de la misma Universidad, miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden mencionarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Native Mesoamerican Spirituality*; *Cartografía y crónicas de la antigua California*; *El destino de la palabra*.

CARLOS VIESCA T. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. Es director del Departamento de Historia y Filosofía de la Facultad de Medicina de la UNAM. De sus varios estudios citaremos: "Y Martín de la Cruz autor del *Códice de la Cruz Badiano,* era un médico tlatelolca de carne y hueso"; "Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl"; "El cuerpo y los signos calendáricos del tonalámatl entre los nahuas".

ANDRÉS ARANDA C. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. De sus trabajos podemos mencionar: "El cuerpo y los signos calendáricos del tonalámatl entre los nahuas"; "Las alteraciones del sueño en el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*".

MARIBLANCA RAMOS DE VIESCA. Mexicana. Doctora en medicina por la Universidad Anáhuac y maestra en psiquiatría por la UNAM. Es autora de numerosos artículos sobre el Hospital de la Castañeda; "El cuerpo y los signos calendáricos del tonalámatl entre los nahuas".

DOMINIQUE RABY. Canadiense. Maestra en historia. Ha concurrido al Seminario de Cultura Náhuatl de la UNAM y ha hecho varias aportaciones de la lengua y cultura nahuas.

FEDERICO NAVARRETE. Mexicano. Maestro en antropología por la London School of Economic, Inglaterra. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Ha publicado *Historias de Cristóbal del Castillo*; "A Tentative Clasification of Maya Writing Systems in Mesoamerican"; "Aztec Hieroglyphic Writing Posibilities and Limits".

EDUARDO PIÑA GARZA. Mexicano. Doctor en ciencias por la Universidad Libre de Bruselas, Bélgica. Es profesor en el Departamento de Física de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Citaremos de su bibliografía: *Relojes de México*; *Dinámica de rotaciones*; *Termodinámica*; *El doctor Eduardo Prado y su mecánica analítica de 1898*.

FRANCES KARTTUNEN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Indiana. Actualmente miembro del Departamento de Lingüística de la Universidad de Texas en Austin. Ha publicado varios trabajos sobre lingüística nahua. Coautora de *Nahuatl in the Middle Years Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period; An Analytical Dictionary of Nahuatl; A Hundred Years of Milpa Alta. Nahuatl.*

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la ENEP-Acatlán. Entre sus publicaciones mencionaremos: *Religión y magia. Un problema de trasculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*; *Acercamiento filológico a los conceptos de la religión mexica en la obra de fray Diego Durán.*

NATALIO HERNÁNDEZ. Mexicano. Maestro normalista. Presidente de OPINAC (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A. C.) y director de la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas. Autor de numerosos relatos y poemas en náhuatl de la Huasteca Veracruzana.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Podemos mencionar de sus publicaciones: *Tepuztlahcuilolli. Impresos nahuas: historia y bibliografía*; "Presencia y aliento de la obra de fray Bernardino de Sahagún"; "Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su *Arte Mexicana*"; *Índices: Volúmenes 11-20 de Estudios de Cultura Náhuatl.*

VOLUMEN 30

LAS LENGUAS INDÍGENAS EN EL TERCER MILENIO

Muchas son las preguntas que, desde muy variadas perspectivas, se formulan ante la inminente aproximación de un nuevo milenio. Nos plantearemos aquí una tocante al destino de las lenguas indígenas, el náhuatl, las otras de Mesoamérica y, ¿por qué no?, también las demás del Nuevo Mundo y otros continentes.

Al hablar de lenguas indígenas, cabe entender esta expresión en el sentido de "idiomas vernáculos", es decir aquellos que son propios de los pueblos originarios de una determinada región o país. Desde luego que en el universo de las muchas lenguas vernáculas hay incontables diferencias que pueden influir en sus respectivos destinos. Obviamente, el número de hablantes de una lengua es un factor de muy grande importancia. Pensemos en el caso de la lengua seri, hablada en Sonora por sólo algunos centenares de personas o en el de los varios idiomas yumanos de grupos muy reducidos en el norte de Baja California. Otra es la situación de lenguas mesoamericanas como el náhuatl, el maya yucateco, el otomí, el zapoteco y el mixteco que, a pesar de todos los pesares, mantienen considerable vigencia en amplios territorios.

Suele afirmarse que la salud de una lengua está en razón directa no sólo del número de personas que la mantienen viva sino también de su utilidad como instrumento de comunicación ante la concurrencia de otro idioma de vigencia mayoritaria con el que tiene que coexistir. Cuando el empleo de una lengua se torna, por así decirlo, artificial, ya que no responde a requerimientos sociales, económicos o simplemente culturales, su vida invariablemente entra en peligro. Y esto mismo se acentúa sobremanera cuando el número de quiénes la hablan se ve cada vez más disminuido.

¿Qué podemos decir, a la luz de esto, sobre el destino, en el tercer milenio, del náhuatl y en general de las lenguas de los pueblos originarios de México? Una primera forma de respuesta es que hay algunas cuya perduración correrá cada día mayor peligro. Es un hecho innegable que lenguas como el paipai, el kiliwa, el warojio y otras varias más se encuentran en tal situación. Refiriendo ahora la pregunta a las len-

guas mesoamericanas que hasta hoy son habladas por varios cientos de miles de personas e incluso por cerca de casi dos millones en el caso del náhuatl, debe reconocerse que no por esto deja de estar amenazada su sobrevivencia.

El tercer milenio traerá consigo una nunca antes vista aceleración en los procesos de globalización. Algunos de éstos son inevitables y, debidamente canalizados, pueden tenerse como positivos. Tal es el caso, por ejemplo, de los procesos de globalización de la tecnología electrónica y de los conocimientos derivados de muchas ramas de las ciencias físico-matemáticas y naturales. Y si bien en esos campos no deja de haber riesgos, como serían algunas de sus influencias en detrimento de la naturaleza, hay otros muchos procesos globalizantes que, más allá de cualquier duda, se presentan como adversos en el universo de la cultura.

En la actualidad hay unas cuantas lenguas que pueden considerarse como ecuménicas o al menos de cada vez más amplia vigencia en el mundo. Una de ellas, el inglés, es ya una lingua franca. El español se impone cada vez más en el ámbito latinoamericano donde hasta hoy han subsistido, casi arrinconadas, las lenguas de los pueblos originarios.

¿Es de prever que en el próximo milenio no ya sólo el inglés sino también el español se convertirán en un reto para la supervivencia de las lenguas indígenas? Intentemos una respuesta, no ya teórica sino encaminada a promover determinadas formas de acción. Reconozcamos, en primer lugar, que toda lengua tiene atributos que hacen valiosa su perduración en el universo cultural. Cada lengua es una especie de gran ordenador, con características propias, del pensamiento humano. Por eso cuando muere una lengua, la humanidad se empobrece. Pero además, para el pueblo que tiene como materna una lengua es ella elemento insustituible en su discurrir y desarrollarse en el mundo. Es parte esencial de su propio legado. Siendo esto así, la pluralidad de lenguas en un determinado país debe reconocerse, al igual que su biodiversidad, como uno de sus más grandes tesoros.

Ahora bien, ¿cómo puede encauzarse la convivencia de las lenguas de los pueblos originarios con la lengua, bien sea oficial o de uso mayoritario, en un país? Recordaré aquí un par de anécdotas. El poeta mazateco, y presidente de la asociación de escritores en lenguas indígenas Juan Gregorio Regino, manifestó en una reunión nada menos que ante el Secretario de la ONU, Javier Pérez de Cuéllar, lo siguiente: "Usted don Javier— probablemente habla varios idiomas, español, inglés, francés y quizás otros. Pero no tiene usted algo que yo sí tengo. Yo poseo dos lenguas maternas, el mazateco que me acerca con mi gente. Lo hablo con mi mujer y mis hijos, mis padres y mis abuelos. En esta

lengua puedo conversar con cerca de ciento cuarenta mil personas. Pero el español, que también desde niño escuché en labios de mi madre que hablaba en esa lengua con los que no entendían mazateco, el español, es también lengua que por esto tengo asimismo como materna. Además el español me permite comunicarme con los hermanos indígenas que hablan idiomas que desconozco y también puede acercarme a casi cuatrocientos millones de hombres y mujeres en toda nuestra América, en España y en otros lugares".

A su vez, Natalio Hernández Xocoyotzin, de estirpe náhuatl, fue protagonista de lo que ahora recordaré. En ocasión del XI Congreso de las Academias de la Lengua Española, celebrado en Puebla en octubre de 1998, fue invitado a hablar en la sesión de clausura. Natalio Hernández, director de la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas, fue breve y contundente. "El español también es nuestro" fue el título de su intervención. Coincidiendo con el poeta mazateco Juan Gregorio Regino, hizo ver a los académicos que la preservación y cultivo de las lenguas indígenas en modo alguno se contrapone con la aceptación del idioma español. Este, por su misma vigencia es ya pertenencia de todos y, en países multilingües como México, viene a ser valioso medio de comunicación entre los hablantes de tantas y tan distintas lenguas.

Las reflexiones de estos dos distinguidos maestros de la palabra, descendientes directos de los pueblos originarios de México, desvanecen la objeción que suele hacerse contra la perduración de las lenguas vernáculas. Es del todo falso que la conservación de ellas signifique un riesgo de fragmentación cultural y menos todavía un peligro para el fortalecimiento de la lengua que hablan hoy cerca de cuatrocientos millones de seres humanos. En realidad, como lo muestra la historia, las lenguas indígenas han contribuido considerablemente al enriquecimiento del léxico del español y asimismo, de diversas formas, a matizar las hablas regionales de cuantos tenemos como propia la lengua de Cervantes en el Nuevo Mundo.

Lo que verdaderamente importa, en lo que concierne al destino de las lenguas indígenas, en el ya inminente tercer milenio, es encontrar los medios que propicien no sólo su perduración sino su enriquecimiento y cultivo literarios. Partiendo de la idea de que cuando muere una lengua la humanidad se empobrece, lo primero será concientizar de su valor a sus propios hablantes y a cuantos no han tenido aprecio alguno por ellas, considerándolas con frecuencia como "meros dialectos de los indios". Hacer ver que toda lengua, en cuanto sistema de signos, es un manantial de simbolización, que abre camino a una pluralidad ilimitada de concepciones del mundo y que, más allá de su primordial valor en las esferas del pensamiento y de la comunicación,

alcanza en la creación poética atisbos insospechados, incluso revelación de misterios.

Si, al igual que la biodiversidad, la pluralidad de lenguas es uno de los más preciados patrimonios de la humanidad, hay que encontrar los *medios* que impidan la muerte de idiomas que han existido en el Nuevo Mundo a través de milenios.

La educación bilingüe, debidamente implementada, será ya inaplazable. Los niños descendientes de los pueblos originarios agilizarán sus mentes al penetrar en los secretos de sus dos lenguas maternas, la suya vernácula y el español. Lejos de avergonzarse de hablar la primera, tendrán orgullo de ser bilingües, conscientes de que poseen dos formas distintas de comunicarse y concebir el mundo. Todo esto propiciará la creación literaria en la lengua vernácula. La gran literatura mexicana y también la gran literatura iberoamericana incluirán como partes insuprimibles de sí mismas las nuevas y las antiguas creaciones en las lenguas vernáculas. Los descendientes de los pueblos originarios y todos cuantos conviven con ellos disfrutarán del antiguo legado y de las creaciones de la nueva palabra en la gran sinfonía de las lenguas indígenas.

¿Es todo esto una quimera o un mero deseo? Más allá de cualquier consideración, es un hecho que, en gran medida, de nosotros dependerá el destino de las lenguas indígenas en el tercer milenio. Tal vez lo único que éstas requieren para volver a florecer es que, como las plantas a las que otra más grande hace sombra, se les libere de cualquier opresión. Entonces será verdad de nuevo lo que expresó un antiguo *cuicapicqui*, poeta del mundo náhuatl: "No acabarán mis cantos, no morirán mis flores, yo cantor los elevo, así llegarán a la casa del ave de plumas de oro".

EL ACERCAMIENTO ENCICLOPÉDICO DE SAHAGÚN A LA CULTURA NÁHUATL, UN EJEMPLO: LA ARTESANÍA DE LOS MEXICA

JACQUELINE DE DURAND-FOREST*

Hace unos quince años M. Edmonson editó en los Estados Unidos un libro titulado *Sixteenth Century Mexico, the Work of Sahagun*, en el cual se encuentran, entre otros, dos artículos particularmente interesantes por el tema que nos ocupa, uno de Alfredo López Austin, el otro de Miguel León-Portilla. El primero analiza el método seguido por Sahagún y el tipo de cuestionario que probablemente había concebido para obtener datos de sus informantes indígenas. Por su parte, el doctor León-Portilla se interroga sobre la autenticidad de ciertas respuestas, que le parecen haber sido reelaboradas por el franciscano. Sin embargo, nota que no es el caso en otras secciones de su *Historia General*, por ejemplo en los que tocan a los himnos religiosos, los mitos, los *huehuetlahtolli*, el relato de la Conquista, etc..., que reflejan indudablemente la antigua manera de expresar las tradiciones orales prehispánicas. Me propongo mostrar aquí que existe en la obra de Sahagún otra parte muy reveladora no solamente de su método de trabajo, de su curiosidad verdaderamente enciclopédica, sino también de su fiabilidad y de su imparcialidad, a saber la que concierne a los artesanos *mexica* y sus técnicas.

En primer lugar vamos a ver cuál fue el acercamiento del franciscano a esta clase social, que por lo general, no llamó tanto la atención de los otros cronistas. Es notable que el Libro nono de la *Historia General*, relativo a los mercaderes o *Pochteca*, se concluye con seis capítulos que conciernen a los artesanos mayores, a saber los orfebres, los lapidarios, los plumarios. Esta disposición indica que Sahagún había comprendido que existían estrechas relaciones entre los *Pochteca* y los artesanos. A primera vista, parece curioso que el padre haya colocado sus datos sobre los demás artesanos, los artesanos "menores", en la prime-

* Quiero expresar mi agradecimiento a Jean-Michel Ducros por su revisión del texto español.

ra parte del Libro Décimo titulado "De los vicios y virtudes de esta gente indiana".

En una ponencia presentada en 1988, Jeannette Favrot-Peterson parecía pensar que existía cierto parentesco entre el Libro Décimo de la *Historia General* y el *Ständebuch* —o sea *Panoplia omnium artium*— que describía las artes mecánicas y las actividades comerciales europeas en el siglo XVI. Aducía para ello dos razones: por una parte, la semejanza entre las ilustraciones del grabador Jost Ammán y las viñetas de la *Historia General* y, por otra parte, el hincapié que hacen las dos obras sobre la interdependencia entre el trabajo bien hecho y las cualidades morales del que lo ejecutaba, lo cual refleja una ética cristiana.

Sin embargo, me parece que la fecha tardía de publicación (1568) del libro europeo hace improbable cualquier influencia sobre la obra de Sahagún. Hace más bien pensar en los *Libros sapienciales*, en los *Proverbios*, que Sahagún, en tanto que fraile, no podía desconocer. En la parte central del *Libro de los Proverbios*, sin que exista orden alguno de presentación precisa, los datos heterogéneos que se suceden se presentan bajo la forma de un díptico, en el cual una de las alas presenta el aspecto positivo y moral de la noción evocada, y la otra su aspecto negativo, perverso, y, por tanto, reprensible:

ch. 10 verst 4	*A la mano diligente, el mando;* *A la mano descuidada, la faena.*
ch. 14 verset 24	*Mano descuidada da mucha miseria,* *Mano diligente da mucha riqueza.*

Sin embargo la moral sumamente rigurosa de los *Mexica*, que aparece en los *Huehuetlahtolli* —aquellos discursos pronunciados para cada ocasión marcante de la vida—, así como para la entronización de un soberano, para el nacimiento y el bautizo de un niño... etc., me conduce, por mi parte, a ver en la presentación positiva o negativa de los diferentes artesanos de la *Historia General* una convergencia entre las morales indígena y cristiana.

Si volvemos a las artes mayores (orfebrería, arte del lapidario, plumaria), los únicos en ser presentados por Sahagún en todos sus aspectos en los capítulos que se siguen, constatamos que el esquema de presentación es casi idéntico para cada uno de ellos.

En primer lugar, Sahagún define rápidamente en qué consiste el trabajo de cada una de las tres categorías de artesanos; en segundo lugar, indica cómo se las llamaba según su especialidad, por ejemplo para los plateros: los *tlatzotzonque* o martilladores que amartillaban el

metal y los *tlatlalianime* u oficiales que transformaban el oro en diversos objetos.

En último lugar, indica cuáles eran los dioses de cada oficio, cuáles eran sus atavíos y ornamentos, en qué consistían las ceremonias religiosas que se les dedicaban y las ofrendas que se les hacían en tales ocasiones (bailes, sacrificios de esclavos comprados de antemano).

Cabe añadir que los capítulos que Sahagún dejó en náhuatl, relativos a estos tres oficios, y que figuran tanto en los *Códices Matritenses* como en el *Códice Florentino* son más largos y completos que los de la *Historia General* en castellano; muestran, por ejemplo, que los amantecas se repartían en tres categorías: los *tecpan amanteca*, que laboraban para la Casa Real, los *calpixcan amanteca*, los del Tesoro, que trabajaban para el soberano y le confeccionaban los vestidos que llevaba para las danzas en honor de los dioses, y por fin, los *calla amanteca*, artesanos independientes, que preparaban las divisas, las rodelas, los justillos de pluma para los jefes y guerreros. Además, las indicaciones técnicas están muy pormenorizadas. Por lo que toca a los artesanos menores, los datos son más limitados, incluso en la parte náhuatl del *Códice Florentino*. Los que se refieren a las divinidades vienen en el Libro segundo, en la parte dedicada a las fiestas movibles, o sea en las notas cortas en náhuatl que describen a ciertas divinidades con sus atavíos. Aunque breves, las descripciones de las técnicas, en particular las escritas en náhuatl bastan para que uno pueda seguir las diferentes fases de la operación, los ademanes sucesivos de los especialistas, para quien los conoce por haberlos observado directamente o a través de descripciones técnicas precisas actuales, como lo hice yo misma en un estudio anterior relativo al tejido, a la cerámica y a la cestería, tres técnicas todavía vigentes en el México de hoy (J. de Durand-Forest, 1966; 1967, y 1968).

Nos alargaría demasiado volver en detalle sobre las traducciones del náhuatl de aquellas técnicas, que yo había propuesto entonces; me limitaré a presentar aquí algunas expresiones tales como *tlatelicçani, tlaquili, tetzictic*.

-*Tlatelicçani* que Schultze-Jena (1952) tradujo como "maneja con los pies los lizos del telar", lo que alude al telar de pedales introducido por los españoles y utilizado por los hombres únicamente. Propuse otra interpretación para esta expresión. En efecto, el verbo *telicça* significa también "dar coces", la expresión se refería entonces a la tensión que da la tejedora al telar tradicional, dando un golpe de cintura hacia atrás para tirar del *mecapal*, que es una tira doblada detrás de sí, atada a cada extremidad de la barra inferior del telar.

-*Tlaquili/tlahquili* expresión derivada del verbo *aquili* que quiere decir "bruñir, pulir, enchapar", la expresión significaría entonces que el alfa-

rero unta una vasija metiéndola en un baño de arcilla líquida, para aplanar la superficie del recipiente.

-Tetzictic de *tzicoa*, que quiere decir "terminar, fijar, sujetar un trabajo de cestería".

-tic: sufijo primario que sirve para derivar un adjetivo a partir de un verbo o de un sustantivo;

-te / tequi prefijo adverbial que significa "mucho". La expresión significa literalmente "una cestería bien sujetada" o sea, por derivación, "cestería muy apretada".

Tales términos sólo pueden surgir de los mismos *Mexica*, aunque su precisión corresponde probablemente a la curiosidad sin límites del franciscano; de forma general, estas descripciones con sus repeticiones, sus expresiones compuestas, o llenas de imágenes usuales en náhuatl, procuran una impresión de autenticidad igual a las expresiones que acabo de analizar.

Sin duda, para concebir una obra de tal magnitud, el franciscano se inspiró en esas enciclopedias del siglo XIII, tal como la llamada *De proprietatibus rerum* por Bartolomeus Anglicus (ver Michaud-Quantin, 1966), pero se encontró enfrentado con la misma problemática, sin el escepticismo de Montaigne. Se halló sumergido en un mundo real, efectivo y consistente aunque diferente, que le correspondía comprender. A sus ojos, los indios no eran curiosidades sino hombres —por débiles que fuesen— cuyas creencias, aunque inspiradas por el Demonio, sin embargo habían existido.

A pesar de que la vocación originaria de Sahagún había sido evangelizar a los indios, pronto le pareció que esto no sería posible de una manera duradera, mientras perduraran las prácticas idolátricas de los antiguos mexicanos. Luego había que estudiarlas para combatirlas mejor.

Pero su ingenio curioso lo condujo a interesarse también por los demás aspectos de la civilización azteca, en ellos y por ellos mismos. Muy a menudo manifiesta un interés, una simpatía, una verdadera admiración por ciertos aspectos de esta civilización que le permite su familiaridad más y más profunda con la cultura, la lengua y el pensamiento mexica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Códice Florentino o *Florentine Codex* Libro X- "The People". Traducido del náhuatl al inglés por C. E. Dibble and A. J. O. Anderson. The School of American Research and the University of Utah. Santa Fé, New Mexico. 1961, n. 14, part. IX, cap. 7, p. 25.

Códice Matritense de la Real Academia, fol. 44 recto, citado por: Schultze-Jena, Leonhard: *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf aus dem Aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's*; Kohlhammer Verlag, 1952, p. 105.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, "Survivance de quelques techniques précolombiennes dans le Mexique moderne":

I. "Le Tissage", *Journal de la Société des Américanistes (JSA)*, Paris, 1966, t. LV-2, p. 525-562.

II. "La Poterie", *JSA*, Paris, 1967, t. LVI-1, p. 95-147.

III. "La Vannerie", *JSA*, Paris, 1968, t. LVI-2, p. 495-518.

———, "Los Artesanos Mexicas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1984-1988.

EDMONSON, Munro S. (editor): *Sixteenth Century Mexico, the Work of Sahagún*. A School of American Research Book. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974.

FAVROT-PETERSON, Jeanette: "Aztec Arts and Christian Morality in the Florentine Codex", *Abstracts-Resumenes*, 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988, p. 254.

———, "The *Florentine Codex* Imagery and the colonial "Tlacuilo" in *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, editado por J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, Eloïse Quiñones Keber, Institute for Mesoamerican Studies, the University of Albany, State University of New York, 1988, p. 273-293.

LEÓN-PORTILLA, Miguel: "The Problematics of Sahagún: Certain Topics Needing Investigation", in Edmonson (supra), p. 235-255.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo: "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: the Questionnaires", in Edmonson (supra), p. 111-149.

MICHAUD QUANTIN, Pierre: "Les petites encyclopédies du XIIIè siècle, in *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Langages-Documents. Editions de la Baconnière-Neuchâtel et UNESCO, 1966, p. 105-120.

LOS REYES DE TOLLAN Y COLHUACAN*

HANNS J. PREM

La historia del centro de México se pierde algunos siglos antes de la conquista española en el crepúsculo entre historia, leyendas y mitos. Exactamente en este momento transitorio se sitúa lo que las fuentes nos cuentan sobre la ciudad de Tollan, sus reyes, su esplendor y su caída.

A pesar de lo poco que se conoce sobre el lugar histórico (no el escenario mítico) de Tollan, éste ocupa un papel central en el desarrollo de la configuración histórica del centro de México que existía en el momento de la conquista española, como lo han destacado los investigadores eminentes Wigberto Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff y, más tarde, Nigel Davies. Los acontecimientos acaecidos en Tollan[1] o, mejor dicho, el significado atribuido a ellos en tiempos posteriores, no tienen importancia decisiva para la historia sólo del área adyacente, especialmente del Valle de México, sino también para regiones mesoamericanas más lejanas, como para el mejor entendimiento de la época posclásica temprana en la región Maya, fundamentalmente la de las tierras bajas.

Las fuentes procedentes del Valle de México y las regiones vecinas ponen de manifiesto que casi cada "grupo étnico" tenía ciertas relaciones, a veces bastante efímeras, con Tollan. Pero solamente Colhuacan, una ciudad pequeña de poca importancia política al momento de la Conquista española, reclamaba de manera comprensible y al parecer más o menos plausible una conexión dinástica con Tollan. Sin embargo, con una única excepción[2] las fuentes disponibles no proceden de Colhuacan misma sino que son referencias desde el punto de vista de Tenoch-

* Una versión española anterior fue preparada con la ayuda de Nydia Heber. Agradezco a Ursula Dyckerhoff una discusión minuciosa de todos los detalles del presente estudio.

[1] El parecer expresado a menudo de que bajo el Tollan de estos relatos hay que entender parcial- o totalmente otro centro cultural, Teotihuacan, no tiene importancia en el contexto del presente estudio.

[2] Según su título la fuente en náhuatl "La Descendencia y generación de los Reyes y Señores naturales del pueblo de Culhuacan" fue, cuando menos en ciertas partes, "compuesto por los señores de Culhuacan" (*Codex Chimalpahin* 1997, 2: 62-81). Véase también nota 8.

titlan, de Tetzcoco o de otro lugar. Las fuentes de Tenochtitlan que informan sobre el asunto lo hacen de manera muy unánime. Muestran su profundo interés en establecer un vínculo dinástico entre los reyes de Tenochtitlan y los de Tollan a través de Colhuacan, posiblemente enfocado hacia sus propios fines.[3]

Este artículo aspira a aclarar la controvertida situación cronológica de Tollan que, en muchos respectos, se puede considerar el punto cardinal de la historia del Posclásico temprano. Dificultan esta reconstrucción varias contradicciones graves entre y dentro de las fuentes. Evidentemente, el único acceso a la posición cronológica de Tollan se logrará a través de Colhuacan, lo que hace inevitable considerar juntamente las dos ciudades. Asimismo, como lo hizo Davies (1977), es lógico proceder a partir del lugar más conocido, el que está situado cronológicamente más cerca al momento de la redacción de las fuentes, o sea de Colhuacan, para llegar al menos conocido y más distante en el tiempo, a Tollan.

Hay que entender de antemano que ninguna metodología nos llevará a un conocimiento preciso de lo que realmente había sucedido en Tollan o en Colhuacan. Habrá que contentarse —pero esto ya sería mucho y además difícil de alcanzar— con la reconstrucción de una o más versiones hipotéticas de la tradición que contengan un mínimo de contradicciones internas sin resolver. Evidentemente en cada paso de la transmisión que finalmente había llevado a las fuentes que conocemos —desde los primeros ensayos de recordar de un acontecimiento hasta la elaboración de las versiones escritas— han ocurrido innumerables modificaciones tanto voluntarias como involuntarias: por percepción y memoria selectivas, complementación e integración espontánea, incorporación de informaciones heterogéneas, transformación y redacción guiada por intereses creados y, finalmente, transmisión intencionada. El hecho de que no se conozcan las circunstancias de cada paso de la transmisión hace difícil cualquier intento de reconstrucción.

Los reyes de Colhuacan

Por supuesto la historia temprana de Colhuacan fue de suma importancia para Tenochtitlan y especialmente sus gobernantes. Por esto la dinastía real de Colhuacan aparece en muchas fuentes tenochcas, a saber en:

[3] El hecho de que la versión más antigua de esta conexión genealógica se encuentre en los documentos escritos por autores franciscanos a ruegos del esposo de la hija mayor de Moteuczoma (*Origen de los Mexicanos* y *Relación de la Genealogía*), con el propósito de obtener mercedes reales, justifica cierta reserva que no se puede profundizar en el presente contexto.

Motolinía (un pasaje de la cuarta parte de su "Obra perdida" conocido solamente por una cita de Zorita en su *Relación de la Nueva España*),[4] la *Relación de la Genealogía* y el documento íntimamente relacionado intitulado el *Origen de los Mexicanos* (1941: 240-280), ambos escritos por encargo de Juan Cano,[5] último esposo de Isabel Moctezuma López de Gómara (1966: 384-6) y, siguiendo a él, Torquemada, Gutiérrez de Santa Clara,[6] los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann 1938, Bierhorst 1992a, b) Chimalpahin, en el *Memorial Breve*[7] y otras de sus relaciones (Chimalpahin 1958, 1963: 1-72, 1991), además los textos relacionados con él publicados solo recientemente: "Descedencia y Generación de los Reyes y Señores de Colhuacan" (editado por Anderson y Schroeder 1997, 2: 63-81)[8] y el llamado "Compendio" (editado por Anderson y Schroeder 1997,1:179-220).[9] El inventario de las referencias se encuentran en la Tabla 1.

[4] Zorita (1998) dice que el pasaje se encontraba "al fin de aquel libro en una cuenta que pone por figuras y caracteres". O'Gorman (1989: 626) atribuye este texto al capítulo XXX de la cuarta parte del "Libro Perdido" de Motolinía.

[5] La relación de estas dos fuentes con Motolinía es difícil de precisar. Obviamente el autor o los autores de la *Relación* y del *Origen* y Motolinía intercambiaron informaciones - si no los tres eran idénticos.

[6] Agradezco la referencia a Gutiérrez de Santa Clara (1963-4,4,77-78) a Michel Graulich, de Bruselas. Gutiérrez, quien escribió alrededor de 1590, probablemente en México, no se considera autor de gran originalidad. Inserta la información acerca de los reyes de Colhuacan y Tenochtitlan en su relato sobre la Conquista de México dentro de su voluminosa obra "Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú y de otros sucesos de las Indias". En el capítulo sobre los reyes mexicanos depende de alguna manera de la obra de López de Gómara, lo que demuestran especialmente sus textos referentes a Moctezuma y Cuauhtémoc casi idénticos con Gómara, pero incluye datos (especialmente la duración de los reinados) que no tienen correspondencia alguna en otra fuente conocida. Véase también Pärssinen 1989.

[7] Aquí se considera el *Memorial Breve* la segunda parte de la Segunda Relación a partir del título: "*Memorial Breve*" hasta el final de la Relación.

[8] Esta fuente se citará en lo consiguiente como "Descendencia". Agradezco su primer conocimiento hace unos diez años a Wayne Ruwett. La Descendencia muestra relaciones muy estrechas con el *Memorial Breve* de Chimalpahin (véase nota 11). El documento ostenta cinco secciones claramente diferenciadas: la primera sección (fols. 164r hasta 166r) y la tercera sección (167v hasta 170r) están organizadas en forma analítica, cada párrafo empieza de manera estereotipada con un calderón y una entrada del tipo "*x tochtli xihuitl. 670. años, ypan in[yn]...*". Las fechas corren desde el año de 670 hasta el xiuhmolpilli de 1299. La primera sección reporta exclusivamente sobre Colhucan, la tercera incluye también referencias a los mexica en la etapa de su inmigración. La segunda y cuarta sección (fol. 166r hasta 167v y fol. 170r hasta fol. 172r) están conformadas cada una por unos párrafos largos marcados con el signo convencional para "item" y que no empiezan con fecha. El tema es la descendencia de Huitzilihuitl, señor de los mexica durante su migración. La quinta sección (fol 172r y v) corresponde en su forma a las últimas dos mencionadas y contiene una lista algo discrepante de los reyes de Colhuacan desde Achitometl hasta tiempos coloniales. Para el presente estudio solo es importante el texto de la primera y tercera sección que constituyen una unidad a pesar de la intercalación de la segunda sección.

[9] Una pequeña parte del *Compendio* ya había sido reconstruido anteriormente (Glass 1975:18).

Alva Ixtlilxochil en todas sus obras. Se aprovechó de él también Torquemada (1723, 1: 37).[10]

Algunas de las fuentes dan la información dinástica acoplada a una secuencia continua de fechas o sólo en el sistema autóctono (*Anales de Cuauhtitlan*) o complementada por fechas cristianas (Descendencia,[11] *Memorial Breve*, Relaciones y Compendio de Chimalpahin) y aumentada por una cantidad muy variada de noticias históricas. Las otras fuentes presentan enumeraciones de reyes en forma condensada o narrando más ampliamente, a veces añadiendo la duración de cada reinado (*Relación de la Genealogía* y *Origen de los Mexicanos*, Gutiérrez de Santa Clara). En este estudio llamo "lista" al conjunto de la información dinástica presentada en una fuente, aunque no aparezca gráficamente en esta forma. Otras fuentes no incluidas en el inventario de arriba comentan la materia sólo de manera breve.[12]

Son distintos los datos que proporciona cada una de estas fuentes al lado de los nombres de los gobernantes: fechas de entronización y muerte se encuentran en los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin, también los años de gobierno están en Chimalpahin y las fuentes relaciona-

[10] El texto en náhuatl del llamado "Anónimo Mexicano" (Chavero 1900) es una traducción abreviada de unos capítulos de la *Monarquía Indiana* de Torquemada.

[11] La relación entre las obras de Chimalpahin (especialmente el *Memorial Breve* en su Segunda Relación) y la Descendencia es compleja y merecería un estudio aparte. La mayoría de los textos de la Descendencia que tratan exclusivamente de Colhuacan se halla casi a la letra también en el *Memorial Breve*. Por otra parte, el *Memorial Breve* contiene párrafos que no tienen correspondencia con la Descendencia. En algunos de ellos, Chimalpahin se refiere a "[*oc*] *cequintin huehuetque*" (algunos u otros ancianos) o sea a fuentes adicionales de información. También en la Tercera Relación de Chimalpahin hay correspondencias marcadas con la Descendencia. El texto de la Descendencia es más conforme al de la Segunda Relación, mientras que la Tercera Relación es más reducida, pero contiene glifos de los nombres (que no existen en la versión conocida de la Descendencia, a los cuales se refiere Zorita hablando de Motolinía, véase nota 4). A partir del año 1269 cesan las breves informaciones de la Descendencia sobre los reyes de Colhuacan. Es de notar que precisamente en este momento empieza la Quinta Relación de Chimalpahin —refiriéndose otra vez a "*oc cequintin huehuetque*"— que la remite a una fuente de información entonces existente pero hoy desconocida.

Aquí se plantea la cuestión de la prioridad genética entre la Descendencia y el *Memorial Breve* de Chimalpahin. La Descendencia insiste en su doble título, tanto en náhuatl así como en español, haber sido "compuesta por los señores de Culhuacan" (*oquitlallitiaque yn tlahtoque teteuhctin culhuacan*). Chimalpahin, de cuya mano proviene el manuscrito, al copiar o formular el título referido da a entender que había encontrado esta fuente y aceptado su procedencia. En un sentido estricto tal procedencia probablemente no corresponda al texto entero de la Descedencia sino solo a la primera sección y las informaciones sobre Colhuacan en la tercera. Las otras informaciones en la versión conocida de la Descendencia parece haberlas tomado Chimalpahin de otras fuentes. De esta manera la Descendencia tiene el aspecto de un manuscrito intermedio en el cual Chimalpahin reunía datos de procedencia y temática diferentes. Chimalpahin incorporó el texto de la Descendencia referente a Colhuacan en sus relaciones sin omitir una única información (con una excepción característica, véase Tabla 15).

das. Tiempos de gobierno solo los aportan la *Relación de la Genealogía* y el *Origen de los Mexicanos* así como Gutiérrez de Santa Clara, mientras que las demás fuentes se limitan a relatar los nombres.

En total, las listas de los reyes de Colhuacan son, con ciertas inconsistencias, básicamente iguales en todas las fuentes aducidas lo que sugiere la existencia de una antigua fuente o tradición común. Sin embargo, la heterogeneidad de las inconsistencias hace difícil establecer una relación genealógica entre las fuentes.

Los primeros reyes de Colhuacan

Las fuentes presentan una larga secuencia dinástica de Colhuacan que se puede dividir en tres secciones. La última sección comienza con la llamada destrucción de Colhuacan y así cubre el mismo espacio temporal que la dinastía de los reyes tenochca. Esta sección aquí no es relevante. La sección anterior abarca los reyes de Colhuacan desde el ocaso de Tollan. La primera sección comprende cinco reyes de Colhuacan que están situados cronológicamente antes de la segunda sección, es decir, antes de la caída de Tollan (véase Tabla 1).

La primera sección se da sólo en la Descendencia y en el *Memorial Breve* de Chimalpahin en el cual este último se aprovecha de la primera. Esta parte de la dinastía que en lo consiguiente se llamará la 'Primera Lista' ha despertado sospechas de su autenticidad (Zimmermann 1960: 27, aunque de manera superficial). Más tarde, Davies (1977: 447-8) observó correspondencias entre la 'Primera Lista' y la primera mitad

[12] También se hace mención de varios reyes en la quinta sección de la Descendencia (Anderson y Schroeder 1997, 2: 79-81) y de manera idéntica en otro documento de la misma colección llamado "Lineage of the Valderrama de Moteucçoma..." (Anderson y Schroeder 1997, 2: 105). Existe otra versión muy corta en los "Apuntes de los sucesos de la Nación Mexicana" por Gabriel de Ayala (1997 y Anderson y Schroeder 1997,1: 225).

Anales de Cuauhtitlan	*Descendencia / "Lineage..."*	*Ayala*
Chalchiuhtlatonac		2. Chalchiuhtlatonac
Cuauhtlix	1. Achitometl	3. Achitometl
Yohualatonac	2. Acxoquauhtli	
Tziuhtecatl	3. Coxcoxtli	4. Coxcox
Xihuitltemoc	4. Huehue Acamapichtli	1. Huehue Acamapichtli
Coxcox	5. Xihuitltemoc	
Acamapichtli	6. Acamapichtli-Tenochtitlan	
Achitometl		

Vale subrayar que las fuentes del grupo "Crónica X" que expresa una visión decididamente Tenochca, casi ni mencionan a Tollan ni al Colhuacan temprano.

Tabla 1: DATOS SOBRE COLHUACAN Y TOLLAN EN LA DESCENDENCIA Y LAS OBRAS DE CHIMALPAHIN

	AD	muerte	entronización	D	MB	3	5	7	C
"Primera Lista"	717		Nauhyotl	x	x				
	767	Nauhyotl	Nonoalcatl	x	x				
	845	Nonoalcatl	Yohuallatonac	x	x				
	904	Yohuallatonac	Quetzalacxoyatl	x	x				
	953	Quetzalacxoyatl	Chalchiuhtlatonac	x	x				
	985	Chalchiuhtlatonac	Totepeuh	x	x				
	1026	Totepeuh	Nauhyotl	x	x				
"Segunda Lista"	1072	Nauhyotl	Cuauhtexpetlatl	x	x	x			
	1129+	Cuauhtexpetlatl	Huetzin+Nonoalcatl	x	x				
	1150+	Huetzin	Achitometl	x	x				
	1171+	Achitometl	Cuauhtlatonac	x	x	x			
	1185+	Cuauhtlatonac	Mallatl	x	x	x			
	1200	Mallatl	*cuauhtlatolloc*	x	x	x			
	1222		*cuauhtlatolloc* cont.			x			
	1235	cuauhtlatolloc	Chalchiuhtlatonac	x	x	x			
	1245	Chalchiuhtlatonac	Cuauhtlix	x	x	x			x
	1252	Cuauhtlix	Yohuallatonac	x	x	x			x
	1259+	Yohuallatonac	Tziuhte(ca)tl	x	x ( )	x ( )			x ( )
	1269	Tziuhte(ca)tl	Xihuitltemoc	x		x			x ( )
	1281	Xihuitltemoc	Coxcox *	x	x	x	x *	x	x
	1307	Coxcox				x	x	x	x
	1307		*cuauhtlatolloc*					x	x
	1323+	cuauhtlatolloc	Acamapichtli			x	x	x	x
	1336	Acamapichtli	Achitometl			x		x	
	1347	Achitometl	Nauhyotl			x		x	
Reyes de Tollan	993		Huemac	x	x				
	1029	Huemac	Topiltzin		x				
	1052	Topiltzin	Matlacxochitl		x				

D = Descendencia, 2-7 = Relación, C = Compendio, + = entronización el siguiente año

de la segunda sección[13] ('Segunda Lista') y consideró eran dos versiones de una única secuencia. Como Davies se ha ocupado mucho en analizar la problemática, necesariamente tengo que entrar en una discusión minuciosa acerca de su opinión.

De hecho parece plausible la idea de una extensión artificial retroactiva de una dinastía. Uno bien puede imaginarse que una lista de reyes remotos haya sido generada posteriormente quizás para dar mayor profundidad temporal a la dinastía y por lo tanto subrayar su importancia. También parece plausible que esta lista artificial no hubiera sido completamente inventada sino que se había desarrollado a través de un proceso de extender o duplicar informaciones parciales que corresponden a épocas posteriores.

Davies no piensa en este proceso sino que cree que habían sobrevivido sólo informaciones defectuosas (posiblemente a causa de repetidas destrucciones deliberadas de los códices (Davies 1980: 354), cuyas versiones memorizadas causaron las deformaciones de la tradición. Aunque no hay indicios para suponer esto no se puede excluir de antemano. Lo que hace difícil aceptar su interpretación y es su idea de que en las fuentes los nombres de los reyes u otras personas no tienen importancia porque "se solían usar indistinta y confusamente".[14] Esta idea le permite equiparar personas que ni siquiera tienen nombres en común. Sin embargo, la mención de los nombres Nauhyotl y Chalchiuhtlatonac tanto en la "Primera Lista" como en la "Segunda" le sirven a Davies para descubrir que las dos listas son una única (véase también nota 13).

Al contrario de la referida opinión de Davies,[15] opino que la 'Primera Lista' presenta correspondencias con la 'Segunda' también en

[13] Según Davies (1977:447-48) existen las siguientes correspondencias (organización gráfica por HJP):

'Primera Lista' (Chimalpahin, *Memorial Breve*)	'Segunda Lista'	'Segunda Lista' (*Anales de Cuauhtitlan*)
(Davies: lista C)	(Davies: lista D)	(Davies: lista B)
Nauhyotl	Nauhyotl	Nauhyotl
?	Cuauhtexpetlatl	Cuauhtexpetlatl
Nonoalcatl	Nonoalcatl + Huetzin	Huetzin
Yohualtlatonac	Achitometl	Nonoalcatl
Quetzalacxoyatl	Cuauhtlatonac	Achitometl
Chalchiuhtlatonac	Chalchiuhtlatonac	Cuauhitonal

[14] Davies (1977: 449): "...names, which are used indiscriminately and confusedly".

[15] Davies se apoya de manera ostentativa en los datos de Chimalpahin, pero únicamente ha analizado a fondo el *Memorial Breve*, mientras que los datos de las otras Relaciones los incluye solo parcialmente y con errores (1977: 444 e idénticamente 1980: 356). Aquí no se discutirá hasta qué punto esto podría ser responsable de sus conclusiones que se critican aquí.

cuanto a la identidad o semejanza de los nombres. Parece que Davies no las tomó en cuenta porque llevan a un patrón diferente de lo que él había vislumbrado. En el siguiente cuadro (Tabla 2) se comparan la 'Primera Lista' dada por Chimalpahin (con las fechas europeas y autóctonas proporcionadas por él) con la secuencia de los reyes posteriores que se encuentra en todas las demás fuentes respectivas ('Segunda Lista', véase más abajo la causa de las discrepancias entre las fechas de Chimalpahin y de los *Anales de Cuauhtitlan*). Se ve claramente que las correspondencias (subrayadas) son mayores —aunque no siempre completas— entre los nombres que entre las fechas indígenas.

Tabla 2: COMPARACIÓN DE LA 'PRIMERA LISTA' CON LA 'SEGUNDA LISTA'

AD	Ch	'Primera Lista' (Chimalpahin)	AD	Ch	AC	'Segunda Lista' (Anales de Cuauhtitlan / Chimalpahin)
717	5 ca	Nauhyotl (50 a)	1026	2 to		Nauhyotl (46 a)
			1071	9 te	9 te	Cuauhtexpetlatl (58 a)
			1130	2 to	1 ca	Huetzin (21 a)
767	3 ac	Nonoalcatl (78 a)			9 to	Nonoalcatl (21 a)
			1151	10 ac	4 ac	Achitometl (21 a)
845	3 ca	Yohuallatonac (59 a)	1172	5 te	5 ca	Cuauhitonal / Cuauhtlatonac (14 a) *
			1186	6 to	6 ac	Mazatl / Mallatl (15 a)
904	10 te	Quetzalacxoyatl (49 a)	–	–	3 to	Cuezallon / – (23 a)
553	7 ca	Chalchiuhtlatonac (32 a)	1235	3 ac	3 ac	Chalchiuhtlatonac (10 a)
985	13 ca	Muere Chalchiuhtlatonac	1245	13 ca	7 te	Muere Chalchiuhtlatonac

A los nombres de los reyes se antepone la fecha de su entronización (abreviada) y les sigue entre paréntesis la duración de su reinado según Chimalpahin en años (a). Subrayadas las correspondencias entre las dos listas. AC = fecha en los *Anales de Cuauhtitlan*, AD y Ch = fechas en Chimalpahin. *Hay otro Yohuallatonac en la 'Segunda Lista', posterior a esta secuencia.

El carácter de la 'Primera Lista' no se puede determinar con seguridad. Mientras que no se puede ignorar que los cinco nombres y su orden son en cierta manera análogos, no se hallan correspondencias estructurales ulteriores ni entre las fechas ni entre la duración de los reinados. No existen informaciones complementarias sobre las personas o sus actividades que permitan una comparación más profunda. Por cierto, los reinados en la 'primera lista' son insólitamente largos, lo que hace suponer que al menos las fechas sean ficticias (Zimmermann 1960: 27). Esto no significa necesariamente que no hayan existido las personas tampoco. Un indicio adicional de que la 'primera lista' sea una extrapolación de la dinastía posterior se podría reconocer en el

hecho de que falte ésta en otras fuentes. Desde luego, estos indicios no son suficientes para rechazar por completo la 'primera lista'. No se debe olvidar que en el México antiguo había la costumbre de repetir los nombres dentro de una familia, preferentemente se dio al nieto el nombre de su abuelo o de otro de sus antepasados.

Si se considera la primera lista una extrapolación retroactiva hay que preguntarse cuál es la relación específica de que esta lista se halle en la Descendencia de donde la tomó Chimalpahin. El texto de la fuente misma no ofrece explicación alguna. Empieza con la inmigración de los "*huehuetque chichimeca colhuaque*", los antiguos chichimeca-colhuaque, a Colhuacan en el año de 670. Considerando que según el *Origen de los Mexicanos* y la *Relación de la Genealogía* los primeros pobladores entraron al centro de México en el año de 765,[16] posiblemente se hubiera considerado necesario llenar el lapso hasta la entronización de Nauhyotl con el cual empieza la 'Segunda Lista' (es decir la correspondencia con las otras fuentes) con un número apropiado de reyes de Colhuacan.

En el caso contrario de considerar la 'Primera Lista' de valor histórico, hay que buscar las posibles razones para la ausencia de ella en las otras fuentes que tratan de la dinastía de Colhuacan, lo que se discutirá más adelante. En todo caso, sólo con Nauhyotl, primer rey de la 'Segunda Lista' alcanza terreno firme la tradición.

Los reyes posteriores de Colhuacan ('Segunda Lista')

A partir de Nauhyotl se reporta la dinastía de manera muy homogénea en todas las fuentes respectivas como se muestra en la Tabla 3. Las divergencias más grandes en cuanto a los nombres aparecen en las obras de Gutiérrez y de Chimalpahin lo que permite decir que en cuanto a esta secuencia estas dos fuentes se apartan más de la tradición común. Podría esto posiblemente entenderse como corroboración de la idea de que la 'Primera Lista' transmitida por Chimalpahin sea una confección hecha por el autor de la Descendencia.

Las fechas y la duración de los reinados son también bastante homogéneas en las tres fuentes que las aportan. Si se toman en consideración los nombres de los años que indican el inicio de cada gobierno y las muertes mencionadas en los *Anales de Cuauhtitlan* (los años euro-

[16] Corresponde esta fecha a la que proporciona Motolinía (1989: 21) en las varias versiones de su proemio, donde habla de la llegada de los colhua hacia 773 o 770 años, respectivamente, es decir alrededor del año de 770. López de Gómara da para la llegada de los chichimecas el año de 721 (1966, 2: 384).

peos fueron calculados por el editor según la secuencia interna de la fuente), así como los nombres y números de años mencionados por Chimalpahin y por la Descendencia, es evidente su coincidencia. La siguiente tabla (Tabla 4) da las fechas de gobierno sin considerar los nombres.

Tabla 3: COMPARACIÓN DE LOS NOMBRES DE LA 'SEGUNDA LISTA'

	Relación Gen.	Motolinía	Torquemada	Chimalpahin*	Gutiérrez
Nauhyotl	+	+	+	+	+
Cuauhtexpetlatl	+	+	+	+	+
Huetzin	+	+	+	+	+
Nonoalcatl	+	+	junto con Huetzin		(falta)
Achitometl	+	+	Achitonal	+	+
Cuauhtonal	+	+	+	Cuauhtlatonac	+ Achitometltzin
Mazatl	(sin nombre) **	+	+	Mallatl	Mazaltzin
Cuetzallo	+	Tulcatzin	+	*cuauhtlatolloc***	+
Chalchiuhtlatonac	+	+	+	+	+
Cuauhtlix	+	+	+	+	+
Yohuallatonac	+	+	+	+	Xahualtonaltzin
Tziuhtecatl	+	+	+	+	(falta)
Xihuitltemoc	+	+	+	+	+
Coxcox	+	+	+	+	+

* *Memorial Breve*, igualmente la Descendencia y, a partir de Cuauhtlix, también el Compendio.

** La *Relación de la Genealogía* dice expresamente "a aqueste Quahotonal subcedió — aquí falla — otro señor que vivió veinteytres años que se decía que se decía [sic] Cueçan". La frase "aquí falla" se encuentra así en el manuscrito que es copia de un original no conocido.

*** La traducción de *cuauhtlatolloc* reza verbalmente "había gobierno militar" (Bierhorst 1992a:122), el significado en el presente contexto es más bien "interregno".[17]

[17] Explica el texto de la Descendencia "*auh niman yn cactimanca yn quauhtlatolloc culhuacan yn ayac tlahtocat...*" (Anderson y Schroeder 1997, 2: 66), había interrupción, había interregno en Colhuacan, no hubo rey.

Tabla 4: COMPARACIÓN DE LAS FECHAS DE GOBIERNO ENTRE *ANALES DE CUAUHTITLAN*, CHIMALPAHIN Y *RELACIÓN DE LA GENEALOGÍA*

Anales de Cuauhtitlan		dif	Chimalpahin* y descendencia			Relación General
			2 to	1026		
1072	9 te	=	9 te	1072	47 a	60 a
1129	1 ca	= +1a	1 ca 2 to	1129 1130	58 a	11 a
1150	9 to	= +1a	9 to 10 ac	1150 1151	21 a	25 a
1171	4 ac	= +1a	4 ac 5 te	1171 1172	21 a	16 a
1185	5 ca	= +1a	5 ca 6 to	1185 1186	14 a	12 a
1199	6 ac	+1a	7 te	1200	15 a	14 a
1222	3 to	=	3 to	1222	23 a	23 a
1235	3 ac	=	3 ac	1235	13 a**	14 a
			13 ca	1245	10 a	16 a
1252	7 te	=	7 te	1252	7 a	9 a
1259	1 ac	= +1a	1 ac 2 te	1259 1260	7 a	10 a
1269	11 ca	=	11 ca	1269	10 a	14 a
1282	11 to	-1a	10 ca	1281	12 a	

Bajo "dif." se da la distancia de años entre los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin; si en un renglón hay dos fechas, la primera indica la muerte del predecesor y la segunda la entronización del nuevo rey; entre Chimalpahin y la *Relación de la Genealogía* se compara la duración de cada reinado.

* *Memorial Breve* y Tercera Relación, a partir de 1245 también Compendio.

** Chimalpahin y Descendencia dicen 36 años, sumándolos con el número anterior; la Descendencia da la fecha del siguiente año, 4 te, 1236.

Aquí tampoco puede haber duda de que se trata de una misma tradición. Las diferencias de las fechas en ningún caso son mayores de un año y se explican por la costumbre de Chimalpahin y de la Descendencia de situar la entronización de un monarca con preferencia en el año siguiente a la muerte del predecesor. También los tiempos de reinado, mencionados de manera explícita en Chimalpahin y la Descendencia, coinciden aproximadamente con las referidas en la *Relación de la Genealogía* y el *Origen de los Mexicanos*.

Sin embargo, surgen discrepancias inquietantes entre los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin (junto con la Descendencia y, en parte, el Compendio) cuando se consideran las fechas junto con los nombres de los reyes a los cuales las atribuyen las fuentes. Casi generalmente Chimalpahin acopla la mayoría de las fechas con aquellos nombres que en los *Anales de Cuauhtitlan* pertenecen al reinado anterior (Tabla 5).

Es evidente que tales discrepancias no pueden reflejar una misma realidad sino que tienen que haber sido el resultado de distorsiones acaecidas durante el largo proceso de la transmisión o dentro de una o ambas tradiciones representadas en los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin respectivamente. La explicación de las distorsiones no podrá ser otra que hipotética y hay que preferir la solución que requiera la mínima intervención en la integridad de las informaciones.

La hipótesis de Davies

Explicar las discrepancias entre las fuentes no parece haber sido la primera finalidad de Davies en sus obras sobre los toltecas (1977, 1980). Le molestaba el hecho de que casi todas las fuentes históricas sitúen el colapso de Tollan en un periodo temprano que no es compatible con el fechamiento actualmente aceptado de los hallazgos arqueológicos (Davies 1977: 354).[18] Por esto Davies buscaba razones para poder situar en un pasado menos remoto los acontecimientos de Tollan reportados en las fuentes. Además manifiesta el propósito de comprobar la existencia de varios estilos calendáricos en el México antiguo lo cual permitiría resolver también otras contradicciones cronológicas en las fuentes. Esto hace necesario encontrar en las fuentes fechas aparentemente distintas para los mismos acontecimientos.

[18] A pesar de una larga serie de investigaciones arqueológicas sigue válido lo expuesto por Cobean y Mastache (1989: 39): "There is no conclusive evidence yet available, ceramic or otherwise, concerning when and how Tula's Early Postclassic city collapsed". El fechamiento usual del centro ceremonial de Tula entre 950 y 1150 / 1200 (Cobean y Mastache, 1989: 44) no corresponde bien a las únicas fechas de 14C para esta fase (900-1000).

Para mover las fechas de Tollan a un pasado más cercano, Davies se veía forzado a reducir el lapso entre el fin de Tollan y la instalación de la dinastía de Tenochtitlan que las fuentes en su totalidad atribuyen a la dinastía de los monarcas de Colhuacan (expone su razonamiento en Davies 1977: 442). Este procedimiento requiere reducir el número de los reyes de Colhuacan. Para eliminar algunos de ellos, Davies aprovechó su idea ya aplicada a la 'Primera Lista': continúa diciendo que sólo los datos y no los nombres son importantes. Concluye por lo tanto que los reinados que empiezan o acaban con años idénticos o cercanos corresponden

Tabla 5: COMPARACIÓN DE LOS REYES DE COLHUACAN Y FECHAS CORRESPONDIENTES

Anales de Cuauhtitlan				Chimalpahin y descendencia (D)			
[1072]	9 te	muere Nauhyotzin (Colhuacan) Cuauhtexpetlatl	[57 a]	1072	9 te	muere Nauhyotzin (Colhuacan) Cuauhtexpetlatl	58 a
[1129]	1 ca	muere Cuauhtexpetlatl Huetzin	[21 a]	1129 1130	1 ca 2 to	muere Cuauhtexpetlatl Huetzin + Nonoalcatl	21 a
[1150]	9 to	muere Huetzin Nonoalcatl	[21 a]	1150 1151	9 to 10 ac	muere Huetzin Achi metl	21 a
[1171]	4 ac	muere Nonoalcatl Achitometl	[14 a]	1171 1172	4 ac 5 te	muere Achitometl Cuauhtlatonac	14 a
[1185]	5 ca	muere Achitometl Cuauhitonal	[14 a]	1185 1186	5 ca 6 to	muere Cuauhtlatonac Mallatl	15a
[1199]	6 ac	muere Cuauhitonal Mazatl	[23 a]	1200	7 te	muere Mallatl *cuauhtlatolloc*	23 a
[1222]	3 to	muere Mazatl Cuezallo	[13 a]	1222	3 to	*cuauhtlatolloc* continúa	[13 a]
[1235]	3 ac	muere Cuezallo Chalchiuhtlatonac	[10 a]	1235	3 ac	*cuauhtlatolloc* termina [36a] Chalchiuhtlatonac (D: 1236)	10 a
[1245]	13 ca	[Chalchiuhtlatonac mencionado]	[7 a]	1245	13 ca	muere Chalchiuhtlatonac Cuauhtlix	7 a
[1252]	7 te	muere Chalchiuhtlatonac Cuauhtlix	[7 a]	1252	7 te	muere Cuauhtlix Yohuallatonac	7 a
[1259]	1 ac	muere Cuauhtlix Yohuallatonac	[10 a]	1259 1260	1 ac 2 te	muere Yohuallatonac Tziuhte(ca)tl	10 a
[1269]	11 ca	muere Yohuallatonac Tziuhtecatl	[13 a]	1269	11ca	muere Tziuhte(ca)tl Xihuitltemoc	12 a
[1282]	11 to	muere Tziuhtecatl Xihuitltemoc	[18 a]	1281	10 ca	muere Xihuitltemoc Coxcox	27 a
[1300]	3 te	muere Xihuitltemoc Coxcox	[24 a]	1307	10ac	muere Coxcox *cuauhtlatolloc*	17 a
[1324]	1 te	muere Coxcox Acamapichtli	[12 a]	1323 1324	13 ac 1 te	termina *cuauhtlatolloc* Acamapichtli 1 (Colhuacan)	13 a

Las cifras entre corchetes para años y reinados en los *Anales de Cuauhtitlan* no aparecen en las fuentes sino están calculadas.

a las mismas personas (1977: 32-37, 335, 447-49), aunque estas tengan nombres diferentes en Chimalpahin y los *Anales de Cuauhtitlan* (Tabla 6). Inspirado por los nombres adicionales o complementarios, como en el caso extremo de Ce Acatl Topiltzin Acxitl Quetzalcoatl,[19] Davies considera que tales nombres divergentes son títulos o algo análogo (1980: 37). Dificulta la evaluación de su interpretación que en sus libros sobre los toltecas (Davies 1977, 1980) presente resultados no siempre idénticos.

Tabla 6: EQUIPARACIÓN DE LOS PRIMEROS SEIS GOBERNANTES DE LA 'SEGUNDA LISTA' DE COLHUACAN SEGÚN DAVIES (1980)

Anales de Cuauhtitlan (también Davies 1977: lista B)		Chimalpahin (también davies 1977: lista D)		Anales de Cuauhtitlan (falta en Davies 1977)	
? 9 te	Nauhyotzin	2 to 9 te	Nauhyotzin		
9 te 1 ca	Cuauhtexpetlatzin	9 te 1 ca	Cuauhtexpetlatzin		
1 ca 9 to	Huetzin	2 to 9 to	Nonoalcatl + Huetzin		
9 to 4 ac	Nonohualcatzin	10 ac 4 ac	Achitometl (?)	6 ac 3 to	Mazatzin
4 ac 5 ca	Achitometl	5 te 5 ca	Cuauhtlatonac	3 to 3 ac	Quetzaltzin
5 ca 6 ac	Cuauhitonal	6 to 7 te	Mallatzin*	3 ac 7 te	Chalchiuhtonac

Según Davies (1980:364), reorganizado por HJP.
*Davies (1977:447-48) había atribuido el último reinado a Chalchiuhtlatonac, pero como tantas otras veces cambiaba su opinión entre las dos publicaciones.

Así, suponiendo que bajo diferentes nombres se escondan las mismas personas, Davies interpreta la lista dinástica de Colhuacan como el producto de una duplicación parcial. Su reconstrucción de la secuencia de los monarcas la reduce de esta manera casi exactamente por la mitad, tanto en el número de personas como en el tiempo que cubren. Le quedan los siguientes tiempos de reinado (Tabla 7).

[19] Chimalpahin, quien prefiere nombres largos, dice en su *Memorial Breve* (para el año 1029) "*hualmotlatocatlalli yn Topiltzin Acxitl Quetzalcohuatl yn Tullam*". De manera semejante se expresan los *Anales de Cuautitlan*: nació Quetzalcoatl, llamado Topiltzin el sacerdote, Ce Acatl Quetzalcoatl (*tlacat Quetzalcohuatl yn tocayotilo Topiltzin tlamacazqui Ce Acatl Quetzalcohuatl*, Lehmann 1938 § 70).

Tabla 7: DINASTÍA DE COLHUACAN COMO RECONSTRUIDA POR DAVIES

reinado I	5 ca – 13 ca	1205-13	?
reinado II	13 ca – 9 te	1213-48	Nauhyotzin
reinado III	9 te – 1 ca	1248-53	Cauhtexpetlatzin
reinado IV	1 ca – 7 te	1253-72	Huetzin
reinado V	7 te – 4 ac	1272 – 95	Nonoalcatl
reinado VI	4 ac – 5 ca	1295-1309	Xihuitltemoc
reinado VII	5 ca – 10 ac	1309-27	Coxcox

Tomado de Davies (1980: 366), errores tipográficos en reinados IV y VII corregidos. Davies basa su correlación con los años cristianos en la ecuación de 1 ac = 1539 (propuesto calendario Colhua-Tetzcoco).

En segundo lugar Davies tenía interés en corroborar la tesis (originalmente planteada casi simultáneamente por Kirchhoff y Jiménez Moreno) que en las fuentes históricas autóctonas del Centro de México se habían usado diferentes estilos para denominar los años, es decir, diferentes calendarios que eran técnicamente idénticos pero cronológicamente transpuestos.[20] Davies aduce como indicio de esto los varios interregnos que según Chimalpahin interrumpen la secuencia de los reyes de Colhuacan. Como estos interregnos no aparecen en otras fuentes, Davies los explica como resultado de cambios de un calendario a otro que más tarde ya no fueran reconocidos como tales. Se imagina que al reunir las informaciones fechadas en diferentes calendarios habían surgido intervalos en la secuencia de los años que quedaban sin mención de gobernante. Luego, el autor o redactor del texto que Chimalpahin usaba, casi inevitablemente no había podido explicar estos intervalos y los interpretó como periodos "sin monarca" (Davies 1980: 36). Como estos periodos, según la idea de Davies, en realidad no habían existido, la duración de la dinastía de Colhuacan se puede acortar por un lapso correspondiente.

No se debe olvidar, que procediendo así, Davies alteró radicalmente la información contenida en las fuentes sin haber verificado previamente las posibles causas de los fenómenos investigados. Al permitirse modificar el contenido de las informaciones de manera tan profunda no se daba cuenta de que los fenómenos observados se pueden reducir con gran seguridad a sencillos problemas de transmisión.

[20] Recuerdo con reconocimiento varias discusiones amistosas sobre este asunto sostenidas con Nigel Davies en los años 80 y con Paul Kirchhoff al principio de los años 70.

Hipótesis alternativa

Regresamos por un lado a la observación de que las fechas de los reinados de Colhuacan (Tabla 4) y por el otro los nombres de los reyes (Tabla 3) son bastante homogéneos en las fuentes. Ya que las diferencias referidas surgen solamente cuando se combinan los reyes con las fechas, es casi inevitable suponer que la causa de las discrepancias sea exactamente un problema de esta combinación. Ya Davies (1980: 365 y 367) había notado correctamente que los reyes tienden a desplazarse por una posición en la escala de las fechas. De hecho, como lo muestra la Tabla 5, en la lista de Chimalpahin están desplazados en dos bloques nueve reyes del total de doce. Cada bloque termina con un *cuauhtlatolloc* y el primer bloque empieza con una irregularidad: el reinado conjunto de dos personas (Huetzin y Nonoalcatl).

Estas observaciones indican que la fuente de la cual Chimalpahin se aprovechó (y cuya transcripción autógrafa es la Descendencia) había introducido algunos errores. Es posible que al convertir una lista pictográfica al texto alfabético haya ocurrido la transposición de los dos bloques de nombres frente a las fechas. Como evidencia de que el original desconocido de la Descendencia por su parte aun había conservado algunos jeroglíficos tomadas de su fuente pictórica (hipotética) se puede considerar la inserción de algunos jeroglíficos de los nombres de los gobernantes de Colhuacan en la Tercera Relación de Chimalpahin (aunque no existen en el manuscrito de la Descendencia).

En el documento pictórico original parece hubieran existido enlaces fijos entre fechas y nombres únicamente en tres ocasiones y, por lo demás sólo se menciona la duración de cada reinado (véase Tabla 8).

La fecha 1 tecpatl, dada para la entronización de Acamapichtli de Colhuacan, es probablemente ficticia, habiéndose utilizado esta fecha en las fuentes con preferencia para comienzos importantes. No se puede averiguar definitivamente si la fecha 1 tecpatl se empleaba en la realidad para fijar eventos substanciales o más bien se les atribuía a aquellos sólo de manera retrospectiva. Chimalpahin refiere esta fecha también para al ascenso de Acamapichtli de Tenochtitlan.

A continuación se ofrece una reconstrucción, por supuesto hipotética, de cómo se originaron las afirmaciones de la Descendencia y de Chimalpahin: el punto de arranque de toda la confusión parece ser el reinado simultáneo de Huetzin y Nonoalcatl. Por razones que no se han podido aclarar bien, a Huetzin y Nonoalcatl los colocaron en las mismas fechas, quizás porque para ambos se reportó la misma duración del reinado. Lo mismo se puede observar en Torquemada (1723,1:

Tabla 8: ESTRUCTURA HIPOTÉTICA DE LA FUENTE ORIGINAL PICTÓRICA

[1072]	9 te	Muere Nauhyotzin Cuauhtexpetlatl	57 a
		Huetzin	21 a
		Nonoalcatl	21 a
		Achitometl	14 a
		Cuauhitonal	14 a
		Mazatl	23 a
		Cuezallo	13 a
[1235]	3 ac	Chalchiuhtlatonac	17 a
		Cuauhtlix	7 a
		Yohuallatonac	10 a
		Tziuhtecatl	13 a
		Xihuitltemoc	18 a
		Coxcox	24 a
[1324]	1 te	Acamapichtli (Colhuacan)	12 a
		Achitometl	12 a

En la columna derecha se dan las fechas de los gobiernos, aquí calculados exclusivamente según los *Anales de Cuauhtitlan*

254), pero no en Gómara a quien aquél había usado como fuente. También en la *Relación de la Genealogía* hay una indicación de algo irregular en este momento siendo Huetzin enumerado como sexto señor de Colhuacan, Nonoalcatl queda sin número, y Achtitometl como séptimo de Colhuacan. La parte correspondiente en el *Origen de los Mexicanos* no muestra esta omisión y llama a Achitometl el octavo señor de Colhuacan.

Para entender cómo evolucionaban los enunciados de las fuentes es interesante observar que la Descendencia relata la instalación de los dos reyes con sólo breves palabras,[21] mientras que Chimalpahin aporta una larga explicación complicada y algo enredada sobre la descendencia y los motivos de Huetzin. Aún más confusa es la situación respecto a la muerte de estos dos reyes. La Descendencia dice simplemente "en este año murió Huetzin" sin mencionar a Nonoalcatl. Chimalpahin siente la necesidad de mencionar a Nonoalcatl, pero se expresa de una

[21] La Descendencia explica que Huetzin subió al trono en el año 1130 y que simultáneamente se instaló Nonohualcatl como su "*teuhctlatoani*", lo que Anderson y Schroeder (1997, 2: 65) traducen como "subordinate ruler". Se puede haber tratado también o de un alto juez o de otro alto funcionario, como está ampliamente atestiguado por el *Diccionario* de Molina.

manera que hace patente su confusión: "*ypan in omiquillico yn Huetzin ahnozo yehuatl y[n] Nonohualcatl ynic chiuhcnahui tlatohuani Culhuacan, yn tlahtocat cenpohual xihuitl ypan ce xihuitl*" (en este año murió Huetzin o tal vez éste, Nonohualcatl, el noveno rey de Colhuacan, que había gobernado 21 años). Todo esto indica que el doble reinado es efecto de un error o malentendido en el largo camino de la tradición.

Una vez colocados los dos reyes en la misma posición de la secuencia de los reinados, la parte siguiente de la lista se desplazó casi automáticamente por una posición hacia arriba. Además se perdió —aunque probablemente independientemente de eso— el último nombre en esta sección, el de Cuezallo. De todo esto resultaba que las dos posiciones antes de la fecha fija, que es la entronización de Chalchiuhtlatonac, quedaron sin nombre de gobernante y se llenaron con uno de los notorios interregnos "*cuauhtlatolloc*". Las palabras de Chimalpahin (*Memorial Breve*) reflejan muy bien la situación descrita, aunque la asigna a la realidad en Colhuacan: "*Auh yn omomiquilli yn tlahtohuani Culhuacan, aocac tlatohuani oquitlallique yn Culhuaque*" (Al haberse muerto el rey de Colhuacan, ya no instalaron un rey los de Colhuacan). Llama la atención que Chimalpahin (aunque sólo en la Tercera Relación), no obstante de reportar únicamente la continuación del interregno, menciona la fecha 3 to (1222) que en los *Anales de Cuauhtitlan* corresponde a la entronización del siguiente monarca.[22] El cuadro (Tabla 9) presenta el resultado de aquel procedimiento hipotético, empleándose para los reinados un modo de cálculo que oscila entre cálculo inclusivo y exclusivo.

Al principio de la segunda mitad de la lista se produce una situación parecida a la descrita. Indica una posible irregularidad en la tradición el hecho de que en el *Origen de los Mexicanos* el rey Chalchiuhtlatonac está mencionado incluso con la duración de su reinado, pero se menciona a su antecesor como undécimo señor de Colhuacan y a su sucesor como duodécimo, lo que a él no le deja posición en la enumeración. La *Relación de la Genealogía*, al contrario, sí le da el número correspondiente. En total, como resultado de la omisión de la posición de Nonoalcatl en la *Relación* y la de Chalchiuhtlatonac en el *Origen*, en las dos fuentes la suma de los reyes de Colhuacan asciende a sólo 16 en vez de a 17. Este ejemplo muestra cómo diferentes errores pueden llevar al mismo resultado falso.

[22] Chimalpahin (1963: 20) dice simplemente para el año 3 to, 1222, (lo que no se encuentra en la Descendencia): "*ayac tlahtocat, çan quauhtlatoloc, auh oc ceppa ypan in conpehualtique ynic quauhtlatollo yn Colhuacan*" (no hubo rey, solo gobierno militar / interregno, y en este año una vez más empezó el gobierno de *cuauhtlatolloc* en Colhuacan), aunque había anunciado la continuación de este interregno ya en el año de 1209.

Tabla 9: PRIMERA PARTE DE LA 'SEGUNDA LISTA' EN LA VERSIÓN DE CHIMALPAHIN

1072	9 te	Muere Nauhyotzin Cuauhtexpetlatl	57 a
1129 1130	1 ca 2 to	Huetzin & Nonoalcatl	21 a
1150 1151	9 to 10 ac	Achitometl	21 a
1171 1172	4 ac 5 te	Cuauhitonal	14 a
1185 1186	5 ca 6 to	Mazatl	15 a
1200	7 te	*cuauhtlatolloc*	23 a
1222	3 to	*cuauhtlatolloc* continúa	13 a
1235	3 ac	Chalchiuhtlatonac	

Otro indicio de una irregularidad en la Descendencia y Chimalpahin es asignar un reinado demasiado corto a Chalchiuhtlatonac. Puede ser que la causa de todo esto se hallara en un curioso esquematismo en las fechas de los reinados. Según los *Anales de Cuauhtitlan* (y, tomando en consideración los desplazamientos discutidos más arriba, también según Chimalpahin) había parejas de señores que se sucedían inmediatamente y cuyos reinados tenían en su mayoría la misma duración (que a veces extrañamente monta a múltiplos de 7 años, Tabla 10). Para hacer resaltar claramente tal particularidad, es necesario fraccionar el reinado de Chalchiuhtlatonac en dos etapas de 10 y 7 años. Esto se permite considerando que Chimalpahin atribuye a Chalchiuhtlatonac un reinado de 10 años y coloca su muerte el 13 calli, 1245. Los *Anales de Cuauhtitlan* también mencionan esta fecha diciendo que cae a los 10 años de su reinado y que entonces Chalchiuhtlatonac había asentado a los mexica en Atizapan.

Este extraño patrón de las parejas de los reyes evoca la idea de que se haya tratado de monarcas dobles (tesis sostenida por algunos investigadores para los Inca del Perú). En el presente estudio no se defenderá la idea de un gobierno dual en Colhuacan lo cual reduciría la dinastía a poco más de cien años porque de esta manera se destruiría además toda la cronología relativa interna de la dinastía.

Cualquiera que fuese la causa por la cual Chimalpahin reportó una duración acortada del reinado de Chalchiuhtlatonac, la secuencia de los nombres se desplazó nuevamente por una posición hacia arriba

Tabla 10: PAREJAS DE REYES Y SUS REINADOS SEGÚN LOS *ANALES DE CUAUHTITLAN*

Parejas de reyes		Duración de cada reinado	
Huetzin	Nonoalcatl	21 a = 3 x 7	
Achitometl	Cuauhitonal	14 a = 2 x 7	
Mazatl	Cuezallo + Chalchiuhtlatonac (a)*	23 a	
Chalchiuhtlatonac (b)	Cuauhtlix	7 a	
Yohuallatonac	Tziuhtecatl	10 a	13 a
Xihuitltemoc	Coxcox	18 a	24 a
Acamapichtli	Achitometl	12 a	

para llenar el espacio de 7 años que corresponde a la segunda parte de su gobierno arriba postulada. Este desplazamiento a su vez causó otro espacio vacío antes del último enlace fijo en el cual fue colocado de nuevo un *cuauhtlatolloc* (Tabla 11).

Queda por explicar la fecha 10 acatl (1307). La fecha parece ser movida hacia adelante por 7 años en relación con la fecha del inicio del reinado de Coxcox que ocupa la posición correspondiente en los *Anales de Cuauhtitlan* (3 tecpatl, 1300, véase Tabla 5). En esta fecha las obras de Chimalpahin y la *Crónica Mexicayotl* asientan la muerte de Coxcox y el principio del último *cuauhtlatolloc*. El desplazamiento de esta fecha prolonga el reinado del rey Coxcox en las obras de Chimalpahin y en la *Crónica Mexicayotl* a 27 años (cálculo inclusivo) comparado con el correspondiente reinado de Xihuitltemoc en los *Anales de Cuauhtitlan* y *Relación* y *Origen* (18 años, cálculo exclusivo). Esta prolongación quizás

Tabla 11: SEGUNDA PARTE DE LA 'SEGUNDA LISTA' EN LA VERSIÓN DE CHIMALPAHIN

1235	3 ac	Chalchiuhtlatonac	10 a
1245	13 ca	Cuauhtlix	7 a
1252	7 te	Yohuallatonac	7 a
1259 1260	1 ac 2 te	Tziuhtecatl	10 a
1269	11 ca	Xihuitltemoc	12 a
1281	10 ca	Coxcox	27 a
1307	10 ac	*cuauhtlatolloc*	17 a
1324	1 te	Acamapichtli	

fuera intencionada para acercar la duración a la mencionada por los *Anales de Cuauhtitlan* (24 años), aunque en la posición siguiente. Por el otro lado difiere un largo reinado de Coxcox en relación a lo mencionado en las otras fuentes (16 o 17 años). Posiblemente sirvió el desplazamiento para poder relacionar el ataque de los mexica a Xochimilco con el reinado de Coxcox como se suele hacer en otras fuentes. Como indicio adicional de la confusión al torno de la sucesión de Coxcox vale mencionar que la *Crónica Mexicayotl* (Codex Chimalpahin en Anderson y Schroeder 1997, 1: 95) menciona la muerte de Coxcox en 10 acatl (1307) con las mismas palabras que la Quinta y Séptima Relación de Chimalpahin pero añade: *"auh yc niman oquauhtlahto yn achitometl yn oncan culhuacan"* (e inmediatamente reinó como gobernante militar el Achitometl allá en Colhuacan).[23]

Es de notar que las dos fuentes empleaban diferentes medidas para coincidir con el fin del último reinado —a pesar del tratamiento cronológico diferente de la dinastía— la fecha importante de 1 tecpatl (esta vez correspondiente a 1324). Subraya el peso ideológico atribuido a esta fecha el que en el siguiente 1 tecpatl (1376) empezara el reinado de Acamapichtli en Tenochtitlan, como a Chimalpahin le informaron unos viejos (*cequintin huehuetque*).

Potencial de las dos hipótesis

Tanto la explicación de Davies como la mía aquí expuesta respecto a la 'Segunda Lista' consideran las discrepancias entre los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin como efectos de procesos ocurridos en el largo camino de la tradición. Difieren las dos hipótesis en cuanto al carácter de los procesos involucrados y a severidad de sus efectos. Davies supone dos procesos distintos que se manifiestan de manera diferente:

> Los varios períodos de *cuauhtlatolloc* son un problema específico de Chimalpahin (y de su fuente Descendencia que Davies no conoció). Para poderlos explicar como efectos de uno o varios cambios de los calendarios empleados, Davies ha preferido la información de Chimalpahin

[23] Chimalpahin, en uno de sus comentarios insertados en el texto de la *Crónica Mexicayotl*, mencionó bajo la fecha de 1299 que él, en contraste a la tradición mexica ("huehuetque mexica", viejos de los mexica) había llegado a la conclusión de que en ese año reinó en Colhuacan Coxcox en vez de Achitometl (*Crónica Mexicayotl* en Anderson y Schroeder 1997, 1: 91). Probablemente hay que ver este comentario en relación a la citada noticia sobre Achitometl. Además menciona Chimalpahin en su Segunda Relación para el año 1299 dos veces los mismos miembros de la alta nobleza: Acamapichtli, Achitometl y Chalchiuhtlatonac, lo que posiblemente indique un gobierno simultáneo.

sobre la de los *Anales de Cuauhtitlan* donde no aparecen tales períodos. No hay argumentos convincentes para tal preferencia.

La llamativa vinculación de las mismas fechas de reinado con señores de nombres diferentes que se encuentra en Chimalpahin y en los *Anales de Cuauhtitlan* se puede explicar, según Davies, como el desplazamiento de nombres hacia arriba y hacia abajo en la escalera cronológica, a consecuencia de haberse eliminado o añadido uno u otro nombre.[24] Sin embargo, Davies no reconoció el potencial explicativo de esta idea, sino seguía afirmando que fechas idénticas o parecidas de los reinados justifiquen equiparar señores para los cuales las fuentes dan nombres diferentes.[25] Pero es evidente que estas dos explicaciones se excluyen mútuamente.

La hipótesis mía da preferencia a la información de los *Anales de Cuauhtitlan*. Trata de explicar los *cuauhtlatolloc* y las discrepancias que se encuentran en la tradición que contienen la Descendencia y Chimalpahin como efecto de un único proceso. Este proceso desplazaba secciones de la secuencia de reyes con respecto a las fechas de entronización y de esta manera causaba la revuelta correspondencia entre reyes y fechas que se ha plasmado en la Descendencia y en Chimalpahin. Esta explicación permite deshacer el proceso del desplazamiento ocurrido en la tradición, erradicar las discrepancias y conservar el total de la información existente en las fuentes.

Resumen de la dinastía de Colhuacan

La explicación que se propone aquí tiene el fin de librar las informaciones contenidas en las fuentes o en los documentos disponibles de reconocibles alteraciones posteriores hasta donde sea posible. No se intenta, como lo hizo Davies, manipular todos los datos sobre Colhuacan para que coincidan mejor con el actual fechamiento arqueológico de Tollan u otra idea preconcebida. Pero sigue siendo válida la opinión de Davies de que en las fuentes la duración de la secuencia de los gobernantes de Colhuacan ('Segunda Lista') define la distancia cronológica de Tollan.

[24] Dice Davies (1977: 356) hablando de Tollan: "sometimes sources appear to mistakenly omit one name from their list or occasionally to add an extra one...; as a consequence, the other names on the same list then move up or down one rung on the chronological ladder and are associated with what are really the dates of their predecessor or successor".

[25] Dice Davies (1977: 449): "regardless of *names*, which are used indiscriminately and confusedly, if in two lists the *dates* tend to coincide, we are probably dealing with the same person" (subrayado de Davies).

Para poder definir la posición cronológica de Colhuacan hay que calcular el principio y el fin de su dinastía. Las fuentes que dan fechas absolutas o relativas para la dinastía de Colhuacan forman tres grupos: Conforman el primero los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin (una vez aplicadas las enmendaciones arriba discutidas). El segundo grupo son la *Relación de la Genealogía* y el *Origen de los Mexicanos*, y el tercero lo constituye Gutiérrez de Santa Clara. Las fuentes del primer grupo están de acuerdo sobre la fecha de la destrucción de Colhuacan[26] por lo menos (1347 o 1348). Hay posibilidad adicional para corroborar esta fecha. Calculando hacia atrás desde la Conquista española con base en los reinados mexica dadas por el segundo grupo se llega a 1327, partiendo de los reinados especificados por Gutiérrez se llega a 1326, siempre sin incluir el gobierno de la hija de Moteuczoma Ilhuicamina y con un pequeño margen por el posible cálculo inclusivo. Por otra parte, la situación para el principio de la dinastía de Colhuacan resulta similar, usándose por el momento como punto de referencia el reinado de Cuauhtexpetlatzin: el primer grupo de fuentes concuerda en la fecha de 1072. Mediante el segundo grupo se llega a resultados muy cercanos: sumando los reinados de Colhuacan y calculado hacia atrás desde la destrucción se llega de 1101 hasta 1103; sumando los reinados y otros espacios temporales desde la inmigración chichimeca en México dada para el año de 765 resulta 1108.[27] La diferencia entre el primer y el segundo grupo se debe sobre todo al extendido reinado de Cuauhtexpetlatzin en los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin. Difiere más Gutiérrez, porque considerando sus datos de reinados se llega a la fecha de 1059.

Con excepción de Gutiérrez son muy homogéneas todas las fuentes en cuanto a los reinados. Para la discrepancia entre las fechas del primer y segundo grupo existe un punto de verificación: mencionan las dos fuentes del segundo grupo que los mexica celebraron su atadura de años 4 años después de haber llegado a Chapultepec y dicen en otro lugar que su llegada se efectuó en el sexto año del reinado de Cuauhitonal. Esta descripción no está de acuerdo con las fechas de las fuentes del segundo grupo calculadas con base en los reinados, pero sí corresponde precisamente a las fechas del primer grupo: llegó al trono

[26] No se presta para esta averiguación la fecha de la instalación de la dinastía de Tenochtitlan. La mayoría de las fuentes que dan principal atención a ésta mencionan como fecha de su principio el año 1376 (Boone 1992: 152) Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que esta fecha, un año 1 tecpatl, tiene valor simbólico que se vinculaba generalmente con inicios importantes.

[27] Las contradicciones internas en los varios cálculos que se encuentran tanto en el *Origen de los Mexicanos* como en la *Relación de la Genealogía* se discutirán más extensamente en la introducción a la edición crítica de estas dos fuentes que se publicará pronto.

Cuauhitonal el año de 1185, sumando los 6 y 4 años mencionados se llega a 1195, año 2 acatl, fecha de la atadura de años.[28] En otras palabras: el autor o los autores del *Origen de los Mexicanos* y *Relación de la Genealogía* no describen una configuración cronológica que exista en su relato, sino la que debió haber existido en una fuente idéntica a la del primer grupo.[29]

Significa este resultado que las dos fuentes del segundo grupo tomaron su información dinástica de una tradición muy precisa de la cual también se aprovecharon los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin. Pero la estructura de los enunciados de los dos grupos de fuentes es diferente: duración de reinados y otros espacios temporales en el segundo grupo, y fechas absolutas en el primero. Informaciones de tan diversa estructura pueden haberse sacado en última instancia solamente de una fuente pictórica con banda de años. Esto permite reducir los dos grupos en lo referente a Colhuacan a una única fuente primordial.[30] Las discrepancias en el segundo grupo se deben probablemente a una lectura o entendimiento defectuoso de la fuente pictórica.[31] El *Origen de los Mexicanos* y la *Relación de la Genealogía* corroboran la versión de los *Anales de Cuauhtitlan* en este respecto.

Resulta que la fuente común hipotética parece haber dado el equivalente pictórico de la fecha 1072 para el principio del reinado de Cuauhtexpetlatl, es decir, para el comienzo de la dinastía de Colhuacan. Es al parecer la información más original accesible. Y aunque esto no correponda a la realidad histórica, es lo que las fuentes permiten concluir.

Los reyes de Tollan

Las fuentes ofrecen en general dos tipos de informaciones sobre Tollan. Abundan las leyendas en forma de amplias narraciones frecuentemente con un fuerte aspecto mítico, en las cuales actúan tanto dioses como

[28] Dicen los *Anales de Cuauhtitlan que los mexica* llegaron a Chapultepec en 1194.

[29] Existe otro ejemplo similar aunque algo confuso: hablan el *Origen* y la *Relación de la Genealogía* de que a los dos o siete años del reinado de Chalchiuhtlatonac tuvo lugar el cuarto jubileo (*xiuhmolpilli*) y llegaron los mexicas a Tizapan. El *xiuhmolpilli* correspondiente cayó, según las fechas del segundo grupo, durante el reinado del segundo rey siguiente, pero coincide con el reinado de Chalchiuhtlatonac en las fuentes del primer grupo.

[30] Aquí no se pueden discutir los caminos enredados que posiblemente tomaran las pocas fuentes autóctonas durante el primer siglo colonial. Se puede conjeturar, sin embargo, que un lazo importante entre las fuentes fue Motolinía quien escribió unos capítulos de su obra en Cuauhtitlan (Motolinía 1971: 64).

[31] Por ejemplo afirma el autor de la *Relación de la Genealogía* al principio de su obra que los datos fuesen "sacados de los libros de carate[r]es de que vsavan estos naturales".

seres humanos, pero esencialmente los dos protagonistas Quetzalcoatl, usualmente identificado con Ce Acatl Topiltzin, y Huémac. Están llenas de detalles a veces oscuros o milagrosos, aunque siempre anecdóticos, pero carecen de "datos duros" como fechas no simbólicas.[32] A pesar de toda su diversidad parecen siempre recombinar las mismas matrices narrativas alrededor de las mismas personas y una única temática: la emigración de los protagonistas con sus vasallos, instigada por causas o intrigas suprahumanas. Estas son las tradiciones que eran transmitidas oralmente, de por sí o como amplificación o complementos que embellecían las fuentes de origen pictórico. Estas narraciones se encuentran entre otras en los textos reunidos y apuntados por Sahagún, pero también insertadas en fuentes de carácter diferente como los *Anales de Cuauhtitlan*.[33]

Al contrario de esta rica tradición, la información de carácter netamente histórico —nombres y fechas que forman los "datos duros"— era transmitida a través de fuentes pictóricas y es, necesariamente, muy restringida debido a las limitaciones del sistema de notación autóctono mexicano. Como se puede observar en los pocos manuscritos pictóricos de la tradición precolonial, su contenido está conformado solo por unas pocas materias, destacando nombres de personas, con preferencia reyes o caudillos, lugares y fechas, y unos pocos tipos de conexiones entre estos. Sin embargo, en comparación con la transmisión oral, muestra la más alta precisión y estabilidad de datos particulares durante el transcurso de la tradición.

No se debe olvidar que la tradición oral se está creando cada vez de nuevo, con variantes debidas a la situación actual, a los intereses y expectativas de los relatores como de los oyentes y muchos factores más. En cambio es mucho más confinada la posible modificación del contenido por parte de la persona que interpreta un documento pictórico "al pie del dibujo".

Por esta razón metódica no se van a considerar en el presente estudio las narraciones sobre Tollan, sobre el destino de Quetzalcóatl o Topiltzin y Huemac. Me concentraré más que nada en la poca información existente sobre los reyes y sus reinados, especialmente en las fechas y los nombres, suponiendo que estos se transmitían en forma pictórica y por esto de manera más segura.

[32] Considero, junto con Davies (1977: 442), simbólicas las fechas de 1 te, pero además 1 ac y similares.

[33] Expresamente dice el autor de los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann 1938 § 173) hablando de Huemac: "Hay muchos cuentos sobre él en cierto libro".

Las fuentes sobre la dinastía de Tollan

Son esencialmente tres los nombres mencionados en casi todas las fuentes: Totepeuh, quien residía en Colhuacan, su hijo, el famoso Topiltzin, y Huemac. Sin embargo, ya la relación cronológica y de posición dinástica de estas personas presenta contradicciones. Este hecho sirve para reconocer cuatro grupos de tradiciones sobre la dinastía de Tollan (diferentes de los ya discutidos para Colhuacan), cuya análisis explicará algo de las contradicciones:

El primer grupo está formado por un número elevado de fuentes. Los dos textos *Relación de la Genealogía* y *Origen de los Mexicanos* están íntimamente relacionados entre sí. Ostentan ciertas semejanzas con la versión de Motolinía transmitida por Zorita que permiten juntarlos en un primer subgrupo. Una característica para este subgrupo es entre otros la entrada de Topiltzin en Tollan por la estación intermedia de Tollantzinco donde permaneció 4 años. El otro subgrupo lo constituyen López de Gómara (quien tomó varios de sus datos de Motolinía)[34] y Torquemada,[35] quien posteriormente adoptó las informaciones de él en parte verbatim, en parte algo distorsionadas. A este segundo subgrupo pertenece además la descripción de Gutiérrez de Santa Clara que puede relacionarse con Gómara o con un documento antiguo a disposición de éste. Son rasgos significativos para el segundo subgrupo el reinado de Topiltzin de 50 años y la cifra muy elevada de 100 años para Totepeuh, así como una distancia temporal alrededor de 110 años entre Topiltzin y Huemac.

El segundo grupo consta de sólo un miembro: Los *Anales de Cuauhtitlan*. Su peculiaridad es la larga dinastía de Tollan que se compone de 9 reyes. Los *Anales de Cuauhtitlan* comparten algunos rasgos con el primer subgrupo del primer grupo, como la mencionada estancia intermedia en Tollantzinco de 4 años.

El tercer grupo está formado por los dos textos, muy estrechamente relacionados entre sí, el *Memorial Breve* de Chimalpahin y la Descendencia. Ambos tratan principalmente sobre Colhuacan. En esta tradición la secuencia de los reyes de Tollan está al revés, en comparación con las otras fuentes:[36] Gobernando Totepeuh en Colhuacan, su hijo

[34] Las correspondencias con Motolinía son, en esta parte, casi verbal.

[35] No es cierto que Torquemada cite en el capítulo respectivo a Gómara únicamente para refutarle, como dice León-Portilla (1983: 163).

[36] Con respecto a los reyes de Tollan, Wagner (1971: 114-15) expresa sus dudas sobre el cuidado de Chimalpahin. Después de aparecer la Descendencia, sin embargo, no se puede justificar la suposición de Wagner que la paternidad de Totepeuh sea un simple error por parte de Chimalpahin.

Huemac subió al poder en Tollan, siendo su sucesor Topiltzin (pero sólo en el *Memorial Breve*). Después de la muerte de Topiltzin sigue Matlacxochitzin.

La mención de un sucesor de Topiltzin, nombrado Matlacxóchitl, relaciona el tercer grupo con los *Anales de Cuauhtitlan*, es decir el segundo grupo, donde, sin embargo, siguen tres reyes más que juntos llegan juntos a ocupar los cien años mencionados antes de que Huemac entre al gobierno.

— Un cuarto grupo lo forman las obras de Ixtlilxóchitl (y una versión en la obra de Torquemada[37] íntimamente relacionada con ellas). La secuencia de los nueve reyes mencionados por Ixtlilxóchitl (el mismo número que en el segundo grupo de fuentes) es casi siempre homogénea en sí (véase Tabla 12).[38] Algunos nombres distintos o mencionados como alternativos pueden explicarse como lectura diferente de un mismo jeroglífico. La correlación de las fechas con el calendario europeo muestra ligeras variaciones. Los únicos nombres que también se encuentran en los otros dos grupos son Huetzin y Totepeuh (posiciones 3 y 4) así como Topiltzin (posición 9) aunque Ixtlilxóchitl llama a este último también Meconetl. Solamente fuera de la lista de reyes se menciona a Huemac como astrólogo situado en el periodo de la inmigración a Tollan.

Queda dudoso si la enumeración de cuatro reyes en la *Leyenda de los Soles* (Lehmann 1938 § 1589) se debe considerar como una lista de reyes sucesivos.[39] Sólo el nombre de Huetzin aparece también en otras fuentes.

La composición de la dinastía en las fuentes

No hay que suponer que la dinastía total de una ciudad tan importante como Tollan se limita a sólo tres reyes como cuentan las fuentes del primer y tercer grupo (de los cuales uno, Totepeuh, hasta gobernaba en Colhuacan, según la mayoría de las relaciones). Considerando un extremo contrario el total de los nombres de reyes mencionados en el conjunto de las fuentes accesibles, resulta una lista más larga de unos 10 hasta 14 personas (véase Tabla 13). Si se presupone una duración media de 17 años de gobierno (como resulta de la secuencia de los

[37] La lista correspondiente en Torquemada (1723, 1: 37) es casi idéntica a la del llamado Compendio de Ixtlilxóchitl.

[38] Davies (1977: 444-445) compiló incorrectamente los datos contenidos en Ixtlilxóchitl (1975-77) sin respetar las ligeras variaciones en las obras de este autor.

[39] La enumeración consiste en Huemac, Nequametl, Tlalchicatzin y Huitzilpopoca. Bierhorst (1992a: 155) lee el tercer nombre como Tlaltecatzin.

Tabla 12: LOS REYES DE TOLLAN SEGÚN IXTLILXÓCHITL

Historia de la Nación Chichimeca (2:10-12)	Sumaria Relación de todas las cosas (1:530)	[Compendio] (1:419-20)	Relación sucinta (1:397-8)	Sumaria Relación (1:269-81)
1600-1615+ **	ca. 1600-1605	-1608	1608	ca. -1625
7 ac 510: Chalchiuhtlanetzin /Chalchiuhtlatonac	Chalchiuhtlanetzin /Chalchiuhtlatonac	7 ac 509 Chalchiuhtlanextzin	7 ac 556: Chalchiuhtlanextzin	7 ac 562: Chalchiuhtlanextzin
7 ac 562: Tlilquechahuac Tlachinoltzin	Tlilquechahuac Tlachinoltzin	Ixtlilcuechahuac / Tlaltecatl	7 ac 608: Ixtlilcuechahuac	614: Ixtlilcuechahuac / Tzacatecatl
6 to 613: Huetzin	Huetzin	Huetzin	Huetzin	6 to 666: Huetzin
6 to 664: Totepeuh	Totepeuh	Totepeuh	Totepeuh	6 to 718: Totepeuh
5 ca 716: Nacazxoch	Nacaxxux	Nacacxoc	Nacazxot	5 ca 770: Nacazxoc
5 ca 768: Tlacomihua	Tlalcomihoa	Mitl	Mitl	5 ca 822: Mitl
11 ac 826: Xiuhquentzin *	Xiuhquentzin / Xiuhcaltzin *	Xiuhzaltzin *	Xiuhzaltzin *	11 ac 880: Xiuhtlaltzin *
2 ac 830: Iztaccaltzin	Iztaccaltzin	Tecpancaltzin	Tecpancaltzin	Tecpancaltzin
2 ac 882: Topiltzin	Topiltzin	Topiltzin	Ameconetzin	2 ac 937: Meconetzin Topiltzin
		1 te 958: destrucción	1 te 1004: destrucción	1 te 1011: destrucción

* reina ** fechas probables de redacción

reyes de Colhuacan que está menos remota), se llega a una duración total de 170 a 238 años de la dinastía de Tollan lo que es una cifra absolutamente realista.[40]

Las fuentes narrativas, en términos generales, se contentan con relatar episodios de la vida de dos personas sobresalientes, Huemac y Topiltzin. Raras veces se mencionan otras de las personas que figuran en las listas de la Tabla 13. Una referencia algo enigmática sobre los dos reyes Ihuitimal y Matlacxóchitl (antecesor y sucesor, respectivamente, de Topiltzin en el Segundo Grupo) la dan los *Cantares Mexicanos* (Garibay 1968, 3: 1) en un canto que lamenta la caída de Tollan. Aparecen las mismas personas en la *Historia Mexicana* de Tezozomoc (cap. 107) donde dice de manera poco clara: "No fueron a morir a Tlapalan por la mar del cielo arriba y sus principales de ellos llamados Matlacxóchitl y Oçomatli y Timal que fueron estos los mayores nigrománticos del mundo en Tula y al cabo no vinieron a morir que los llevó su rey y señor Quetzalcoatl." Estas referencias no sirven para elucidar la problemática aquí discutida sino comprueban que estos nombres

[40] Dice Chimalpahin (*Memorial Breve*, año de 1051) que Tollan había existido 342 años hasta la salida de Topiltzin.

Tabla 13: LOS REYES DE TOLLAN EN LOS CUATRO GRUPOS DE FUENTES

Primer Grupo	Segundo Grupo (AC)	Tercer Grupo	Cuarto Grupo
	Mixcoamazatzin		1.-2. nombres sin correspondencia
	Huetzin		3. Huetzin
Totepeuh (Colhuacan)	Totepeuh (lugar?) **	Totepeuh (Colhuacan)	4. Totepeuh
	Ihuitimal		5.-8. nombres sin correspondencia
		Huemac *	
Topiltzin (*)	Topiltzin *	Topiltzin *	9. Meconetzin Topiltzin
	Matlacxochitl	Matlacxochitl	
	Nauhyotl		
	Matlacoatl		
	Tlilcoatl		
Huemac *	Huemac *		
Nauhyotl *	Nauhyotl (Colhuacan) **	Nauhyotl (Colhuacan)	

* emigra de Tollan ** se menciona solo su muerte

pertenecían a un cuerpo de conocimientos generales pero de ninguna manera preciso.

Dentro de una dinastía suele importar el árbol genealógico. Lamentablemente es muy escaso este tipo de información sobre Tollan. Sobre la procedencia de Topiltzin, Chimalpahin ofrece en su *Memorial Breve* la famosa y enigmática información: "*auh amo nelli yn tlacat*", es decir: no nació realmente, y añade, que solamente se dignó llegar, pasando a manifestarse allá ("*ca çan hualmohuicac, ynic oncan monextico*"). Comenta Chimalpahin que no se sabe bien, de dónde vino, pero que así lo dicen los viejos. Únicamente el primer y segundo grupo consideran a Topiltzin hijo de Totepeuh. Pero las fechas de la muerte de Totepeuh y del nacimiento de Topiltzin, 9 años más tarde según los *Anales de Cuauhtitlan*, justifican ciertas dudas. Alternativamente, el tercer grupo indica que Huemac fue el hijo de Totepeuh. La tradición del cuarto grupo menciona como padres de Topiltzin al rey anterior, Tecpancaltzin o Iztaccaltzin, y a una mujer de nombre Quetzalxóchitl (Ixtlilxóchitl 1975-77, 1: 275, 420, 531, 2: 11-12) cuyo nombre se había derivado probablemente del de su hijo. En este grupo se menciona, aunque no regularmente, ser hijo de Totepeuh su sucesor Nacazxoch (que no se conoce fuera de este grupo de fuentes). Por consiguiente, las informaciones transmitidas en los cuatro grupos no pueden ser armonizadas debido a las contradicciones insuperables

entre ellas.[41] Unicamente la secuencia temporal Totepeuh-Topiltzin, pero no la distancia o relación genealógica entre ellos, es común a todos los grupos de fuentes y parece constituir el armazón para las informaciones sobre Tollan. Además, todas las fuentes, menos Gutiérrez de Santa Clara e Ixtlilxóchitl, mencionan a Huemac, aunque en situaciones diferentes.

Los Reyes de Tollan según Davies

Antes de empezar a analizar a los reyes de Tollan hay que examinar la hipótesis de Davies (1977:355, 442-52). Motivado por las contradicciones entre los *Anales de Cuauhtitlan* y el *Memorial Breve* de Chimalpahin, adopta el mismo método que empleaba anteriormente en el caso de Colhuacan. En su intento de recuperar la secuencia correcta de los gobernantes de Tollan dio más importancia a las fechas de entronización y muerte que a los nombres de los gobernantes.[42] Esto le permitió equiparar personas de nombre diferente.

Davies (1977:447-50) aduce como argumento que los sucesores del Nauhyotl de Tollan (mencionados casi exclusivamente en los *Anales de Cuauhtitlan*) y los del segundo Nauhyotl de Colhucan (principio de la 'Segunda Lista'), a pesar de sus nombres diferentes, son idénticos porque mueren en fechas idénticas o muy cercanas: Matlaccoatl y Cuauhtexpetlatl en años 1 ca, Tlilcoatl y Huetzin en años 9 to y Huemac y Achitometl en 7 to y 4 ac (tres años antes). Davies concluye que también son una única persona los dos Nauhyotl arriba mencionados. Aunque la sorprendente semejanza en este patrón de las fechas es difícil de explicar, no es forzosa la conclusión de Davies.[43] Además, elaborando su argumento, Davies (1977: 451) insinúa que no sólo estos dos Nauhyotl arriba mencionados, sino otros dos Nauhyotl más sean la misma persona. Son estos otros Nauhyotl el de la 'Primera Lista' y el Nauhyotl

[41] La única manera de disolver las contradicciones es suponer que las mismas personas aparecen en las fuentes con diferentes nombres, idea propuesta entre otros por Davies.

[42] Extraña la manera como Davies maneja sus datos (1977:447): en su lista de los reyes de Tollan según los *Anales de Cuauhtitlan* ("List A") omite por completo al segundo rey, Huetzin, e inventa para el tercer rey, Totepeuh, la fecha de entronización 2 to que no se encuentra en la fuente (2 no es el año que sigue a la fecha de la muerte del primer rey, Mixcoamazatzin), y reúne al cuarto y quinto reyes, Ihuitimal y Topiltzin, con sus fechas diferentes, en una sola persona con dos reinados.

[43] Davies (1977: 450) incluye como argumento adicional una tercera lista de reyes de Colhuacan ("List D"), la cual, sin embargo, aunque viene de Chimalpahin y no de los *Anales de Cuauhtitlan*, repite los mismos sucesores del segundo Nauhyotl y por eso no robustece su conclusión.

teuctlamacazqui.[44] Este último vivía en tiempos de Acamapichtli de Tenochtitlan y lo menciona Chimalpahin en su Tercera y Séptima Relación y en los *Anales de Cuauhtitlan*. No se puede ignorar que este último Nauhyotl tenga casi las mismas fechas (11 ac hasta 12 ca, según Chimalpahin) que el Nauhyotl de Tollan (10 to hasta 12 ca, según los *Anales de Cuauhtitlan*). En cambio no existe la semejanza entre las fechas del primero y del segundo Nauhyotl de Colhuacan a la cual se refiere Davies, porque el primero no murió en la misma fecha que el segundo, en 9 te como escribe Davies, sino en 3 ac.[45]

En suma, existen indudables correspondencias entre las fechas de los reyes tardíos de Tollan y de los primeros de la Segunda Lista de Colhuacan. Sin embargo, parece exagerado el siguiente resumen de Davies (1977:451) "after... Matlacxochitl there are no true kings of Tollan listed in any source, but only kings of Culhuacán, mistakenly referred to in certain instances as belonging to Tollan". Pero Davies no sacó toda consecuencia de esta su hipótesis. Puesto que según los *Anales de Cuauhtitlan* fue Huemac el último sucesor de Matlacxóchitl, se le debería incluir entre los reyes no verdaderos de Tollan. Esto afectaría gravemente toda la tradición sobre Tollan. Además sería necesario dislocar el total de datos sobre Tollan en los *Anales de Cuauhtitlan* por tres xiuhmolpilli. A pesar de todas estas manipulaciones necesarias no se llegaría a una reconstrucción histórica consistente.

No se contentaba Davies con proponer identificaciones a base de unas pocas fechas. Más bien trataba de equiparar también reyes de Tollan incluso en casos donde no se dan fechas de gobierno correspondientes. De esta manera Davies (1977:356) identifica en un primer paso a Totepeuh con Mixcoatl y Mazatl. La justificación de esta identificación la saca de la fecha de la toma de poder de Totepeuh mencionada por Ixtlilxóchitl (6 to), aunque la clasifica correctamente como esque-

[44] Debido a la argumentación poco precisa de Davies considero oportuno incluir la siguiente tabla.

Davies (1977:451)			*rectificado por HJP*	
Nauhyotl I	Chimalpahin *Relaciones*	5 ca — 9 te	*Memorial Breve* (1ª Lista)	5 ca—3 ac
Nauhyotl II	*Memorial Breve*	2 to — 9te	*Memorial Breve* (2ª Lista)	2 to — 9te
			Anales de Cuauhtitlan	? — 9te
Nauyotl (Tollan)		10 to — 12 ca	*Anales de Cuauhtitlan*	10 to — 12 ca
Nauhyotl III teuctlamacazqui	Chimalpahin Relaciones	11 ac — 12 ca	Chimalpahin Relaciones 3 y 7	11 ac — 12 ca
			Anales de Cuauhtitlan	2 ca — 12 ca

[45] Además dice Davies: "the *Memorial Breve* makes passing reference to a Nauhyotzin of Tollan, who succeeded in 8 Calli". De hecho la fuente citada refiere en el año 993 la instalación de Huemac por parte de Nauhyotl y Opochtli ("*tetlahtocatlallito yntoca Nauhyotzin yhuan Opochtli*", fueron a entronizar a uno los de nombre Nauhyotzin y Opochtli). La Descendencia llama a estas personas "*pipiltin Culhuacan*", nobles de Colhuacan.

mática.[46] Parangona Davies (1977: 459-60) esta fecha con la referente al rey Mazatl de Colhuacan proporcionada por Chimalpahin (6 to, bajo el nombre de Mallatl). Esto demuestra una vez más el procedimiento poco crítico de Davies: la fecha de la entronización de Mazatl en las obras de Chimalpahin es el resultado de dos procesos. Primero Chimalpahin, sobre todo esta parte de la lista de Colhuacan, y a diferencia del uso en los *Anales de Cuauhtitlan*, solía fechar las entronizaciones en el año que sigue a la muerte del antecesor, en el presente caso de Cuauhtlatonac (5 ca). Segundo, como hemos demostrado, Chimalpahin o, mejor dicho, la Descendencia, produjo un desplazamiento de los reyes a partir de Huetzin, por lo cual sus fechas para Mazatl (Mallatl) en verdad corresponden al antecesor, Cuauhtlatonac. Finalmente, Davies, quien no se daba cuenta del mencionado desplazamiento, creía poder robustecer su argumento mediante la semejanza entre las fechas del reinado de Mazatl en los *Anales de Cuauhtitlan* y Chimalpahin (6 ac hasta 7 to y 6 to hasta 7 te, respectivamente, Davies 1977:460), la cual en realidad es nada más que el producto de un error suyo (en vez de 7 los *Anales de Cuauhtitlan* dan 3 para la muerte de Mazatl). En total, por las razones arriba explicadas el argumento de Davies[47] pierde todo su fundamento.

En suma queda como única alusión posible a una identidad de Mazatl y Mixcoatl que los *Anales de Cuauhtitlan* llamen al fundador de la dinastía tolteca Mixcoamazatzin, obviamente una combinación de dos nombres, Mixcoatl y Mazatl, más el sufijo de reverencia (Davies 1977:460). Siendo llamado padre de Topiltzin Mixcoatl en la *Leyenda de los Soles* (Lehmann 1938 § 1492a) y Camaxtli en la *Histoyre de Mechique* (Garibay 1973:112) —por cierto ambos de carácter muy mitológico— y siendo Chimalman su madre en ambas fuentes, es para Davies razón suficiente para equipararlos. Como resultado de todo propone la fusión de varios reyes de Tollan mencionados en diferentes fuentes y en distintos contextos en una única persona, a saber, Mixcoatl-Totepeuh-Mazatzin-Camaxtli y, en su reconstrucción histórica la acepta como comprobada (1977:356 *et passim*) y le asigna un reinado que va desde 1169 hasta 1178, seguido por Topiltzin.

Hay que insistir que esta interpretación no es compatible con los enunciados de ninguna de las fuentes. Aparte de lo expuesto hasta aquí falta indicar que los *Anales de Cuauhtitlan* distinguen claramente entre Totepeuh (para el cual dan la muerte en 6 to) y Mixcoamazatzin

[46] La misma fecha proporciona Ixtlilxóchitl también para el rey anterior, Huetzin, lo que Davies no toma en consideración.

[47] Dice Davies (1977: 140) "one could not help noticing that certain dates for his [Mazatl's] reign bear a remarkable resemblance to those given for Totepeuh".

(muerto en 1 ca, 18 años antes). Finalmente, la selección de argumentos por Davies es arbitraria: no está considerada la indicación de otro padre de Topiltzin en el grupo 4 (Ixtlilxóchitl).[48]

Debido a lo arriba expuesto no parece necesario seguir con la refutación de las demás interpretaciones y reconstrucciones de Davies.

Tollan en el Memorial Breve

Desde que se conoce la llamada Descendencia existe un punto de arranque para un análisis más profundo de la obra de Chimalpahin (véase también nota 11). Llama la atención que él hacía referencia a Topiltzin solamente en aquellos pasajes que no tienen correspondencia con la Descendencia (véase Tabla 14). Dado que sobre Topiltzin no se encuentran informaciones en la Descendencia, Chimalpahin debe haber sacado estas de otra tradición que a su vez probablemente no hubiera mencionado a Huemac. La situación es similar en cuanto a Huemac, porque en las dos ocasiones donde habla de él (dejando de lado la única referencia que hay en la Descendencia), Chimalpahin se remite expresamente a unos viejos (obviamente diferentes en cada caso)[49] que

[48] El procedimiento de Davies aquí criticado se manifiesta también en otras ocasiones: supone que en Tollan había dos o tres reyes al lado de Topiltzin (1977: 406-7). Basa esta interpretación entre otros en Torquemada quien, según Davies, proporciona una identificación de Topiltzin con Tecpancaltzin, a quien Ixtlilxóchitl había presentado como su padre. Esta observación se basa en la enumeración de los reyes por Torquemada que obviamente padece de una omisión, como muestra la comparación con el texto correspondiente y casi idéntico de Ixtlilxóchitl (el cual está considerado por O'Gorman como el original, en su edición de Ixtlilxóchitl 1975-77, 1: 84):

Ixtlilxochitl, Relación sucinta (1975-77, 1: 398)	*Torquemada (1723, 1: 37)*
A Ixtlilcuechahuac le sucedió en el reino Huetzin	A Ixtlilcuechahuac le sucedió en el reinado Huetzin
Totepeuh	Y a Huetzin Totepeuh
y de Totepeuh, Nacazxot	y a Totepeuh Nacazxoc
Mitl	a este, otro llamado Mitl
que fue el que hizo el templo de la rana, diosa del agua.	que edificó el templo de la Diosa Rana
Y de Mitl, la reina Xiuhzaltzin	A este sucedió la reina Xiuhtzaltzin
la cual no gobernó más de cuatro años	la qual governó quatro años.
y de la reina Xiuhzaltzin, Tecpancaltzin	A esta sucedió Tecpancaltzin
y de Tecpancaltzin, Ameconetzin	
y por otro nombre Topiltzin	por otro nombre, Topiltzin
en cuyo tiempo se destruyeron los tultecas	en cuyo tiempo se destruyeron los toltecas

[49] No se puede excluir la posibilidad de que la referencia a los viejos en Chimalpahin no sea más que un marcador de opiniones diferentes sin significación para su procedencia.

Tabla 14: COMPARACIÓN DE LAS INFORMACIONES SOBRE TOLLAN EN LA DESCENDENCIA Y EN EL *MEMORIAL BREVE*

Descendencia	fechas		Chimalpahin: Memorial Breve	Tradición
	963	4 ac	Huemac nace = hijo de Totepeuh	X
Totepeuh rey (Colhuacan)	985	13ca	Totepeuh rey (Colhuacan) = padre de Huemac	D
	987	2 ac	(datos sobre matrimonio de Huemac)	X
Huemac instalado en Tollan = hijo de Totepeuh	993	8 ca	Huemac instalado en Tollan = hijo de Totepeuh	D
	1002	4 to	Topiltzin aparece en Tollan*	A
Totepeuh muere (Colhuacan) Nauhyotzin rey	1026	2 to	Totepeuh muere (Colhuacan) Nauhyotzin rey	D
	1029	5 ca	Huemac muere (Tollan)* Topiltzin rey	A C
	1036	12 te	presagios en Tollan	C
	1040	3 te	destrucción de Tollan	C
	1051	1 ac	Topiltzin abandona Tollan	C
			Topiltzin 43 años en Tollan	Comentario
			destrucción de Tollan	C'
			Matlacxochitzin rey	C
			desaparece Huemac en Cincalco **	A'
			Huemac 78 años de edad, reinó 40 años	Comentario

* dicen algunos viejos, según Chimalpahin
** dicen otros viejos, según Chimalpahin

le habían informado; esto significa que las informaciones sobre Topiltzin y sobre Huemac provienen de distintas tradiciones.

Una comparación más detallada da la impresión de que las informaciones de Chimalpahin sobre Tollan se deriven de más de cuatro tradiciones o fuentes primordiales (véase Tabla 14):

> La Descendencia (D) contiene una única referencia a Tollan. Se trata de la instalación de Huemac, hijo del rey de Colhuacan, precisamente por nobles de Colhuacan, lo que justifica este anunciado en una fuente que se ocupa casi exclusivamente de la dinastía de este lugar.
>
> Narraciones (C) sobre los eventos alrededor del fin de Tollan. Deben ser varios porque no son libres de contradicciones. Sólo en estos relatos se menciona a Topiltzin.
>
> Unos u otros ancianos (A y A'), es decir, eran informaciones obviamente no coherentes y sin procedencia comprobable. Sus informaciones sobre Huemac son contradictorias en cuanto a su muerte.

En la Tabla 14 se designan con (X) informaciones sobre Huemac que no se pueden atribuir a una tradición específica.[50]

Además incluye Chimalpahin (lo que no se considera en la Tabla 14) aclaraciones (B) sobre la alianza política de Tollan, Otompan y Colhuacan que extrañamente no se encuentran en la Descendencia.

Al escribir su *Memorial Breve*, Chimalpahin obviamente se atenía al patrón cronológico de la Descendencia y había entretejido las informaciones de las otras tradiciones, respetando las fechas disponibles en sus fuentes. Pero Chimalpahin no logró armonizar las informaciones contradictorias sino las explica a veces con referencia a diferentes ancianos sin decidirse. Por ejemplo cuenta la destrucción de Tollan tanto en el año de 1040 como en el de 1051, diciendo en la segunda ocasión que la destrucción fue total (*cemipolihuico*). Pero en el momento de este derrumbe total hace entronizar a otro rey, Matlacxóchitl. Y en el mismo momento de la emigración de Topiltzin hacia Tlapallan desaparece Huemac en Cincalco —lo que Chimalpahin atribuye a otra tradición.[51]

En una ocasión Chimalpahin no aceptó toda la información ofrecida por la Descendencia: la Descendencia hace resaltar que en el año de 993 Huemac instaló el reinado en Tollan que antes no había (véase Tabla 15). En la Descendencia sirve esto para subrayar la importancia de Colhuacan que en esta ocasión había jugado un papel decisivo. Al contrario Chimalpahin menciona la existencia de la referida alianza desde el año 856 (otro 1 te por supuesto) y habla de los reyes de Tollan (*"ynic ce yehuatl yn tlatohuani Tullam"*) y Otompan, aunque sin dar sus nombres. Para evitar una contradicción abierta Chimalpahin tuvo que abandonar la información referida de la Descendencia que por lo demás había copiado muy detenidamente.

Chimalpahin aumenta la confusión con sus cálculos que o son erróneos o se refieren a informaciones que no se encuentran en el *Memorial Breve*: En su texto para el año 1 ac, 1051, hace los siguientes cálculos:

Topiltzin vivió 43 años en Tollan, es decir desde 1008. Había mencionado, sin embargo, la llegada de Topiltzin en Tollan en 1002, 6 años antes.[52]

[50] Pienso que esta información se refiere a otro Huemac más tardío.

[51] Lehmann (1958: 13) en su traducción del *Memorial Breve*, habla concisamente de estas dos tradiciones.

[52] La traducción de Anderson & Schroeder (1997, 2: 65) es algo abreviada:... In which one named Hueymac was installed as a ruler in Huey Tollan [where] there as yet has been none. He was son of Totepeuh, ruler of Colhuacan.

Tabla 15: DIFERENCIAS EN LA INFORMACIÓN SOBRE LA ENTRONIZACIÓN DE HUEMAC

Descendencia	*Memorial Breve*
8 calli xihuitl 993 años.	*8 calli xihuitl 993*
Ypan in motlahtocatlalli yn itoca Hueymac	*Nican ypan in quitlahtocatlallito in ompa*
tlahtohuani huey Tullam	*Tullam in itoca Hueymac*
quin yehuatl in conpehualtito yn tlatocayotl	
ayatle catca	
ynin ypiltzin yn Totepeuh tlahtohuani Colhuacan[53]	*yn ipiltzin Totepeuh tlahtohuani Culhuacan*

Huemac había reinado 49 años, es decir, desde 1002. En el texto da esta fecha para la aparición de Topiltzin y principia el reinado de Huemac en 993.

Huemac murió con 78 años, lo que significaría que nació en 951 o 973, dependiente de la fecha de su muerte. En el texto da su nacimiento en el año de 963.[54]

Es característica también la poca precisión en los enunciados pertenecientes a la tradición C, que tiene correspondencias estructurales con los *Anales de Cuauhtitlan* (véase Tabla 16).

Las informaciones sobre Topiltzin procedentes de la tradición C constituyen un bloque con las fechas 5 ca (instalación de Topiltzin en Tollan) y 1 ac (abandono de Tollan por Topiltzin) . Aparecen idénticas en los *Anales de Cuauhtitlan* y el *Memorial Breve*, pero en diferente posición respecto a los otros acontecimientos en Tollan. Las dos fuentes coinciden también en la fecha de la entronización de Huemac (8 ca en el *Memorial Breve* y el siguiente año de 9 to en los *Anales de Cuauhtitlan*) y esta vez presentan la idéntica correlación con el calendario cristiano (año de 993 en Chimalaphin, 994 implícitamente en los *Anales de Cuauhtitlan*) lo que significa también la misma posición relativa a otros sucesos.

Difieren las dos fuentes en cuanto a la relación dinástica y temporal del rey de Colhuacan, Totepeuh y la persona de su hijo. Como ya se

[53] Discute ampliamente este error Castillo F. en Chimalpahin 1991: 17 (nota 34).
[54] Observa estas inconsistencias también Castillo F. en Chimalpahin 1991: 17 (nota 37).

Tabla 16: CORRESPONDENCIAS RESPECTO A TOLLAN ENTRE EL *MEMORIAL BREVE* Y LOS *ANALES DE CUAUHTITLAN*

Memorial Breve					*Anales de Cuauhtitlan*		
fechas		Colhuacan	Tollan	Tr.	fechas		Tollan
985	13 ca	Totepeuh rey		D			
					[834]	6 ac	Totepeuh muere = padre de Topiltzin
					[843]	1 ac	Topiltzin nace
				C	[873]	5 ca	Topiltzin rey
				C	[883] [895]	2 ac* 1 ac	Topiltzin emigra / muere
				C	[895]	1 ac	Matlacxochitzin rey
					[930]	10 to	Matlacxochitzin muere
							...
993	8 ca		Huemac rey	D	[994]	9 to	Huemac rey
1002	4 to		Topiltzin aparece	A			
1026	2 to	Totepeuh muere Nauhyotzin rey		D			
1029	5 ca		Huemac muere	A			
1029	5 ca		Topiltzin rey	C			
1036	12 te		Presagios	C	[1052]	2 to	Presagios
					[1063]	13 ac	Presagios
1040	3 te		Destrucción	C	[1064]	1 te	Destrucción
1051	1 ac		Huemac desaparece en Cincalco	A'	[1070]	7 to	Huemac muere en Cincalco
1051	1 ac		Topiltzin emigra	C			
1051	1 ac		Matlacxochitzin rey	C			
?	?		Matlacxochitzin muere				
1072	9 te	Nauhyotzin muere		D	[1072]	9 te	Nauhyotzin muere (Colhuacan)
					[1194]	to	Huemac muere **

* tradición de Tetzcoco, ** tradición de Tetzcoco rechazada por el autor de la fuente.

ha explicado, Chimalpahin, siguiendo a la Descendencia, conoce como hijo de Totepeuh a Huemac y por eso acepta la cercanía cronológica de los dos (Tabla 14). Salta a la vista que Totepeuh sigue viviendo casi hasta la muerte de su hijo Huemac (según una de las tradiciones A). Para Topiltzin, Chimalpahin no disponía ni de informaciones genealógicas ni dinásticas. En cambio, las fuentes del primer grupo están de acuerdo en que el hijo de Totepeuh fuese Topiltzin, al cual sigue Huemac solo después de un lapso de unos cien años (esta vez es éste cuyas relaciones de parentesco no se precisan).

Hay unanimidad en las fuentes de que Tollan se destruyó finalmente y que algunos años después, entre 1051 y 1070, Huemac murió o desapareció en la cueva de Cincalco. El bloque de información co-

mún entre las fuentes que comprende los presagios que llevan al colapso final de Tollan los colocan de la misma manera Chimalpahin y los *Anales de Cuauhtitlan*.

Pero las dos fuentes difieren de manera fundamental respecto a la posición temporal de Topiltzin. Para poder acomodar cuatro reyes entre Topiltzin y Huemac, el primer grupo de fuentes requiere un espacio temporal de unos 100 años lo que, sumado al largo reino de Huemac, sitúa la salida de Topiltzin unos 170 años antes del derrumbe de Tollan. Por otro lado, Chimalpahin, forzado por la poca coherencia de sus informaciones, considera a Huemac, Topiltzin y Totepeuh más o menos contemporáneos. Porque tanto Huemac como Topiltzin estaban relacionados con el fin de Tollan —aunque por diferentes tradiciones—, Chimalpahin intentando acomodar todas las informaciones se veía obligado a colocar las tres personas en los últimos 50 años anteriores al colapso.[55] Esto hacía necesario entretejer los reinados de Huemac y Topiltzin.

Hay que subrayar que hasta aquí solo he tratado de describir la situación de las informaciones. Queda claro que los diferentes autores tenían a su alcance material bastante similar, pero aplicaron distintas medidas en su proceso de redacción y por eso llegaron a resultados discrepantes. El punto clave de las discrepancias parece ser la relación genealógica de Huemac y Topiltzin con Totepeuh.[56]

Reconstituir la información sobre Tollan

Habiendo reconstruido arriba, hasta cierto punto, la genética de los enunciados de las fuentes hay que proceder a la reconstitución de la información transmitida —lo que no significa necesariamente, repito, recuperar los acontecimientos mismos. La reconstitución de la información relativamente original parte del *Memorial Breve* y de los *Anales de Cuauhtitlan*. El procedimiento consiste en aprobar o rechazar ciertos enunciados o relaciones entre ellos, aplicando criterios para juzgar la precisión de cada mensaje individual. En el presente estudio se atribuye el primer rango a los nombres y las fechas en el sistema autóctono, siempre y cuando las últimas no se reconozcan siendo claramente sim-

[55] Para un entendimiento más profundo no ayuda si, empleándose un punto de vista estructuralista en vez de la metodología etnohistórica (Gillespie 1989: 175), se considera a Huemac y Topiltzin como dos manifestaciones del mismo personaje (Gillespie 1989:155 dice: "Topiltzin and Huemac are one personage, split into two manifestations so that he can be both the first and the last Toltec king"). ¿Cómo habrá que imaginarse este personaje?

[56] Van Zantwijk (1986: 349) tratando de unificar enunciados contradictorios de las fuentes, expone la hipótesis de que Topiltzin Quetzalcoatl y Huemac hubieran sido hermanos consanguíneos, hijos de Totepeuh-Mixcoatl, que gobernaban juntos.

bólicas. El segundo rango se da en la evidente lógica interna de acontecimientos, por ejemplo, expresada por medio de parentesco u otras secuencias no-reversibles, las cuales permiten establecer plausibles distancias temporales. El tercer rango tiene criterios como la competencia general de una fuente para cierta clase de informaciones, un lugar o una dinastía, lo cual se puede inferir de la densidad e integridad de los enunciados. Admito que esta jerarquía es arbitraria en cierto sentido.

Para basar la reconstitución sobre un fundamento firme considero como puntos claves las informaciones de primer rango que sean iguales en las dos tradiciones. Sorprendentemente son exclusivamente fechas de entronización:[57] de Topiltzin (5 ca), de Huemac (8 ca o el año siguiente 9 to) y de Cuauhtexpetlatl (9 te), coincidiendo la última fecha con la muerte de su antecesor. Las últimas dos fechas pertenecen a la Tradición D arriba definida, lo que da a la coincidencia hasta más peso.

Las fechas de primer rango que aparecen en el *Memorial Breve* y los *Anales de Cuauhtitlan* no son iguales son la muerte de Totepeuh (2 to o 6 ac, distancia mínima de 16 años) y la desaparición o muerte de Huemac, para la cual ofrece cada una de las dos fuentes dos alternativas, dos de ellas simbólicas. Extraña que las dos fuentes ofrezcan también para el fin de Topiltzin solamente una fecha simbólica (1 ac). Otra fecha simbólica es la de la destrucción de Tollan (1 te) en los *Anales de Cuauhtitlan* aunque esta fecha suele ser típica para principios o fundaciones. Tal vez por esto los *Anales de Cuauhtitlan* aprovechan esta fecha para añadir una extensa narración mítica sobre la fundación de Xaltocan.

Hasta ahora los datos de primer rango no se han conectados entre sí y queda abierta su relación cronológica relativa. Técnicamente visto, cada fecha podrá moverse hacía el pasado o hacia el presente por un múltiplo de 52 años, de lo que forzosamente resultarán en cada caso desarrollos temporales completamente distintos. Solamente aduciendo informaciones del segundo rango, es decir, informaciones que proporcionen conexiones temáticas, podrán colocarse las fechas en una secuencia temporal. Aquí cobra importancia decisiva la plausibilidad de las conexiones. A este respecto parece intachable la secuencia de los reyes de Colhuacán a partir de Totepeuh como la presenta Chimalpahin, tomada de la Descendencia. Internamente plausible es también el bloque de enunciados sobre Topiltzin, que se da tanto en Chimalpahin como en los *Anales de Cuauhtitlan* y en las fuentes del primer grupo. En cambio, no es concluyente la conexión temática de la salida de Topiltzin

[57] Esta observación confirma lo anteriormente dicho sobre el contenido y la seguridad mayor de las fuentes pictóricas.

con el fin de Tollan en la forma presentada por Chimalpahin, ya que le quita la credibilidad la mera mención del rey sucesor Matlacxochtzin.

Para enlazar las informaciones sirve otro punto de partida la posición genealógica de Topiltzin. Ya se ha subrayado arriba que las informaciones de las fuentes son incompatibles al respecto y que están de acuerdo sólo en que hay que situar a Totepeuh más temprano que a Topiltzin. Pero hasta esta unanimidad podría ser la consecuencia de varias manipulaciones hechas antiguamente en las fuentes y no debe de haber expresado una relación de hecho existente. Por esta razón, en el presente trabajo no se considera necesario atenerse a mantener la relación genealógica directa entre Totepeuh y Topiltzin, relación que en los *Anales de Cuauhtitlan* se encuentra de todos modos en un ambiente poco realista a causa del lapso de 9 años transcurrido entre la muerte del padre y el nacimiento del hijo. Dejar de considerar esta relación hace posible aceptar el patrón cronológico de la Descendencia para Culhuacan, cuanto más que como fuente procedente de esta ciudad queda más cerca a la escena.

Las dos fuentes se distinguen claramente en su competencia en cuanto a Colhuacan y Tollan. Chimalpahin no había podido tomar sus enunciados de fuentes coherentes sobre Tollan porque obviamente no estaban a su alcance, sino que tuvo que compilar informaciones aisladas y contradictorias procedentes de otros lugares. Esta situación había requerido su intervención como redactor. La posición en la cual colocó el bloque de informaciones sobre Topiltzin es efecto de esta situación. Por otro lado, los *Anales de Cuauhtitlan* muestran solo poco interés en la dinastía temprana de Colhuacan, no mencionando ni la entronización de Totepeuh ni la de Nauhyotzin en Colhuacan, sino dedicándose con mayor interés a Tollan —aunque no siempre con suficientes conocimientos, lo que comprueba la inclusión de largas narraciones en vez de detalles históricos. Resumiendo doy preferencia a la posición cronológica del bloque de Topiltzin en los *Anales de Cuauhtitlan* y a la de la dinastía de Colhuacan en la Descendencia y Chimalpahin.

Esto me permite deshacer el acoplamiento temporal del bloque de Topiltzin en el *Memorial Breve* y preferir su posición temporal en los *Anales de Cuauhtitlan*. Esta posición no contradice a las demás fuentes que, si dan una relación entre Topiltzin y Huemac, siempre llaman al segundo sucesor del primero y nunca a la inversa (véase tabla en Davies 1977: 372-73). Al proceder así siempre me sirven como anclas las fechas correspondientes en ambas fuentes (marcadas en la tabla).[58]

[58] La interpretación expuesta aquí es similar a la preferida por Jiménez Moreno, como lo explica Kirchhoff (1955: 176-83).

El resultado claramente hipotético (Tabla 17) es que después de los tres primeros reyes de Tollan no muy claros sigue el reinado de Topiltzin el cual finalmente abandona la ciudad. Hasta se podría conjeturar que había usurpado y después perdido el poder. Le suceden cuatro reyes hasta llegar al último gobernante, Huemac, procedente de la dinastía de Colhuacan. Su destino queda oscuro. A continuación se produjo el colapso de la ciudad.

Tabla 17: REORGANIZACIÓN DE LAS INFORMACIONES SOBRE LA HISTORIA DE TOLLAN

Memorial Breve				*Anales de Cuauhtitlan*		
fechas		Colhuacan	Tollan	fechas		
717	3 ac	5 reyes		[752]	1 te	3 reyes en Tollan
				[843]	1 ac	Topiltzin nace
1002	4 to		Topiltzin aparece			
1029	5 ca		Topiltzin rey	[873]	5 ca	Topiltzin rey (Tollan)
1051	1 ac		Topiltzin abandona Tollan	[883] [895]	2 ac 1 ac	Topiltzin muere / emigra
1051	1 ac		Matlacxochitzin rey	[895]	1 ac	Matlacxochitzin rey
¿	¿		Matlacxochitzin muere	[930]	10 to	Matlacxochitzin muere
963	4 ac		Huemac nace = hijo de Totepeuh			
985	13 ca	Totepeuh rey				3 reyes en Tollan
993	8 ca		Huemac rey	[994]	9 to	Huemac rey (Tollan)
1026	2 to	Totepeuh muere Nauhyotzin rey		[834]	6 ac	Totepeuh muere
1029	5 ca		Huemac muere	[1194]	1 to	Huemac muere *
1036	12 te		presagios	[1052]	2 to	presagios en Tollan
				[1063]	13 ac	presagios en Tollan
1040	3 te		destrucción	[1064]	1 te	destrucción de Tollan
1051	1 ac		Huemac desaparece en Cincalco	[1070]	7 to	Huemac muere en Cincalco
1072	9 te	Nauhyotzin muere		[1072]	9 te	Nauhyotzin muere (Colhuacan)
1072	9 te	Cuauhtexpetlatl		[1072]	9 te	Cuauhtexpetlatl (Colhuacan)

En **negrillas** se dan las fechas consideradas simbólicas. * rechazado por el autor de la fuente.

EL FECHAMIENTO DE TOLLAN

La discusión expuesta aquí ha llevado a una reorganización de las informaciones transmitidas por las dos fuentes, moviendo un total de seis enunciados que corresponden a cinco fechas distintas. Esta opera-

ción ha logrado sincronizar el bloque de Topiltzin con la breve secuencia dinástica de Colhuacan contemporánea a la de Tollan (véase Tabla 18).

Lo que no ha sido posible es la determinación confiable del principio de la dinastía de Tollan. El traslape temporal entre las dinastías de Tollan y Colhuacan es difícil de determinar porque las fuentes toman posiciones muy divergentes al respecto. Para el principio de la historia cada fuente se dedica a asuntos diferentes, aunque en un segmento temporal relativamente conciso. La dinastía de Colhuacan empieza en 695 según el *Memorial Breve* que sigue a la Descendencia, pero empieza con una lista de reyes que hemos considerado arriba de muy poca confianza. Gómara (1966:384) parece fechar el principio de la dinastía de Tollan en 721. Los *Anales de Cuauhtitlan* mencionan la inauguración de la nación tolteca en 752 con una fecha netamente simbólica (1 te), pero solamente regresan a la temática en 1064 (otro 1 te) con Nauhyotl.

Solo con Topiltzin las informaciones parecen ser más seguras. Su entronización en 5 ca puede corresponder al año de 873. Las fechas para su emigración son simbólicas, pero el hecho posiblemente ocurrió alrededor de 900. A Topiltzin siguieron cuatro reyes más hasta llegar a Huemac quien subió al trono en 993 o el año siguiente. La distancia entre Topiltzin y Huemac es la misma que ofrecen casi todas las fuentes del primer grupo. Las informaciones sobre la muerte de Huemac son altamente contradictorias. Posiblemente falleció unas décadas antes de la destrucción final de Tollan. Su desaparición en la enigmática cueva de Cincalco no parece ser histórica debido al carácter del acontecimiento.

Si se calcula la duración del florecimiento de Tollan desde el primer rey hasta la destrucción llegamos a unos 300 años. Algunas fuentes del primer grupo dan de manera menos precisa un lapso de unos 200 años, lo que significa que no hay base segura para determinar el principio de Tollan.

Las fuentes del grupo 1 y 2 relacionan el final de Tollan cronológicamente con Nauhyotl de Colhuacan. Davies ha propuesto equiparar este rey con el Nauhyotl de Tollan (mencionado únicamente en los *Anales de Cuauhtitlan*, véase arriba). Para esto sería necesario abandonar los reyes posteriores de Tollan (Matlaccoatzin y Tlilcoatzin) mencionados en los *Anales de Cuauhtitlan*. Además, si se corta el largo reinado de Cuauhtexpetlatl que duraba 57 o 58 años se abre o un vacío entre Tollan y Colhuacan o se tienen que mover todos los datos para Tollan también por 52 años. Un desplazamiento mayor sería difícil de fundar y causaría distorsiones en los enunciados de las fuentes requiriendo una cantidad de ajustes adicionales.

Tabla 18: RECONSTITUCIÓN DE LA INFORMACIÓN SOBRE TOLLAN

AD reconstr.	fecha	ajuste*	Colhuacan	Tollan
717	3 ac		5 reyes	
752	1 te			3 reyes
843	1 ac			Topiltzin nace
846	4 to	MB –3 xmp		Topiltzin aparece
873	5 ca	MB –3 xmp		Topiltzin rey
883	2 ac			Topiltzin muere (alternativa)
895	1 ac	MB –3 xmp		Topiltzin abandona Tollan
895	1 ac	MB –3 xmp		Matlacxochitzin rey
930	10 to			Matlacxochitzin muere
				3 reyes
963	4 ac			Huemac nace = hijo de Totepeuh
985	13 ca		Totepeuh rey	
993/994	8 ca / 9 to			Huemac rey
1026	2 to		Totepeuh muere Nauhyotzin rey	
1042	6 ac	AC +4 xmp	Totepeuh muere	
1029	5 ca			Huemac muere
1038	1 to	AC –3 xmp		Huemac muere
1036 / 1052	12 te / 2 to			presagios
1063	13 ac			presagios
1040 / 1064	3 te / 1 te			destrucción
1051 / 1070	1 ac / 7 to			Huemac desaparece en Cincalco
1072	9 te		Nauhyotzin muere	
1072	9 te		Cuauhtexpetlatl	

* MB = *Memorial Breve*, AC = *Anales de Cuauhtitlan*, ajuste: —3 xmp = movido 3 xiuhmolpilli hacia atrás respecto a la fuente.

El fechamiento propuesto aquí difiere considerablemente de los resultados de Davies (1977: 371) quien siguiendo a Kirchhoff (1955), prefiere en general la versión de Chimalpahin sobre la de los *Anales de Cuauhtitlan*[59] y ve a Topiltzin y Huemac como contemporáneos. Sitúa a los dos reyes entre 1153 y 1175 y entre 1169 y 1178 respectivamente, unos 200 hasta 300 años más tarde de lo aquí propuesto. Este fechamiento de Davies fue posible porque había reducido casi por la mitad también a la dinastía de Colhuacan.

[59] El argumento de Kirchhoff para menospreciar los *Anales de Cuauhtitlan* es que esta fuente da para la historia de Tollan fuera de las personas de Huemac y Topiltzin solamente nombres y fechas de reyes (1955: 183).

No solamente el fin de Tollan sino también la salida o huida de Topiltzin o Quetzalcoatl, tiene importancia más allá del centro de México. Así, según la opinión de Eric Thompson (1954: 98, 1970: 10-11), los Itzá, que él considera extranjeros en Yucatán, se establecieron en Chichen Itzá por primera vez en el año de 918.[60] También supone Thompson una segunda llegada de los Itzá guiados por el caudillo llamado Kukulkan que se está identificando usualmente con Topiltzin Quetzalcóatl. Respecto a esta segunda entrada hace referencia a un breve pasaje profético en el Libro de *Chilam Balam de Chumayel* que la sitúa en un katun 4 ahau.[61] Ya que esta fecha no permite una correlación inequívoca Thompson la había equiparado, como Davies (1977: 218) aclara, con la de la salida de Topiltzin de Tollan. El hecho de que los *Anales de Cuauhtitlan* ofrezcan para la emigración dos fechas distintas (2 ac o 1 ac) fue para Jiménez Moreno razón para atribuirlas a calendarios diferentes. Atribuir la fecha de 2 ac al calendario acostumbrado y la de 1 ac al calendario mixteco permite correlacionar ambas con el mismo año europeo, es decir 883. Añadiendo arbitrariamente dos periodos de 52 años llegaron a la fecha de 987. Así no pronunciaron argumentos ni para explicar porqué una de las fechas de los *Anales de Cuauhtitlan* corresponde al calendario mixteco[62] ni para explicar la necesidad de añadir los 104 años. Hay que hacer constar que no existe en este punto la correspondencia de enunciados de fuentes del área maya y del Centro de México, que frecuentemente se aduce en apoyo mutuo. Hay que mencionar, sin embargo, que investigaciones recientes en el área maya, especialmente en Chichen Itzá tienden a colocar el apogeo de esta ciudad en tiempos considerablemente más tempranos.[63]

En resumen: No se puede dar una fecha precisa y confiable para el abandono de Tollan por Topiltzin. La fecha de su salida en un año 1 acatl se debe considerar como simbólica y ficticia porque corresponde al nombre del año de su nacimiento y a su nombre calendárico Ce Acatl. Hasta donde sabemos, el nombre calendárico de una persona se tomaba del día de su nacimiento y nunca del año, pero las fuentes dan la impresión de que se hubieran confundido y colocaron los aconteci-

[60] Esta datación la aceptan también los arqueólogos: Ball 1974: 90, 92, Diehl, 1983: 146.

[61] Dice el Libro de *Chilam Balam de Chumayel* (Roys 1967: 161): "Katun 4 Ahau... Kukulkan shall come with them [the Itza, HJP] for the second time".

[62] Jiménez Moreno 1954: 224: "No sé todavía y es difícil averiguarlo, si los toltecas seguían el Sistema Mixteco o el Sistema Mexica en su cuenta de años. Si seguían el Sistema Mixteco sería el año 987... datos relativos al área maya favorecen... la fecha 987 para el ingreso de Topiltzin en la historia de la zona Maya."

[63] Véase la amplia discusión de Schele y Mathews (1998: 198-201, especialmente en las notas).

mientos centrales de la vida de Topiltzin en los años respectivos (*Anales de Cuauhtitlan*, Lehmann 1938 § 54). Posiblemente gana más peso para el abandono la fecha de 2 ac correspondiente al año 883, casi cien años antes de la fecha preferida por Thompson y Jiménez Moreno. En todos los casos las fuentes no proporcionan argumentos irrefutables en contra a la colocación temporal de Topiltzin en la segunda mitad de siglo nono. El personaje histórico de Topiltzin posiblemente no ha jugado un papel muy decisivo en la historia de Tollan sino que fue mezclado más tarde con varias leyendas y cuentos 'flotantes'. El fin de Tollan debe haber ocurrido independientemente de Topiltzin y quizás también independientemente de Huemac en la mitad del siglo once. Sobre este fechamiento las fuentes están muy de acuerdo. Cada intento de moverlo en la una u otra dirección requiere mayor intervención en el conjunto de las informaciones históricas disponibles. Ella habría de ser justificada con razones internas de las fuentes si no se quiere negar de antemano a las fuentes toda autoridad y reemplazarla por la del investigador.

REFERENCIAS

Anales de Cuauhtitlan, véase sub Lehmann y Bierhorst.

ANDERSON, Arthur J.O. y Susan Schroeder, *Codex Chimalpahin*. 2 vols. Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

AYALA, Gabriel de, Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año de 1243 hasta el de 1562, editado por Librado Silva Galeana. *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, UNAM, 1997, 27:395-404.

Véase también en Anderson y Schroeder 1997,1:221-237.

BALL, Joseph W., A coordinate approach to northern Maya prehistory: A.D. 700-1200. *American Antiquity*, 1974, 39:85-93.

BIERHORST, John, *Codex Chimalpopoca*. Tucson, University of Arizona Press, 1992a.

————, *History and mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson, University of Arizona Press, 1992b.

BOONE, Elizabeth H., The founding of Tenochtitlan and the reignn dates of the Mexica rulers according to thirty-nine Central Mexican sources. En: Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, *The Codex Mendoza*, vol. 3: 152-3. Berkeley, University of California Press, 1992.

————, *Cantares Mexicanos* véase sub Garibay 1964-68, tomos 2 y 3.

CHAVERO, Alfredo, Anónimo Mexicano. *Anales del Museo Nacional*, 1900-1903, 7:115-132.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*, eds. Walter Lehmann, Gerdt Kutscher. Stuttgart, Kohlhammer, 1958.

————, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's*, ed. Günter Zimmermann. Hamburg: Cram, De Greuyter, 1963.

Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan, ed. Víctor M Castillo F., México, UNAM, 1991.

COBEAN, Robert H. & Guadalupe Mastache, The Late Classic and Early Postclassic Chronology of the Tula Region, en: Dan M. Healan (ed.), *Tula of the Toltecs, excavations and survey*. Iowa City, University of Iowa, 1989, pp. 34-47.

DAVIES, Nigel, *The Toltecs; Until the Fall of Tula*. Norman,University of Oklahoma Press, 1977.

————, *The Toltec Heritage; from the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*. Norman, University of Oklahoma Press, 1980.

DIEHL, Richard A., *Tula, the Toltec capital of Ancient Mexico*. New York, Thames and Hudson, 1983,

GARIBAY, Angel Ma., *Poesía Nahuatl*. 3 vols. México, UNAM, 1964-68,

————, *Teogonía e historia de los mexicanos*. México, Porrúa, 1973,

GILLESPIE, Susan D., *The Aztec kings. The construction of rulership in Mexican history*. Tucson, University of Arizona Press, 1989.

GLASS, John B., *Compendio de la Historia Mexicana*. The Lesser Writings of Domingo Chimalpahin, Part 7. Lincoln, Mass., Conemex Associates, 1975

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro, *Quinquenarios*. Biblioteca de autores españoles 165-167, Madrid, Atlas, 1963-64

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, ed. Edmundo O'Gorman. 2 vols. México, UNAM, 1975-77

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, Síntesis de la historia precolonial del Valle de México. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 1954-55, 14: 219-236

KIRCHHOFF, Paul, Quetzalcóatl, Huemac y el fin de Tula. *Cuadernos Americanos*, 1955, 14(6): 163-196

LEHMANN, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Fuentes de la Monarquía Indiana", en: Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1983, vol. 7: 93-340

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia General de las Indias*, vol. 2, ed. Pilar Guibelalde, Barcelona, Iberia, 1966.

MOTOLINÍA O BENAVENTE, Toribio de, *Memoriales*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971

————, *El Libro Perdido, ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*, ed. Edmundo O'Gorman. México, CONACULTA, 1989

Origen de los Mexicanos, ed. por Joaquín García Icazbalceta. *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Chávez Hayhoe, 1941: 256-280

PÄRSSINEN, Martii, Otras fuentes escritas por los cronistas: los casos de Martín de Morúa y Pedro Gutiérrez de Santa Clara. *Histórica* (Lima) 1989, 13: 45-65.

PREM, Hanns J., Die Herrscherfolge von Colhuacan, *Mexicon* 1984, 6: 86-89.

Relación de la Genealogía y Linaje de los señores, ed. por Joaquín García Icazbalceta. Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. México, Chávez Hayhoe, 1941: 240-256

ROYS, Ralph L., *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967

SCHELE, Linda, y Peter Mathews, *The code of kings, the language of seven sacred Maya temples and tombs*. New York, Scribner, 1998.

THOMPSON, J. Eric. S., *The rise and fall of Maya civilization*, Norman, University of Oklahoma Press, 1954

————, *Maya history and religion*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 vols. Madrid: Rodríguez Franco, 1723.

————, *Monarquía Indiana*, 7 vols. México, UNAM, 1983.

WAGNER, Hermann, *Die Tolteken, ein Beitrag zur frühen Geschichte Mesoamerikas*. Diss. phil Berlin 1971.

ZANTWIJK, Rudolf van, Quetzalcoatl y Huemac, mito y realidad azteca, in: Edmundo Magaña & Peter Mason: *Myth and the imaginary of the New World*, Amsterdam, 1986, 321-358.

ZIMMERMANN, Günter, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Hamburg, Museum für Völkerkunde, 1980.

ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, ed. por Ethelia Ruiz Medrano y Wiebke Ahrndt, presentación de Hanns J. Prem. México, CONACULTA, 1998.

ESTUDIO COMPARATIVO DE LA GESTACIÓN Y DEL NACIMIENTO DE HUITZILOPOCHTLI EN UN RELATO VERBAL, UNA VARIANTE PICTOGRÁFICA Y UN "TEXTO" ARQUITECTÓNICO

PATRICK JOHANSSON K.

Directamente vinculado con la dimensión profunda del ser, el mito trasciende la particularidad narrativa del texto que lo entraña y vive en un sinnúmero de relatos a veces muy distintos en términos diegéticos.[1] En efecto, como lo ha demostrado Lévi-Strauss, la estructura actancial[2] de un mito no coincide con el esquema consecutivo y consecuente del relato que lo contiene. Una infraestructura constituida por paquetes de relaciones o "mitemas"[3] define la mecánica narrativa propia del texto mítico. A partir del mayor número posible de variantes, el investigador tratará de establecer un "texto matriz" del mito considerado que pueda dar cuenta de todas y cada una de estas variantes y constituya el mito en sí. A esta reducción mitemática de la pluralidad actancial del relato se añade el análisis de una profusión simbólica que el investigador buscará ordenar en términos semiológicos. Como el del poema, el sentido de un mito es sensible, difuso, y por lo tanto difícilmente aprehensible en términos conceptuales si no se procede a un análisis sistemático.

Entre los mitos que ubican al ser humano en el universo y establecen un modelo ejemplar de comportamiento existencial figuran los mitos cosmogónicos, los cuales como su nombre lo indica, generan el espacio-tiempo en el cual vive el hombre y justifican la presencia de una colectividad, es decir de un "mundo", dentro de este marco espacio-temporal. En el nivel más profundo de su configuración actancial, los mitos cosmogónicos son comunes a toda la humanidad ya que expresan la reacción cultural del hombre frente a su inexplicable presencia en el mundo. La creación de los astros, del hombre, el descubrimiento del fuego y del sustento, si bien se expresan mediante historias muy

[1] Narrativos. Lo diegético se opone a lo mimético en la modalidad de expresión.
[2] Lévi-Strauss p. 227 ssq.
[3] Es decir, que constituyen una unidad de acción narrativa.

distintas en cada cultura, se reducen a esquemas actanciales prácticamente idénticos en términos "mito-lógicos".

En el ámbito náhuatl precolombino existen muchas variantes de la creación del universo y más específicamente del microcosmos que constituye una colectividad humana organizada. Entre estas variantes y para lo que concierne a los mexicas, destaca la gesta de Huitzilopochtli, trama no sólo verbal, sino también dancística, iconográfica, y monumental urdida por la colectividad náhuatl en un pasado indeterminado y que justifica su presencia en el mundo mesoamericano.

En efecto si el texto tramado con hilos verbales es el más común y el más accesible, quizás, para la estructuración del sentido, no debemos de olvidar sin embargo que el mito se plasmó también en la imagen, la cual no es siempre la transcripción pictográfica de una variante oral pre-existente sino que puede expresar la gesta de Huitzilopochtli directamente sin una mediación verbal. A su vez, el conjunto de edificios que están dentro del recinto sagrado, y en el caso aquí referido la configuración arquitectónica del Templo Mayor, representan un "texto" monumental vinculado con el mito que se puede cotejar con el verbo y la imagen.

Para derrumbar los compartimientos genéricos que aislan estas variantes expresivas podríamos considerar que las versiones orales e iconográficas son "monumentos" verbales y pictóricos mientras que el templo es un "texto" pétreo del que los ritos constituían una lectura vivida.

Analizaremos a continuación el "nacimiento de Huitzilopochtli" en un texto proveniente de la tradición oral que fue recopilado y transcrito por Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*[4] y un relato pictográfico contenido en la primera parte del *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación* que compararemos con el "texto" arquitectónico del Templo Mayor tal como lo establecieron tanto las crónicas como las excavaciones realizadas. La mecánica actancial correspondiente a dicho mito se encuentra "codificada" de manera muy distinta en las tres modalidades narrativas ya que la semiología de la imagen y de los espacios arquitectónicos difiere considerablemente de su homóloga verbal. De ahí el interés de una comparación trans-semiótica entre la imagen, el verbo y la arquitectura que podría ayudar a establecer con más precisión las unidades actanciales de esta secuencia mítica.

Dada la extrema complejidad del análisis y el espacio limitado del que disponemos aquí, nos conformaremos con enunciar y comparar los elementos de acción narrativa esenciales para el desarrollo diegético del mito considerado.

[4] *Códice Florentino*, libro III, capítulo 1.

1. *Aztlan/Colhuacan* y *Tollan/Coatépec* "el agua y el monte" el binomio del origen

a) Variante oral

Jn Vitzilopuchtli, in cenca qujmaviztiliaia in mexica.

Yvin in qujmatia, in itzintiliz, in ipeoaliz, ca in Coatépec, yvjcpa in tullan, cemilhujtl quitztica, vmpa nenca cihoatl, itoca Coatl icue: innan centzonuitznaoa. auh inveltiuh, itoca, Coiolxauh.

Huitzilopochtli a quiénes los mexicas rendían honor.

Así creían que su asentamiento, su comienzo, fue en *Coatépec* en la dirección de Tula, allí estaba, allí vivía una mujer llamada Coatl icue madre de los *Centzonhuiznahuas* y su hermana mayor se llamaba Coyolxauh.

Después de un breve metatexto que ubica el capítulo dentro de la obra, la versión oral transcrita en el *Códice Florentino* indica el lugar del origen *(itzintiliz)* y los *dramatis personae* que intervendrán en la historia:

Origen:	*Coatépec* (en la dirección de *Tullan*)
Dramatis personae:	- Huitzilopochtli
	- Coatlicue
	- Los *Centzonhuitznahuas*
	- Coyolxauh

La ubicación de *Coatépec* "en la dirección de *Tullan*" puede pertenecer a la enunciación y en este caso no pasa de ser una indicación geográfica sin implicación al nivel del relato, o bien puede remitir a la *Tollan* mítica "lugar de carrizos" equivalente de *Aztlan* y así integrarse a la mecánica actancial del enunciado[5] En este último caso *Tullan* y *Coatépec* constituirían un binomio funcional en la gestación de la nación indígena.

b) Variante pictográfica

En la imagen, el origen se desdobla en una isla con un templo a lo alto del cual se encuentra un complejo glífico compuesto por un bastón de fuego y agua, y un monte: *Colhuacan*. Los *dramatis personae* no están

[5] El enunciado constituye el relato en sí, mientras que la enunciación conlleva la modalidad discursiva particular del narrador y su implicación en el acto de narrar.

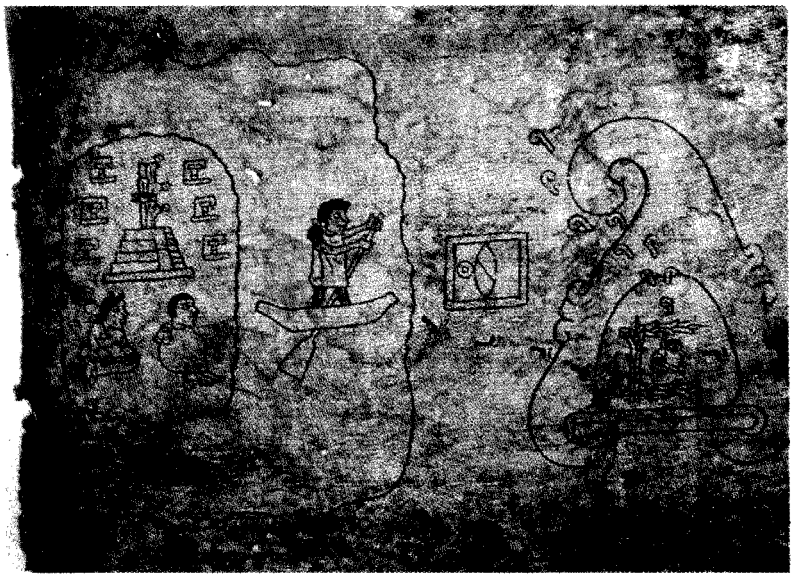

Lámina 1

únicamente enunciados como en la versión oral sino que están ya integrados a una estructura actancial "icono-lógica". En la isla, una relación *matrimonial* entre Chimalma y un personaje masculino se expresa claramente mediante la norma pictográfica que representa tanto la postura como la colocación de la mujer en relación con el hombre. El hombre desprovisto de glifo antroponímico podría ser Mixcóatl, en otro contexto esposo de Chimalma y padre de Quetzalcóatl. El glifo 1-pedernal, colocado en el agua, entre la isla y el monte, podría confirmar lo anterior ya que es el nombre calendárico de Mixcóatl.

Tanto por el cabello largo y la manera de atarlo, como por el color negro de las piernas, el personaje en la canoa se puede identificar como un sacerdote.

Por fin, Huitzilopochtli, en el acto de hablar aparece en la cueva del monte *Colhuacan.*

La verticalidad axial del monte *Coatépec* está presente en la pictografía sólo que desdoblada en la imagen en un templo equivalente de la montaña primordial y un "monte encorvado": *Colhuacan.*

Una diferencia importante a nivel actancial entre ambas variantes la constituye el hecho de que el monte *Coatépec* no está explícitamente vinculado con el agua en la versión oral. Esto se debe quizás a los determinismos de la recopilación, la transcripción y la colocación del

texto en el *Códice Florentino*, a una lectura "insuficiente" de la imagen por parte del informante, o más sencillamente, a una estructuración específica del mito en la versión aducida que podría conformarse con el vínculo hierogámico: cielo/tierra.

Cabe señalar sin embargo que en la mayoría de las versiones orales correspondientes al nacimiento de Huitzilopochtli, el monte *Coatépetl* se encuentra rodeado de agua:

Coatépec. Lámina *Manuscrito Tovar,* fol. 99

La relación agua/monte, además de que establece el binomio representativo de la nación indígena náhuatl: *in atl, in tepetl* "el agua y el monte", instaura una relación actancial entre las aguas del origen (intrauterinas) y el vientre fértil de la madre tierra. Aun cuando el relato aquí considerado no lo indica explícitamente, el texto mítico en el cual se urde el nacimiento de Huitzilopochtli implica la presencia de agua en torno al monte *Coatépetl*.

En la versión iconográfica del *Códice Boturini* el monte se encuentra en la orilla del agua y no en la isla misma como en otras variantes, expresando asimismo una dicotomía con valor actancial entre las aguas del origen y la montaña primordial. De una a otra se efectúa como lo veremos después la "fecundación", movimiento equivalente a la caída de la bola de plumas y el subsecuente contacto con el vientre de la madre-tierra en la versión oral.

El Templo Mayor de México-Tenochtitlan representa, según lo asevera Miguel León-Portilla, el monte *Coatépetl*, lugar del nacimiento de Huitzilopochtli:

> *Coatépetl*, "Montaña de la Serpiente", plástica representación, en un espacio sagrado, del mito del nacimiento de Huitzilopochtli era, sin duda, el templo principal a él erigido en el corazón de la metrópoli mexica. En lo más alto está el dios que ha nacido y se apresta a la lucha, si se quiere el sol que habrá de imponerse sobre la luna y todas las estrellas.[6]

Configuración arquitectónica de lo divino mexica, el Templo Mayor contiene en su "texto" pétreo la gestación de Huitzilopochtli la cual culmina con lo más alto del monte, es decir del edificio. Esta gesta se inicia en *Aztlan-Colhuacan* y podemos pensar que muchos espacios del templo reproducen o simbolizan de alguna manera las etapas de la gestación mítico-narrativa del dios tutelar de los mexicas, desde sus primeros momentos.

La pirámide además del monte *Coatépetl*, podría también representar también la montaña del origen: *Colhuacan*, dentro de la cual como lo veremos adelante se "gestó" Huitzilopochtli. Las aguas primordiales de *Aztlan* no figuran aparentemente en el complejo monumental que rodea el templo pero es probable que las aguas del lago que circundan la isla reproducían, sin mediación arquitectónica, las aguas del origen. En dado caso el Templo Mayor simbolizaría "el agua y el monte" primordiales, *in atl, in tepetl*, es decir el asentamiento humano por excelencia.

2. *La penitencia*

Cualquier creación o manifestación cratofánica debe estar precedida en el mundo mesoamericano por una penitencia. En el mito de la *Creación del sol y de la luna*, por ejemplo, los impetrantes Nanahuatzin y Tecuciztecatl hacen penitencia en sus montes respectivos, mismos que representan las pirámides del sol y de la luna en *Teotihuacan*.

En los textos aquí referidos la secuencia narrativa correspondiente a la penitencia se desarrolla de manera distinta. En la versión del *Códice Florentino* el barrer constituye la penitencia.

[6] León-Portilla, p. 50.

auh in ieoatl coatl icue, vncan tlamaceoaia, tlachpanaia, quimocuitlaviaia, in tlachpanalli. jnjc tlamaceoaia, in Coatépec.[7]

y ella Coatlicue, allá hacía penitencia, barría, cuidaba de la barrida. Así hacía penitencia en *Coatépec.*

El hecho de barrer *tlachpanalli,* es un acto de purificación de la tierra antes de la siembra. En otro contexto mítico Quetzalcóatl, el viento sopla, barre la tierra, antes de la lluvia fecunda. Ahora bien el material en que está hecha la escoba para la barrida ritual es muy importante ya que establece una relación actancial a nivel narrativo. Aunque no lo dice el texto de manera explícita, se trata probablemente de un abeto, conífero cuyos atributos simbólicos: el verdor y la vitalidad que implica lo celestial, la permanencia, hacen de la escoba un principio de fertilidad masculina. El barrer, además de la purificación que conlleva, constituye por lo tanto un acto hierogámico: vincula el cielo y la tierra y anticipa asimismo la fecundación más explícita de Coatlicue por la bola de plumas.

En el códice, el vaivén en canoa del sacerdote entre la isla de *Aztlan* y la cueva de *Colhuacan,* es decir del origen situado en las aguas primordiales (intrauterinas) al "vientre" de la montaña, reiterado cuatro veces según la *Crónica Mexicáyotl,* constituye la penitencia a la vez que establece el mitema "copulación hierogámica". Se ofrecen palmas, *acxoyatl:*

quihualtemaya inimacxoyauh annozo acxoyatl nauhpailloque...[8]

Depositaban sus palmas o sus *acxoyatl.* Cuatro veces volvieron...

A nivel iconográfico se distinguen tres palmas enmarcan al dios Huitzilopochtli dentro de la cueva. La presencia de estas ramas, símbolos de ascensión de regeneración y de inmortalidad dentro de la cueva matricial *Quinehuayan oztotl,* manifiesta la fecundación de la tierra por una entidad masculina con carácter celestial.

Además de estar grabada en la piedra, "contenida" en las distintas ofrendas que revelaron las excavaciones la penitencia pertenece a la dinámica religiosa que constituye el templo. Los sacerdotes repetirán a determinadas horas en el Templo Mayor el gesto primordial que son el barrer y el ofrendar palmas de *acxoyatl* teñidas con su sangre.

[7] *Códice Florentino,* libro III, capítulo 1.
[8] *Crónica Mexicáyotl,* p. 16. *Nauhpa iloque "cuatro veces regresaron".*

3. *La fecundación de la tierra por el cielo*

Después de una purificación propedéutica que constituye a la vez un acto hierogámico, ocurre de manera más explícita la fecundación de la tierra por el cielo.

> *auh ceppa in iquac tlachpanaia, in coatl icue ipan oaltemoc ihujtl, iuhqujn ihujtelolotli, njman concujtiuetz in Coatl icue: ixillan contlali, auh in ontlachpan njman cōcuizquja yn ivitl, in ixillan oqujtlalica aoc tle qujttac, njman ic otztic in Coatl icue.*[9]
>
> Y una vez cuando barría Coatlicue sobre ella cayeron plumas, como una bola de pluma. Luego *Coatl icue* la tomó y la puso sobre su vientre. Cuando hubo barrido, luego iba a tomar las plumas que había guardado sobre su vientre. Ya no encontró nada. Luego ya está preñada Coatlicue.

En estado propiciatorio de pureza, Coatlicue, la tierra, se ve fecundada por el cielo y empreña de manera partenogénica. El valor simbológico uráneo de las plumas y la forma esférica (*ihuitelolotli*) nos remite inconfundiblemente al cielo y a lo que cae del cielo y fecunda la tierra: la *lluvia*, elemento con carácter espermático en el contexto aquí referido.

En el texto pictórico, la red semiológica que expresa la fecundación es más compleja:

En *Aztlan*: agua y fuego

El carácter insular de *Aztlan* y su blancura esencial indican lo que representa: el origen matricial de todo cuanto va a nacer o establecerse en el mundo. La verticalidad del templo con lo que parece un bastón de fuego y el agua encima[10] complementa la idea de centro primordial inherente a la isla en términos simbológicos.

En el glifo que se encuentra sobre el templo, el componente "agua" es inconfundible. El otro podría ser una flecha o un carrizo. Sin embargo, si cotejamos este elemento con el bastón de fuego tal y como se representa en otras partes de este mismo códice (figs. 2,3,4) podemos concluir que se trata de un palo de fuego.

[9] *Códice Florentino*, libro III, capítulo 1.

[10] Otras lecturas posibles serían *Aacatl* "carrizo de agua" o *Amill* o *Amimitl* "flecha de agua".

Figura 2

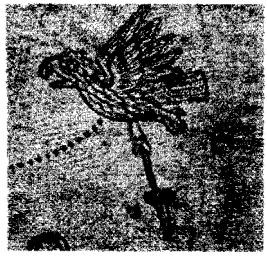

Lámina 4
el águila con el bastón
en las garras.

Figura 3

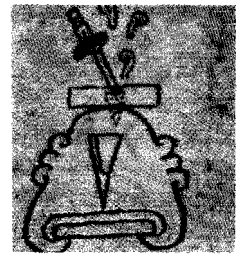

Lámina 9

Figura 4

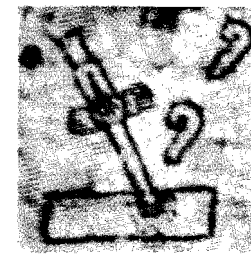

Lámina 19

Arriba del templo de *Aztlan* figura entonces el binomio simbólico primordial de la cultura náhuatl precolombina: el agua y el fuego, las aguas intrauterinas femeninas y el fulgor masculino, cuya integración propicia la vida y que anticipa la dualidad que culminará en lo más alto del Templo Mayor: Tlaloc y Huitzilopochtli.

La verticalidad parece también dividir los barrios que figuran sobre la isla así como los dos personajes, una mujer: Chimalman y el hombre sin glifo antroponímico que hemos identificado como Mixcóatl.

Tanto los personajes como la relación explícita esposo/esposa que expresa la imagen, refuerzan la integración agua/fuego antes mencionada y permiten establecer un paralelo con el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. En efecto Chimalman, en otros contextos madre de Quetzalcóatl, es aquí el equivalente de Coatlicue, la Madre-tierra, y el hombre como lo veremos adelante representa el principio masculino o Padre-cielo del mito aducido. "Mito-lógicamente" debe tratarse de Mixcóatl padre de Quetzalcóatl y pareja divina de Chimalman.

Los dos personajes complementan las seis casas pintadas para establecer la cantidad de ocho barrios y dividen quizás, el espacio de la isla en cuatro barrios matrilineales y cuatro patrilineales.

Tanto la travesía, el exponente calendárico 1-*Tecpatl* (1-Pedernal), como la ofrenda de palmas *acxoyatl*,[11] constituyen un equivalente hierogámico a la caída de la bola de plumas.

Si bien parece lógico a nivel narrativo o más sencillamente histórico que los aztecas utilizaran canoas para trasladarse de la isla *Aztlan* al monte *Colhuacan* situado en la orilla de la extensión de agua, esta lógi-

[11] Planta cuyas hojas eran utilizadas para recoger la sangre que se sacaba por penitencia. Cf. Rémi Siméon.

ca narrativa entraña sin embargo otra, infraliminal, la cual se inscribe en la isotopía "fecundación" aquí referida. En efecto, la canoa, como el tronco en el cual se refugiaron Toto y Nene durante el diluvio correspondiente al sol de agua,[12] contiene o inclusive constituye, el germen de lo que será la vida.

El signo 1-Tecpatl, además de representar probablemente a Mixcóatl, orienta la peregrinación hacia el lugar donde prevalece este signo: el norte, nivel más bajo del inframundo donde se gestan los seres.[13] En otro contexto cosmogónico, el pedernal, después de caer en la cueva *Chicomoztoc*, generó a los dioses:

> ... la diosa parió un navajón o pedernal, que en su lengua llaman *tecpatl*, de lo cual admirados y espantados los otros hijos, acordaron de echar del cielo al dicho navajón, y así lo pusieron por obra, y que cayó en cierta parte de la tierra, donde decían *Chicomoztoc*, que quiere decir Siete-Cuevas. Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses y diosas ...[14]

El pedernal tiene probablemente en el contexto pictográfico aquí referido un valor actancial de fecundación.

Por otra parte es interesante observar que la lámina 18 del *Códice Borbónico* contiene paradigmas semejantes a los que aparecen en la cueva de *Colhuacan* y que podrían confirmar la unidad actancial "fecundación" que establecen las palmas verdes.

Por si fuera poco, la punta encorvada del cerro evoca simbólicamente mediante una espiral, la luna, la fecundidad potencial.

Las volutas que se elevan del complejo Huitzilopochtli/*acxoyatl* podrían expresar a su vez la palabra primordial, luz sonora y fecunda dentro de las tinieblas telúricas de *Colhuacan*. Recordemos que la palabra connota también la fertilidad ya que al ser recibida en el oído, receptáculo con valor femenino, fecunda el espíritu, y en términos cosmogónicos el silencio pre-existencial. El receptáculo formado por las tres palmas en la imagen además del valor simbólico que ya hemos considerado podría constituir un equivalente del caracol en el que sopló Quetzalcóatl para producir el sonido primordial.[15] Las nueve volutas que se elevan fecundarán el espíritu de los aztecas y los incitarán a emprender la peregrinación genésica y estructurante del cosmos náhuatl.

En cuanto al número de volutas; *nueve*, si es que tiene alguna pertinencia en la mecánica semiológica, podría simbolizar los diferentes

[12] "Leyenda de los Soles", in Lehmann, p. 328.
[13] *Cf.* Johansson en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27.
[14] Torquemada III, p. 120-121.
[15] *Cf.* "Mito de la Creación del hombre", en Lehmann, Kutscher, p. 330 ssq.

Códice Borbónico, lámina 18 (detalles)

pisos del inframundo tanto en su orientación regresiva (muerte) como en lo que corresponde a la gestación de todo cuanto crece, siendo el Mictlan como ya lo hemos dicho, el lugar donde se gestan los seres.[16]

En términos generales encontramos el mismo esquema actancial de fecundación aunque con relatos distintos de las dos variantes del mito.

La relación cielo/tierra es patente en la configuración arquitectónica del templo Mayor. Dice Eduardo Matos Moctezuma al respecto: "Este templo era el centro fundamental, el lugar por donde se subía a los niveles celestiales, y se bajaba al inframundo".[17] Como lo confirmaremos después la gesta de Huitzilopochtli constituye una elevación progresiva desde los espacios infraterrenales hacia el apogeo uráneo del ciclo vital.

4. La preñez, *tepeyollotl:* el corazón de la montaña y del templo

niman ie otztic in Coatlicue
luego ya está preñada Coatlicue

Coatlicue está preñada, es decir que la tierra contiene la semilla que permitirá la gestación de la vida ya sea el dios, el hombre o el maíz.

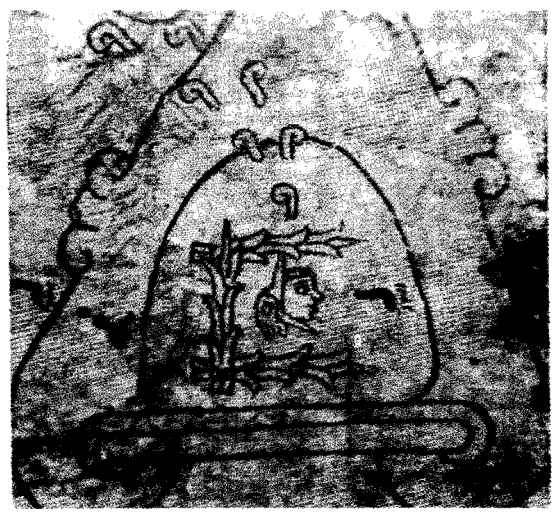

Lámina 1 (detalle) *tepeyollotl* "el corazón del monte".

[16] Cf. Johansson en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, p. 69 ssg.
[17] Matos Moctezuma, p. 127.

En la variante iconográfica, la presencia del dios dentro de la cueva matricial expresa claramente la preñez del monte. Las volutas que salen de la boca del dios podrían constituir un equivalente icónico de lo que Huitzilopochtli dice a su madre:

Maca ximomauhti ye ne nicmati

No tengas miedo yo ya sé

En la peregrinación, según otras fuentes, Huitzilopochtli incita a los aztecas a salir de *Aztlan* y dice: *tihui, tihui* "vámonos, vámonos". Según la *Crónica Mexicáyotl*, Chalchiuhtlatonac, el personaje correspondiente a Huitzilopochtli en este contexto, dice:

...tocnihuane quimilhui in Mexica, maye ic otihuallaque, maye ic otihualquizque in tochan Aztlan...[18]

.. amigos, les dijo a los mexicas, por esto vinimos, salimos de nuestra morada *Aztlan* ...

Ofendidos por la preñez de su madre, los entes nocturnos Coyolxauhqui y los Cuatrocientos Sureños deciden matarla. Coatlicue se espanta.

auh in oqujma Coatl icue: cenca momauhti, cenca motequjpacho. auh in jconeuh in jtic catca qujiollaliaia, quioalnotzaia quilhujaia, maca ximomauhti ie ne njcmati,
in oqujcac in Coatl icue, in itlatol in jconeuh, cenca ic moiollalli, motlali yn jiollo, iuhquin juhcantlama.

Cuando Coatlicue lo supo, se asustó mucho, se afligió. Pero el hijo que estaba adentro de ella, la consolaba, le hablaba, le decía: no tengas miedo, yo ya sé.
Cuando Coatlicue oyó las palabras de su hijo se reconfortó mucho, asentó su corazón. Así se tranquilizó.

La ignorancia, la vergüenza, la cólera, y el miedo son los sentimientos gestados por la situación narrativa. La respuesta y la acción subsecuente de Huitzilopochtli restablecerán el desequilibrio instaurado.

Un elemento actancial de primera importancia surge aquí de la ambigüedad semántica que generan el verbo *yollalia* "consolar" y el sintagma verbal *motlali yn jiollo* "tranquilizó su corazón". Además de

[18] *Crónica Mexicayotl*, p. 16.

estos significados, expresan respectivamente las ideas de "proporcionar un corazón" y "establecer un corazón", las cuales se "actualizan" en términos diegéticos en el contexto aquí referido. "Proporcionar un corazón" a Coatlicue es decir al monte *Coatépetl* y por extensión a la tierra en general, equivale a dotarla con el principio vital, un germen a partir del cual pueda prosperar la vida. Huitzilopochtli es, en este contexto el equivalente de *Tepeyollotl*, el corazón de la montaña, que anima, en el sentido etimológico de la palabra, el vientre telúrico de la madre, y el templo que lo representa. Conviene recordar aquí la acción antagónica de los *colhuaques* en la última etapa de la peregrinación cuando los mexicas habían edificado su templo. Los *colhuaques* llenaron el corazón del templo de excrementos para burlar, y sobre todo alterar la sacralidad dinámica del templo.[19] De hecho en la misma historia es el corazón de un *colhua* sacrificado el que viene a "animar" dicho templo.

La palabra *(qui)yollalia* "consolar" adquiere en este contexto una dimensión trascendental puesto que proporciona un principio vital a la tierra yerma e inerme. El elemento actancial es aquí la fertilización de la tierra, la instauración de un principio vital en ella.

Moiollali, motlali yn jiollo

se reconfortó, tranquilizó su corazón

Pero también:

Adquirió un corazón, asentó su corazón.

5 *Ac?* ¿Quién?

El mito responde a preguntas todavía muy "somáticas" muy difusas que no alcanzan el umbral de la reflexión consciente. Estructura asimismo, en la abstracción simbólica del lenguaje, el mundo indígena. En este contexto la pregunta reiterada por los entes nocturnos: los *Centzonhuiznahuas* y la luna Coyolxauhqui: *Ac?* "¿quién?" tiene un valor actancial.

auh in oquittaque in centzonvitznaoa in jnnan ie otztli, cenca qualanque qujtoque ac oq'chivili y? aqujn ocotzti? techavilq'xtia, techpinauhtia.
auh in jnveltiuh in Coiolxauh: quimjlvi noqujchtioan techavilqujxtia çan ticmjctia in tonan, in tlaueliloc in ie otztli: ac oqujchivili in itic ca.

[19] *Cf. Códice Aubin*, en Lehmann, Kutscher, p. 14.

Cuando los *Centzonhuitznahuas* vieron que su madre estaba embarazada se enojaron mucho. Dijeron: ¿Quién hizo esto? ¿Quién la embarazó? Nos deshonra, nos avergüenza.
Y su hermana mayor, Coyolxauh les dijo: Oh hermanos míos ella nos deshonra. Matemos a nuestra madre la malvada ya está embarazada. ¿Quién hizo lo que está en su vientre?

El móvil de lo que será el ataque de las fuerzas nocturnas al *Coatépec:* la vergüenza, y el motor de la acción bélica: la cólera, establecen un antecedente, un modelo ejemplar que se reproducirá en los contextos rituales previos a las guerras. La pregunta como tal es sin embargo el elemento actancial principal de esta secuencia.

Ac oquichivili?	¿Quién se lo hizo?
Aquin ocotzti?	¿Quién la embarazó?
Ac oquichivili in itic ca?	¿Quién le hizo lo que está dentro de ella?

La respuesta la constituye precisamente a nivel mítico-narrativo la acción bélica que provoca la interrogante ya que determina la gestación y nacimiento del sol, Huitzilopochtli, producto del encuentro hierogámico entre el cielo (aire) y la tierra así como el establecimiento del punto cardinal y solsticial: el sur, ente necesario y suficiente para esta gestación.

En el mito de la *Creación del sol y de la luna*, los dioses preguntan: *aquin tlatquiz aquin tlamamaz in tonaz in tlathuiz?* ¿quién se encargará? ¿quién llevará el calor, la luz?, ¿quién alumbrará? y luego *Aquin occe?* "¿quién más?".[20] Nanahuatzin y Tecuciztecatl, el sol y la luna, son en este contexto los que asumirán el movimiento existencial al integrar su antagonismo en una sucesión armoniosa y complementaria. La respuesta en la variante oral del mito la constituyen las entidades celestiales que pronto reinarán: Huitzilopochtli, el sol y Coyolxauhqui, la luna.

Como ya lo hemos dicho un equivalente pictórico del agente de la fecundación de la tierra lo constituye el glifo 1-*Tecpatl* (1-Pedernal) que podría representar a su vez el pedernal lanzado desde el cielo por los dioses y que cayó en una cueva y el propio dios celestial, padre de Quetzalcóatl, Mixcóatl cuyo nombre calendárico es precisamente 1-Pedernal. En el contexto pictográfico del *Códice Boturini* la diosa madre no es Coatlicue sino Chimalman, la madre de Quetzalcóatl, lo cual viene a confirmar la identidad celestial del agente de la fecundación: Mixcóatl.

Por otra parte, los que llevan la luz potencial son, en el caso del códice, los *teomama*, "los portadores del dios", los cuatro personajes

[20] *Códice Florentino*, libro VII, capítulo 2.

teóforos que se desprenden aquí de los ocho barrios para asumir la gestación cinética del sol.

Si bien las láminas constituyen unidades de composición pictográfica no son compartimientos aislados por lo que una unidad secuencial puede figurar en dos láminas distintas como es el caso de los pobladores *(chaneque)* de *Colhuacan* que aparecen en la segunda lámina pero están vinculados con el "monte encorvado" de la primera.

La disposición vertical y yuxtapuesta a *Colhuacan* de los 8 barrios corresponde al carácter axial de la montaña primordial. En relación con esta verticalidad, se establece, mediante los cuatro *teomama* o portadores del dios, un eje horizontal de progresión (ortogonal) que pasa por el barrio azteca.

En lo que concierne al glifo del "pueblo elegido", el cuadrado con agua no representa *Cuitlahuac,* como lo señala el informante del *Códice Aubin* sino probablemente una piedra de mármol *tezcalli* o un espejo *tezcatl,* y agua *atl* para dar *atezcal* o *aztecatl,* fonéticamente cercanos a *azteca* y por lo tanto significante fonográfico del gentilicio. Esta dimensión horizontal dinámica que brota de la verticalidad esencial define asimismo una relación 1/7 (los aztecas/los barrios) y 1/4 (el barrio azteca/los portadores del dios). El pueblo azteca se desprende de la cueva matricial *Chicomoztoc* y se establece a su vez en torno al eje del *Calpulli* en cuatro barrios lo que será el modelo ejemplar de un asentamiento indígena.

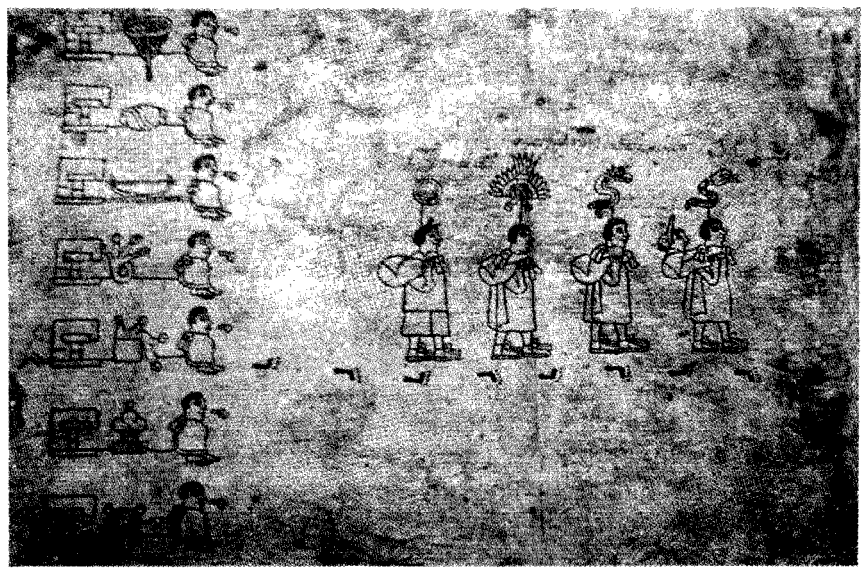

Lámina 2

Esto reproduce la secuencia mítica correspondiente a la creación del mundo en otro mito cuando los dioses se reunen allá en Teotihuacan, y designan a Nanahuatzin y Tecuciztecatl para que alumbren al mundo instaurándose subsecuentemente los cuatro rumbos del universo. De hecho los cuatro *teomama* o portadores del bulto sagrado que contiene los huesos o cenizas divinas de Huitzilopochtli, encarnan probablemente las cuatro regiones cardinales. Los antropónimos teóforos definen quizás estas regiones, el nadir y el cenit del curso solar, y consecuentemente los ejes respectivamente solsticiales y equinocciales que los unen.

Esta segunda lámina se vincula con la primera y corresponde a *Quinehuayan*, "lugar de la salida", al desprendimiento del pueblo azteca de su origen y al comienzo de su pregrinación hacia una estructuración de su cosmos.

En este mismo rubro de una identificación de los personajes, cabe determinar la función de *Quavuitl icac* "árbol o bastón erguido", uno de los *Huitznahuas* que informa al dios sobre la progresión de los entes nocturnos, así como el personaje que ostenta en las primeras láminas del *Codice Boturini* el antropónimo con el palo de fuego y el agua. En la variante verbal del mito dicho personaje es el lazo de unión entre los *Huitznahuas* y Huitzilopochtli *(necoc quitlalitinenca itlatol)* mientras que en el códice anuncia a los barrios la decisión de Huitzilopochtli, y es un intermediario entre los aztecas y los otros barrios. Cumple en todo caso con la misma función actancial. Este personaje encarna quizás además en ambas versiones la unión del fuego y del agua.

> *auh ce itoca Quavitl icac, necoc quitlalitinenca in itlatol, in tlein quitooaia centzonvitznaoa, njman conilhujaia, connonotzaia in Vitzilobuchtli.*
> *auh in vitzilobuchtli: quioalilhujaia in Quavitl icac: cenca tle ticmomachitia notlatzine, vel xonmotlacaquitli ie ne njcmati.*
>
> Pero uno que se llama *Quavitl icac*, andaba con los dos bandos, lo que decían los *Centzonhuitznahuas* luego se lo platicaba a Huitzilopochtli.
> Y Huitzilopochtli le dijo a *Quavitl icac*: pon atención tío. Escucha con cuidado yo ya sé.

Quavitl icac representa un verdadero eje en torno al cual se realiza la gestación de Huitzilopochtli, en etapas estructurantes marcadas por el ascenso de los *Huitznahuas* al *Coatépec*. Al estar vinculados con los dos bandos este personaje constituye una verdadera bisagra y representa el eje central del templo el tiempo de un mito.

En cuanto al personaje del códice, también se vinculan con dos bandos: los aztecas y el resto de los barrios (lámina 3). Es él, además que

sacrifica a los *mimixcoas* sobre las biznagas (lámina 4). Su carácter axial se revela al comparar el antropónimo con el eje del templo en la lámina 1.

Tanto *Quahuitl icac* como este último personaje manifestan un carácter axial y se asocian con los grupos opuestos que definirán en última instancia, la dualidad en lo alto del Templo Mayor.

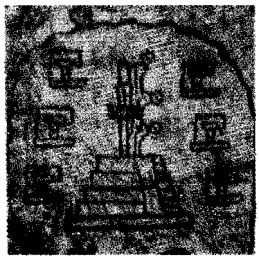

Lámina 1 (detalle)

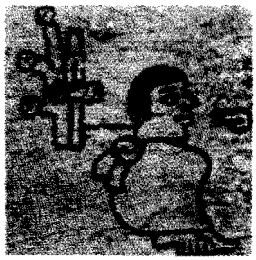

Lámina 3 (detalle)

Lámina 4 (detalle)

6 La "dis-cordia" funcional del universo

Ya dotada con el germen de la vida, Coatlicue, alias el *Coatépetl* y por extensión la tierra, se ve amenazada por las fuerzas nocturnas que la pueden asolar.

> *auh in ie iuhq', in centzonvitznaoa in oqujcêtlalique in jntlatol, in oqujcemjtque iça qujmictizque in innan, iehica ca otlapinauhti, ça çenca muchicaoaia, cenca qualanja, iuhquj in qujçaia in jiollo, in Coiolxauhquj, cenca qujnioleoaia, qujniollococoltiaia in joqujchtioa, in macuele miquj in jnnan. auh in cêtzonvitznaoa, njman ie ic mocêcaoa, moiaochichioa.*
> *auh in iehoantin centzonvitznaoa, iuhq'n tequjoaque catca tlacujaia, tlaquauicujaia, quiquauicujaia in jntzon, in jnquatzon.*
>
> Y así los *Centzonhuitznahuas* se pusieron de acuerdo y juraron matar a su madre porque los había deshonrado, se animaban mucho, se enojaban mucho, es como si les saliera el corazón.
> Coyolxauhqui los incitaba, hacía que sus hermanos odiaran a su madre para que la mataran. Y los *Centzonhuitznahuas* luego se arreglan, se atavían.
> Y ellos los *Centzonhuitznahuas* eran como guerreros valientes, anudaban, amarraban, ataban su pelo, su cabello.

La reunión y el acuerdo de los *Centzonhuitznahuas* y de Coyolxauhqui de matar a su madre corresponde, en términos actanciales, a la re-

unión de los barrios en la versión pictórica del *Códice Boturini* y a la subsecuente separación de los aztecas, de los demás barrios. Establece la dualidad potencial entre la dimensión nocturna y la luz por venir.

La concordia "esencial" que prevalecía entre los entes nahuas nocturnos Coatlicue, Coyolxauhqui y los *Huitznahuas* no permitía la existencia ya que no se establecía todavía el antagonismo vital, generador del movimiento cósmico. Con la discordia entre la tierra y los demás entes nocturnos se instaura un antagonismo que culminará con la aparición de la luz la cual a su vez derrota a las tinieblas y establecer la dualidad funcional del universo.

Esta discordia así como el combate entre Huitzilopochtli y los *Centzonhuitznahuas* establecen el modelo ejemplar de la guerra, motor del andar cósmico y generador del movimiento vital.

La "dis-cordia" entre los aztecas y los demás barrios

El estado original es un estado de totalidad andrógina en la que los principios antagónicos que serán el motor de la existencia no se definen todavía. El mundo está en un caos de tinieblas, no hay luz; lo masculino no se distingue de lo femenino, no hay nacimiento. La aparición de la luz y la definición de los principios antagónicos constituyen en todas las cosmogonías del mundo el esquema propedéutico a la existencia de un pueblo.

En el mito aludido, tanto en su variante verbal como en su versión pictórica, se instaura la "dis-cordia", la ruptura de la totalidad indefinida y la subsecuente dualidad funcional de la vida.

En el texto iconográfico del *Códice Boturini* la *ruptura* del árbol y la *separación* de los barrios son los esquemas actanciales que establecen esta dualidad.

El árbol, como el monte, representa en el contexto cultural mesoamericano y más específicamente en el mundo náhuatl, la verticalidad central y luego cardinal de lo divino. El árbol vincula la tierra con el cielo (raíz/tronco/ramas) confirmando el esquema hierogámico ya evocado. En este contexto la ruptura del árbol corresponde a la irrupción de la dimensión existencial breve en la eternidad, o mejor dicho, en la a-temporalidad esencial. Dicha ruptura consagra en términos cosmogónicos la aparición de la luz en el este. Otras variantes precisan este hecho: "Cuando amaneció se rompió el árbol".[21] Una lectura mítica del texto sería: "Cuando se rompió el árbol amaneció",

[21] Cf. *Crónica Mexicáyotl.* p. 19.

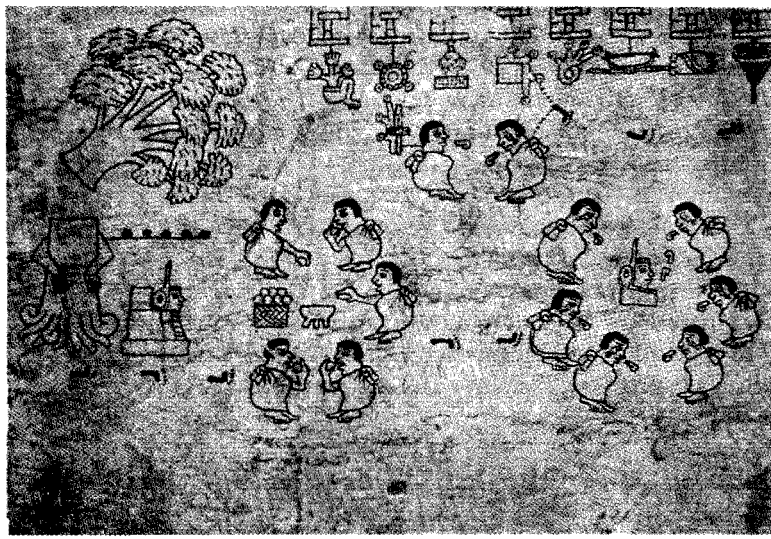

Lámina 3

ya que es precisamente la ruptura del árbol que expresa en términos diegéticos, el surgimiento del astro rey en el oriente.

Esta ruptura a la vez que consagra la aparición de la luz, establece asimismo el principio dual a distintos niveles de pertinencia entre los cuales la existencia y la muerte, sístole y diástole de la vida.

A esta ruptura de la verticalidad solsticial de la esencia la cual abre la dimensión equinoccial de la existencia, se añade aquí otra ruptura ya iniciada en la lámina anterior: la separación de los aztecas quienes se desprenden de los otros barrios para efectuar solos su peregrinación.

A la relación perpendicular divergente entre los cuatro portadores del dios y los barrios sucede una divergencia con carácter cíclico expresada por las huellas que marcan un círculo. La disposición ahora horizontal de los barrios que difiere de su verticalidad anterior confirma quizás a nivel discursivo (pictórico) y en términos axiales el carácter equinoccial de lo que está ocurriendo.

En términos generales y antes de una lectura diegética de la lámina se establecen el eje vertical: árbol/templo, el eje horizontal: barrios, y un eje cíclico, resultado de un esquema de ruptura y separación.

La interpretación a nivel cósmico es clara, sobre los ejes solsticiales y equinocciales del mundo pre-estructurado se establecen el derrotero cíclico del sol y su lógica separación espacio-temporal de los astros nocturnos al amanecer. A nivel tribal, el pueblo del sol, los aztecas, se distinguen y separan de los demás barrios.

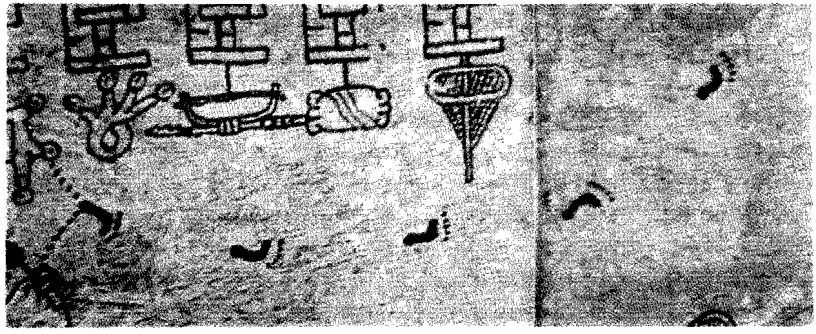

Lámina 3 y 4 (detalles)

Se oponen además en la composición de la lámina las unidades actanciales: comer/llorar en torno a los ejes del maíz (elotes) y de Huitzilopochtli. Es preciso trascender, en este contexto, el nivel consecutivo y consecuente de la narración pictórica y considerar estas dos unidades actanciales en una perspectiva mítica. Comer se opone a llorar como la evolución se opone funcionalmente a la involución, y como el maíz, *tonacayo,* es decir "nuestra carne" se opone e integra al agua en el ciclo vital. En el contexto aquí referido la "encarnación" progresiva de Huitzilopochtli en el seno de la madre tierra se opone a la acción regresiva de los entes nocturnos hasta el *encuentro* sobre el eje cíclico ya establecido.

El hecho de llorar reaparece en la lámina 5 del códice en el lugar donde llora el *cuexteca* y se opone de manera dialéctica al lugar donde nace Huitzilopochtli: *Coatépec* (donde prevalece el fuego). En ambas láminas tenemos una ruptura, una encarnación y un nacimiento evolutivos y una tristeza involutiva. A la tristeza/miedo de Coatlicue corresponde en el relato pictórico aquí considerado la tristeza de los barrios que se ven excluidos.

En lo que concierne al Templo Mayor esta discordia funcional de los entes solar y lunar se resuelve armónicamente con la yuxtaposición, en lo alto de la pirámide, de los adoratorios de Huitzilopochtli y de Tlaloc, con sus gradas respectivas. A la ruptura del árbol, vinculada en la lámina 3 del códice con la ingestión del maíz por los peregrinos, podría corresponder en otro contexto narrativo la ruptura del *Tonacatépetl* "monte de nuestro sustento" el cual entrega el alimento. Esta fase de la peregrinación estaría contenida, arquitectónicamente hablando, en el adoratorio de Tlaloc. Según lo afirma Eduardo Matos: "el lado de Tlaloc era el cerro de los mantenimientos, *Tonacatépetl* en donde se encontraron los alimentos según el mito".[22]

[22] Matos Moctezuma, p. 128.

8. *El sacrificio de los entes nocturnos*

En la versión oral del mito es el ascenso de los *Huitznahuas* el que determina, en términos de acción narrativa, el nacimiento de Huitzilopochtli. Sigue el sacrificio de Coyolxauhqui y de los Cuatrocientos Sureños. En cambio en el texto iconográfico, el sacrificio de los entes nocturnos: los *mimixcoas,* entre los cuales figura Teoxahual el equivalente de Coyolxauhqui es propedéutico al nacimiento del sol sin que esta diferencia en el orden consecutivo de las unidades actanciales tenga consecuencias a nivel mítico.

a) El enfrentamiento entre los aztecas y los *mimixcoas* en el *Códice Boturini*

La lámina IV del *Códice Boturini* completa el esquema actancial de separación iniciado en la lámina anterior y expresa el encuentro de los migrantes aztecas en su camino con los *mimixcoas,* entes homólogos de los *Huitznahuas.* Esta lámina contiene asimismo la entrega de las armas para cazar y hacer la guerra así como el palo de fuego que tiene el águila en sus garras.

Lámina IV

El discurso pictórico de esta lámina expresa distintas fases del mito. En términos de composición, consta de un eje de progresión horizontal ocupado por dos series de personajes: un grupo de cuatro personajes que caminan y otro de tres, los cuales están extendidos sobre dos biznagas y un mezquite. Un personaje que ostenta el mismo glifo que se encuentra en el templo de *Aztlan* está sacrificando al personaje extendido de la derecha. Arriba y a la derecha de la lámina se observa una escena en la que un guerrero coge un arco y una flecha. El arco y la flecha están vinculadas gráficamente con una águila y la red para poner el pescado o las presas cazadas. En la parte superior izquierda de la lámina se ven las huellas de los barrios que toman otro rumbo.

Una red semiológica establece una serie de oposiciones pertinentes, las cuales, que si bien no se actualizan en el discurso verbal, no dejan por eso de tener un alto valor en la estructuración del sentido profundo.

Una ruptura clara en la composición separa, sobre el eje lineal, el grupo de cuatro y el grupo de tres personajes. Se oponen de manera significativa los paradigmas:

- *Verticalidad* de los que avanzan / *horizontalidad* de los que están extendidos sobre los cactos.

Movimiento/inmovilidad
Indumenentaria tolteca/indumentaria chichimeca
Cuatro/tres
Con sandalias/descalzos
Los tres hombres toman el *teotlquimilolli* con la mano derecha mientras que la mujer tiene los brazos caidos.
Tres hombres/una mujer entre los que caminan.
Dos hombres/una mujer entre los que están extendidos.
Un sacrificio humano realizado por el personaje que ostenta l glifo agua/fuego.
Dos *teocomitl* (biznagas) / un mezquite en el centro.

Propuesta de interpretación

Nivel cosmogónico

Si consideramos, como ya lo hemos sugerido, que la historia y sus apoyos gráficos se permean, la interrelación semiótica de las oposiciones establecidas podrían constituir la trama simbólico-diegética siguiente:

Se repite en esta lámina con una historia distinta, la creación del mundo y el nacimiento de Huitzilopochtli. Los entes nocturnos-luna-

res, *mimixcoas* se ven sacrificados en aras del sol Huitzilopochtli. Hasta este momento el dios se encuentra en un estado óseo dentro del *tlaquimilolli*, verdadera envoltura matricial en la que se gesta el dios-sol mexica. La luna y más generalmente los entes telúricos-lunares tienen que morir para que surja la luz solar y la oposición pictórica clara entre los cuatro portadores cardinales del sol y los tres *mimixcoas* (que representan quizás las tres fases de la luna) permite una aprehensión inmediata, más allá del discurso verbal que lo explicita, de lo acontecido.

Conviene subrayar la semejanza entre el nombre de la "hermana mayor" de los *mimixcoas*: *Teoxahual* "(la que tiene) el afeite divino" y de la hermana mayor de los *Centzonhuitznahuas:* Coyolxauhqui "(la que tiene) el afeite de cascabeles".

Cuando, en la versión oral, Huitzilopochtli mata a su hermana Coyolxauhqui con la serpiente de fuego *Xiuhcoatl,* se produce un encuentro entre el fuego (*xiuhcoatl*) y el agua/la luna. Por un lado se produce un rechazo mutuo de los elementos y los entes cósmicos que les corresponden que instaura el mitema de separación, por el otro el fulgor masculino del sol y las aguas intrauterinas de la luna se funden en una unión fértil.

Arriba de los *mimixcoas*

La escena pictográfica que se sitúa sobre el eje vertical, arriba de los *mimixcoas*, opone distintos paradigmas:

Un personaje sentado que habla con una pintura facial y plumas en las orejas.
Unas armas para cazar (arco, flecha y una red)
Un águila
Un palo de fuego (*tlecuahuitl*) en las garras del águila.
Una línea de puntos que vincula el águila con el arco y otra que asocia el arco con la red (*chitatli*).

Es probable que una relación "mito-lógica" de consecuencia vincule el sacrificio de los *mimixcoas* y la escena cratofánica que aparece arriba.

Aquí también observamos un esquema actancial pictográfico análogo al relato del nacimiento de Huitzilopochtli en la variante del *Códice Florentino*. Al nacer Huitzilopochtli ya sea del vientre de Coatlicue, la tierra, o de la envoltura matricial del *tlaquimilolli*, nace también el mexica de su crisálida azteca. A la serpiente de fuego, las armas y las insignias de los *Centzonhuitznahuas* que el dios ostenta después, corresponde en nues-

tra lámina el palo de fuego que tiene el águila en sus garras, el arco, la flecha y la red.

El águila representa el sol, y por su posición en el cielo, el sol en el cenit. El hecho que tenga el *tlecuahuitl* en sus garras muestra el carácter ígneo el astro rey y expresa lo temporal de su ciclo. El fuego telúrico, fuego del hogar, no tiene movimiento, es el nacimiento de Huitzilopochtli que consagra esta mutación vital del fuego ctónico en fuego uráneo. Cada 52 años a partir de este momento, los mexicas repetirán esta mutación en la ceremonia del fuego nuevo o atadura de años en la que a la medianoche, sobre el pecho de una víctima sacrificada, el fuego celestial recobrará un nuevo vigor a partir de un fuego telúrico.

Ahora bien, vienen "subiendo" los huesos de Huitzilopochtli hacia el sur a cuestas de los portadores cardinales. Sólo les falta, para que el dios y los mexicas puedan gestarse, que sean fecundados por la sangre sacrificial según el modelo ejemplar que estableció Quetzalcóatl en el mito de la *Creación del hombre*. Con el sacrificio de los *mimixcoas* se produce la sangre que fecundará los huesos. De esta hierogamia nace Huitzilopochtli, se fundamenta el cenit, es decir el sur, y nace el pueblo mexica.

Nivel mítico-histórico de lectura:
nomadismo/sedentarismo, cazadores/guerreros

Otro programa narrativo análogo al nacimiento del Sol-Huitzilopochtli se revela en la imagen mediante las mismas oposiciones semióticas y otras. Se trata del nomadismo azteca-chichimeca que muere para dar el lugar al sedentarismo agrícola mexica. Tanto la localización de este esquema actancial en una etapa temprana de la peregrinación como la vestimenta de los caminantes podría parecer anacrónicos, pero recordemos que en el mito prevalece la atemporalidad y que la "verdad" histórica sufre transformaciones sustanciales para poder integrarse a la trama narrativa. La indumentaria tolteca que ostentan los candidatos al sedentarismo no debe considerarse en una perspectiva histórica sino narrativa, como un elemento actancial altamente significativo. Todavía en una etapa temprana de su avance hacia Tenochtitlan, ostentan ya los signos exteriores de lo que será su vida sedentaria. Esta oposición indumentaria, aunada a la oposición numerológica 4/3 expresa a un nivel existencial la victoria del sedentarismo solar sobre el nomadismo lunar y el triunfo momentáneo, estacional, del periodo helíaco de cultivo sobre el periodo selénico de cacería.

El encuentro entre los cuatro portadores y los tres *mimixcoas*, el subsecuente sacrificio de estos últimos entre los cuales figura *Teoxahual*, personaje homólogo de Coyolxauhqui, constituye un esquema actancial equivalente al ataque de los *Huitznahuas* encabezados por Coyolxauhqui. El resultado final es el sacrificio de las fuerzas nocturnas en aras del sol y la consagración del guerrero azteca mediante la entrega de sus armas e insignias por el águila-Huitzilopochtli. "Nace" asimismo el *mexica* de su crisálida azteca mediante esta consagración.

La versión iconográfica del *Códice Boturini* se sitúa en un contexto cinegético más que bélico en esta etapa de la peregrinación iniciática de los aztecas. En el momento en que los aztecas se vuelven mexicas y nacen como colectividad, ostentan las armas de los cazadores y se ven dotados con el fuego.

b) El encuentro del sol y de los entes nocturnos:
la primera batalla, el primer sacrificio

Entre otras cosas, el mito aquí aducido establece el modelo ejemplar del primer combate. Tanto los atavíos como la disposición para la batalla combate constituyen un modelo para el guerrero azteca.

> *auh in ie iuhquj in iequene oqujcemjtoque, in ocentetix in jntlatol, injc quimictizque, injc quitlatlatizque in jnnan, njman ie ic vi teiacana in Coiolxauhquj, vel muchichicaoa, mocecenquetza, moiaochichiuhque, motlamamacaque, intech quitlalique in imamatlatquj, in anecuiotl, intzitzicaz, amatitech pipilcac, tlacujlolli, yoan in coiolli incotztitech qujilpique, injn coiolli mjtoaia oiovalli, yoan in jnmiuh tlatzontectli,*
> *niman ie ic vi, tetecpantivi, tlatlamantitivi, tlaieiecotivj, momamâtivi, teiacana in Coiolxauhquj.*
>
> Y así, de este modo ellos juraron, se pusieron de acuerdo para matar, para destruir a su madre. Luego ya se van. Los conduce Coyolxauhqui. Se animan el uno al otro, se esfuerzan, se ataviaron para la guerra, cada uno carga algo, sobre ellos colocaron sus insignias de papel, sus coronas, sus redes. Sobre los papeles que cuelgan hay pinturas; y sobre sus pantorrillas colgaron unos crótalos, a esos crótalos les decían *oyohualli*. Y sus flechas tienen cabezas de púa.
> Luego se van, se disponen en fila, se disponen en hileras, blandecen sus armas, se arrastran. Los guía Coyolxauhqui.

Son estas insignias de los guerreros de la noche las que Huitzilopochtli revestirá después de haberlos destruido estableciendo asimismo las tendencias a la vez diurnas y nocturnas del pueblo mexica.

... njman jc quixil in Coiolxauhquj: auh njman quechcotontivetz, in itzontecon vmpa ommocauh in jtenpa Coatépetl. auh in itlac tlatzintlan vetzico tetextitivetz, cececcan veuetz in jma, in jcxi, yoan itlac.

... luego agujeró a Coyolxauhqui y luego le cortó el cuello. Dejó su cabeza allá al borde del *Coatépetl*. Y su tronco vino a caer abajo, se destrozó. Por todas partes cayeron sus manos, sus pies y su tronco.

En el lugar de su nacimiento *Tlacazouhcan* "donde se horadan a los hombres", Huitzilopochtli sacrifica a su hermana Coyolxauhqui, la luna y coloca su cabeza cercenada a la orilla del monte-templo mientras arroja el cuerpo destazado hacia abajo. Con esto se establece la dualidad en lo alto del templo: sol/luna, masculinidad/femeneidad en torno a un eje vertical *(cuahuitl icac)*, así como el cambio del nomadismo lunar al sedentarismo agrícola de tipo solar. El cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui vuelve a la tierra fértil.

A su vez las futuras estrellas se ven destruidas y perseguidas en una secuencia narrativa que completa la estructuración del mundo.

auh in Vitzilobuchtli: njman ie oalcoa, qujnoaltoca intlan aquj, qujnoaltemovia, q'noaltepeoa in centzonvitznaoa, in Coatépetl icpac.
auh in oqujmaxitico in tlalchi, in tlatzintlan, niman ie ic qujntoca, qujniaiaoalochti in Coatépetl, nappa in q'ntlatlaiaoalochti, in qujniaiaoalochti, oc nen quioaloiuhtivia oc nê quioaloioviaia, oalmochimalvitectiuia, aoc tle vel quichiuhque, aoc tle vel axque, aocmo vel quitzacuilique, çan qujncemeviti in Vitzilobuchtli: qujncentepotzti, vel qujnpopolo, vel quimixtlati, vel qujnpoctlantili.
auh in ça aocmo vel qujncaoaia, in ovel in centech mopilo, cenca quitlatlauhtiaia, quilhujaia ma ixquich.
auh in Vitzilobuchtli: amo ic moiolcevi, ca cenca intech motlapalo in qujntocac.

Y Huitzilopochtli se levanta, sigue secretamente a los *Centzonhuitznahuas* los persigue, los busca, los corre de arriba del *Coatépetl*.
Y cuando ya hubieron llegado en tierra, abajo, luego los persigue alrededor del *Coatépetl*.
Cuatro veces dio la vuelta tras ellos. Los persiguió. En vano le gritaban, le suplicaban, ivan golpeando sus escudos. Nada pudieron hacer, nada pudieron lograr, ya no se podían deshacer de él. Huitzilopochtli los deshizo a todos, los destruyó, los aniquiló, los exterminó, acabó con ellos.
Y aún así no los dejaba, se colgaba de cada uno. Mucho le rogaban, le decían: ya basta.
Y Huitzilopochtli no se serenaba, se aventaba contra ellos, los seguía.

auh ça quezquitoton in ixpanpa coaque, in imacpa quizque vmpa itztiaque in vitztlanpa, iehica ca vmpa itztiaque, inin centzonvicnaoa, in oquizqujntin in imatitlanpa quizque in Vitzilobuchtli:

Y sólo algunos huyeron de él, escaparon a sus manos. Allá se fueron al sur. Entonces allá se fueron los *Centzonhuitznahuas* los pocos que escaparon de las manos de Huitzilopochtli.

auh in ie iuhquj in oqujnmjcti, in oyiellelquiz qujncuili in jntlatquj, in jnnechichioal in anecuiotl, qujmotlatquiti, qujmaxcati, qujmotonalti, iuhq'n qujmotlavizti.
auh in Vitzilobuchtli: no mjtoaia tetzavitl, ichica ca çan jvitl, in temoc injc otztic in jnan in coacue: caiac nez in ita.
jehoatl in oqujpiaia in mexica injc otlamanitiaia, inic oqujmaviztiliaia, oquitlaecoltiaia, ioan in itech muchioaia in Vitzilobuchtli. auh in iehoatl in tlamaviztililiztli ocatca, ca vmpa tlaâtli in Coatépec, in juh muchivi ca ie uecauh ie ixqujch.

Y así cuando los hubo matado, cuando hubo sacado su coraje, les tomó sus insignias, sus atavíos, las coronas de papel, se las puso, se apoderó de ellas, las asumió como su merecimiento, así se apropió de sus insignias.

8. *El nacimiento de Huitzilopochtli*

Alteramos aquí el orden secuencial de la versión oral en aras del análisis comparativo. En el momento en que irrumpen los *Centzonhuiznahuas* a lo alto del *Coatépetl* nace el sol:

auh in Vitzilobuchtli niman je oallacat ...

y Huitzilopochtli luego vino a nacer...

Huitzilopochtli nace ya armado y, como para los *Centzonhuitznahuas* sus atavíos son un modelo ejemplar para una orden de guerreros:[23]

njman itlatquj oalietia in ichimal, tevevelli, yoan in jmiuh, yoan yiatlauh xoxoctic, mjtoa xioatlatl, yoan icxitlan tlatlaan, ic ommichiuh yn iconecujtl, mjtoaia ipilnechioal, moquapotonj, ixquac, yoan inanac Aztlan, auh ce pitzaoac in jcxi yiopochcopa, qujpotonj in jxocpal, yoan qujtexooaoan in jmetz vmexti yoan vmexti in jacol.

Luego viene con sus insignias: su escudo, *teveveli* y sus flechas y su lanza dardos azul. Le dicen *xiuhatlatl*. Y sus pies tienen bandas pintadas y su cara está ungida de color amarillo llamado su pintura de niño. Se empluma la frente y las orejas. Y uno de sus pies está muy delgado, el izquierdo. Se empluma la planta de los pies y unge de color amarillo sus dos muslos y sus dos brazos.

[23] Es posible que los *Centzonhuitznahuas* sean el modelo para los guerreros *ocelotl* y que Huitzilopochtli lo sea para los guerreros-águilas.

En este momento aparece también el fuego mediante la Xiuhcóatl que prende Tochancalqui.

auh ce itoca Tochancalquj contlati in xjuhcoatl, quioalnaoati in Vitzilobuchtli:

Y uno que se llama Tochancalqui prende la serpiente de fuego. Se lo ordenó Huitzilopochtli.

La secuencia pictórica correspondiente al nacimiento de Huitzilopochtli, y el sacrificio de los entes nocturnos ocupa en el *Códice Boturini* las láminas 4 y 5.

En la lámina 4, como ya lo hemos visto se sacrifican al personaje equivalente a la Coyolxauhqui: Teoxahual y a los *mimixcoas* en aras de la luz. La entrega de armas, insignias y palo de fuego que se observa a la vertical de las biznagas corresponde el surgimiento de Huitzilopochtli armado y ataviado en lo alto del *Coatépetl,* sólo que en el códice prevalece un contexto cinegético mientras que la variante oral es de índole bélica.

La culminación pictórica-narrativa de la estructuración del templo y por ende del cosmos *mexica* la constituye la lámina V del *Códice Boturini.*

La composición de la lámina con los dos cerros en el centro expresa claramente una oposición con valor actancial entre *Cuexteca ychocayan* y *Coatl ycamac.* Es preciso revitalizar, en términos actanciales, el significado de sintagmas verbo-gráficos "petrificados" en topónimos. *Cuexteca*

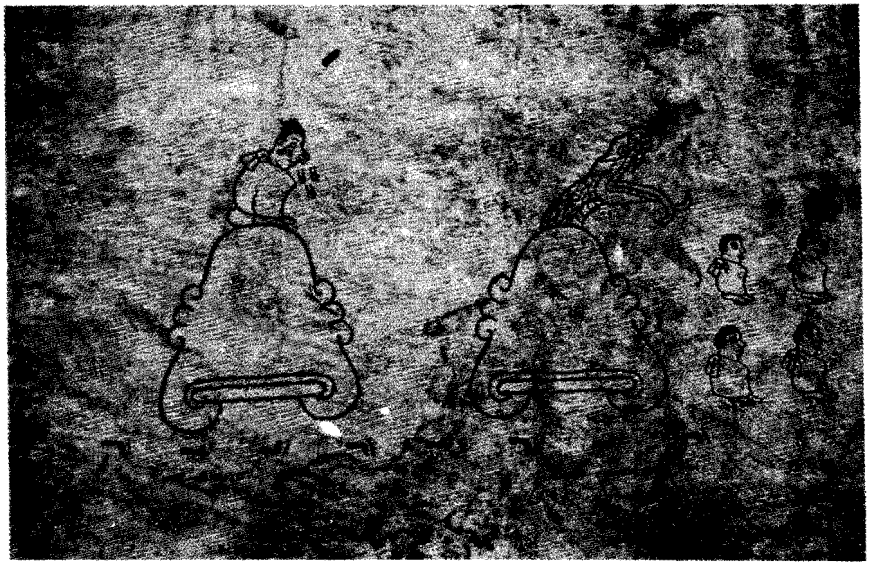

Lámina V

ychocayan "lugar donde llora el huasteco" *y Coatl ycamac* "en la boca de la serpiente" trascienden aquí el nivel toponímico y remiten a un macrocontexto mitológico y a sus textos potenciales. Los dos montes pictográficamente opuestos recuerdan a los montes donde Tecuciztecatl y Nanahuatzin hicieron penitencia antes de echarse al fuego que los iba a consagrar respectivamente como luna y sol. En términos semiológicos las lágrimas de *cuexteca* se oponen a la boca (y/o a la lengua bífida) de la serpiente como el agua al fuego, la luna al sol.

Respecto a esto, la *Crónica Mexicayotl* evoca a un cierto Moctezuma que vivía en *Aztlan* y tenía dos hijos: uno, el *cuexteca,* odiaba a su hermano *Chalchiuhtlatonac* "jade que brilló".[24] Por fin fue este último el que se quedó con el mando supremo.

Presenciamos en esta lámina la oposición dialéctica, la separación y el asentamiento respectivos de la luna y el sol como fundamentos cósmicos previos a los asentamientos humanos mexicas por venir. La oposición "siniestra" (izquierda) del monte donde se encuentra el *cuexteca* lunar y "diestra" del monte *Coatépec* de *Coatl ycamac* donde nació el sol, alias Huitzilopochtli, así como el hecho de que el monte lunar sigue, en relación con la vectorialidad de la peregrinación, al monte solar, podría confirmar el mitema "separación" de los entes selénico y heliaco y su subsecuente integración en una totalidad alternativa y complementaria.

El nacimiento de Huitzilopochtli en el monte *Coatépec* no está explicitado aparentemente en esta lámina pero podemos deducirlo mediante un análisis semiológico.

El nacimiento de Huitzilopochtli

[24] *Crónica Mexicáyotl,* p. 15.

Al *cuexteca* en su monte se opone en el monte de la derecha, la serpiente, ente telúrico por excelencia pero de cuyas fauces sale la lengua *(nenepilli)* asociada en el contexto cultural mesoamericano al fuego, al sacrificio y más generalmente a la fertilidad.[25]

Por deducción, si el *cuexteca* representa en el micro-contexto aquí referido, un ente telúrico-lunar como lo son en otros contextos, Tecuciztecatl, Malinalxóchitl, Coyolxauhqui, el hijo mayor de Moctecuhzoma (también llamado Cuextecatl), en el otro monte se debe de encontrar el ente ígneo-solar equivalente a Nanahuatzin, Huitzilopochtli y Chalchiuhtlatonac. Si *debe* estar Huitzilopochtli sobre este monte, entonces, "mito-lógicamente" la serpiente o uno de sus elementos representan al dios mexica.

En efecto, es probable que la lengua que sale de las fauces de la serpiente sea el equivalente del esquema actancial en el que Huitzilopochtli, sale armado con la serpiente de fuego del vientre telúrico de su madre Coatlicue. La serpiente y sus fauces representan en este contexto semiológico, el cuerpo fértil de la tierra y la lengua es a la vez el dios solar Huitzilopochtli, la llama del fuego *(xiuhcoatl)*, el símbolo de lo que será el mando *(inahuatil)* supremo de los mexicas, pero también representa al hijo predilecto de la tierra fecundada por el cielo: la mazorca de maíz. De hecho, el verbo *nenepiltia* que significa "brotar", "crecer", hablando de la mazorca de maíz, se construye a partir de *nenepilli* "la lengua". Esta acepción simbológica de Huitzilopochtli se inscribe en la isotopía establecida con "el corazón de la montaña" principio de la germinación animal o vegetal, y constituye su culminación actancial. Huitzilopochtli asume en este contexto el papel de *Cinteotl* "el dios mazorca".

Cabe recordar aquí que el monolito que representa a la diosa Coatlicue ostenta, en ambos lados, una lengua bífida que sale de las fauces de dos cabezas de serpiente. Como ya lo hemos sugerido, Coatlicue, la diosa quien hace penitencia en *Coatépec* a nivel del relato, se confunde con el monte en los estratos profundos de estructuración del sentido. Coatlicue *es* el monte, la madre tierra.

La versión pictográfica que propone el *Códice Boturini* aunque pueda parecer muy distinta de las demás variantes en términos narrativos coincide con ellas a nivel mitológico. Huitzilopochtli sale de las fauces de la serpiente como el maíz brota de la planta o como el hijo nace del vientre de su madre. La serpiente es Coatlicue la madre del dios mexica, el lugar donde nace es la montaña de la serpiente *(Coatépetl)* y las fuen-

[25] Una de las manifestaciones iconográficas más claras se encuentra en la llamada piedra del sol, en la que la lengua del sol es un pedernal.

tes muestran la importancia de la serpiente como parte de un binomio en muchas instancias rituales:

> Al décimo tercero mes llamaban *tepéilhuitl*. En la fiesta que se hacía este mes cubrían de masa de bledos unos palos, que tenían hechos como culebras, y hacían unas imágenes de montes fundadas sobre unos palos hechos a manera de niños, que llamaban *hecatotonti;* era de masa de bledos la imagen del monte, poníanle delante junto unas masas rollizas y larguillas de masa de bledos a manera de huesos, y éstos llamaban *yomio*.[26]

Yomio, o *iyomiyo*, "sus huesos" o mejor dicho, literalmente "su estado óseo" representa a Huitzilopochtli todavía sin encarnar. En el mito aquí referido, el monte, la serpiente y los huesos constituyen los elementos de una "gestación" cuyo fruto será el dios, el mexica y la mazorca.

En la misma fiesta de los montes *tepeilhuitl* la hechura de los cerros de bledo expresa la dualidad manifiesta en la lámina V del *Códice Boturini.*

> ... La cabeza de cada un monte tenía dos caras, una de persona, y otra de culebra, y untaban la cara de persona con *ulli* derretido, y hacían unas tortillas pequeñuelas de masa de bledos amarillos y poníanlas en las mejillas de la cara de persona de una parte y de otra; cubríanlas con unos papeles que llamaban *tetéuitl;* poníanlos unas corazas en las cabezas, con sus penachos[27]

La cara de la "persona" es muy probablemente la del *cuexteca* o de su equivalente simbológico Tlaloc. Los dos montes se volvieron un monte con dos caras, la de Huitzilopochtli y la del *cuexteca*/Tlaloc dualidad que aparece en el Templo Mayor.

Respecto a la identificación de la lengua como una unidad actancial en la expresión gráfica de la gesta de Huitzilopochtli, es interesante observar que podríamos haber considerado dicha lengua como parte constitutiva de la serpiente y el énfasis gráfico que ostenta como una modalidad discursiva propia del *tlacuilo*. En este caso la lengua sería inmanente a la cabeza de la serpiente y no se leería de manera independiente. Sin embargo, dicho énfasis gráfico así como el contexto mítico, sugieren considerar las fauces de la serpiente y la lengua como los términos de un esquema actancial.

[26] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las casas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989, v. 9. 137-138.

[27] *Ibid.*, p. 138.

Si consideramos ahora a los cuatro *Teomama* "portadores del dios", observamos que ocurrieron cambios significativos en su expresión gráfica:

Ya no tienen el *tlaquimilolli*, el bulto sagrado.
Pasaron de una posición parada a una posición sentada lo que determina a su vez la oposición movimiento/inmovilidad
Ya no están uno tras el otro sino que configuran ahora un cuadrado.
Perdieron sus antropónimos
La mujer Chimalman se convirtió en hombre.
Están colocados a la derecha de *Coatl ycamac*
Los cuatro portadores del dios se oponen numerológicamente a los dos montes.

La desaparición del bulto sagrado, de la envoltura matricial de Huitzilopochtli, coincide con su nacimiento en *Coatépec* representado, según nuestra interpretación, por la lengua que surge de las fauces de la serpiente. Con dicho nacimiento se determinan los asentamientos cósmicos esenciales que van a fundamentar a su vez los asentamientos existenciales de los peregrinos mexicas: el sol en el cenit y la luna en el nadir del ciclo vital. La postura sedente de los portadores del dios expresa probablemente este asentamiento, y el detenimiento breve de los astros en el cenit y el nadir cuando culminan las fases respectivamente evolutiva e involutiva de su ciclo.

La cuadratura del asentamiento se opone a la hilera de los portadores del dios no sólo en términos geométricos sino también en términos de movimiento. El cuadrado cardinalmente orientado representa para los antiguos mexicanos el universo creado, estructurado, y el asentamiento humano ejemplar consta de cuatro barrios dispuestos en torno al eje vertical del templo. Se opone, en términos de motricidad, al desplazamiento caracterizado por una disposición en fila. El cuadrado es además una figura antidinámica anclada en sus cuatro lados. Simboliza también en términos universales el detenimiento e implica una idea de solidificación, de estabilización y de perfección.[28]

Sobre el eje vertical (solsticial) que vincula el cenit y el nadir, el sol y la luna, se estructura la tetralogía existencial del pueblo mexica en *Tlalticpac*, sobre la tierra.

La desaparición o más bien la mutación de Chimalman en un ente masculino es probablemente un esquema isomorfo del sacrificio de *Teoxahual* (lámina IV) y de Coyolxauhqui, en otra variante del mito.

[28] *Cf.* Champeaux, p. 30.

9 *La gestación mítica del Templo Mayor de México-Tenochtitlan*

A partir de la fecundación de la tierra por el cielo un movimiento evolutivo tiene que animar el vientre materno. En la variante pictórica del mito, este movimiento está a cargo de los *teomama*, "portadores del dios" ya citados que llevan los huesos de Huitzilopochtli en la envoltura matricial de un *tlaquimilolli*. El avance de los portadores equivale en este contexto a la subida de Quetzalcóatl del *Chicnauhmictlan* a *Tamoanchan* con los huesos que guardaba *Mictlantecuhtli* y que la diosa Quilaztli molió antes de que Quetzalcóatl virtiera sobre ellos la sangre de su pene para fecundarlos.[29]

En la variante verbal son los Cuatrocientos Huitznahuas movidos por la ira los que asumen el movimiento en la gestación del númen solar. Este hecho que podría constituir una contradicción en la lógica consecutiva y consecuente del relato no lo es a nivel mítico donde lo que importa es la unidad actancial "movimiento". La subida de los sureños determina las etapas de la gestación de Huitzilopochtli así como los distintos niveles del Templo Mayor, verdadera manifestación arquitectónica de la acción mítica.

auh in Quavitl icac, njman ie ic motlalotitlecoc in qujnonotzaz in Vitzilobuchtli quilhuj ca ie vitze,
njman qujto in Vitzilobuchtli, vel xontlachie can ie vitze
njman ie ic conilhuja in Quavitl icac: ca ie tzonpantitlan,
ie no ceppa quioalilhuja in Vitzilobuchtli, câ ie vitze,
njman conilhui ca ie coaxalpan vitze,
ie no ceppa quioalilhuj in Vitzilobuchtli in Quavitl icac: tla xontlachie can ie vitze, njman ic conilhui ca ie apetlac,
ie no ceppa quioalilhui, can ie vitze,
njman conilhuj in Quavitl icac: ca ie tlatlacapan iativitze.
Auh in vitzilobuchtli: ie no ceppa quioalilhuj, in Quavitl icac. quilhuj tla xontlachia can ie vitze.
njman jc conilhuj in Quavitl icac, ca iequene oalpanvetzi, iequene oalaci teiacantivitz in Coiolxauhquj.
Auh in Vitzilobuchtli: njman jc oallacat,

Y *Quavitl icac* luego ya sube corriendo para advertir a Huitzilopochtli.
Le dijo: ya vienen.
Luego le dijo Huitzilopochtli: ve bien a donde vienen.
Luego ya le dice *Quavitl icac*: ya están en el lugar de las calaveras.

[29] Johansson en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, p. 89.

Luego otra vez le dice Huitzilopochtli: ¿ a dónde vienen? luego le dijo (*Quavitl icac*): ya están en la arena de la serpiente.
Otra vez le dijo Huitzilopochtli a *Quavitl icac*: Ve a donde vienen. Luego le dijo: están ya en el petate de agua.
Otra vez le dijo: ¿a dónde vienen?
Luego le dijo *Quavitl icac*: ya vienen en el flanco.
Y Huitzilopochtli otra vez le dijo a *Quavitl icac* le dijo: Ve a donde vienen.
Luego le dijo *Quavitl icac*: ya están aquí, ya llegaron, los viene guiando Coyolxauhqui.
Y Huitzilopochtli luego nació.

En esta secuencia del mito el discurso permea la historia y establece nexos de sentido que configuran a su vez una "arquitectura" del texto que se plasmará en la configuración arquitectónica del Templo Mayor. Las unidades discursivas y actanciales claves son las siguientes:

xon tlachia "mira"
can ie vitze? "¿dónde vienen?

Estos sintagmas verbales se reiteran a lo largo de la secuencia y establecen la arquitectura discursiva que se transmutará en arquitectura monumental. El Templo Mayor de México-Tenochtitlan fue para los mexicas una imagen del universo y su configuración arquitectónica reproducía la idea que ellos se hacían de lo divino. La inmovilidad pétrea del monumento erguido en el centro ceremonial de la urbe constituía un eje en torno al cual giraba el destino de la colectividad indígena. Dicha inmovilidad sin embargo no es más que aparente ya que el templo constituye un mito hecho piedra y entraña una compleja red mítico-simbólica que le da su sentido y que implica un movimiento ritual por parte de los miembros de la comunidad.

En efecto el Templo de México-Tenochtitlan es la culminación monumental de la gesta mítica que acabamos de analizar y que vamos a recordar a continuación de manera esquemática en sus dos variantes expresivas.

El Templo Mayor simboliza ante todo el origen, *in atl, in tepetl* "el agua y el cerro" aquí *Aztlan/Colhuacan* o *Tollan/Coatépec*. El *alfa* que se volvió el *omega* después de una peregrinación iniciática y estructurante y que los contiene ambos en una misma verticalidad divina.

Es la fertilidad potencial y manifiesta simbolizada por el onomástico de la diosa Coatlicue o elementos iconográficos ya mencionados. El templo contiene un principio divino que lo anima. En el mito aducido se trata del fruto de una hierogamia entre el cielo y la tierra: el corazón

de la tierra, en este contexto Huitzilopochtli, probablemente equivalente de *Cinteotl* el dios del maíz.

Las formas arquitectónicas del Templo Mayor se definen de manera mítico-narrativa mediante la gestación aquí referida. Las distintas etapas del ascenso de los *Huitznahuas* y de Coyolxauhqui, subrayada por dichas reiteraciones con carácter canónico definen los diferentes niveles del templo mayor de abajo hacia arriba: *Tzompantitlan, Coaxalpan, Apetlac, Tlatlacapan* más una expresión verbal que expresa la llegada arriba *oalpanhuetzi*.[30]

Tlacaçouhcan
(oalpanhuetzi)
Tlatlacapan
Apetlac,
Coaxalpan,
Tzompantitlan,

Las preguntas de Huitzilopochtli y las respuestas de *Quahuitl icac* determinan los niveles de la pirámide. El último de ellos es el "lugar donde se horadan a los hombres": *Tlacaçouhcan* donde Coyolxauhqui es sacrificada.

Apetlac, "donde comienzan las gradas" como lo dice Sahagún,[31] podría representar el nivel de superficie de la tierra y dividir el templo en dos partes: una parte infraterrenal *(Coaxalpan* y *Tzompantli)* y otra supraterrenal *(Tlatlacapan* y *Tlacaçouhcan).* En este contexto, considerando que Huitzilopochtli es el sol y Coyolxauhqui la luna, el *Tzompantli* constituye el nadir y el *Tlacaçouhcan* el cenit del ciclo espacio-temporal de los astros. A su vez, el *Tzompantli* está ubicado en las profundidades del norte mientras que el lugar donde se sacrifican a los hombres se sitúa en el apogeo solsticio-meridional.

De hecho el signo del sol es *ollin* "movimiento", y la fiesta que recordaba el asentamiento solsticial del astro rey culminaba precisamente al mediodía con un sacrificio de cautivos:

> La cuarta casa de este signo *ollin;* decían que era signo del sol y le tenían en mucho los señores, porque le tenían por su signo, y le mataban codornices y poníanle lumbre e incienso, delante de la estatua del sol; y le vestían un plumaje que se llama *cuetzaltonaméyotl,* y al mediodía mataban cautivos.[32]

[30] *Códice Florentino,* libro III, capítulo 1.
[31] Sahagún. *of cit,* vol. II, p. 383.
[32] *Códice* Florentino, libro IV, capítulo 2.

A la subida de los *Huitznahuas,* durante la gestación de Huitzilopochtli en el vientre de su madre la Tierra, sigue la bajada del sol quien despeña a los Cuatrocientos Sureños y los persigue alrededor del *Coatépetl* a nivel del *tlalchi* o *tlatzintla* en la superficie.

auh in ça aocmo vel qujncaoaia, in ovel in centech mopilo, cenca quitlatlauhtiaia, quilhujaia ma ixquich.
auh in Vitzilobuchtli: amo ic moiolcivi, ca cenca intech motlapalo in qujntocac.

Y aún así no los dejaba, se colgaba de cada uno. Mucho le rogaban, le decían: ya basta. Y Huitzilopochtli no se serenaba, se aventaba contra ellos, los seguía.

El movimiento generado por la persecución de los *Huitznahuas* instaura el ciclo vital sobre los ejes solsticiales y equinocciales.

Las cuatro vueltas establecen asimismo la tetralogía fundamental de todo cuanto se consagra en el mundo náhuatl precolombino. Los *Huitznahuas* que logran escapar a la hecatombe se dirigen hacia el sur, complementando los atributos mítico-geográficos de dicho punto cardinal. Lugar predilecto de Huitzilopochtli, el sur, apogeo del sol, tiene como signo calendárico: *tochtli* "conejo", ente lunar por excelencia, y es además el horizonte cardinal propio de los *Huitznahuas: huitztlampa.*

auh ça quezquitoton in ixpanpa coaque, in imacpa quizque vmpa itztiaque in vitztlanpa, iehica ca vmpa itztiaque, inin centzonvicnaoa, in oquizqujntin in imatitlanpa quizque in Vitzilobuchtli:

Y sólo algunos huyeron de él, escaparon a sus manos. Allá se fueron al sur. Entonces allá se fueron los *Centzonhuitznahuas* los pocos que escaparon de las manos de Huitzilopochtli.

Estableciendo el sentido cósmico de la guerra y la apropiación de la energía vital de los vencidos por el vencedor, Huitzilopochtli despoja a los *Huitznahuas* de sus insignias.

auh in ie iuhquj in oqujnmjcti, in oyiellelquiz qujncuili in jntlatquj, in jnnechichioal in anecuiotl, qujmotlatquiti, qujmaxcati, qujmotonalti, iuhq'n qujmotlavizti.

Y así cuando los hubo matado, cuando hubo sacado su coraje, les tomó sus insignias, sus atavíos, las coronas de papel, se las puso, se apoderó de ellas, las asumió como su merecimiento, así se apropió de sus insignias.

A la subida narrativa y arquitectónicamente estructurante de Coyolxauhqui y de los *Huitznahuas* sucede la decapitación de la prime-

ra y la colocación de su cabeza en una orilla de la cima del *Coatépec.* Aunque el texto no lo señala se trata probablemente de la orilla situada al norte ya que este gesto establece la dualidad Coyolxauhqui/ Huitzilopochtli, luna/sol, femeneidad/masculinidad y por tanto norte/ sur que se establece en el templo Mayor.

El cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui y arrojado al pie del monte en la pirámide, probablemente frente a la escalinata es decir hacia el oeste representa la tierra fértil. La separación de la cabeza de Coyolxauhqui de su cuerpo telúrico-nocturno la consagra como el astro de la noche. A la vez que Huitzilopochtli se separa de su madre ctónica-nocturna al *nacer* para volverse el sol del mediodía, la cabeza de su hermana es separada de su cuerpo ctónico para brillar en la noche.

A la vertiginosa caída del cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui sucede el descenso, la huida y la persecución de los Huitznahuas por Huitzilopochtli. Las cuatro vueltas que dan alrededor del monte completan su consagración como "templo" y establecen las modalidades de lo que será la secuencia ritual en la fiesta de *Panquetzaliztli.*

En la versión pictográfica la construcción narrativa del Templo Mayor es parecida. *Aztlan/Colhuacan* son *in atl, in tepetl* "el agua y el monte"; dentro del monte encorvado se ve claramente la cueva matricial de *Chicomoztoc*, y dentro de la cueva el enramado de *acxoyatl* el cual abriga a Huitzilopochtli, en este contexto *Tepeyollotli* "el corazón de la montaña", principio anímico del monte y por ende del templo.

A la motricidad estructurante de los entes nocturnos corresponde aquí el desplazamiento de los *teomama* con los huesos del dios en su *tlaquimilolli.* Este desplazamiento evolutivo culmina con el encuentro con los *mimixcoas* que caen en su camino al pie de las biznagas y del mezquite. El sacrificio de *Teoxahual* y de los *mimixcoas* corresponde aquí el sacrificio de la Coyolxauhqui y de los *huitznahuas* en la versión oral; permite la asimilación del otro antagónico por el uno, la fertilización de los huesos por la sangre sacrificial y la gestación discursiva de la dualidad. En la lámina IV del *Códice,* el azteca recibe las armas del águila y se vuelve asímismo mexica lo que corresponde al nacimiento cratofánico de Huitzilopochtli en su versión oral. Su posición arriba de los *mimixcoas* define en términos discursivos "lo alto" del sol de mediodía correspondiente al sol de Huitzilopochtli arriba del monte *Coatépetl.*

Al principio anímico que representa Huitzilopochtli se une aquí el corazón de los *mimixcoas* sacrificados como *Tepeyollotl* "corazón de la montaña" y principio anímico de la tierra. Así como un cuerpo no puede vivir sin corazón, el templo no es más que un montón de piedras sin el elemento sagrado que lo anima.

A las distintas etapas de progresión ascensional de los Huitznahuas corresponden aquí los cuatro portadores en su avance evolutivo hacia el sur, cada uno de los cuales carga el paquete sagrado durante una etapa.

	Versión del Códice Boturini	Versión del Códice Florentino	Templo Mayor
Gestación	*Tezcacoatl*	*Tzompantitlan*	*Tzompantli*-parte norte del Templo Mayor
	Cuauhcoatl	*Coaxalpan*	*Coaxalpan*-lado oeste
	Apanecatl	*Apetlac*	*Apetlac*
	Chimalman	*Tlatlacapan*	*Tlatlacapan*?-vertiente este?
Nacimiento	Nace Huitzilopochtli	*Hualpanhuetzi*, nace Huitzilopochtli	*Tlacazouhcan* "lugar donde se horadan a los hombres"
	Sacrificio de *Teoxahual* y de los *mimixcoas*.	Sacrificio de Coyolxauhqui y de los *huitznahuas*.	
Dualidad	Dualidad de los montes: *Cuexteca ichocayan*, *Coatépec*	Huitzilopochtli pone la cabeza de Coyolxauhqui en la orilla del *Coatépetl*	Dos adoratorios, dos piedras de sacrificio.

Recordemos que en la lámina V los portadores figuran ya sin el *tlaquimilolli* y que desapareció Chimalman. Por fin la gestación pictórica-diegética de la dualidad culmina con la yuxtaposición en la lámina V de los montes correspondientes al *cuextecatl* y a la serpiente. Estos dos montes reunidos en el cuerpo de una sola pirámide reaparecerán arriba en un fértil antagonismo como el altar de Tlaloc y el altar de Huitzilopochtli.

10. *La aparición del fuego y el comienzo del tiempo mexica*

La aparición del fuego ocupa tres páginas del *Códice Boturini*. En la lámina IV vemos el *tlecuahuitl* "bastón de fuego" en las garras del águila. En la lámina V, la lengua de la serpiente encarnación de Huitzilopochtli, simboliza el fuego solar que brota de las fauces nocturnas y telúricas de la serpiente equivalentes al cuerpo de Coatlicue. En la lámina VI aparecen los signos de la atadura de años y de la creación material del fuego.

El nacimiento de Huitzilopochtli armado con la serpiente de fuego representa el nacimiento (y renacimiento periódico) del fuego solar donde las entrañas de la tierra y su subsecuente caída del cielo para el

uso de los hombres. El *Códice Aubin* lo expresa formalmente: *Coahuatepetl ycpac huetz in tlequahuitl*[33] "sobre el *Coatépetl* cayó el bastón de fuego".

El comienzo y la regeneración del tiempo se sitúan en el año 2-*acatl* y es probable que el nacimiento de Huitzilopochtli armado con la *Xiuhcoatl*, el cual instaura el cenit, el sur y el solsticio de verano, se situara en *1-tochtli*, uno-conejo. En efecto, antes del nacimiento de Huitzilopochtli no hay todavía movimiento temporal, no hay tiempo. La fecha 1 conejo, como 1 pedernal, 1 caña y 1 casa, no tiene todavía un valor calendárico cuantitativo sino simbólico-cardinal. 1 Conejo es la culminación de la estructuración espacial del mundo antes de que el movimiento existencial se inicie en 2 caña.

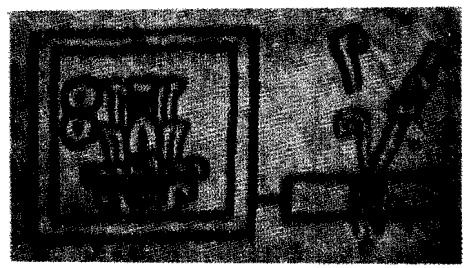

Lámina 6 (detalle)

La fecha 1 conejo era nefasta en el mundo náhuatl precolombino, quizás por la razón de que el fuego solar provocó una gran sequía cuando nació, *in illo tempore*.

Las variantes textuales ya sean verbales, pictóricas o arquitectónicas son partes de un gran "tejido" mítico-narrativo del que no se pueden abstraer. En este artículo salimos en varias ocasiones de los micro-contextos considerados para acudir a macro-contextos míticos que conferían un significado a la trama actancial analizada.

Falta atar muchos cabos todavía, y los nexos de sentido aquí establecidos son sólo una propuesta en esta vasta empresa hermenéutica que constituye el estudio de la cultura náhuatl precolombina.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

[33] *Códice Aubin*, en Walter Lehmann, und Gerd Kutscher, p. 5.

CHAMPEAUX, de G. don Sterckx, *Introduction au monde des symboles,* Paris, 1966.

Códice Florentino, Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979. (Testimonios de los informantes de Sahagún).

JOHANSSON, Patrick, "Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas de la 1994, v. 24, p. 93-123.

————, "La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1997, v. 27, p. 69-88.

LEHMANN, Walter, und Kutscher, Gerd, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico,* Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados,* México, INAH, 1978.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale,* Paris, Ed. Plon, 1974.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Los aztecas*, Barcelona, Lunwerg Editores, S. A., 1989.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* México, *v. ?* Editorial Porrúa, 1989.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Editorial Siglo XXI, 1977.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana,* t. III, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

HUEHUECÓYOTL, "COYOTE VIEJO", EL MÚSICO TRANSGRESOR ¿DIOS DE LOS OTOMÍES O AVATAR DE TEZCATLIPOCA?*

GUILHEM OLIVIER

Desde el desierto vino trotando hacia mí un peludo coyote gris.
Sopló sobre mí como lo hacen los curanderos, y sentí fresco.
Empecé a cantar: Coyote, mi camarada, hacia mí corrió,
en la punta de su cola estaba atada una nube.

María Chona, *in* Underhill (1975: 137).

A la memoria de Thierry Grobelny

Músico lúbrico, guerrero que siembra la discordia, ladrón del fuego, héroe astuto y chismoso, el dios Huehuecóyotl, "Coyote Viejo", aparece en las fuentes del siglo XVI como un personaje singular, atractivo y enigmático a la vez. Despierta el interés en la medida en que el intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.) lo identifica como "el dios de los otomíes", además que otros documentos corroboran su papel prominente en el panteón de este pueblo. En cuanto al carácter enigmático de Huehuecóyotl, se desprende del escaso conocimiento que tenemos de la religión otomí en la época prehispánica. De hecho, acerca de "Coyote Viejo", se dispone nada más de algunas representaciones en manuscritos pictográficos y de breves alusiones en el corpus mitológico mesoamericano.[1] A este material se pueden añadir los datos recopilados por los etnólogos y los relatos indígenas modernos en los cuales

* Se presentó una versión resumida de este trabajo en el Segundo Coloquio de Otopames, el 28/I/1998.

[1] Mencionamos más adelante estatuas, bajorrelieves, pinturas y piezas de cerámica que representan coyotes, y que pueden estar vinculados con esta deidad. Además, Huehuecóyotl está representado en un hueso labrado (n. 203d) encontrado en la tumba n. 7 de Monte Albán (Caso, 1969: 186-187).

aparece a menudo el coyote.[2] El análisis de estos documentos, además de destacar los principales aspectos y funciones de una deidad poco conocida, nos revela los vínculos estrechos que existían entre Huehuecóyotl y Tezcatlipoca, el "Señor del Espejo Humeante", uno de los dioses más importante del México antiguo.[3]

En los códices, contamos con 14 representaciones de Huehuecóyotl y 3 de CóyotlInáhual, "Su nahual el Coyote",[4] —un dios de los plumajeros muy cercano a Huehuecóyotl (Fig. 1)—[5] en 12 manuscritos pictográficos diferentes.[6] De estas 17 representaciones, 8 llevan una venda amarilla a nivel de los ojos (Fig. 1, 2, 3, 5, 7, 8) que se encuentra también con el dios de las flores y de la música llamado Macuilxóchitl (*Códice Borgia* 1963: 47-48). En el *Atlas Durán* (1995: II, lám. 20) y en el *Códice Borbónico* (1988: 4), Huehuecóyotl agita unas sonajas, y aparecen personajes que tocan instrumentos musicales o que bailan a su lado (Fig. 3). En el manuscrito maya llamado *Codex Trо-cortesianus* (1967: 37), un animal toca un tambor vertical y canta. Eduard Seler (1996: V, 194) piensa que podría ser un perro o más bien un coyote. El mismo

[2] Los documentos antiguos concuerdan aproximadamente con los datos actuales para asignar al coyote (*canis latrans*) una distribución geográfica que cubre, a excepción de los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, lo que fue el area de Mesoamérica (Starker, 1972: 395).

[3] David Kelly (1955) propuso que varios rasgos del héroe llamado coyote en los mitos actuales de los pueblos uto-aztecas habían sido adoptados por los pueblos mesoamericanos para formar la figura de Quetzalcóatl. Nuestro estudio, lo esperamos, demostrará la fragilidad de esta hipótesis. De hecho, Kelly ni siquiera menciona a Huehuecóyotl en su estudio.

[4] Este término "nahual" es difícil de traducir ya que remite a una cosmovisión, según la cual los individuos, así como los dioses, tienen desde el nacimiento un animal "compañero" que compartirá su vida. A este concepto se ha llamado tonalismo. Además algunas personas excepcionales y por supuesto las deidades, tenían la facultad de transformarse en varios animales, fenómeno llamado nahualismo (existe una amplia bibliografía al respecto, veáse López Austin (1980, I: 416-432). Se ha planteado una nueva propuesta que sostiene que el tonalismo y el nahualismo eran concepciones complementarias: "El nahualismo puede ser concebido también como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual no hace sino confirmar y aprovechar una relación de analogía y coesencia previamente existente". (Navarrete (s.f.).

[5] No deja de intrigar esta asociación del coyote con los artesanos de la pluma. De hecho, existen estatuas de coyotes emplumados que representan sin duda a CoyotlInáhual (*Dioses del México antiguo* 1995: fig. 71, 81; véase también nota 27). Esta deidad aparece al lado de Tezcatlipoca en Tollan para engañar a Quetzalcóatl. CoyotlInáhual se encarga de ataviarlo, entre otras cosas, con un adorno de plumas (*apanecáyotl*), y una barba de plumas de cotinga (*xiuhtótotl*) y de espátula roja (*tlauhquéchol*). (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945: 9). Cabe la posibilidad que el grupo de los *amanteca* estuviera, por lo menos en parte, compuesto por gente de origen otomí. Llama la atención el hecho de que tres mujeres representadas en *El Códice de Huichapan* (1992: 26, 58, 67), un manuscrito pictográfico otomí, lleven plumas en sus vestidos, y se parezcan bastante a las diosas de los *amanteca* llamadas Xiuhtlati y Xilo que aparecen en el *Códice Florentino* (1979: vol. II, lib. IX, fol. 58 r.).

[6] Los resultados del análisis iconográfico estan resumidos en el cuadro de la página siguiente.

Cuadro[7]

	coyote	hombre con disfraz de coyote	venda amarilla a nivel del ojo	barba	bigote	nudo sobre la cabeza	tocado de plumas de quetzal	tocado de plumas amarillas	tocado de plumas blancas	tocado de plumas de águila	plumones en el tocado	vendas de papel en el tocado	orejera oyohualli	collar con caracoles	pectoral caracol cortado	máxtlatl de papel rojo	máxtlatl con plumas de águila	cesta con círculos	escudo en la mano	sonaja y/o flor en la mano	antebrazo en la mano	presencia del glifo de la guerra	músicos o danzantes	hombre que cae	presencia de Ixnextli
Borgia 10	*		*							*		*												*	
Borgia 55		*	*	*		*		*	*				*		*	*	*			?					
Borgia 64		*	*		?	*		*						*	*	*	*					*	*	*	*
Vat. B 29	*						*	*	*															*	
Vat. B 52		*				*		*			*	*		*	*	*						*	*	*	*
Vat. B 88	*			*	*																				
Fej. M. 32		*				*						*				*					*				
Laud 5		*		*	*	*	*													*					
Nuttall 78		*	*					*		*	*			*	*	*			*						
Borb. 4		*	*			*	*		*		*		*		*	*		*		*			*		
Borb. 30		*	*				*		*		*							*	*	*					
To. Aub 4		*					*							*	*	*							*		*
T. Re 10v		*	*			*	*		*			*		*	*			*		*	*				*
Vat. A 21		*	*			*	*		*						*			*		*	*				*
Tudela 72	*																								
Durán 20		*					*													*					
CFIX 59v		*																							

[7] Leyenda: Borgia = *Códice Borgia* (1963); Vat. B. = *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903); Fej. M. = *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902); Laud = *Codex Laud* (1966); Nuttall = *Codex Nuttall* (1975); Borb. = *Códice Borbónico* (1988); To.Aub = *Tonalámatl Aubin* (1981); T. Re. = *Codex Telleriano-Remensis* (1995); Vat. A = *Códice Vaticano-Latino 3738* (1964); Tudela = *Códice Tudela* (1980); Durán = *Atlas Durán* in Durán (1995); CF = *Florentine Codex*.

autor (*Ibid.* 1963: I, 79) explica estos vínculos con la música y las danzas por "los dones musicales que posee sin duda el coyote".[8] De hecho, si su nombre latín es *canis latrans*, "perro aullador", los tzotziles lo llaman *ok'il* que significa "aullador" (*Ibid.* 1996: V, 193; Holland 1963: 103). Huehuecóyotl era el regente de la trecena que empieza con el signo *ce xóchitl* ("1 Flor") (CF IV: 23-27). En esta fecha se celebraba una fiesta móvil con bailes en los que el mismo rey participaba, y se entonaban numerosos cantos de diferentes orígenes, algunos de origen otomí. Los Angeles County Museum of Arts conserva una magnífica pieza de cerámica proveniente de Teotihuacán y fechada de 250-750 d. C. (Fig. 4). Se trata de un ser antropomorfo con cabeza y piel de animal, "hard to identify", según Esther Pasztory (*in* Berrin y Pasztory 1993: 266). Su aspecto canino y sobre todo el hecho de que ostente en las manos una sonaja y una flauta autorizan, a nuestro parecer, una identificación con Huehuecóyotl. Si se acepta nuestra hipótesis, estaríamos frente a la representación más antigua de este dios y se podría asignar a su función de dios de la música una gran antigüedad.[9] Para la época posclásica, mencionemos también un *teponaztli* de madera proveniente de Malinalco que representa a un coyote (Marti, 1968: 36, 38). Resulta llamativo que el famoso rey poeta Nezahualcóyotl ("Coyote Ayunador") se refugiara en un pueblo otomí, precisamente bajo un tambor, sin duda un *huéhuetl*, para esconderse de sus enemigos (Alva Ixtlilxóchitl, 1985: II, 68). Debemos destacar que la función de dios de la música del coyote permanece hoy en día entre los otomíes. Por ejemplo, en San Pedro Tlachichilco, en un oratorio consagrado al dios del fuego *Sihta sipi*, el chamán toca un *huéhuetl*, un tambor vertical de tradición prehispánica, cuya membrana es de piel de coyote (Galinier, 1990: 596). Además, en sus cuentos, los nahuas, los chichimecas, los triquis, los zapotecos y los pápagos actuales presentan al coyote como un músico que toca el tambor, el violín, la guitarra o que canta (Preuss, 1982: 619-621; Lastra, 1970: 116; Rendón, 1970: 123; Underhill, 1975: 54, 129, 135; Hollenbach, 1980: 460-461).

La función de dios de la música otorgada a "Coyote Viejo" aparece también con Tezcatlipoca. En efecto, su representante —que era sacrificado durante la fiesta de *Toxcatl*— tocaba la flauta y también un mito narra cómo Tezcatlipoca mandó a su doble el "Viento Nocturno" hacia el Sol para que trajera al mundo la música y las danzas (CF II: 66-71;

[8] Según Francisco Hernández (1959: II, 302), "Del mismo género [que el coyotl o zorra de Indias] es el *azcacoyotl* [...] y cuando aúlla por la noche lo hace con gran diversidad de sonidos."

[9] En una pintura mural de Techinantitla aparece un coyote con una voluta de la palabra que podría representar su canto (Lombardo de Ruiz en Fuente (ed.), 1996: II, fig. 115, 40, 42).

Thévet, 1905: 32-33). El origen solar de la música nos lleva a examinar otras características de Huehuecóyotl que se combinan con su imagen de dios músico.

"Coyote Viejo" está pintado de rojo en 6 ocasiones y, en la mayoría de los casos, lleva atavíos tales como nudo sobre la cabeza, plumas, *máxtlatl*, vendas de papel o cesta, del mismo color. Ya destacó Eduard Seler (1963: I, 78) el simbolismo solar del color rojo. En el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.) y en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1964: XXI, 59), Huehuecóyotl carga a cuestas una cesta con cuatro círculos que representan el signo solar llamado *tonallo* (Seler, 1963: II, 183). Se puede añadir que dos elementos del tocado de Huehuecóyotl y de CóyotlInáhual en el *Códice Borgia* (1963: 10, 55) se encuentran en el tocado del dios Tonatiuh en este mismo manuscrito pictográfico (*Ibid.*: 66) (Fig. 1, 2). Además de estos rasgos solares, la iconografía de Huehuecóyotl presenta elementos relacionados con el dios del fuego. Citemos el pájaro, tal vez un *xiuhtótotl*, que lleva el coyote del *Códice Borgia* (1963: 10) en la cabeza y que es determinativo de Xiuhtecuhtli, y las orejeras de turquesa que comparten los dos dioses (Spranz, 1964: 343) (Fig. 2, 7). El *Códice Tudela* (1980: 72) nos ofrece el ejemplo más conspicuo de la cercanía del coyote y del fuego. El animal está representado frente a volutas y llamas, arriba de cuatro personajes que ofrecen copal en un brasero. Encima del coyote se lee la glosa "Xiuhtecuhtli, dios del fuego" (Fig. 6).[10] De hecho, sabemos que los antiguos otomíes tenían una veneración especial por este numen del fuego, y que uno de sus nombres es Otontecuhtli, es decir "Señor de los otomíes" (Sahagún, 1958: 118). Diego Durán (1995: II, 125-126) afirma que un representante de CóyotlInáhual era sacrificado durante la fiesta de *Xócotl Uetzi* dedicada a Xiuhtecuhtli; añade que esta fiesta era muy solemne para los tepanecas de filiación otomí de Coyoacán, un topónimo que significa "En donde tienen coyotes". En la actualidad, los otomíes del sur de la Huaxteca consideran al coyote como la encarnación de *Sihta sipi*, el dios del fuego, y se le llama *siyo ra sihta sipi*, es decir "cobija del dios del fuego" (Galinier, 1990: 596).[11] En un mito moderno de los nahuas de Veracruz, el que roba el fuego y lo proporciona a la humanidad es un zorrillo, mientras los mixes atribuyen esta hazaña a un zorro (Miller,

[10] La misma representación sin la glosa aparece en el *Codex Magliabechiano* (1970: fol. 86 r.).

[11] Los popolucas cuentan que el zorro quemaba la tierra con su cola y que lo tuvieron que matar con la ayuda de brujos (Foster, 1945: 204). Tal vez sea significativo que, en los cuentos que lo oponen al tlacuache o al conejo, el coyote, aparte de ser engañado, es a menudo quemado (Lastra, 1970: 117; Rendón, 1970: 123; Bartolomé 1979: 57; Hollenbach, 1980: 461). Este vínculo del coyote con el fuego se observa también en numerosos mitos indígenas de América del Norte, por ejemplo entre los thompson, los kutenai, los blackfoot, etcétera (Lévi-Strauss, 1991: 39, 42-43, 149-150, 204-205, 275-276).

1956: 103; *Técnicos bilingües* ... 1985: 135-136).[12] Aclaremos que el zorrillo o el zorro sustituyen al coyote en no pocas narraciones indígenas.

Encontramos también con Tezcatlipoca un vínculo estrecho con el fuego. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 33), después del diluvio, Tezcatlipoca cambió su nombre por el de Mixcóatl, y encendió el primer fuego. De paso, señalemos que Mixcóatl era el dios que engendró a los otomíes (*Ibid.*: 36).[13]

En los mitos del México antiguo, existe una equivalencia entre encender el fuego y tener relaciones sexuales ilícitas. Esta equivalencia está bien establecida en los relatos de la transgresión en Tamoanchan (Graulich, 1987: 62-68; Olivier, 1997: 136-140). Algunas crónicas nos narran cómo Huehuecóyotl pecó en este lugar paradisiaco cuando sedujo a una diosa llamada Xochiquétzal o Ixnextli (*Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: XXII, 61; XXIV, 65). El carácter lúbrico del coyote está de acuerdo con las connotaciones del signo que patrocina, *cuetzpalin*, "lagartija", símbolo fálico bien conocido en Mesoamérica (Seler, 1963: I, 78). El vocabulario ilustra también los vínculos del coyote con el sexo. Así, el verbo náhuatl *coyoquetza*, literalmente "erguirse como coyote", significa según Fray Alonso de Molina (1977: fol. 24 r.) "tomarse como brutos animales", lo que Rémi Siméon (1963 [1885]: 109) explicita como "tener relaciones con una mujer imitando a los animales". Regresemos al importante mito de Tamoanchan. En otras versiones, como la de Diego Muñoz Camargo (1984: 203), el culpable es Tezcatlipoca quien llegó a Tamoanchan donde raptó a Xochiquétzal, la esposa de Tláloc. Se asigna entonces tanto a Huehuecóyotl como a Tezcatlipoca el papel de transgresor en Tamoanchan.[14] Seductores impúdicos, los dos aparecen con el sexo descubierto, Huehuecóyotl en el *Códice Borgia* (1963: 10), y Tezcatlipoca en Tollan donde sedujo a la hija de Huemac,

[12] Según los triquis de San Juan Copala, "Si una persona tiene el coyote o la zorra como tona, va a ser un ladrón" (Hollenbach, 1980: 443). El animal que roba el fuego es a menudo el tlacuache, el cual aparece en el *Codex Féjérváry-Mayer* (1901-1902: 38-43) con atavíos similares a los de Huehuecóyotl. Según los otomíes de la Sierra de Puebla, el héroe de esta hazaña fue el mono que llaman *nzuhpa*, "cola caliente". Como al coyote, se le atribuye una sexualidad devoradora (Galinier, 1990: 594-595). De paso, se puede señalar que uno de los nombres de calendario de Huehuecóyotl era "12 Mono" (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 10 v.-11 r.).

[13] En la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: fol. 16 r.), un personaje vestido con una piel de coyote enciende fuego con palos, encima del cerro mítico Chicomoztoc.

[14] El aspecto seductor del coyote se comprueba en los mitos modernos, por ejemplo los de los nahuas de San Pedro Jícora (Durango) que describen al coyote como un raptor de mujeres (Preuss, 1982: 615-617). Asimismo, según los quichés de Guatemala, "Los huesos de un coyote, secretamente guardados en el bolsillo, hacen que se ablande una viuda reacia a las súplicas de un pretendiente." (Schultze Jena, 1945: 48). Los indígenas de América del Norte como los thompson, los paiute y los salish describen también a coyote como un seductor, y a veces se le otorga un pene gigantesco (Kelly, 1955: 399; Lévi-Strauss 1991: 37-38, 44, 193-194).

pasmada frente al miembro viril del dios transformado en huaxteca (CF III: 19-22) (Fig. 2). Si la juventud del "Señor del Espejo Humeante" explica su virilidad —uno de sus nombres es Telpochtli, "El Joven", (CF XII: 34)— los otomíes actuales, según Jacques Galinier (1997: 107), asocian la vejez con la sobrepotencia sexual. Esto podría explicar el calificativo Huehue, "Viejo" en el nombre del dios coyote de los antiguos otomíes.[15] Entre las consecuencias de la falta de Tamoanchan, destacan la caída de los dioses sobre la tierra, la aparición de la sexualidad y del pecado, y también, como fruto de la unión del dios lúbrico y de la diosa, el nacimiento del maíz.

Deidades transgresoras, Huehuecóyotl y Tezcatlipoca comparten también la mala reputación de sembrar la discordia entre los hombres. Del "Señor del Espejo Humeante", los informantes de Sahagún nos dicen que "sembraba la discordia entre la gente, por eso lo llamaban *Necoc Yáotl*, "Enemigo de los dos lados (*tetzala, tenepantla motecaia: ipampa y, mjtoaia necoc iautl...*)" (CF I: 5). En Tollan, después de seducir a la hija del rey, Tezcatlipoca provoca también conflictos que desencadenan la caída de la ciudad paradisiaca, la nueva Tamoanchan (CF III: 19-31). Asimismo, según el intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.), Huehuecóyotl era "... quien ponía discordia entre los hombres y así la puso entre los tepanecas y de aquí empezaron las guerras en el mundo". Sin duda por estas razones, los otomíes celebraban en honor a Huehuecóyotl una fiesta llamada "fiesta de la discordia" (*Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: XXI, 59). Se puede mencionar que los tepanecas eran de filiación otomí y, además, que entre los dioses que adoraban, figura Tezcatlipoca como numen tutelar (Alva Ixtlilxóchitl 1985: I, 351). El origen de la guerra que se atribuye a Huehuecóyotl está ilustrado en los códices por su presencia al lado del dios del glifo *yáoyotl*, símbolo de la guerra (*Códice Borgia* 1963: 64; *Codex Vaticanus 3773*, 1902-1903: 52) (Fig. 7). Esta asociación de Huehuecóyotl con las actividades bélicas se ilustra en el *Codex Nuttall* (1975: 78) donde "Coyote Viejo" está representado con un *átlatl*, un propulsor de dardos, y con escudo y flechas (Fig. 8).[16]

[15] Podría uno imaginar que la actitud de los españoles hacia las mujeres indígenas esté el origen del apodo, *Koyome* (coyotes), que los nahuas de la Sierra de Puebla les atribuyeron. De hecho, consideran a los ladinos como "... sexually promiscuous and polygynous ..." (Taggart, 1983: 29). En cuanto a los lacandones, afirman que soñar con un zorro (*ch'ämäk*) anuncia la llegada inminente de ladinos (Bruce, 1979: 146).

[16] La asociación del coyote con las actividades bélicas aparece en pinturas murales de Teotihuacan (Atetelco) durante el periodo Xolalpan (450-700 d. C.). Según Sonia Lombardo de Ruiz (en Fuente (ed.) 1996: II, 55), "Los coyotes denotan la presencia de una nueva corporación guerrera similar a la de los jaguares". En un contexto guerrero, encontramos también coyotes y jaguares en los bajorrelieves del Edificio B de Tula (Fuente, Trejo y Solana 1988:

Volvemos a descubrir una sutil alusión a este vínculo del coyote con la guerra al analizar un relato, aparentemente sin importancia, de los informantes de Sahagún (CF XI: 7). Un guerrero (*tiácauh*) que caminaba por el bosque encontró un coyote que le hizo señas con la pata. Asustado, el guerrero se acercó y se dio cuenta de que una serpiente estaba a punto de ahogar al coyote. Indeciso, el guerrero optó finalmente por aporrear a la serpiente y así liberar al coyote. Este último huyó pero regresó poco después con dos guajolotes que ofreció al guerrero. Mientras caminaba rumbo a su casa el coyote agradecido le volvió a regalar un guajolote y finalmente depositó otra ave en el patio de la casa de su libertador.[17] Este relato hubiera estado en su lugar en el libro V, "Augurios y abusiones", de la obra de Sahagún. La verdadera naturaleza del coyote que encontró el guerrero no deja lugar a dudas: "Y el guerrero estaba muy asustado y lo consideró como un prodigio (*auh vel tlamaviço, yoa vel motetzaui, in tiacauh*)" (*Ibid.*). Se trata de una deidad encontrada en un espacio salvaje que va a poner a prueba la persona frente a la cual se manifestó. Conviene añadir que Tezcatlipoca interviene a menudo de esta forma. Cuando los guerreros valerosos se enfrentaban con él, Tezcatlipoca les ofrecía espinas de maguey que representaban a los presos que iban a cautivar en el campo de batalla. El número de espinas era siempre cuatro (CF V: 157-159). De hecho, la captura de cuatro enemigos abría el acceso al rango militar de *tequihua* (López Austin en Sahagún, 1985: 261). Nos pueden objetar que el héroe de nuestro relato es llamado *tiácauh*, es decir un jefe de guerra confirmado, y que los guajolotes no son espinas. Un pasaje de la obra de Diego Durán (1995: I, 457) permite precisar el simbolismo mal conocido de los guajolotes. En un discurso pronunciado en el momento de la elección de Motecuhzoma II, el rey de Tezcoco Nezahualpilli asimila a los reyes, y a los nobles mexicas, con guajolotes. Esta comparación, aparentemente extraña, se confirma a través del famoso mito de las eras cosmogónicas:

Fig. 96). En *The Book of Chilam Balam of Chumayel* (1973 [1933]: 196-200), habría, según Ralph L. Roys, alusiones a órdenes de guerreros zorros o coyotes en Yucatán. Acerca de los guerreros disfrazados de coyotes en el altiplano central de la época posclásica, veáse el estudio de Eduard Seler (1992: III, 29, 30, 38, 40).

[17] Sin embargo, el coyote puede ser también vengativo: "Es cazador astuto, de costumbres como de zorra, y tan pertinaz vengador de los daños que se le hacen, que si le han quitado alguna presa no lo olvida y aun después de varios días reconoce el raptor, le sale al encuentro y, acompañado a veces de otros de su especie, lo ataca, lo muerde y aun lo mata si puede, y después de estudiar cuidadosamente la disposición de su casa, penetra en ella y mata todos los animales domésticos vengando así el mal que sufriera y castigando al hombre enemigo". (Hernández, 1959: II, 302).

> Los que vivieron en la tercera [edad] al tiempo del Sol 4 Lluvia también perecieron, llovió sobre ellos fuego y se volvieron guajolotes [...] Los que perecieron eran los [que se habían convertido en] guajolotes (*pipiltin*) y así, ahora, se llama a las crías de los guajolotes *pipil-pipil* ... (*Leyenda de los Soles* 1945: 119).

En su comentario, Miguel León-Portilla (1956: 107) constata que "... la misma voz náhuatl *pipil-pipil*, significa también infante, príncipe...". Lo que pareciera una digresión revela el significado de la historia del coyote. Los guajolotes ofrecidos representan a los cautivos nobles que el guerrero llamado *tiácauh* apresará.[18] Para confirmar esta interpretación, conviene examinar las descripciones y las representaciones de los atavíos de estos guerreros, los *tiyacacauan*, en los *Primeros Memoriales* (Sahagún, 1993: fol. 68 v., 75 r., 79 r., 79 v.). En la lista aparecen cuatro disfraces de coyotes: *tlalpacóyotl* (coyote rojo), *iztac cóyotl* (coyote blanco), *citlalcóyotl* (coyote estrella) y *tliltic cóyotl* (coyote negro).

Guerrero y sembrador de discordía entre los hombres, Huehuecóyotl era también calificado de malsín, es decir, de chismoso. El intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.) afirma que "... su propio nombre es como quien dice malsín, porque así malsinaua ...". Bajo el nombre de Necoc Yáotl, se atribuía a Tezcatlipoca los mismos malos hábitos y Molina (1977: fol. 65 r.) traduce el termino *Necoc yxeque* por "chismeros, o malsines". En el caso de Tezcatlipoca, hemos interpretado su indiscreción como la revelación del destino de los hombres (Olivier, 1997: 180-181). Asimismo, las burlas que realizaba en detrimento de los mortales y que provocaban su risa significaban la asignación de un destino (*Ibid.*: 29-35). Antes de proseguir, es necesario señalar que, en los documentos antiguos y modernos, las características atribuidas al zorro y al zorrillo coinciden con las del coyote. En efecto, entre los múltiples avatares animales de Tezcatlipoca, se encuentra un zorrillo (*épatl*) que se mofaba de sus perseguidores de una manera bastante singular:

> Y si alguno quiere tomarlo, si alguno lo sigue, sólo así escarnece [a quien lo sigue], con esto se burla: levanta mucho, levanta hacia lo alto su cola; y cuando [el perseguidor] está por alcanzarlo, entonces viene a peerlo, como si lo rociara con agua. Bien aparece, bien puede ser vista la deyección, semejante al arco del cielo; así se eleva. Y bien inficiona,

[18] Es significativo que algunos presos que iban a ser sacrificados adopten la actitud de guajolotes. Por ejemplo, de los huaxtecos que murieron para celebrar una nueva ampliación del Templo Mayor bajo el reino de Motecuhzoma I, Alvarado Tezozómoc (1980: 316-317) nos dice "..despues de haber comido y bebido, hiciéronle que bailasen y cantasen al son de atambor [...] pero cantaban y silvaban fuertemente, y remedaban al gallipavo Huexólotl".

penetra la deyección; con dificultad se aparta de la gente. Así cae, así es echada, así es arrojada en los mantos de la gente; bien compenetrada, se embebe, permanece compenetrada; alcanza todas partes; se extiende sobre la gente la cosa hedionda. Con esto da asco a la gente; la gente arruga la nariz. Y dicen: "Cuando es olido, cuando se huele, ninguno puede escupir. Dizque si alguno escupiera encanecería su cabeza, se le pondría clara." (*Auh intla aca canaznequi, in aca quitoca, zan ic quiqueloa, ic ica mocayahua: cenca quiquetza, cacoquetza in icuitlapil; auh quinicuac, intla ye huel itech onaci, niman ic quihualiexi, yuhquin aca tlaalpichia. Huel neci, huel itto, in iyel, yuhquin ayauhcozamalotl, ic moquetza. Auh huel temahua, tetechaqui in iyel; ayaxcan tecahua. Ic huetzi, ic tlaxo, ic tlazalo in tetilma; huel centlalli momana, centlalli mani; nohuiyan aci; tepan moteca, inic yiac. Inic tetlaelti; teyacaxolocho. Auh quitoa: "In icuac in eco, minecui, ayac huel onchicha. Quilmach intla aca onchichaz, cuaztalihuiz, comoniz"*) (Sahagún 1969 : 46-47).[19]

Asimismo, "cuando el zorillo se peía, cuando peía a alguno, decían: Se peyó Tezcatlipoca" (*Auh in icuac miexi, in teiexi, quitoaya: "Omiex in Tezcatlipuca"*)" (*Ibid.*). Así se burlaba Tezcatlipoca de los hombres y la vejez que amenaza a los que olían la hediondez podría ser el destino funesto que los espera.[20] De hecho, la hediondez estaba asociada con el pecado y la muerte y se decía que las deidades de la muerte olían mal (Olivier 1997: 182-184).[21] Un mito moderno de los mayas-kekchis nos habla también del pedo del zorro. Todavía no se había descubierto el maíz. El zorro fue el primero en hallarlo y lo comió a escondidas. Los otros animales se dieron cuenta de que el zorro consumía el codiciado cereal por el olor de sus flatulencias (Thompson 1930: 132-133;

[19] Pedro de Montes de Oca, autor de la *Relación de Tiripitío* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 357), nos informa de las desventuras de los españoles recién llegados que se enfrentaban al zorrillo: "Y, si algún ignorante se le llega, que no conoce su propiedad, como son los recien llegados de España, y le alcanza la orina, toda cuanta ropa trae en el cuerpo no es de provecho. [...] Cuentos hay graciosos con los recién venidos de España; déjolos, porque no son para aquí. He dicho esto, para que se sepa que es el más infernal hedor de cuantos en el mundo hay, y ninguno le llega."

[20] Los mexicas consideraban de mal agüero el encuentro con un coyote (Sahagún, 1969: 60-61). Asimismo, "... si acaso se orina este animalejo [el zorrillo] dentro de la casa de alguno, lo tiene por muy mala señal" (Ruiz de Alarcón, 1987: 148). Los mayas de Quintana Roo afirmaron a Alfonso Villa Rojas (1978: 387) que el *holil-och*, especie de zorro pequeño, causa males diversos mediante los "vientos malos" que deja a su paso. Según los triquis actuales, "Las zorras eran personas que murieron y fueron a otro mundo a vivir. [...] De noche regresan a este mundo y gritan o chiflan para anunciar que otra persona va a morir". (Hollenbach, 1980: 449-450).

[21] Las Casas (1967: I, 650) narra cómo Exbalanque (Xbalamqué), después de su victoria contra el señor del inframundo, lo mandó con un puntapié hacia su reino subterráneo, diciéndole: "Sea para ti todo lo podrido y desechado y hediondo". Además, uno de los nombres del dios maya de la muerte es "...Kisin, de la palabra *Kis* que significa precisamente echar vientos, tal vez porque este acto recordaba a los mayas la hediondez de los cadáveres." (Rivera Dorado, 1986: 102).

Schumann 1988: 214). La antigüedad de este relato se comprueba por un pasaje de los *Anales de los Cakchiqueles* (en *Memorial de Sololá* 1980: 50). El cuervo y el coyote eran los únicos animales que conocían el lugar llamado *Paxil* donde se encontraba el maíz y, prosigue el texto, "El animal Coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz".[22] Este relato constituye una clave para interpretar varias funciones que los antiguos mesoamericanos atribuían al coyote. A pesar suyo, el coyote (o el zorro) es indiscreto.[23] Con sus flatulencias, descubre la existencia del maíz del cual se va a formar el cuerpo de los hombres y que después les servirá de alimentos. Dicho de otra manera, revela el destino de los hombres, lo que va a constituir su naturaleza propia.[24] Ahora bien, hemos visto que las burlas y la risa de Tezcatlipoca tenían el mismo significado. Al estudiar los mitos de América del Sur, Claude Lévi-Strauss (1985: 90-91, 159) subrayó la equivalencia entre la flatulencia y la carcajada, que constituyen a la vez una apertura y un estallido. De la misma manera, la ventosidad del "Señor del Espejo Humeante" asume funciones idénticas a las de su carcajada, la de anunciar el destino. En el caso del coyote, las dos versiones del mito del descubrimiento del maíz conducen a la misma interpretación. En un caso, el pedo lo traiciona, en el otro, lo descuartizan —el coyote estalla— y así revela la existencia del maíz.[25] Resulta muy significativo que Huehuecóyotl sea el patrón del signo *cuetzpalin*, "lagartija" (*Códice Borgia*, 1963: 10) (Fig. 2). En efecto, este signo está relacionado con el maíz. En los calendarios matlatzinca y de Metztitlán,

[22] Karl Taube (1992: 44) señala que en el *Códice de Dresde* (1983: 42), se representa al dios Chac destripando al dios del maíz.

[23] Como lo señalan Ferdinand Anders y Maarten Jansen (en *Códice Vaticano 3773*, 1993: 273), la presencia de la diosa Ixnextli frente a Huehuecóyotl podría subrayar la indiscreción de "Coyote Viejo". En efecto, los informantes de Sahagún (CF VI: 225) explican la palabra Ixnex de esta manera: "It is said of one who perhaps has done something, who perhaps has committed something. Perhaps it is a carnal life, a theft, when he thinks no one knows his secret faults, but his secret faults are already known. What is to his shame has been made public. Hence it is said: "Ash-face." (*Itechpa mjtoa: in aço itla oax, aço itla oquijchiuih, aço avilnemjlizli, ichtequjlizli: in momati aiac qujmachilia: auh ca ie omachililoc, otepan cenman in tlein ipinaviz: ic mjtoa itechpa yxnex*).

[24] Algunas creencias relativas al ano del coyote podrían estar relacionadas con la función "augural" atribuida a sus flatulencias. Así, en un mito tzotzil, dos coyotes se acercan de noche a una casa para robar borregos: "... se tocaban el ano, si estaba frío significaba que los dueños aún no estaban durmiendo, y si estaba caliente quería decir que los dueños estaban dormidos ..." (Gómez Gómez en *Cuentos y relatos indígenas*, 1994: 152). Para los zapotecos de Mitla, "...the skin around the anus of a coyote, if worn as a ring, will bring good luck in cards or any game ..." (Parsons, 1936: 322).

[25] Una expresión de los informantes de Sahagún (CF VI: 228) asocia de manera significativa la indiscreción, el maíz y el destripamiento. Indignado, el testigo de una fechoría a quien se le pide guardar silencio al respecto contesta: "Am I perchance an ear of green maize that one will break open my entrails? (*Cujx njxilotl, nechititzaianaz*)".

"lagartija" se sustituye por *inxichari* y *xílotl* que significan "mazorca de maíz tierno" y el equivalente maya es *kan* que significa "maíz" (Caso, 1967: 9; Thompson, 1985: 75). Ahora bien, en el mito de Tamoanchan, Huehuecóyotl comete la transgresión con una diosa y el fruto de esta unión prohibida es precisamente Cintéotl, el dios del maíz. Itztlacoliuhqui representa otro aspecto del dios del maíz y los mitos lo describen como hijo de Tezcatlipoca (Olivier, 1997: 140-147). Además el nombre de calendario de Itztlacoliuhqui-Cintéotl es justamente *ce cuetzpalin* ("1 Lagartija") (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: fol. 16 v.; Caso, 1967: 192).

Hemos visto que Huehuecóyotl era uno de los dioses más importantes del panteón otomí. Sobre el significado del nombre de Tezcatlipoca, Diego Muñoz Camargo (1984: 131) nos proporciona una etimología singular pero significativa:

> ...Tezcatlipoca que quiere decir, en la etimología de su nombre, "el dios espejo" o "el dios de la luz", y pucah quiere decir "dios negro", en lengua de los otomíes. Dios Tezcatl, en la lengua mexicana, quiere decir "espejo"; que compuesto destos dos verbos en estos dos lenguajes, quieren decir "espejo dios negro" o "luz dios".

Si bien la hipótesis del autor tlaxcalteca no puede satisfacer al lingüista —sería bastante extraño que el nombre de una deidad fuese formado por dos lenguas diferentes— su etimología no es totalmente fantasiosa ya que "pucah" significa efectivamente "negro" en otomí (Jacques Galinier, comunicación personal, 1992). La asociación del nombre de Tezcatlipoca y de la lengua otomí es significativa en la obra de un autor en cuya patria la presencia del pueblo otomí era importante.

Existe indudablemente una serie de elementos y de funciones que comparten Huehuecóyotl y Tezcatlipoca: los dos están vinculados con la música, el fuego, la discordia, la guerra, el maíz y la indiscreción. Sabemos que los dioses del México antiguo eran seres dinámicos, que tenían la facultad de metamorfosearse y, a veces, de confundirse o mezclarse entre ellos. ¿Acaso podemos hablar de identidad, por lo menos en ciertas ocasiones, entre Tezcatlipoca y Huehuecóyotl? Según los informantes de Sahagún (1969: 60-61), "Tezcatlipoca muchas veces se disfrazaba[26] de coyote (*Quitoaya ca Tezcatlipuca miecpa quimonahualtiaya in coyutl*)."[27]

[26] Dibble y Anderson (CF V: 180) traducen: "Often he disguised himself as a coyote". Sobre el término "nahual" véase la nota 4.

[27] En el Museo Nacional de Antropología, se conserva una estatua de un coyote emplumado con el glifo "2 Caña" inscrito en el pecho. Se trata probablemente de Coyotl Ináhual, dios de los plumajeros y también de un aspecto de Tezcatlipoca, cuyo nombre calendárico era precisamente "2 Caña" (CF IV: 56; Olivier, 1997: 55-59).

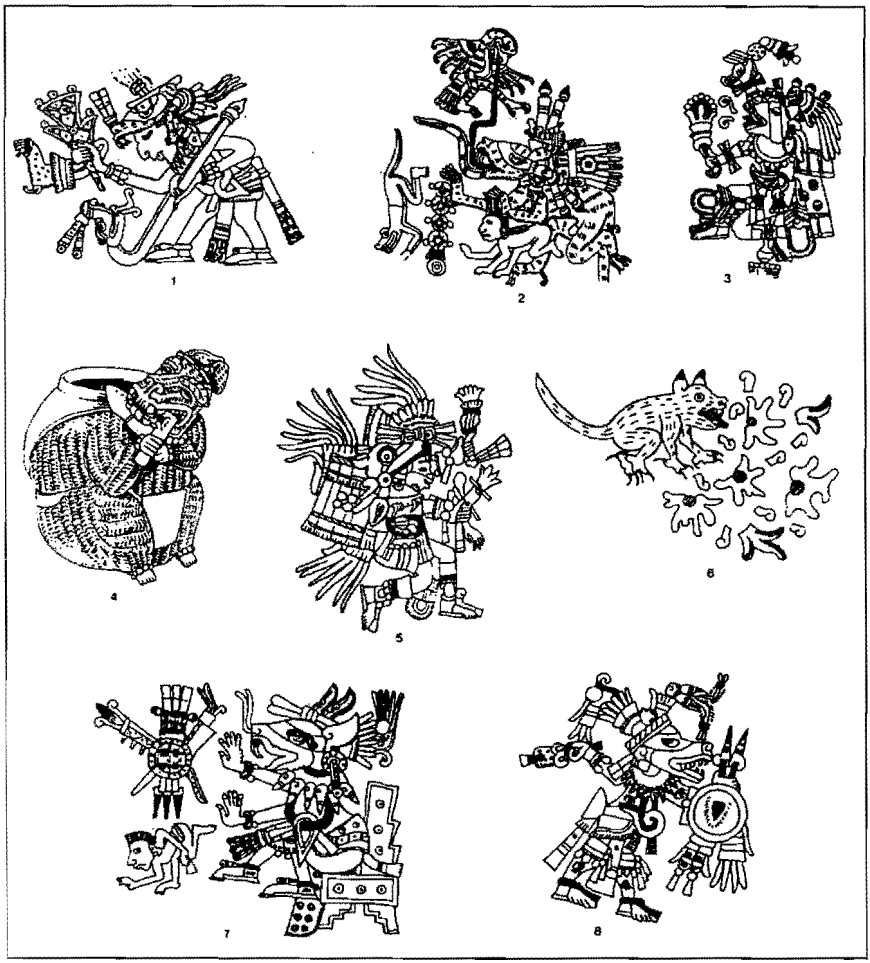

Fig. 1: Cóyotl Ináhual (*Códice Borgia* 1963: 55); Fig. 2: Huehuecóyotl, patrón del signo *cuetzpalin* (*Códice Borgia* 1963: 10); Fig. 3 y 4: Huehuecóyotl, dios de la música (*Códice Borbónico* 1988: 4; Berrin y Pasztory 1993: 266); Fig. 5 y 7: Huehuecóyotl, patrón de la trecena *ce xóchitl* (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 10 v.; *Códice Borgia* 1963: 64); Fig. 6: Huehuecóyotl, dios del fuego (*Códice Tudela* 1980: fol. 72); Fig. 8 Huehuecóyotl, dios guerrero (*Códice Nuttall* 1994: 78)

BIBLIOGRAFÍA

ADV Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
CEMCA Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
CF Veáse *Florentine Codex*.
CNCA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
ECN *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México.
FCE Fondo de Cultura Económica.
IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIE Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
IIH Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
INI Instituto Nacional Indigenista.
JSA *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.
SEP Secretaría de Educación Pública.
UNAM Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de
1985 *Obras históricas*. 2 vols., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando
1980 *Crónica mexicana*. México, Porrúa.
[1878]

Anales de Cuauhtitlan
1945 En *Códice Chimalpopoca*. trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH.

Atlas Durán
1995 Véase Durán, Diego.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto
1979 *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*. México, SEP, INAH.

BERRIN, Kathleen y Esther Pasztory
1993 *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*. Thames and Hudson, The Fine Arts Museums of San Francisco.

BRUCE, Robert D.
1979 *Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas*. México, ed. Centroamericanas.

CARRASCO, Pedro
1979 *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

CASO, Alfonso
1967 *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM, IIH.
1969 *El tesoro de Monte Alban*. México, INAH, SEP.

CLARK, Lawrence
1961 *Sayula Popoluca Texts*. Norman Summer Institute of Linguistic, University of Oklahoma.

Codex Fejérváry-Mayer
1901-1902 Ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.

Codex Laud
1966 MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford, Graz, ed. Cottie A. Burland, ADV.

Codex Magliabechiano
1970 CL. XIII. (B.R. 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, ed. Ferdinand Anders, ADV.

Codex Nuttall
1975 A picture manuscript from ancient Mexico edited by *Zelia Nuttall*, New York, Dover Publications.

Codex Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec
1995 *Manucript*. Ed. Eloise Quiñones Queber, Austin, University of Texas Press.

Codex Tro-cortesianus (Codex Madrid)
1967 Ed. Ferdinand Anders, Graz, ADV.

Codex Vaticanus 3773
1902-1903 Ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.

Códice Borbónico
1988 Ed. Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.

Códice Borgia
1963 Ed. Eduard Seler, México, FCE.

Códice Chimalpopoca
1945 Trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH.

Códice Cospi
1988 *Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia*, ed. Carmen Aguilera, Gobierno del Estado de Puebla, INAH, SEP.

Códice de Dresde
1983 Ed. J. Eric S.Thompson, México, FCE.

Códice Tudela
1980 Ed. José Tudela de la Orden, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, Madrid.

Códice Vaticano 3773
1993 Ed. Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, ADV, Graz, México, FCE.

Códice Vaticano-Latino 3738
1966 En Kingsborough, *Antigüedades de México,* vol. III, p. 7-314.

Cuentos y relatos indígenas
1994 México, UNAM, vol. 2-3.

Dioses del México antiguo
1995 Antiguo Colegio de San Ildefonso, Eduardo Matos Moctezuma (coord.), México, ed. del Equilibrista.

DURÁN, Fray Diego
1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme.* 2 vols., ed. José Rubén Romero y Rosa Carmelo, México, Cien de México, CNCA.

El Códice de Huichapan
1992 Ed. Alfonso Caso, Telecomunicaciones de México, México.

Florentine Codex (CF)
1950-1982 *General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún.* Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.

FOSTER, George M.
1945 *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs.* Los Angeles, University of California, Publication in American Archaeology and Ethnology 42 : 177-250, Berkeley.

FUENTE, Beatriz de la (coord.)
1996 *La pintura mural prehispánica en México. I Teotihuacán.* 2 vols., México, UNAM, IIE.

FUENTE, Beatriz de la; Silvia Trejo y Nelly Gutiérrez Solana
1988 *Escultura en piedra de Tula.* México, UNAM, IIE.

GALINIER, Jacques
1988 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México, UNAM, CEMCA, INI.

1997 "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí" en *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), Granada, Anthropos.

GARIBAY K., Ángel María (ed.)
1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI.* México, Porrúa.

GRAULICH, Michel
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale.

HERNÁNDEZ, Francisco
1959 *Obras completas*. 6 vols., México, UNAM.

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1965 En Garibay K., Ángel M. (ed.), p. 23-90, México.

Historia tolteca-chichimeca
1976 Ed. Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, FCE.

HOLLAND, William R.
1963 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. México, INI.

HOLLENBACH, Elena E. de
1980 "El mundo animal en el folklore de los triques de Copala" en *Tlalocan*, vol. 8, p. 437-490.

KELLY, David
1955 "Quetzalcoatl and his Coyote origins" en *El México antiguo* vol. 8, p. 397-466.

KINGSBOROUGH, Lord
1964-1967 *Antigüedades de México*, ed. José Corona Núñez, 4 vol., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

LAS CASAS, Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 vols., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.

LASTRA, Yolanda
1970 "El conejo y el coyote, cuento chichimeco" en *Tlalocan*, vol. 6, n. 2, p. 115-118.

LEÓN-PORTILLA, Miguel
1956 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, UNAM, IIH.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1985 *La Potiére Jaloure*. Plon, Paris
1991 *Histoire de Lynx*. Plon, Paris.

Leyenda de los Soles
1945 En *Códice Chimalpopoca*. trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vol., México, UNAM, IIA.

MARTI, Samuel
1968 *Instrumentos musicales precortesianos*. México, INAH.

Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlan)
1980 [1950] *Anales de los Cakchiqueles*. ed. Adrián Recinos, México, FCE.

MILLER, Walter S.
1956 *Cuentos mixes*. México, INI.

MOLINA, Alonso de
1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. Miguel León-Portilla, México, Porrúa.

MUÑOZ CAMARGO, Diego
1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala" en *Relaciones Geograficas del siglo XVI: Tlaxcala*, vol.I, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

NAVARRETE LINARES, Federico
en prensa "Nahualismo y poder: un viejo binomo mesoamericano" en *El héroe entre el mito y la historia*. ed. Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier, UNAM, IIH, CEMCA.

OLIVIER, Guilhem
1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París, Institut d'Ethnologie, CEMCA.

PARSONS, Elsie Clews
1936 *Mitla Town of the Souls and other Zapotec-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago Illinois, The University of Chicago.

PREUSS, Konrad Theodor
1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México, INI.

Relaciones geográficas del siglo XVI : Michoacán
1987 Ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

RENDÓN, Juan José
1970 "El tlacuache y el coyote en zapoteco" en *Tlalocan*, vol. 6, n. 2, p. 119-123.

RIVERA DORADO, Miguel
1986 *La religión maya*. Madrid, Alianza Editorial.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando
1987 [1892] "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueua España", en Benítez, Fernando (ed.), *El alma encantada*. México, FCE, p. 125-223.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*. trad. Ángel M. Garibay K., México, UNAM, IIH.
1969 *Augurios y abusiones*. trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.
1985 *Educación mexica. Antología de textos sahaguntinos*. trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIA.
1993 *Primeros Memoriales*. University of Oklahoma Press, Norman.

SCHULTZE JENA, Leonhard
1946 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. trad. Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

SCHUMANN, Otto
1988 "El origen del maíz (versión K'ekchi')" en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, IIA, p. 213-218.

SELER, Eduard
1963 *Comentarios al Códice Borgia*. 2 vol. México, FCE.
1990-1996 *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. 5 vol., ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos.

SIMÉON, Rémi
1963 [1885] *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. ed. Jacqueline de Durand-Forest, ADV, Graz.

SPRANZ, Bodo
1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México, FCE.

STARKER, Leopold A.
1972 *Wildlife of Mexico. The Game and Mamals*. Los Angeles, Londres, University of California Press.

TAGGART, James M.
1983 *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin, University of Texas Press.

TAUBE, Karl Andreas,
1992 *The Majors Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Washington D.C.

Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan
1986 *Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz*. México.
1986 Premiá. La red de Jonás, México.

The Book of Chilam Balam of Chumayel
1973 Ed. y trad. Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma,
[1933] Press.

THÉVET, André
1905 "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI[e] siècle" ed. E. de Jonghe en JSA, Nouvelle série, vol. 2, p. 1-41.

THOMPSON, J. Eric S.
1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*. Chicago, Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1.
1985 *Maya Hieroglyphic Writing. An introduction*. Norman, University of Oklahoma Press.

Tonalámatl Aubin
1981 Manuscrit Mexicain n. 18-19, Biblioteca Nacional de París, ed. Carmen Aguilera, Estado de Tlaxcala.

UNDERHILL, Ruth
1975 *Biografía de una mujer pápago*. México, SEP.

VILLA ROJAS, Alfonso
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*.
[1945] México, INI.

OMETEOTL, EL SUPREMO DIOS DUAL, Y TEZCATLIPOCA "DIOS PRINCIPAL"

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

A paradoja suena afirmar que *Tonantzin*, *Totahtzin*, Nuestra Madre, Nuestro Padre, el Dios dual *Ometeotl*, fue para los antiguos mexicanos el principio supremo, origen de cuanto existe, y sostener a la vez que Tezcatlipoca, el "espejo humeante", era "el dios principal". ¿Quiere decir esto que eran el mismo dios la suprema pareja divina —sobre cuyo ser y atributos presentaré numerosos testimonios— y Tezcatlipoca en quien muchos textos y códices reconocen atributos como los de ser *Ipalnemoani*, Dador de la vida, *Tloque Nahuaque*, "Dueño del cerca y del junto", *Teyocoyani*, "Inventor de los hombres" y sobre todo ser "el dios principal?" (*Códice florentino*, 1979, VI, 1 r. y 5 r.).

La cuestión, de interés en sí misma por su relación estrecha con los muchos enigmas que encierra para nosotros el panteón mesoamericano, se torna además presente por obra de algunas afirmaciones debidas a Ferdinand Anders y Maarten Jansen en sus comentarios a varios códices, en especial al *Vaticano A* y al *Vindobonense*. Tratando del primero de estos, al describir los planos o niveles celestes del espacio vertical del mundo, tal como aparecen en la páqina 1 v. del mismo, expresan ellos lo siguiente:

> Se supone que el nivel supremo no es [está] pintado explícitamente y es el que recibe el nombre de Omeyocan u Ometeotl, término que se presta a dos etimologías bien diferentes: "Lugar de la dualidad, Dios de Dos" [*sic*] y "Lugar de lo huesudo, Dios de los huesos", respectivamente. (Anders y Jansen, 1996, 42).

Complementan luego dichos autores este comentario en una nota que dice:

> Las dos palabras cruciales para la etimología son *ome*, "dos" y *omitl*, "hueso". El *Códice Tudela* (p. 52) menciona a Humitecatl (Ometecuhtli) como dios de la muerte. Una interpretación abstracta del término como un concepto de la dualidad deificado [*sic*] se encuentra en la muy conocida obra *Filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla. Hasta ahora faltan

> pruebas contundentes para suponer que efectivamente haya existido tal noción filosófica en el pensamiento precolonial.
>
> (Anders y Jansen 1996, 42 m.)

Poniendo en tela de juicio que en el pensamiento, no sólo de los pueblos nahuas sino en general de los mesoamericanos, existiera la creencia en un supremo principio dual, aceptan Anders y Jaansen la posibilidad de que el más alto de los pisos celestes sea "el lugar de lo huesudo" y del "Dios de los huesos". No tomar en cuenta, por lo visto, que es en el Mictlan, en lo más bajo de los pisos del inframundo, donde se hallaban los huesos que buscó Quetzalcóatl para restaurar a los seres humanos y que allí reside Mictlantecuhtli con Mictlancihuatl, Señor y Señora de la región de los muertos, que serían precisamente "los huesudos". Además, tampoco parecen dar crédito estos mismos autores a los testimonios de varios códices y numerosos textos de distintas procedencias dentro de Mesoamérica, así como a lo expresado sobre el supremo principio dual por cronistas como Bernardino de Sahagún (1988, I, 396, 416), Jerónimo de Mendieta (1870, 77) y Juan de Torquemada que con afortunada expresión escribió:

> Podemos decir que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina repartida en dos dioses [dos pesonas], conviene a saber Hombre y Mujer (Torquemada 1723, II, 37).

Tampoco atienden Anders y Maarten a lo que otros investigadores han expuesto y no sólo quien esto escribe, al que hacen la gracia de citar, entre ellos Alfonso Caso y Henry B. Nicholson. El primero de estos hace bastantes años había manifestado:

> Hemos hablado ya de un doble principio creador, masculino y femenino, del que provienen por generación los otros dioses. Sus nombres indican esta dualidad: Ometecuhtli, que quiere decir "2 Señor" y Omecíhuatl, "2 Señora" y ambos residen en Omeyocan, "el lugar 2". También se llaman "el señor y la señora de nuestra carne o de nuestro sustento" (Caso, 1953, 19).

A su vez Nicholson notó acerca del que llama "el complejo de Ometeotl", lo siguiente:

> La concepción básica era que había un poder de sexo dualístico, primordial y generativo, personificado en una deidad, concebida como una unidad bisexual, *Ometeotl*, o más frecuentemente, como un ser

masculino, *Ometecuhtli*, *Tonacatecuhtli* [...] y a la vez femenino, *Omecihuatl*, *Tonacacihuatl* [...].

Como personificación o cabeza divina en abstracto, *ometeotl* era, en un sentido, quien recibía todas las oraciones, ofrendas y sacrificios, aunque estos se dirigían específicamente a las varias deidades más activas que participaban en el ser divino que todo lo permeaba. En la concepción de los principales pensadores religiosos todas las deidades pudieron ser consideradas como meros aspectos de ese poder divino fundamental (Nicholson, 1971, 411).

Pero si Anders y Jansen por lo visto no conceden valor a los testimonios que cité en la *Filosofía náhuatl*, ni a otros que pudieron consultar y aquí presentaré, ni a lo expresado por varios cronistas y modernos investigadores como Caso y Nicholson, lo más notable es que tampoco toman en cuenta lo que ellos mismos habían escrito al comentar la página 51 del *Códice Vindobonense*. Allí, tras afirmar que la pareja 1-Venado "eran los señores de los vientos que decidieron sobre los muertos", expresan lo siguiente a modo de cántico o himno:

En el cielo estaban los ancianos nobles [Ndolzol],
los Abuelos venerados sobre los altares:
la Pareja Primordial.
Señora 1 Venado y Señor 1-Venado,
los gemelos primordiales.
Sahumaban con copal y esparcían el tabaco molido
[un acto de culto para purificar y dar fuerzas].
Eran los Señores de los Vientos
que decidieron sobre la muerte.
Eran la Madre y el Padre divinos
que procrearon a los siguientes seres divinos.

(Anders *et alii*, 1972, 83-84).

Como puede verse, Anders y Jansen habían admitido sin ambages que se veneraba en Mesoamérica —en este caso entre los mixtecos— a "la Pareja Primordial", la de nombre calendárico 1-Venado, a la que luego atenderé de modo particular. De dicha pareja primordial habían sostenido, además en su comentario que eran "la Madre y el Padre divinos", que procrearon a los otros dioses, tal como lo expresan varios de los textos nahuas que hablan de *Ometeotl*. De él, por ejemplo, se dice en un *huehuehtlahtolli*, antigua palabra: "Llegó el hombre, lo envió acá Nuestra Madre, Nuestro Padre, el del sitio de las nueve divisiones, el del *Omeyocan*" (*Códice florentino*, VI, fol. 148 v.), es decir el que se halla, en lo más alto de los niveles celestes, como lo muestra la página 1 v. del

Códice Vaticano A. Y también se afirma en otro texto en náhuatl que esa pareja primordial era "Madre de los dioses, Padre de los dioses". (*Códice florentino*, VI, fol. 34 r.), tal como lo reconocen estos autores en su comentario.

Expuesto lo anterior, dejaré ya a estos dos comentaristas de tantos códices y pasaré a ocuparme de lo que enuncia el título de este trabajo. Por un lado buscaré esclarecer, más ampliamente que en la *Filosofía náhuatl*, la naturaleza y atributos de la suprema deidad que es Madre y Padre, pero abriendo la mira para abarcar no sólo lo que sabemos en el contexto de los pueblos nahuas sino, más ampliamente, en el de la civilización mesoamericana y en diversos momentos de su desarrollo desde el preclásico hasta lo que de ella sobrevive en el presente. Por otro lado, inquiriré acerca de las relaciones existentes entre dicha pareja primordial y Tezcatlipoca, el dios del Espejo humeante, éste sí del ámbito de los nahuas y probablemente del periodo posclásico, como lo ha hecho notar Guilhem Olivier (1997, 109-111).

Diversas formas de acercamiento al panteón mesoamericano

Es cierto que en los antiguos códices y textos mesoamericanos no hay lo que pudiera describirse como un tratado o exposición teológica acerca del panteón indígena. Ha sido, por tanto, sobre la base de hipótesis y diversas formas de reconstrucción como se ha intentado arrojar luz en esta materia. Así, en particular acerca de los dioses adorados en el altiplano central, algunos estudiosos han elaborado catálogos de los mismos describiendo sus principales atributos (Caso, 1953); otros los han clasificado en razón de los ámbitos en los que ejercen su acción: dioses relacionados con el fuego, con la tierra y con el mundo celeste (Brundage, 1981). Ha habido también quien, como Henry B. Nicholson (1965, 125-182), habla de conjuntos o "complejos" de deidades relacionadas entre sí: el que tiene como figura central a *Ometeotl*; el de *Xiuhtecuhtli*; el de *Tláloc*; el de *Centeotl-Xochipilli*; el de *Ometochtli*; el de *Xippe Totec*; el de *Tonatiuh*; el de *Huitzilopochtli*, y el de *Quetzalcóatl*.

Otra forma de posible acercamiento es la que toma en cuenta no sólo los atributos que confieren individualidad a un determinado dios y las relaciones del mismo con otros, sino que inquiere además acerca de tres puntos principales. Estos son el probable origen del correspondiente dios; su presencia en Mesoamérica, bien sea restringida a una mera región o de carácter más amplio y aun universal, y asimismo su naturaleza "mutante", es decir que adquiere rasgos o tributos de otros dioses o desarrolla de por sí manifestaciones diferentes. Para tal forma

de acercamiento se dispone de distintos testimonios: monumentos arqueológicos, códices prehispánicos y otros del temprano periodo colonial; textos en lenguas indígenas procedentes de varios lugares de Mesoamérica, transvasados en fecha temprana y en distintas circunstancias a escritura alfabética, así como lo allegado por algunos cronistas. El propósito último de esta forma de proceder es acercarse sobre una base firme a lo más sobresaliente en el pensamiento teológico de los sacerdotes y sabios mesoamericanos.

La deidad primordial Tonantzin, Totahtzin

Las fuentes mencionadas permiten identificar una deidad sobre la cual repetidas veces se afirma que es origen de cuanto existe en el universo, en particular los otros seres divinos. Son varios los códices en los que aparece esta idea, dos de ellos mixtecos y uno del altiplano central. Los mixtecos son el *Rollo Selden* y el *Códice Gómez de Orozco*. El del altiplano es el *Vaticano A*. Coinciden ellos en ofrecer, en sus respectivos comienzos, una imagen del espacio vertical del mundo. Allí se ven los varios pisos o estratos celestes. En el *Rollo Selden*, en el noveno y más alto, se hallan, de un lado, la figura de un dios anciano sentado sobre un equipal; del otro, una diosa, también anciana, sedente en el suelo a la manera indígena. Uno y otra ostentan el mismo nombre calendárico, 1-Venado. En medio se halla Quetzalcóatl con la máscara de Ehécatl, dios del viento. En el *Códice Gómez de Orozco*, si bien sólo quedan vestigios de las figuras antes descritas, puede decirse que son las mismas que aparecen en el *Selden*. En cuanto a Quetzalcóatl, hay en el centro de los pisos celestes una especie de abertura o camino con huellas de pies que indican que éste unas veces baja y otras sube al ejercer su acción en el mundo. Un texto del *Códice florentino* habla precisamente de la intervención de dicho dios que da cumplimiento a lo que disponen los que llama Señor y Señora de la dualidad, *Ometecuhtli, Omecihuatl*:

> Lo mereció el señor Topiltzin Quetzalcóatl,
> el que inventa, hace los seres humanos.
> Así lo determinó
> el Señor, la Señora de la dualidad.
>
> (*Códice florentino*, 1979, VI, 120 r.).

Volviendo ahora a los dioses ancianos que en los dos códices aparecen en lo más alto de los pisos celestes, hay otros varios testimonios que

nos dicen quiénes son ellos. Uno proviene de la tradición recogida entre indígenas mixtecos por fray Gregorio García en Cuilapan, Oaxaca:

> En el año y el día de la oscuridad y tinieblas, antes que hubiese días ni años [...] aparecieron visiblemente un dios que tuvo por nombre 1-Ciervo [1-Venado] y por sobrenombre Culebra de León, y una diosa muy linda y hermosa, que su nombre fue 1-Ciervo y por sobrenombre Culebra de Tigre [...]. Estando pues, estos dioses, padre y madre de todos los dioses [...]
>
> (García, 1729, 327).

Teniendo el mismo nombre calendárico, se deja entender que son ellos una pareja íntimamente unida. De ella se añade que reside en un sitio muy alto, una peña que "en lengua de esta gente tenía por nombre lugar donde estaba el cielo". Se afirma también que tal pareja es el origen de todos los seres divinos.

A su vez, algunos textos incluidos en los *huehuehtlahtolli*, "antigua palabra" de los nahuas, coinciden con la tradición de Cuilapa:

> Llegó el hombre
> y lo envió acá Nuestra madre, Nuestro padre,
> *Tonantzin*, *Totahtzin*,
> el Señor dual, *Ometecuhtli*,
> la Señora dual, *Omecihuatl*,
> el del sitio de las nueve divisiones,
> el del lugar de la dualidad, *Omeyocan*.
>
> (*Códice florentino*, 1979, VI, fol. 148 v.).

Respecto de la pareja suprema, como aparece en los dos códices mixtecos, importa establecer una precisión. Es cierto que dichos códices proceden del periodo colonial, pero existe otro códice también mixteco, el *Vindobonense*, de origen prehispánico, con el que coinciden en lo que toca a los atributos de la pareja divina. En la página 51 del mismo, en su extremo inferior derecho, encontramos a la pareja de nombre 1-Ciervo. Se ven allí uno frente a la otra, teniendo arriba otra pareja, hombre y mujer desnudos, y en la misma página otras 47 figuras, probablemente sus descendientes divinos. A su vez, en el *Códice Selden*, (p. 5), de tradición prehispánica, se ve una plataforma con una hacha encima que sostiene a los cielos. Allí se encuentran los que en la relación de Cuilapa se nombran Culebra de León y Culebra de Tigre, epítetos también de la suprema pareja 1-Venado.

Fijémonos en el *Códice Vaticano A*, procedente del altiplano central. Al principio del mismo se halla la imagen del espacio vertical del universo, muy semejante a la representada en los dos códice mixtecos. Hay, sin embargo, dos diferencias. En el *Vaticano A* son trece los pisos celestes, tradición que también registran varios textos nahuas. Además, en lo más alto, en vez de la pareja divina, se presenta una sola figura, acompañada del tocado propio del gobernante supremo. Una anotación dice que ese lugar es *Omeyocan*, el de la dualidad. Del dios representado añade que su nombre es *Ometeotl*, o sea una imagen unitaria del dios dual.

Atendamos ahora a varios textos nahuas que hablan acerca de esta suprema deidad. En uno de ellos se alude a la antigüedad de lo que se pensaba sobre esto:

> Y sabían los toltecas
> que muchos son los cielos,
> decían que son doce divisiones superpuestas.
> Allí [sobre ellas] vive el verdadero dios
> y su compañera.
> El dios celestial se llama Señor de la dualidad
> y su compañera se llama Señora de la dualidad,
> Señora celeste.
> Quiere decir:
> sobre los doce cielos es rey, es señor.
>
> (*Códice matritense*, 1907, VIII, fol. 175 v.).

Vinculación con Huehuehteotl, el dios anciano, y la región central del mundo

La relación de la suprema pareja con los otros dioses la expresa otro texto. En este caso se la vincula con *Huehuehteotl*, el dios anciano por excelencia, que asimismo aparece como *Xiuhtecutli*, Señor del fuego, en el centro de la imagen del universo, en la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* de origen prehispánico:

> Madre de los dioses, Padre de los dioses,
> *Teteo inan, teteo itah*,
> el Dios viejo,
> *Huehuehteotl*,
> el que está en el ombligo del fuego.
>
> (*Códice florentino*, 1979, VI, 34 r.)

Tonantzin, Totahtzin, en su ser unitario, no sólo es Madre y Padre de los dioses sino que, en última instancia, es también para los humanos el origen de la vida. Así lo enfatizan varios textos de los *huehuehtlahtolli*:

Señor, señor nuestro,
la de la falda de jade, *Chalchiuhtlicue,*
el del brillo solar de jade, *Chalchiuhtlatonac,*
llegó el hombre
y lo envió acá
Nuestra madre, Nuestro padre,
Tonantzin, Totahtzin,
el Señor dual, la Señora dual,
Ometecuhtli, Omecihuatl,
el del sitio de las nueve divisiones,
el del *Omeyocan,* lugar de la dualidad.

(*Códice florentino*, 1979, VI, 148 v.).

Las citas pueden multiplicarse. De las palabras que dirigía la partera al recién nacido proceden las siguientes:

Tú fuiste hecho
en *Omeyocan,* lugar de la dualidad.
Tu madre, tu padre,
Ometecuhtli, Omecihuatl,
Señor, Señor de la dualidad,
la Señora celeste,
te formó, te hizo.

(*Códice florentino*, 1979, II, 123 v.)

Lo que se expresa acerca de la pareja divina, tanto en sí misma, como progenitora de los otros dioses y los seres humanos, coincide con lo que se presenta en el *Códice Vindobonense*, el *Rollo Selden*, el *Gómez de Orozco* y el *Vaticano A*.

A esto puede añadirse el testimonio maya quiché del *Popol Vuh*. Allí son *Bitol, Quaholom,* La que concibe, El que engendra, llamados asimismo *Iyom, Mamon,* el Padre, la Madre con nietos. La dualidad primordial como fuente de vida aparece así en el comienzo mismo de dicho libro sagrado.

Muchos otros nombres y atributos se adjudican a la suprema pareja que en sí misma es una sola deidad. Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlán* se la relaciona con el sacerdote de Tula Quetzalcóatl:

Y se refiere, se dice
que Quetzalcóatl tenía por dios
a alguien que está en el interior del cielo,
a la del Faldellín de estrellas, *Citlalinicue*,
al que hace resplandecer las cosas, *Citlaltonac*,
Señora de Nuestro sustento, *Tonacacihuatl*,
Señor de Nuestro sustento, *Tonatecuhtli*,
la que está vestida de negro,
el que está vestido de rojo,
la que ofrece suelo a la tierra,
el que la cubre de algodón.
Y hacia allá dirigía sus voces,
así se sabía,
hacia el lugar de la dualidad,
el de los nueve travesaños
con que consiste el cielo.

(*Anales de Cuauhtitlán*, 1995, fol. 4).

Entre los atributos del Dios Dual que menciona el sacerdote Quetzalcóatl, *Tonacacihuatl*, *Tonacatecuhtli*, Señor-Señora de nuestro sustento, hay uno que lo relaciona directamente con el estrato terrestre en el que viven los humanos ya que consiste en ser quien "ofrece suelo a la Tierra". Esto mismo lo muestran otros textos y códices. Además de tener como residencia primordial al más alto de los pisos celestes, se halla también presente de forma muy principal en el centro del mundo. Expresan esto las palabras sagradas acerca de su relación con *Huehuehteotl*, el Dios viejo que, por su antigüedad, debió tenerse como otra manifestación de la suprema pareja:

Madre de los dioses, padre de los dioses,
Teteu inan, *Teteu ihta*,
el Dios viejo, *Huehuehteotl*,
tendido en el ombligo de la tierra
en sagrado recinto de turquesas.

(*Códice florentino*, 1977, VI, 71 v.)

Justamente en la primera página del *Tonalámatl de los Pochtecas* o *Códice Fejérváry-Mayer*, de procedencia anterior a la invasión española, se contempla una imagen del universo en su aspecto horizontal. Henchida de símbolos relacionados con los cuatro sectores del mundo, en el quinto o sea el del centro se halla *Xiuhtecuhtli*, Dios del año o del tiempo, que se identifica con *Huehuehteotl*. Más explícitamente aún,

esa forma de presencia de *Tonantzin-Totahtzin* es visible en las páginas 75-76 del *Códice de Madrid* o *Tro-Cortesiano*, maya de origen prehispánico. De forma muy semejante a la representación del universo en el *Fejérváry-Mayer*, también en el de *Madrid* se miran los cuatro sectores cósmicos y el quinto que es el centro. En éste hay un gran árbol cósmico, a los lados del cual se halla la suprema pareja divina. Aunque, por su indumentaria, parecería que se trata de dos figuras masculinas, el color del pelo y el arreglo de la que aparece a la izquierda denota claramente que se trata de un ser femenino.

Es cierto que el nombre o nombres que suelen adjudicarse a dicha pareja, plantean problemas. Thompson por ejemplo, (1970, 202-232) afirma que son *Izam-Na*, "Casa de la Iguana e *IxChel*, "la que yace". De esta pareja se afirma además en varias fuentes que es Padre y Madre de todos los dioses y los seres humanos. Sin embargo, debe plantearse la cuestión, como en el caso de *Tezcatlipoca* entre los pueblos del Altiplano, de que Itzamná e IxChel, se muestran como deidades que se "desdoblan" en función de los sectores cósmicos, tal como ocurre con los "Tezcatlipocas". ¿Significa esto que Itzamná es en sí "hijo" o ser que proviene de la pareja suprema cuyos nombres nos son desconocidos? Aceptar que el dios supremo entre los mayas fue *Hunabkú*, "Dios único", es muy riesgoso ya que tal nombre, como el de *Icelteotl*, también "Dios único", entre los nahuas, parecen haber sido introducidos por los frailes misioneros.

De cualquier forma, aceptando el testimonio indudable del *Códice Tro-Cortesiano* o de *Madrid*, puede afirmarse que hubo en el panteón maya yucateco la idea de la suprema pareja divina, presente en el sector central del universo. Y, si consta también que los mayas concebían el espacio cósmico horizontal integrado por trece pisos o estratos donde moraban los *Oxlahún-ti-ku*, "los trece seres divinos", cabe pensar que precisamente, como los nahuas, mixtecos y otros, situaban también ellos a la dicha suprema pareja en el décimotercero de ellos.

Entre los binnigula'sa o zapotecos de Oaxaca también ocupó lugar principal la pareja divina o Dios dual. A él se refieren fray Pedro de Córdoba en su *Arte de la lengua zapoteca* (1595) y fray Gonzalo de Basalobre en su *Relación auténtica de las idolatrías, vanas supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* (1892). El primero habla de Pitao Cozaana, "El engendrador", designación que se aplica también a una diosa, la que concibe y "es madre de todas las criaturas". Otros varios nombres aluden al mismo Dios dual supremo, por ejemplo, *Leta aquichino* que, según el mismo Córdoba, significa *Dios Trece*, o el del decimotercer estrato celeste.

Antigüedad y perduración de las ideas acerca del Dios dual

Indicio de la antigüedad que tuvo en Mesoamérica esta creencia, desde el periodo preclásico, anterior a la era cristiana, la tenemos en el bajorrelieve de la estela 5 de Izapa, en Chiapas. Allí, como en el *Códice de Madrid*, se ve un gran árbol cósmico con una deidad masculina y otra femenina a cada lado. El árbol hunde sus raíces en las aguas inmensas que circundan al mundo y arriba alcanza los estratos celestes. Dos inmensas serpientes enmarcan ese escenario en que hay seres humanos que, bajo la mirada de la suprema pareja, realizan sus varias ocupaciones. Este hermoso bajorrelieve da testimonio de que el pensamiento acerca de la suprema dualidad divina tenía al tiempo de la invasión española más de un milenio y medio de antigüedad.

En lo que toca a la difusión de esta concepción acerca del dios dual puede recordarse lo expresado por algunos sacerdotes nicaraos cuando fueron preguntados en 1528 sobre sus creencias por el mercedario fray Francisco de Bobadilla. Al hablar de *Quiateot*, dios de la lluvia, dijeron que:

> tenía padre e madre, y el padre se llama *Omeyateite* e la madre *Omeyatecihual*, y éstos están al cabo del mundo.
>
> (Fernández de Oviedo, 1945, XI, 182).

En resumen, puede afirmarse que para los mesoamericanos —según los testimonios de códices, textos y bajorrelieves— existe una suprema divinidad dual, *Tonatzin*, *Totahtzin*, Nuestra madre, Nuestro padre, *Ometeotl*, el Dios dual, que reside en *Omeyocan*, en lo más alto de los estratos celestes y también en el centro del universo. A *Ometeotl* se debe el origen de todos los otros dioses y asimismo de los seres humanos.

Esta tan antigua y difundida manera de concebir a la divinidad perdura hasta hoy en muchos lugares de Mesoamérica. Por ejemplo, Ángel María Garibay K. la encontró entre los otomíes de la región de Huixquilucan, en el Estado de México (Garibay, 1957, 207-209). Allí se mantiene la creencia en la pareja divina *Makatá* y *Makamé*, el gran Dios padre, la gran Diosa madre. El primero se vincula actualmente con la cruz y Jesucristo. La segunda, con la Virgen María, en su advocación de Guadalupe. Los etnólogos mayistas han registrado parecidas creencias entre diversos grupos que tienen como objeto supremo de adoración a Nuestro Padre Jesús y Nuestra Madre, la Virgen María. Entre los nahuas

contemporáneos de varios lugares de Veracruz y Puebla, se pronuncian oraciones como esta dirigida a la Tierra antes de sembrar el maíz:

Tú, que eres la Tierra,
eres padre, *Titatah*;
Tú que eres la Tierra,
eres madre *Tinanah*.
Con copal divino,
con fiesta divina,
aquí te hablaré, te llamaré,
te daré copal divino,
luz divina.
Verás el agua de Siete-Flor,
aquí tú,
que eres el Gran Padre, *Hueyi titatah*,
que eres la Gran Madre, *Hueyi titanah*.

(Reyes, 1989, 60).

Más aún, me atreveré a decir que en el México contemporáneo y no sólo entre los grupos indígenas sino en buena parte de la población, la arraigada concepción mesoamericana de la divinidad suprema como un ser dual y uno a la vez, ha dado base a una cierta forma de interpretación respecto del Dios adorado por los cristianos. Doctrina teológica en el cristianismo es que Dios es trino y uno: tres personas y un sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tal doctrina, explicitada en varios concilios ecuménicos en los primeros siglos de la era cristiana, se complementó con lo definido en el Concilio de Efeso en relación con la Virgen María. Esta fue declarada *theotokos*, "la que ha parido a Dios" (Madre de Dios), en contra de quienes querían se la reconociera únicamente como madre de Jesús, es decir del Hijo de Dios en cuanto hombre.

Una encuesta realizada en México, corroborada por la devoción popular manifiesta en las imágenes más veneradas y en las celebraciones más concurridas, muestra que Nuestra Madre (la Virgen de Guadalupe) y Nuestro Padre (Jesús en alguna de sus varias advocaciones: el Señor de Chalma, el Crucificado, el Santo Niño...) integran una suprema presencia divina, universalmente adorada. Así como el pensamiento helenístico concibió a Jesús como el *logos* divino, idea completamente ajena al judaísmo, y también se equiparó luego de varias formas a la Virgen María con la *Dea mater*, creencia derivada de la religiosidad de los pueblos mediterráneos, en Mesoamérica y en la religiosidad popular del México contemporáneo la concepción dual de Nuestra Madre, Nuestro Padre ha alcanzado considerable vigencia.

Confirmación de esto la ofrecen las respuestas que suelen darse a quiénes preguntan acerca de las otras personas de la Trinidad. Del Padre, como aparece pintado en muchas iglesias, se dice con frecuencia que ese anciano es el Señor San José. De la paloma, que representa al Espíritu Santo, se expresa que "es la paloma de la paz".

Si hiciera falta un descargo, que en realidad no se requiere, en favor de la aceptación de concebir por influencia mesoamericana al Dios supremo como Nuestra Madre, Nuestro Padre —y en plena ortodoxia, a la Virgen María como la que parió a Dios— puede encontrarse el mismo nada menos que en la mística inglesa del siglo XIV, Julian of Norwich que vio en la esencia de Dios a la maternidad como fuente última de la vida (Walsh, 1978).

Volvamos ahora al pensamiento indígena, según lo podemos vislumbrar a través de monumentos, códices y textos transvasados al alfabeto a raíz de la Conquista. La intención es urgar en las relaciones de la suprema pareja divina con los otros dioses. De modo especial hemos de fijarnos en aquellos que, por sus atributos y actuaciones, ocupan lugares preferenciales en el panteón mesoamericano.

Tezcatlipoca y Quetzalcóatl

Estos dioses, muy distintos entre sí, estuvieron de muchas formas relacionados en el pensamiento de los pueblos nahuas. Por su parte, Quetzalcóatl, al igual que Tláloc, dios de la lluvia y Chalchiuhtlicue, su compañera, así como *Huehuehteotl*, el dios anciano identificado muchas veces con *Xiuhtecutli*, el Señor del fuego y del tiempo, son deidades con muy antigua presencia en la región del altiplano, en Oaxaca, en la zona del Golfo y en el mundo maya. Conocemos incluso sus nombres en esos diversos ámbitos geográficos y también sus efigies visibles en monumentos, vasijas y códices. En cambio, Tezcatlipoca no parece haber tenido una semejante presencia en distintos lugares y épocas de Mesoamérica.

Aunque algunos han postulado su posible identificación con el llamado dios K en el ámbito maya clásico, y en Teotihuacan en relación con una máscara con bandas transversales, tallada en piedra, los indicios existentes no permiten afirmar que fuera conocido y venerado allí. Hay, en cambio, otros hallazgos arqueológicos realizados en varios lugares del norte de México que han sido considerados como posible vestigio de su presencia en el culto religioso de sus pobladores durante el periodo postclásico (Olivier, 1997, 109-111). A esto podrían sumarse testimonios como los de Cristóbal del Castillo y los recogidos por Chimalpain que

hablan de un dios portentoso, Tetzahuitl, a quien se atribuye la liberación del que será el pueblo escogido por Huitzilopochtli, los mexicas. Tetzahuitl era ya, según esto, una advocación de Tezcatlipoca, el cual, al morir el sacerdote guía de los mexicas, Huitzitzilin, se compenetró en sus restos hasta transformarse en Huitzilopochtli. Este vino a ser así la versión mexica del dios portentoso.

Atendiendo ahora a los orígenes míticos de Tezcatlipoca, encontramos que estos guardan relación con los de Quetzalcóatl, de acuerdo al menos con un testimonio de considerable importancia.

Refiriéndose en particular a Quetzalcóatl y Tezcatlipoca declara el muy antiguo manuscrito de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

> Tenían un dios a que decían *Tonacatecli* [*Tonacatecuhtli*], el cual tuvo por mujer a *Tonacaciguatl*, [*Tonacacihuatl*] [...], los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás sino de su entrada y criación que fue en el treceno cielo. Este dios y diosa engendraron cuatro hijos, al mayor lo llamaron *Tlacauqle Tezcatlipoca* (*Tlatlauhqui*), este nació todo colorado; tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron *Yayauhqui Tezcatlipoca*, el cual fue el mayor y peor y el que más mandó porque nació en medio de todos; éste nació negro. Al tercero lo llamaron Quizacóatl y por otro nombre *Yaguaiiecatl* [*Yahualli, Ehecatl*, Noche, Viento]. Al cuarto y más pequeño llamaron Omiltecitl y por otro nombre *Maquezcoatl* [Maquizcoatl, Serpiente de joyeles] y los mexicanos le decían Uchilobi [Huitzilopochtli].
>
> Y porque era más dios de la guerra que no los otros dioses; y de estos cuarto hijos de Tonacatecli y Tonacaciguatl, el Tezcatlipoca era el que sabía todos los pensamientos y estaba en todo lugar y conocía los corazones y por esto lo llamaban *Moyocoya*, que quiere decir que es todopoderoso. (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 23-24).

En el mismo manuscrito y en otros varios se describen también algunas de las principales actuaciones en que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se vieron envueltos. Y algo parecido se puede decir respecto de buen número de códices y aun de algunos monumentos y objetos arqueológicos en los que también estén ellos representados. En la ya citada *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se narra, por ejemplo, cómo presidieron y se enfrentaron Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en forma sucesivas en las edades conocidas como soles cosmogónicos. Fue Tezcatlipoca quien primeramente, como dice el texto, "por ser dios, se hizo sol". Tras dar origen allí a hombres gigantescos, sucedió que por obra de Quetzalcóatl que derribó a Tezcatlipoca, transformado este en tigre, dio muerte a los gigantes. La *Historia*, añade que "esto parece ser en el

cielo porque dicen que la *Ursa maior* se abaja al agua, porque es Tezcatlipoca y está allí memoria de él".

La rivalidad fue causa de nuevo enfrentamiento. Esta vez Tezcatlipoca derribó a Quetzalcóatl. El dios escogido para convertirse en Sol, Tláloc, Señor de la lluvia, tras un diluvio de fuego, entregó el Sol a quien era su compañera, la diosa Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade. Esta ejerció su predominio pero, como había sucedido a Tláloc, hubo de dejarlo tras una fuerte lluvia de agua con que se vinieron abajo los cielos y dejó de haber seres humanos en el mundo.

De nuevo Tezcatlipoca y Quetzalcóatl entran entonces en escena. Convertidos en dos grandes árboles, alcanzaron el cielo y las estrellas, hasta llegar a lo más alto donde se halla el supremo dios dual nombrado también Tonacatecutli. Muchas otras cosas emprendieron entonces los dos hijos principales de Nuestra Madre, *Tonantzin*, y Nuestro Padre, *Totahtzin*. Según varios relatos, el Sol y la Luna volvieron a existir en Teotihuacan. Y también sucedió en ese tiempo primordial que los mismos, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, juntos llevaron a cabo la restauración de la Tierra. Para ello hicieron descender de lo alto a un ser monstruoso con muchos ojos, garras y bocas en todo su cuerpo. Transformados ambos dioses en otras tantas enormes serpientes, apretaron con gran fuerza el cuerpo de ese ser monstruoso hasta que quedó partido en dos. Una mitad fue colocada en el cielo y la otra, convertida en la Tierra, quedó flotando en las aguas inmensas que la circundan (*Histoire du Mechique*, 1965, 108).

Pero en los relatos que se conservan en náhuatl y otras lenguas, también son frecuentes las confrontaciones entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Además de aquellas que ocurrieron antes en las varias edades cósmicas, los textos hablan de otras en que Quetzalcóatl aparece como sacerdote supremo de los toltecas en la metrópoli de Tula. Allí se presentó Tezcatlipoca acompañado de dos hechiceros. Su propósito era inducir a Quetzalcóatl a quebrantar las normas de vida que él se había impuesto. Tezcatlipoca tuvo éxito en su actuación. Logró que Quetzalcóatl se embriagara y cohabitara con Quetzalpetatl que, según algunos relatos, era hermana suya dedicada a una vida de abstinencia y castidad. (*Anales de Cuauhtitlán* 1995, 8-11).

Gran quebrantamiento fue este del sacerdote Quetzalcóatl, del que se dice que era fiel seguidor del dios del mismo nombre, y que había tratado de suprimir los sacrificios humanos y a la vez había engrandecido a la metrópoli de Tula. Al romper sus normas de vida, inducido a ello por Tezcatlipoca, hubo de abandonar su ciudad y su pueblo. Marchando hacia el oriente, de algun modo fue al reencuentro con su doble ser humano y divino. Según un antiguo relato, cerca ya del mar, el

sacerdote Quetzalcóatl hizo una hoguera y, tras arrojarse en ella, se transformó en el lucero del alba, la Estrella grande, portadora de múltiples significaciones en Mesoamérica. Versión distinta es la que describe cómo, llegado a la orilla del océano, hizo una balsa de serpientes en la que luego se embarcó con rumbo a *Tillan, Tlapallan*, la Tierra del color negro y rojo, lugar del saber. Como lo dejó dicho el señor Quetzalcóatl, de allí un día habría él de regresar.

Quetzalcóatl, a diferencia de Tezcatlipoca, aparece en ese y otros contextos como un hombre-dios. Sus actuaciones son múltiples y variadas. Entre otras cosas, los *pipiltin* o gente de linaje, reconocían en él al fundador de las dinastías de todos los gobernantes en los diversos reinos y señoríos de Mesoamérica. De ello hablan no sólo los textos en náhuatl sino también otros de procedencias maya, quiché y mixteca. En todos ellos se afirma que Quetzalcóatl era quien entregaba las insignias del mando a quienes iban a ejercer el gobierno. Atributo de este hombre-dios es también trascender al tiempo, ya que aparece actuando en momentos y lugares muy distintos entre sí a través de los siglos.

Es cierto que son muy numerosas las acciones de Quetzalcóatl que pueden tenerse como estrechamente relacionadas con el universo de las realidades divinas, como la restauración de los soles cosmogónicos y de los seres humanos formados con los huesos de generaciones antiguas. Sin embargo, cuanto se atribuye a Tezcatlipoca posee un carácter más metafísico y trascendental. Bastaría con recordar los títulos que se le adjudican: dios principal, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, inventor de los seres humanos, Noche, Viento, Dueño de los estratos celestes, de cuanto hay en la tierra y en la región de los muertos.

Según esto, parecería que el Dios dual, Nuestro Padre, Nuestra Madre, y asimismo de todos los dioses, había determinado obrar en el mundo principalmente por medio de Tezcatlipoca. Este, como muchos otros dioses del panteón náhuatl, tenía asimismo un ser dual. Recordemos los casos de Tláloc, dios de la lluvia y Chalchiuhtlicue, dios de las aguas terrestres; Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl, Señor y Señora de la región de los muertos; Tlaltecuhtli, Señor y Señora de la Tierra, Cinteotl, dios y diosa del maíz. Respecto de Tezcatlipoca, su dualidad se manifiesta en ser Tlatlauhqui y Xoxouhqui, el Negro y el Azul verdoso y también en su título de Tezcatlanextia, el Espejo que hace visibles o torna brillantes las cosas.

En razón de sus múltiples atributos, todos de primordial importancia, enunciados por los títulos que hemos recordado, cabe plantearse una pregunta que tal vez suene a extrapolación cultural. ¿Podría decirse de él que fue en el ámbito náhuatl una especie de demiurgo, entendido este según lo describió Platón en el diálogo del Timeo? Allí

afirma del demiurgo que es *poietes kai pater*, hacedor y padre del mundo (Timeo, 28). También dice de él que obra a partir de una realidad informe e introduce orden en ella. En su relación con los seres humanos, si bien no es él quien rescata los huesos de los antepasados, es el que realmente "inventa a los hombres, confiriéndoles su *pneuma* e inteligencia, así como haciéndoles conocer "las leyes del destino". Ciertamente que estos y otros atributos del *demiurgo* recuerdan algo de lo que varios textos nahuas adjudican al portentoso señor del Espejo humeante.

Siendo él hijo de Tonantzin, Nuestra Madre, y Totahtzin, Nuestro Padre, es por excelencia "hijo de Dios". Imposible es hoy elucidar si cuando los frailes aplicaron a Jesús este atributo clave, así como los de *Ipalnemoani*, Dador de la vida, *Tloque Nahuaque*, Dueño del cerca y del junto, *Teyocoyani*, inventor de los seres humanos y otros ya mencionados, no sólo en las transcripciones de las oraciones dirigidas a él, sino también en textos como el de los *Coloquios*, la *Psalmodia cristiana*, el *Nican mopohua* y en varios sermonarios y otros escritos religiosos cristianos, lo hicieron pensando en un Dios supremo, el de su propia religión, o en *Totahtzin*, Nuestro Padre, o lo que puede parecer una locura, en el tenido por Bernardino de Sahagún como "principal de los dioses", Tezcatlipoca. Lo que sí podría aceptarse como verosímil es que, para los *tlamatinime*, sabios y *teopixque*, sacerdotes sobrevivientes, ver que todos esos atributos se aplicaban a un ser divino del cristianismo, Jesús, éste pudo parecerles equiparable con el que ellos conocían de antiguo como Tetzahuitl, el portentoso.

Una consideración final

Lo hasta aquí expuesto acerca de *Tonantzin*, *Totahtzin*, Nuestra Madre, Nuestro Padre, y estos dos hijos principales suyos, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, estando sustentado en numerosos testimonios de la antigua tradición indígena, es sólo un señalamiento a la complejidad del pensamiento religioso mesoamericano. Confirma ello asimismo que el concepto de la dualidad divina tuvo raíces muy profundas en el tiempo, así como una difusión muy amplia en el espacio. Lo expuesto deja también entrever algo de lo que fue el complejo proceso desarrollado por los frailes para referirse, acudiendo a conceptos indígenas, a aquello que en el cristianismo es suma de misterios en el ser íntimo de Dios.

La persistencia de algunas de las ideas y creencias aquí esbozadas, en lo que concierne a la religiosidad del mundo indígena y no indígena en el México contemporáneo, es también asunto que merece atención. Lo que para muchos puede tenerse como indicio de un burdo

sincretismo pagano-cristiano, para otros puede ser una forma distinta de reinterpretar creencias claves en el cristianismo. Me refiero a adorar a Dios como Nuestra Madre y Nuestro Padre Jesús; ver asimismo en la primera a la Madre de Dios y en el segundo precisamente a su hijo, todo esto en términos de una conceptuación dualística y trinitaria a la vez.

La temática queda abierta, obviamente, a más hondas y amplias pesquisas y también a no pocas y nuevas formas de preguntas y cuestionamientos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anales de Cuauhtitlan, en *Códice Chimalpopoca*, edición fototípica y traduc-
1995 ción de Primo F. Velázquez, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México

ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García
1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Fondo de Cultura Económica, México.

———, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos.*

1996 *Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, Fondo de Cultura Económica, México.

BASALOBRE, fray Gonzalo
1892 *Relación auténtica de las idolatrías, vanas supersticiones y varias observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.

BRUNDAGE, Burr C.
1981 *The Phoenix of the West. Quetzalcoatl and the Sky Religion*. Oklahoma University Press, Norman.

CASO, Alfonso
1953 *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México.

1968 *Códice de Madrid o Tro-Cortesiano*, introducción de Ferdinand Anders, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Fejérváry Mayer. Véase *Tonalámatl de los pochtecas*.

Códice florentino, edición facsimilar por el Archivo General de la Nación,
1979 3 v., México.

Códice Gómez de Orozco, interpretación de Alfonso Caso,
1954 Talleres de Estampillas y Valores, México.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia
1907 (textos en náhuatl de los informantes de Sahagún), edición

facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet, Madrid.

Códice Selden 3135, interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de
1964 Antropología, México.

Códice Tudela, edición facsimilar, con comentarios de
1980 Wigberto Jiménez Moreno y José Tudela de la Orden, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid.

Códice Vaticano A, comentario de Ferdinand Anders, Akademische Druck- und
1979 Verlagsanstalt, Graz.

Códice Vindobonensis Mexicanus I, edición de Ferdinand
1992 Anders, Maarten Jansen y Gabina Autira Pérez Jiménez, Fondo de Cultura Económica, México.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,
1950- 12 v. de fray Bernardino de Sahagún, traducido del náhuatl al
1983 inglés con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble. The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico.

CÓRDOBA, Pedro de
1595 *Arte de la lengua zapoteca*, en casa de Pedro Balli, México.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1945 *Historia general y natural de las Indias*, 14 v., Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay.

GARCÍA, Gregorio
1981 *El origen del los indios del Nuevo Mundo*, edición facsimilar de la de 1607. Estudio preliminar de Franklin Pease, Fondo de Cultura Económica, México.

GARIBAY, Ángel María
1957 *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan*. Ediciones especiales, 33, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1985 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Literaturas indígenas*, editado por Miguel León-Portilla, Promexa, México.

1905 "Hystoire du Mechique, manuscrit française inédit du XVIe siecle", Edition de E. Jonghe. In *Journal de la Societé des Américanistes* de Paris.

LEÓN-PORTILLA, Miguel
1997 *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, octava edición, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

MENDIETA, fray Gerónimo de
1870 *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México.

NICHOLSON, Henry B.
1971 "Religion in pre-Hispanic Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, v. 10, 395-446.

1976 "Ehecatl Quetzalcoatl versus Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A problem in Mesoamerican Religion and History" dans actes du 42ème *Congres International des Americanistes*, Paris.

OLIVIER, Guilhem
1997 *Moqueries et metamorphoses d'un dieu azteque. Tezcatlipoca, le Seigneur au mirior fumant*, Institut d'Ethnologie, Paris.

QUIÑONES KEBER, Eloise
1997 "Tonacatechtli y Tonacacihuatl: trascendencia y Tonalli en el Tonalamatl", *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, 2 v., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, II, 231-242.

REYES GARCÍA, Luis, Dieter Christensen
1986 *Historia General de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición preparada por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, con paleografía del texto en español del *Códice florentino*, Alianza Editorial, Conaculta, México.

SELDEN ROLL, introducción de C. A. Burland
1955 *Monumenta Americana, von der Iberoamericanischen Bibliothek*, Berlin.

SELER, Eduard
1923 "Das Weltbild der alten Mexikaner", *Gesamelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Verlang Behrend und Co., IV, 3-38.

Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry Mayer), edición y comentario de
1985 Miguel León-Portilla, Celanese Mexicana, México.

TORQUEMADA, fray Juan de
1975-1987 *Monarquía Indiana. De los Veinte y Un Libros Rituales y monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento y conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra.* Edición del Seminario para el Estudio de Fuentes de tradición indígena, coordinado por Miguel León-Portilla, 7 v., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

WALSH S. J., James, editor,
1978 *Julian of Norwich Showings*, Paulist Press, New York.

ANTITHESIS AND COMPLEMENTARITY: TEZCATLIPOCA AND QUETZALCOATL IN CREATION MYTHS

MÓNICA MINNECI

1. *General introduction*

Without doubt, Tezcatlipoca is one of best-known deities of pre-Columbian Mexico. This god with a multiform personality is one of the most enigmatic representatives of the Aztec Pantheon. He is also generally regarded by researchers as an essentially baneful deity. This should not surprise us; the Mexicans themselves described him as a terrifying and unpredictable god. The Franciscan Sahagún, author of the monumental and invaluable *Histoire des Choses de la Nouvelle-Espagne,* gives us some striking descriptions of this:

> It was believed that he alone ruled the world, that from him proceeded prosperity and riches and that he alone withdrew these things on a whim [...] when he roamed on earth he incited wars, enmities, disagreements, which led to trouble and perturbation. They said that he set men against one another in order to promote war, they also called him Necoc Yaotl, wich means sower of discord (Sahagún 1880, 14-15).

His apparently arbitrary character also comes across in the prayers which the Aztecs addressed to him:

> Your majesty knows very well what [the new king] will do in a few days since we men are your entertainment, your theatre, and serve as a laughing stock for your amusement. (*idem*, 307).

Tezcatlipoca was also a sorcerer. He liked to prowl the roads after sunset to surprise tardy travellers. According to Sahagún, when some unfortunate was suddenly confronted by terrifying apparitions, such as a death's head following behind him, a headless, footless wraith groaning ceaselessly, or a simple ghost, he immediately attributed these visions to Tezcatlipoca (*idem*, 297-308). The propensity of the Smoking Mirror (the literal translation of Tezcatlipoca) to assume a variety of

forms is to be seen clearly in one of the key moments of his struggle against his "benevolent" brother, Quetzalcóatl, told in one of the most well-known myths of Ancient Mexico. Quetzalcóatl was the high priest of the fabled city of Tollan, where abundance reigned. However, Tezcatlipoca devised the downfall of his brother and his subjects, the Toltecs. Through many tricks, and thanks to his skill at metamorphosis, Tezcatlipoca succeeded in massacring a large number of the Toltecs, so much so that Quetzalcóatl, in despair at the diverse catastrophes which piled up without respite against his people, resolved to leave Tollan (*idem*, 207-217).

At first sight, therefore, the picture of Tezcatlipoca which Sahagún draws seems very negative. Between the capricious and changeable deity, the despot amusing himself at the expense of mankind and the malevolent enemy of Quetzalcóatl, it is hard to discern any agreeable aspect to this god. It is thus natural that a large number of researchers have echoed the descriptions given by Sahagún,[0] and have chiefly analysed the maleficent characteristics of Tezcatlipoca.[1]

However, some sources seem to suggest that Tezcatlipoca was not solely an evil and destructive god. An analysis of these myths enables us to highlight the beneficial counterbalancing role which this deity played at different stages in the creation of the universe, to as great an extent as his brother Quetzalcóatl who is universally seen as a predominantly beneficial god.

The accounts of the Creation lead me to believe that the bond which unites these two divinities is not simply the relationship between the persecutor (Tezcatlipoca) and the persecuted (Quetzalcóatl); but that they were in fact complementary, even inseparable.

Unfortunately for the historian of religion who wishes to examine the relationship between Tezcatlipoca and Quetzalcóatl, the number of texts relating to Mexican myths can be counted on the fingers of one hand. Among them, the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (composed about 1547, perhaps by the Franciscan Olmos) is certainly a major source. It describes the origin of the gods, the creation of the world and of the human race, and gives a version of the myth of the Suns.[2]

[0] Other sources confirm the view which Sahagún gives us of Tezcatlipoca. According to the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, for example, Tezcatlipoca was: (...) the greatest and the worst [of the four gods of creation] (...). (Pomar, 1941 : 209)

[1] For analyses of the negative sides of Tezcatlipoca, see especially: Brundage, 1979, 82-101; Nicholson, 1971, 412. Tezcatlipoca as a symbol of evil contrasted with the benevolent Quetzalcóatl, see Caso, 1962, 25.

[2] The Mexicans imagined that, once created, the world passed through a succession of eras, and the gods who presided over them, were called Suns (written with a capital letter). According to ancient sources, there were four or five of them.

Tezcatlipoca and Quetzalcóatl play particularly important parts here, which makes this source particularly valuable for our purposes. The content of the *Leyenda de los Soles* (dated 1558, author and provenance unknown) is very close to that of the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*. We will therefore refer to this work during the course of this article.

Finally, the *Histoyre du Mechique* (written after 1547 by the traveller and cosmographer Jean Thévet) and the *Popol Vuh*, the well-known text of Mayan myth, also offer us useful information on the cosmogony. The *Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne* (begun before 1547 and completed several decades later) by the Franciscan Sahagún gives us a complete overview of Aztec civilization. This extraordinary work, which includes several myths and describes many rituals, conceals a mine of valuable information for the historian of religions.

2. *The Creation of the World*

The *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* describes to us how, at the dawn of time, Quetzalcóatl and Huitzilopochtli created a half sun, fire, and the ancestors of men: "*Then they made a man and a woman: the named the man Uxumuco and woman Cipactonal, ordered them to work the land and the woman to spin and sew and from them were born the macehuales, who never rested but worked all the time (...).* These men were doubtless intended to populate the earth (Pomar 1941, 210).[3]

3. *The first Sun and the giants*

The text goes on to explain that later Tezcatlipoca made himself Sun, as the half sun created by his brother provided insufficient light to the world: *(...) the gods saw how little light came from the half sun which had been created, and they decided that they would have to make another, in order to light the whole world; and seeing this, Tezcatlipoca made himself Sun(...)* (Pomar, 1941, 212).

After Tezcatlipoca became Sun, the gods created giants : *(...) who were very large men, so strong that they could tear up trees with their hands,*

[3] Huitzilopochtli, who is mentionned at the same time as the Plumed Serpent as the creator of the first *macehuales*, has a much less prominent role. He makes no further personal interventions in the following stages of the creation, and plays a minimal part in the following outline. Furthermore, in all the other creation myths, whether from the *Histoyre du Mechique* (two versions) or from the *Popol Vuh*, only Tezcatlipoca and Quetzalcóatl are named as demiurges (*Histoyre du Mechique* 1905, 30-31 and 33; Tedlock, 1985, 72-83.).

and they ate nothing but acorns (...) (*idem*, 212). The giants lived until the end of Tezcatlipoca's Sun. It is almost certain, furthermore, that they and not the *macehuales* formed *the* population at this period. The *Histoyre du Mechique* mentions only the giants when referring to the inhabitants of the first era: *(...) the men of the first world were as great as giants.* (*Histoyre du Mechique* 1905, 29). It is thus possible that the creation of the *macehuales* by Quetzalcóatl and Huitzilopochtli was something of a failure, since they do not seem to have constituted the human race of the first Sun (or, at least, were not the dominant population).

Let us now compare the *macehuales* of Quetzalcóatl with the giants of the Smoking Mirror's Sun. The men made by the Plumed Serpent were farmers and laboured constantly in order to survive. They confronted the giants of Tezcatlipoca's Sun, who were gatherers. Moreover, the ability of these giants to tear up trees with their bare hands, and thus in some manner to destroy the vegetation, seems to form a direct contrast with the long and hard labour of the farmers, who devoted their lives to the cultivation of plants. In terms of the myth, therefore, the giants enjoy a life of ease compared with the farmers, who are condemned to struggle.

3.1 *The size of the giants*

There is more. The size of the giants was perhaps perceived as a threat to the superiority of the gods. According to the *Histoyre du Mechique*, Ehecatl went to Mictlan to find human bones in order to create modern man. However, whilst fleeing from Mictlantecuhtli, who wanted to recover the remains, Ehecatl dropped his precious burden, which broke. As a result :

> (...) man came out small; for they say the men of the first world were large as giants (...) on the fourth day, man and woman were created: but they were not full-sized at first, allowing nature to take her course (*idem*, 28-29).

The text then explains that after the creation of mankind, Ehecatl created maguey, so that men should be happy on earth:

> (...) behold, man will be sorrowful, unless we can do something to bring him joy, so that he takes pleasure in life and praises us, and sings and dances. This was heard by the god Ehecatl, god of the air, who pondered in his heart where he might find a liquid to give to man to make him joyful (*idem*, 29).

There are two points to emphasise here:

1. The text explicitly states that men would have been giants, had Ehecatl not inopportunely broken the bones;
2. man is described as a creature who is *a priori* sad, and who must be consoled.

Let us compare this text with an extract from the *Popol Vuh*. In this celebrated Mayan text, modern man is shown to be of outstanding intelligence: *"Perfectly they saw, perfectly they knew everything under the sky, whenever they looked. (...) As they looked, their knowledge became intense"* (Tedlock, 1985, 165). This displeased the gods, for the extraordinary vision of men made them their equals: *"Yet they'll become as great as gods(...)* (*idem*, 166). Huracan therefore blurred their sight (read as: intelligence) and: *"(...) such was the loss of the means of understanding, along with the means of knowing everything(...)* (*idem*, 167). The conclusion of this text is particularly interesting. According to the myth, mankind was subsequently given women, and: *"Right away they were happy at heart again, because of their wives"* (*idem*, 167). Did they have to be made happy once more to compensate for the loss of their uncommon wisdom? If so, we can suppose that the men of the *Histoyre du Mechique* were unhappy because of their loss of stature. The two cases thus present a similar pattern:

1. Men are very large/very intelligent;
2. For one reason or another, their exceptional qualities diminish;
3. They are unhappy, and have to be cheered by drink/ they are *once more* happy thanks to women.

The third point needs some comment. *L'Histoyre du Mechique* tells how Ehecatl, searching for some drink which would make mankind happy, remembered a maiden called Mayahuel. He went to her side and said "I have come searching for you to lead you to the world " (*Histoyre du Mechique*, 1905, 29). After many adventures, the maiden was killed and from her bones grew the tree from which the drink, *pulque*, was subsequently made. The parallel between the extract from the *Popol Vuh* and the account in the *Histoyre du Mechique* is thus reinforced. Mankind is cheered in the first case by women, and in the second by a drink derived from the remains of a maiden.[4]

[4] Women and intoxicating drink are equally linked in Indian myth. According to a passage from the Mahabharata, two groups of gods became involved in a conflict. One of the groups called on the help of an ascetic who made a gigantic man named Mada (Drunkenness). This

It seems, therefore, that a parallel exists between the formidable size of the giants of Tezcatlipoca's Sun and the too powerful intelligence of the men of the *Popol Vuh*. Was the stature of the giants a crime of "lèse-divinité" (offending the majesty of the gods), too close an approach to the gods themselves, as threatening as too great an intelligence? It is not impossible. Does not Huracan say of the giants that they must be destroyed: "*(...) because what they do on the face of the earth is no good. They are surpassing the Sun in size, un weight, and this should not be that way*" (Tedlock, 1985, 99)? These words recall the indignation of the gods at the intellectual performance of the first men. In both cases it is Huracan who takes responsibility for reducing to proper proportions, indeed for eliminating, these exceptional beings.

However, in order for the words of Huracan to apply equally to the giants of Tezcatlipoca's Sun and thus serve to demonstrate our point, we must prove that the latter were comparable with their Mayan counterparts. These seems indeed to be the case. None of the three gigantic beings who provoked the anger of Huracan were farmers. The first ate the fruits of a tree, the second fish and crabs, whilst the third had a preference for birds (*idem*, 90-101). Following the example of their Mexican brothers, they escaped the exhausting labour of the farming *macehuales*. Instead of devoting their days to ceaseless toil, two of the three spent most of their time making and moving mountains (*idem*, 89). It was, of course, their inordinate strength which enabled them to carry out these exploits, which resemble those of the giants of Tezcatlipoca's Sun who tore up trees with their bare hands.

The Mayan giants share another characteristic with their Mexican counterparts: they are presented as the antithesis of men. The quarrels which the giant named Zipacna had with the four hundred (i. e. a countless number of) young men seem to epitomise this opposition. This giants met the four hundred when they were struggling to drag along a beam to build a hut (*idem*, 94). The young men, whom Zipacna questioned, complained of their inability to lift the beam to carry it. The friendly giant, therefore, transported it for them; but in return the young men decided to kill him: "*We should kill him, because what he does is no good. He lifted that log all by himself* (...) (*idem*, 95). However, after several incidents, it was Zipacna who massacred the four hundred young men. The text goes on to state that their deaths profoundly upset the divine twins .

creature threatened to devour the world. The gods, therefore, became reconciled; the ascetic cut the giant into four pieces, and his spirit was divided among four intoxicating things: women, drink, gambling and hunting (Dumézil, 1986, 285-6).

There is a contrast between the giant and the four hundred young men. The latter dragged the beam with difficulty, whereas Zipacna lifted it with ease. Is this an antithesis comparable to the one which I believe can be drawn between the giants of Tezcatlipoca's Sun and the *macehuales*? Perhaps so. The twins, acting in the name of Huracan, lament the deaths of the four hundred young men. Their moderate strength was no doubt regarded as ideal, since the god they served was precisely the divinity who took care that men should not become equal to the gods. Zipacna, on the other hands, was seen by the twins as an enemy to be destroyed. This should not surprise us, since the text makes it clear, through the words of the young men, that his physical strength was a bad thing.

The giants of *Popol Vuh* and those of Tezcatlipoca's Sun are thus comparable. In consequence, it is possible that the size of the latter, by analogy with the Mayan example, was a threat to the precedence of the gods.

To summarise: we know now that Tezcatlipoca remedied the weakness of the half-star created by his brother by making himself Sun, thus leading to the first era: that of the giants. The latter, rather idle and with an immoderate strength which challenged the superiority of the gods, contrast with the men created by Quetzalcóatl and Huitzilopochtli, who are not so powerful and who labour unremittingly. There is thus at the same time contrast (the characteristics of the men and the giants are antithetical) and complementarity (Tezcatlipoca creates a half Sun which completes that of Quetzalcóatl) between the creations of the two gods.

However, this analysis is incomplete. In order to be sure of the relevance of the pattern displayed in the episode in which Tezcatlipoca created the first day-star, we must be sure that it appears in the inverse situation, i.e. when Quetzalcóatl made himself Sun. We therefore turn to the analysis of this new myth in the following section.

4. *The Last Sun*

Let us now turn to the creation of the last Sun, which was the star of Quetzalcóatl's son. In some respects, the situation which preceded the birth of this era is similar to that which gave rise to the first (that is, to the Sun of Tezcatlipoca). The *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* explains that the fourth sun came to an end through floods, which caused the skies to fall in on the earth (Pomar, 1941, 214). It was thus necessary to raise the heavens and revive the earth (*idem*, 214). We then witness a re-creation of the universe (perhaps related to the creation

myth described in the *Histoyre du Mechique* in which the torn halves of Tlalteotl formed the heavens and the earth) (*Histoyre du Mechique*, 1905, 28). Furthermore, they remade the *macehuales* and, according to the *Histoyre du Mechique*, the underworld and rain were also re-created (*idem*, 28). Lets us compare this with the first creation of the world, from the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*:

> (...) they fashioned a man and a woman (...) and from them were born the macehuales(...). Then they formed Mictantecutli and Mictecacihuatl, husband and wife, who were the gods of the underworld, and they set them there (...); all four [gods] came together once more to create the god and goddess of water (...) they constructed the earth from the fish named Cipactli(...) (*idem*, 214).

There thus seems to be a parallel between the first creation of the world (which took place during the era of Quetzalcóatl's half-sun) and that which preceded the succession of the last Sun.

Moreover, the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* refers to an apparently important birth before the creation of both the first and the last Sun: the first being that of Piltzintecutli, the son of the first human couple; the second that of Cinteotl, Piltzintecutli's son (*idem*, 214). The following table summarises the comparison between the first creation and that which preceded the succession of the last Sun:

first creation	creation of the *macehuales*	creation of the gods of the underworld	creation of the god and goddess of water	creation of the earth from the fish *cipactli*	Birth of Piltzintecutli
events leading up to the last Sun	re-creation of the *macehuales*	creation of the underworld	creation of rain	the gods give life back to the earth	birth of the son of Piltzintecutli

The parallel between the circumstances which ushered in the first and fifth Suns is underlined by the absence of any re-creation of the universe before the second and third Suns. This is at least implied by the *Histoyre du Mechique* which asserts that "(...)according to their account of the creation of the world, their wise men told them that the world had been destroyed once (...) and that at the first creation, the gods had made four Suns in four forms (...)" (*Histoyre du Mechique*, 1905, 25).

Here we seem to have a new starting point. The Sun of this new era is to be the son of Quetzalcóatl.[5] What features must he have, in order to confirm the pattern established through the analysis of the first Sun? They are quite straightforward. What we have here is the reverse of the situation which we found in the first era. In other words, when the son of Quetzalcóatl (who is confused with his father, see note 5) becomes the last Sun instead of Tezcatlipoca, we may reasonably expect that their roles will be partly reversed throughout the myth, thus:

1. It is now Tezcatlipoca who creates inadequate light, which forces Quetzalcóatl, through his son, to become Sun in order to light the world properly.
2. Tezcatlipoca will "create" the first man, possibly in order to people the earth, but it will be the macehuales, fashioned afterwards, who will dominate the Sun of Quetzalcóatl's son.

It is indeed now Tezcatlipoca who first brings light to the world, by lighting fires: *"(...) the second year after the flood (...), Tezcatlipoca (...) wanted to celebrate the gods, and therefore he made fire with scraps of wood, (...) and once the fire was started, for the festival they lit many great fires."* (Pomar, 1941, 215). These fires may be compared with the half-sun of the Plumed Serpent, since the text tells us, a little further on, that *"(...) the four gods said that as the earth was not lit and remained in darkness, and that there was only the light of the fires to brighten it, they would have to make a Sun to illuminate it(...)" (idem,* 215). Quite reasonably, Quetzalcóatl makes himself Sun through his son, thus compensating for the weak light given out by Tezcatlipoca's fires, reversing the pattern of the first creation.

Let us now look at the creation of men to live in the era of the fifth Sun. The *Leyenda de los Soles* tells us that after the floods which sounded

[5] According to the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, Quetzalcóatl asked that his son should become Sun (Pomar, 1941, 25). However, a comparison with other texts which describe the creation of the sun and the moon suggests that it was Quetzalcóatl himself who became the day-star. These refer to Nanahuatl as sun, Nanahuatl being an avatar of Quetzalcóatl (Texts naming Nanahuatl as sun : *Codice Chimalpopoca* 1945, 122; *Histoyre du Mechique*, 1905, 32; See also, Coe, Michael D., Whittaker, Gordon, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstition by Hernando Ruiz de Alarcón*, Albany, New York, The University, 1982, 101.). One may add the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, which alludes to the "son of Quetzalcóatl" as Sun, also stating that the Moon was the "son of Tlaloc", god of rain (Pomar, 1941, 216). This certainly means that the Sun shares the essence of Quetzalcóatl, whilst the Moon is equated with Tlaloc (the night-star was associated in Mesoamerican thought with the rain god. The ancient Mexicans imagined that the paradise of Tlaloc (Tlalocan), the destination of those who, for example, met their death by drowning, was situated on the moon (*Codex Vaticanus* A pl. 2, 11). For further details on the subject of the links between the moon and Tlalocan see Graulich, Michel, M. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles , Académie royale de Belgique, 1987, 124.)

the knell of the fourth era, Tezcatlipoca advised a man and a woman (called Tata and Nene) to take refuge in the hollowed-out trunk of a cypress tree (*Códice Chimalpopoca*, 1943, 120). One must suppose that the Smoking Mirror intended thus to save them, so that they might form the nucleus from which the human race could develop during the fifth Sun. But fate decided otherwise. Seeing the water level decline, the two human creatures came out of their refuge and lit a fire in order to cook a fish (*idem*, 120). To punish them Tezcatlipoca cut off their heads and stuck them to their behinds, thus turning them into dogs (*idem*, 120). In some interpretations, the lighting of fire is a metaphor for coupling. To procreate is to assume the right to creation, which is the prerogative of the supreme couple (Graulich, 1987, 107). Tata and Nene, by their impious act, had made themselves equal to the gods.

To recapitulate: before the creation of the first Sun, Quetzalcóatl and Huitzipochtli created a half-star which gave out little light, and the *macehuales* who were meant to populate the world during the first era. To remedy the weakness of the light produced by his brother, Tezcatlipoca made himself Sun, thus beginning the era of the giants, whose size and strength were perhaps regarded as a threat to the superiority of their creators. Quetzalcóatl was thus faced with a double failure, since neither the sun nor the men he created can fill (or only imperfectly) their roles.

A globally inverted pattern appears with the creation of the last Sun. It is now Tezcatlipoca who fails to light the world sufficiently with his great fires, and who tries to found a new human race from two beings (Tata and Nene) who by their acts come to equal the gods. Subsequently Quetzalcóatl's son makes himself into the Sun in order to make up for the insufficient brightness of the fires built by the Smoking Mirror. We can thus see that the two deities were not simply contrasting, as would be the case with two entirely incompatible gods, but were equally indispensable to the smooth running of the world.

To complete our comparison, there remains only to examine humanity living under the Sun of Quetzalcóatl. The *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* tells us that these were *macehuales* (Pomar, 1941, 215), as we would expect. According to this source, they were created by all the gods.

The contrast, therefore, is between Tezcatlipoca and Quetzalcóatl:

a) each in turn suffers a double failure;
b) each puts right the mistakes of the other, at least in the matter of the illumination of the world.

In the case of mankind, the situation is more complicated. According to the *Historia de los Mexicanos*, the failure of the god attempting

creation (who is always the first to try to people the world) is corrected by all the gods (who created the giants in the first case and the *macehuales* in the second). Some sources, however, link the *macehuales* more closely to Quetzalcóatl. In the *Leyenda de los Soles* and the *Histoyre du Mechique* it is Quetzalcóatl or his atavar Ehecatl who looked for the bones in Mictlan in order to create the mankind of the fifth Sun (*Códice Chimalpopoca*, 1945, 120 ; *Histoyre du Mechique* 1905, 28). This association is implied in the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, since the Plumed Serpent is described as the creator of the *macehuales* (first creation), or, through his son, as the Sun which dominates them (last era).

From this we can conclude that the creations of the Plumed Serpent are characterised by their *moderation*, so that men are inferior to gods. By contrast, Tezcatlipoca stands out as the creator and ruler of *immoderation*, which threatens, in various ways, the superiority of the gods.

However, despite the excessive natures of the creatures most closely associated with him, Tezcatlipoca plays as large a part as his brother in maintaining the world in a dynamism indispensable to its survival. Through their different creations, the brothers each correct the mistakes of the other, suggesting that they were intended as part of a single plan, and are fundamentally complementary. Neither can do without the other. In such a perspective, there is little place for positive and negative extremes.

BIBLIOGRAPHY

BRUNDAGE, Burr Cartwright, *The Fifth Sun : Aztec Gods, Aztec World*, Austin, London, University of Texas Press, 1979.

CASO, Alfonso, *El Pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y *Leyenda de los Soles*, [trad. P. F. Velásquez, with facs.] México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.

Codex Vaticanus 3738 der Biblioteca Apostólica Vaticana, Graz , Akademische Druck-u Verlagsanstalt, 1974 [Códices Selecti, 65. Farbeproduktion des codex in Weiklernertr Format] .

COE, W.D. , Gordon Whittaker , *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, Albany, New York , The University, 1982.

DUMEZIL, Georges, *Mythe et epopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris , Gallimard, 1986.

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique,* Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1987.

————, "Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du XVIième siècle", *Journal de la Soc. des Américanistes de Paris*, Paris, Société des Américanistes, 1905, num. 2, 1-42 [text established and annotated by E. de Jonghe).

NICHOLSON, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Mexico", in *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, vol. 10, núm. 1, 395-451.

POMAR, Juan Bautista, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España,* México, S. Chávez Hayhoe, 1941.

SAHAGÚN, Fr. Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España,* México, Editorial Porrúa, 1992 [text edited and annoted by A. María Garibay K.].

TEDLOCK, Denis, *Popol Vuh. The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings,* New York, Simon and Schuster, 1985.

LOS FUNDAMENTOS PARA UNA "LECTURA LÍRICA" DE LOS CÓDICES

MAARTEN JANSEN
(Universidad de Leiden)

En el número 27 de los *Estudios de Cultura Náhuatl* (1997), el insigne investigador de la antigüedad mexicana, y en particular de la literatura y filosofía náhuatl, el Dr. Miguel León-Portilla presentó una interesante reflexión sobre las relaciones entre los códices y los textos de la tradición oral. Especialmente ilustrativo es el ejemplo de cómo el concepto mixteco de un árbol de origen —pintado en los códices *Vindobonensis* (p. 37) y *Selden* (p. 2)— sobrevive hasta hoy en el área de San Juan Mixtepec. La información al respecto, registrado por Ibach, nos ayuda —siempre en combinación con los datos proporcionados por diversos frailes dominicos: Antonio de los Reyes, Gregorio García, Francisco de Burgoa— a entender y "leer" las imágenes de los manuscritos pictóricos.

Esto no es novedad, sino ya fue demostrado hace veinte años por Jill Furst en un artículo importante (1977) y en su tesis doctoral sobre el *Vindobonensis* (1978: 135 ss). Precisamente este método de interpretar el contenido de los códices con base en la combinación de lo que dicen las fuentes históricas y las tradiciones de hoy día, he tomado como base para mi propia disertación sobre el *Vindobonensis* (Jansen 1982). Por recurrir a conceptos y costumbres que podemos conocer, observar y experimentar en el presente, este método forma parte de la etno-arqueología y se puede definir como "etno-iconología" (*Cf.* Jansen, 1988).

Desde luego, como señala León-Portilla (1997a: 151), una hermenéutica crítica es indispensable. Debemos comparar de manera sistemática las informaciones de la tradición oral con lo que enseña la metodología iconológica-etnohistórica establecida ya en el siglo XIX (Seler) y generalmente aceptada en la actualidad, para que los datos se organicen en conjuntos temáticos de acuerdo con el criterio de coherencia y correspondencia significativas. El antecedente clave en la aplicación de este método dentro del contexto mesoamericano es el importante desciframiento que logró Karl Anton Nowotny (1961: 272) del capítulo de los

números con barras y puntos en los códices *Fejérváry-Mayer* y *Cospi* como una serie de rituales con manojos contados, similares a los en uso entre los tlapanecos hoy en día y descritos por Schultze Jena (1938).[1]

Un siguiente paso importante para la interpretación de los códices es la idea de que las pinturas constituyen una forma peculiar de escritura (pictografía) que puede ser "leída" o "traducida" como un texto. Esta idea es sostenida —con diferentes matices— por muchos investigadores. Entre ellos se coloca también el Dr. León-Portilla, quien en su artículo (1997a) presenta varias citas de las fuentes en favor de tal acercamiento. De paso observo que hice un ejercicio similar en mi disertación (1982: 34-46). En colaboración con Gabina Aurora Pérez Jiménez, que habla el mixteco como lengua materna, comencé a experimentar con leer códices mixtecos en lengua mixteca. De esta manera salieron varios desciframientos que nos confirmaron el carácter literario de estas narrativas (Jansen, 1982 y 1985; Jansen y Pérez 1986). Nuestra experiencia fue enriquecida por dos talleres que organizó el CIESAS en Oaxaca (1989, 1990), en los que un grupo de maestros mixtecos elaboró "lecturas" de largos segmentos de códices mixtecos en su propia lengua. Estoy consciente de las muchas dificultades y trampas metodológicas inherentes a este procedimiento, pero los resultados obtenidos demuestran que tales esfuerzos son útiles y necesarios.

Estas dos ideas —la necesidad de combinar la información arqueológica e histórica con la tradición oral, y la posibilidad de leer la pictografía— fueron fundamentales para mí en concebir los libros explicativos que acompañan las ediciones facsimilares en la colección "Códices Mexicanos" del Fondo de Cultura Económica.[2] Aunque coincidimos en el punto de partida, el Dr. León-Portilla critica los tomos de aquella colección por seguir "un camino lírico, inventando lo que se siente o se ocurre con solemnes palabras de supuesta inspiración indí-

[1] Otros buenos ejemplos de aplicaciones pioneras de este método en nuestra disciplina son: *a*) el estudio de Anders (1976) sobre la relevancia de las figuras recortadas de amate para interpretar elementos de la iconografía prehispánica, y *b*) la reconstrucción del antiguo juego de pelota por Leyenaar (1978) con base en las formas actuales del mismo juego. Loo (1983, 1987) realizó una investigación entre los tlapanecos para demostrar la validez de las observaciones de Schultze Jena y elaborar el método de Nowotny. Véase también la introducción general a la interpretación de los códices mexicanos, publicada por Anders y Jansen (1988).

[2] Ferdinand Anders (Universidad de Viena), Luis Reyes García (CIESAS, México) y yo integramos una comisión técnica investigadora. Juntos concebimos y supervisamos la colección. Aparte del trabajo general compartido y el intercambio de ideas, cada uno tuvo su propia área de trabajo: Anders cuidó sobre todo el aspecto visual (la calidad del facsímile así como la integración de las ilustraciones, tablas etc. en el comentario). Reyes García guió la visión general de las investigaciones, controló los textos y supervisó la fase final de la composición de los libros en México. A mí me tocó hacer el trabajo interpretativo: escribí la mayor parte de las introducciones y explicaciones, coordinando e integrando las contribuciones y sugerencias de los demás colaboradores (mencionados debidamente en cada tomo).

gena". Según él, nuestros libros "no elucidan las significaciones de las distintas pinturas ni se documentan en testimonio alguno" (León-Portilla, 1997a: 151, 152).

Este absoluto rechazo de una aplicación consecuente del método abogado por él mismo, es sorprendente y solamente se explica como resultado de un examen muy superficial y parcial de los textos en cuestión. La sugerencia que éstos sean invenciones sin base documental es a todas luces una tergiversión de la realidad: cada tomo no sólo ofrece lecturas de las escenas pictóricas, sino también proporciona una abundante información de fondo en las introducciones, notas, ilustraciones y tablas de apoyo, citas y referencias bibliográficas. En cada libro explicativo se presenta la historia del códice y se hace una evaluación de las principales interpretaciones anteriores y de las bases que tenemos para su desciframiento. Los códices mismos son presentados en ediciones facsimilares (fotos en color) de la más alta calidad.[3] La mayoría de ellos además es reproducida en forma de dibujos, integrados en el texto de los comentarios.

Es importante recalcar que la colección es concebida como una obra coherente. Para evitar muchas repeticiones, la presentación de los métodos y de las herramientas para leer estos manuscritos es distribuida sobre diferentes tomos, y los argumentos para una lectura específica se dan de manera elaborada en un capítulo determinado para ser referidos sólo brevemente en otras ocasiones. Véamos el perfil del conjunto:

I. Vindobonensis: *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos* (1992)

Ofrece una idea general del sistema de escritura pictográfica y un pequeño "diccionario pictográfico" para leer un códice mixteco. El lado anverso es interpretado como un texto ideológico literario sobre el ori-

[3] En otro lugar (1997b: 36, 44-45) el Dr. León-Portilla pone en duda también la calidad de las ediciones facsimilares, producidas por la Akademische Druck- und Verlagsanstalt (ADEVA) de Graz, Austria: "No siempre , sin embargo, puede afirmarse de ellas que reproduzcan con impecable fidelidad los originales". León-Portilla generaliza comparando la reproducción del *Códice Tro-Cortesiano* publicada en Graz (1967) con la que se hizo en Madrid 25 años más tarde (1992) con otra fórmula (y con un precio mucho más elevado). También nos dice que ha comparado las ediciones del *Borgia* y del *Vaticano A* con sus originales y las encuentra deficientes. Anders, Reyes García y yo también hemos examinado estos originales y nuestra impresión es otra. Debo esperar, sin embargo, la publicación detallada de las observaciones codicológicas de León-Portilla para poder ver en qué concretamente se basa para todas esas críticas. Mientras, estoy consciente de que no existe el "facsímile perfecto" pero hago constar que los facsímiles de Graz han establecido la norma de calidad en este campo. En general superan con mucho las otras ediciones disponibles, hasta tal grado que varios han sido reimpresos en forma de ediciones piratas. El proyecto del Fondo de Cultura Económica ofrece al público mexicano una publicación mejorada y mucho más económica de estos famosos facsímiles.

gen sagrado de las dinastías. Se incluye una lectura global en lengua mixteca. El reverso es leido de acuerdo con las ideas actuales sobre la dinastía de Tilantongo y la cronología mixteca.

II. Nuttall: *Crónica Mixteca, El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila* (1992).

El Mapa de Teozacualco es presentado como documento clave para interpretar los códices mixtecos, y analizado a partir de nuevas investigaciones de campo. Lectura mixteca de un fragmento representativo. La historia del Señor 8 Venado es analizada como un drama literario.

III. Borbónico: *El Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo* (1991).

Se discute el posible contexto en que se produjo el manuscrito. Se presenta una iconografía elemental de los dioses, del simbolismo adivinatorio y los actos rituales. En la lectura de la parte adivinatoria y de la parte ritual se incluyen múltiples citas de Sahagún, Durán, etc.

IV. Vaticano B: *El Manual del Adivino* (1993).

Discusión detallada del sistema adivinatorio, con una clave para leer los símbolos mánticos, derivada de Sahagún, Ruiz de Alarcón y de la tradición oral.

V. Borgia: *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia* (1993).

Ejemplo de cómo leer un texto adivinatorio en náhuatl. Énfasis sobre el carácter extático (shamánico) de ciertos rituales.

VI. Laud: *Pintura de la Muerte y de los Destinos* (1994).

Idea general de la religión mesoamericana: análisis estructural y contextual. Incluye también un comentario a la parte religiosa del Códice de Tututepetongo ("Porfirio Díaz").

VII. Fejérváry-Mayer: *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo* (1994).

Revisión de la historia de las interpretaciones de la religión mesoamericana (el génesis de la interpretación alegórica y astralista). Una comparación del simbolismo mántico con el curanderismo actual. Un índice analítico de todo el "Grupo Borgia".

VIII. Cospi: *Calendario de Pronósticos y Ofrendas* (1994).[4]

Discusión detallada sobre los posibles lugares de origen de los códices del Grupo Borgia. Comparación de la iconografía de los códices con materiales arqueológicos etc.

IX. Egerton y Becker II: *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos* (1994).

Contextualización de estos dos códices en el corpus de manuscritos pictográficos y textos alfabéticos procedentes de la región mixteca.

X. Vaticano A: *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos* (1996).[5]

Análisis de la relación entre *Vaticano A y Telleriano-Remensis*. Traducción del texto italiano colonial.

[4] Mientras, se ha hecho una hermosa nueva edición de este códice en Italia (Laurencich Minelli 1992), que ofrece fotos muy buenas, por lo menos de una calidad igual a la del facsímile de ADEVA-FCE, pero que tiene la desventaja de no estar montada como facsímile, en forma de biombo. En nuestro comentario traté de demostrar que la teoría de la maestra Carmen Aguilera que este códice fuera una obra colonial carece de fundamentos sólidos. En el número 27 de los *Estudios de Cultura Náhuatl* (1997) ella contesta, precisando sus ideas y produciendo nuevos argumentos. Éstos tampoco me convencen, básicamente porque no veo razón por qué una línea fina o representaciones antropomorfos de signos calendáricos sean indicadores de aculturación, ni por qué hay que interpretar ciertos elementos iconográficos como 'aberración tardía' cuando pueden ser muy bien explicados dentro del código pictográfico prehispánico.

[5] Por un lamentable descuido este libro explicativo recibió el número XII, al igual que el Magliabechiano, pero en realidad es el tomo X de la colección. Como los manuscritos de los libros explicativos fueron terminados antes de finalizar 1992, no se pudieron aprovechar las publicaciones más recientes, como, en este caso, la valiosa edición e interpretación del *Códice Telleriano-Remensis*, publicada por Eloise Quiñones Keber (1995).

XI. *Códice Ixtlilxóchitl: apuntaciones y pinturas de un historiador* (1996).

Examen del calendario mesoamericano, incluyendo una comparación con el calendario mazateco actual.

XII. Magliabechiano: *Libro de la Vida* (1996).

La religión mesoamericana ante la "conquista espiritual": sincretismo y resistencia. Análisis de un catecismo pictográfico.[6]

Ahora bien, es fácil comprobar que los fundamentos para nuestra lectura de los códices mixtecos históricos (I y II) se encuentran en primer lugar en los textos, glosas y documentos mixtecos (analizados con más detalle en el tomo IX) y en una larga experiencia de investigaciones propias en esta región. Al igual, la base para la interpretación de los códices adivinatorios-rituales (III-VIII) es la detallada comparación de los diferentes códices entre sí (véase el índice en VII: 135-146) y con el corpus de códices religiosos explicados en la época colonial (por ejemplo X-XII) y el conjunto de crónicas citadas (Sahagún, Durán, Ruiz de Alarcón etc.). Esto se puede observar precisamente en los casos que León-Portilla mismo menciona como ejemplos de cómo se puede llegar a una lectura de los códices (1997a: 146-147): citamos el texto de los *Anales de Cuauhtitlan* que apoya la lectura de las escenas de las influencias de Venus (VIII: 239 ss) y usamos los datos de Sahagún para identificar el rito de ofrendar la sangre de codornices decapitadas (I: 93; véanse también III: 75 ss y V: 62 ss) y leer la ceremonia de la atadura de los años (III: 221 ss).

De hecho, en una valiosa contribución al mismo número 27 de los *Estudios de Cultura Náhuatl*, Enrique Florescano (1997: 52) muestra cómo nuestra lectura de la imagen de la Madre y del Padre divinos en el

[6] Mientras contamos para el análisis del catecismo también con los valiosos estudios de Luis Resines (1992, 1996). Como tomo XIII de nuestra colección aparecerá el *Códice Moctezuma (Matrícula de Tributos)* con un análisis de los topónimos y de la estructura social de Tenochtitlan. Fuera de esta colección del FCE, pero dentro del mismo proyecto de la Universidad de Leiden, se escribieron otros comentarios, cuya publicación se espera lograr en un futuro cercano: la disertación de Bas van Doesburg sobre los códices cuicatecos, la disertación de María Castañeda de la Paz sobre el *Códice Azcatitlan* y el *Mapa de Sigüenza*, la interpretación del *Códice Selden* por Jansen y Pérez Jiménez, así como la disertación de Hans Roskamp sobre los lienzos de Michoacán. Actualmente Michel Oudijk prepara una disertación sobre los lienzos zapotecos (cf. también Oudijk 1995, Oudijk y Jansen 1998). Otros resultados recientes se pueden ver en las publicaciones de Jansen (1997, 1998), de Jansen y Reyes García (1997), y de Jansen, Kröfges y Oudijk (1998).

Códice Vindobonensis concuerda con las formulaciones de un canto náhuatl y del *Popol Vuh*.

Como argumento concreto para su crítica, León-Portilla (1997a: 151) selecciona "al azar" un ejemplo como representativo: la lectura que hacemos de la parte inferior de la página 21 del *Códice Borgia* (v: 130). Esta escena forma parte de un conjunto de ocho imágenes, asociadas con segmentos de la cuenta de 260 días. Como ya señaló Nowotny (1961: 236), hay un paralelo importante en el *Códice Fejérváry-Mayer* (p. 26-29 abajo). Primero explicamos la organización de este capítulo, incluyendo dibujos de todas las escenas y de los paralelos en el *Fejérváry-Mayer*, así como un esquema de la compleja estructura calendárica. Notamos que el carácter general de los signos adivinatorios en este capítulo es negativo, por lo que se identifica el conjunto como "periodos aciagos", es decir: las imágenes indican malos augurios para realizar determinadas actividades en estos segmentos del tiempo. Para interpretar el simbolismo mántico nos basamos en la descripción detallada de esta materia en el tomo *IV* (el comentario al *Vaticano* B), donde se aducen datos de las fuentes históricas así como de la tradición oral.

León-Portilla no cuestiona nuestra interpretación global, pero levanta una serie de preguntas retóricas contra la lectura concreta que presentamos. Las contestaré punto por punto.

1. El elemento central de la escena es un *tlachtli*. Por nuestra interpretación general del capítulo tomamos este signo como indicación de que el mensaje se dirige a los jugadores de pelota. Como es natural, hay dos partidos en el juego, aquí representados por dos manifestaciones de Tezcatlipoca: probablemente este dios es la causa y el remedio de los problemas. Como traducción global proponemos la frase:

> "El Tezcatlipoca Negro se enfrenta con el Tezcatlipoca Rojo
> —el numen de la obsidiana y el numen del metal—,
> malos pronósticos para quien va a jugar a la pelota."

Aquí León-Portilla exclama: *"¿por qué dicen que Tezcatlipoca es 'el numen del metal'?"*.

La contestación ya se dio apenas once páginas antes en el mismo libro explicativo (v: 119), donde describimos al dios en cuestión. Allí incluimos algunos datos de la obra de Sahagún con el dibujo correspondiente y mencionamos su jeroglífico (el espejo que arde y humea), así como sus atributos diagnósticos. Allí también identificamos su variante rojo como "el nombre esotérico de la hacha de cobre", según

dice Ruiz de Alarcón (Tratado II, cap. 3). En el tomo anterior (IV: 151) ya se había observado que lo mismo vale para la cuchara de cobre (Ruiz de Alarcón, Tratado III, cap. 1). Este es el argumento para pensar que el Tezcatlipoca Rojo tiene que ver con cobre donde el Tezcatlipoca Negro tiene que ver con obsidiana.

2. En la cancha de pelota vemos varias referencias a la muerte: huesos, corazones y un hombre sacrificado. Las interpretamos como indicadores del carácter letal del presagio y leemos:

"Corazones arrancados y huesos en el pasajuego:
habrá muerte en la cancha, sacrificio humano,
muerte violenta como en la guerra."

Al respecto se pregunta León-Portilla: *"¿Por qué, en vez de describir al hombre sacrificado que aparece en el tlachco, sólo se proclama que 'habrá muerte en la cancha'?"*.

La cita misma aclara que no nos limitamos a la frase "habrá muerte en la cancha", sino que especificamos: "sacrificio humano, muerte violenta como en la guerra". Desde luego se podría incluir aquí otra vez una descripción detallada del hombre sacrificado, pero ya discutimos este rito con sus atributos diagnósticos en varias ocasiones (III: 79-89; VI: 84-88; X: 249-253).

3. Otros signos confirman la carga mántica negativa de la escena:

"En los anillos se enroscan los coralillos del vicio.
La pelota misma queda atrapado por un coralillo roto:
por el enredo, el vicio y la ruptura peligrosa."

León-Portilla tiene gran dificultad en creerlo: *"¿Por qué afirman que los coralillos enroscados en los anillos del tlachco son 'los coralillos del vicio'? ¿Qué base hay para sostener que, si la pelota quedó atrapada por otro coralillo rojo, eso fue 'por el enredo, el vicio y la ruptura peligrosa'?"*

En analizar el simbolismo adivinatorio aduzco varios testimonios para aclarar que la serpiente representa un portento peligroso y puede simbolizar intrigas y habladurías (III: 70-71; IV: 125-127). La asociación fija del coralillo con la diosa Tlazolteotl sugiere que esta culebra específicamente representa los aspectos peligrosos de la sexualidad y los vicios.[7] El estudio comparativo de la serpiente rota o despedazada

[7] Ya Seler identificó el coralillo —aunque pensaba que básicamente representaba sangre— como signo del acto sexual, con referencia específica al adulterio (1963: 35, 73).

me ha convencido de que este signo "trata de la combinación de dos conceptos, el del peligro y el de la destrucción... es decir de una amenaza, de una perversión que implica la ruptura de lazos existentes y que 'corta el hilo de la vida'." (IV: 126; citando a Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 7).

Ya dijimos que este capítulo del *Borgia* tiene su paralelo en el *Códice Fejérváry-Mayer*. Allí —en *Fejérváry-Mayer* p. 27 abajo, que corresponde a el *Borgia* p. 19 abajo— encontramos el signo de dos coralillos entrelazados como equivalente del coralillo despedazado. Para nosotros se trata de "enredos, vicios, chismes con un fin fatal" (VII: 243) como equivalente de la "ruptura peligrosa" (V: 126).[8]

En su propio comentario al *Códice Fejérváry-Mayer*, llamado *"Tonalámatl de los Pochtecas"* León-Portilla llegó a una interpretación muy diferente de este signo:

"La lectura de lo que significan las dos serpientes sería en náhuatl *ome-cocoah*, que vale como '2-serpientes' y también '2-mellizos'. De ser esto así, tendríamos aquí un símbolo del culto a la suprema deidad dual con presencia universal en toda Mesoamérica." (León-Portilla, 1985: 82).

De acuerdo con su teoría que la filosofía náhuatl prehispánica giraba alrededor de una dualidad divina, León-Portilla tiende a interpretar cualquier figura que consiste de dos componentes (dos serpientes, dos Tezcatlipocas etc.) como referencias a ese concepto. Otros investigadores han expresado dudas acerca de su teoría. De todas maneras, la mera presencia de un dúo o de una pareja de objetos no es argumento suficiente para suponer que en cada caso se trate de una deidad dual.

4. Nuestra interpretación de los demás detalles de la escena en el *Borgia* 21 es coherente con lo expresado anteriormente:

> "La pelota sangra: el juego fracasa.
> El adversario tiene la pelota y la indumentaria en la mano: tiene la ventaja."

[8] Citamos allí también lo que dice Mendieta (Libro II, cap. 20) sobre el manojo de cordeles revueltos como símbolo de la vida. Otro ejemplo ilustrativo es el paralelismo entre el *Borgia* p. 20 abajo y el *Fejérváry-Mayer* p. 27 abajo, donde el coralillo despedazado es sustituido por un monstruoso alacrán (o cruce entre alacrán y cienpiés), que con base en Sahagún interpretamos como signo de conflictos y peligros (cf. IV: 128). La presencia de una mujer desnuda sobre el agua, con una corona de flores, refuerza el aspecto de liviandad (cf. IV: 118). N.B. todo esto se refiere al contexto mántico. Cuando se trata de la descripción de un ritual, la serpiente tiene otro significado: entonces puede simbolizar el trance del sacerdote (véase el libro explicativo del *Códice Borgia*, así como Jansen, 1997).

A la pregunta de León-Portilla *"¿Por qué se afirma que, si la pelota sangra, 'el juego fracasa'?"* podemos contestar que el sangrar de un objeto normalmente equivale a su ser flechado, herido, perforado o roto. Todo esto significa 'daño' o 'perdición' (IV: 140, citando a Sahagún, Libro VI, cap. 43).

La última frase de nuestra lectura ya no recibe la atención de León-Portilla, pero sí es importante como argumento adicional para nuestra interpretación. Incluimos una referencia a la escena paralela: "en Fejérváry-Mayer [p. 29] al jugador le falta la mano y su opositor, que es ágil como una lagartija, carga el oro en el hombro (esto es, el opositor va a ganar)".

En su *Tonalámatl de los Pochtecas*, León-Portilla todavía no reconoce cabalmente el paralelismo entre aquellas páginas del *Fejérváry-Mayer* y esta parte del *Borgia*, sino se limita a observar que hay "un registro calendárico semejante". En cuanto al significado global de las escenas se expresa con igual vaguedad: "podría pensarse que aluden a circunstancias muy importantes en la vida" (León-Portilla 1985: 80). En realidad Nowotny señaló que el paralelismo no está en lo calendárico, ni en los protagonistas, sino en las imágenes mánticas mismas.

En la escena del *tlachtli* de este capítulo del *Códice Fejérváry-Mayer*, un jugador humano está frente a una lagartija. Seguimos a Nowotny (1961: 29) en interpretar los pequeños discos amarillos en la espalda de ese animal como oro. León-Portilla los interpreta como puntos numerales, y, como son seis discos, concluye que se trata del día 6 Lagartija, que, dice, "puede evocar precisamente a Macuilxóchitl como dios de la fiesta y el juego" (León-Portilla, 1985: 86). Como argumento presenta una cita de Sahagún, según la que "6-*Cuetzpalin* y el siguiente 7-*Coatl* ... ambos estaban bajo el poder de Macuilxóchitl y Mictlantecuhtli (*Florentino*, Lib. IV, fol. 31 v.)".

Esta cita contiene un error. El texto dice en realidad: "La quinta casa de este signo [1 Lluvia] se llama *macuilli calli* [5 Casa], y la sexta *chicuace cuetzpallin* [6 Lagartija], decían que eran mal afortunadas porque estas dos eran casas del dios Macuilxóchitl, y (de) Mictlantecutli..." (Sahagún, 1975: 235, *cf.* 1950/78 Books 4-5: ch. 13).

No cabe duda de que el día 5 Casa está bajo el dominio de Macuilxóchitl y el día 6 Lagartija bajo el de Mictlantecuhtli: estos dos dioses gobiernan siempre los días con el número 5 y 6 respectivamente (véase también lo explicado en nuestro tomo IV: 83-84). Por lo mismo, la relación que León-Portilla —con base en una lectura errónea de la fuente— cree ver entre 6 Lagartija y Macuilxóchitl simplemente no existe.

Otra diferencia entre nuestras interpretaciones es que León-Portilla sigue a Seler en identificar el signo ovoide blanco que está en lugar de

la mano derecha del jugador como un guante para el juego, mientras que nosotros proponemos que indica una ausencia o un vacuo (*cf.* las páginas 40 y 41 del mismo códice) y leemos que al jugador "le va a faltar una mano", por lo que su ágil opositor (la lagartija) se puede llevar el oro. Aunque la representación es diferente, el sentido de la escena en el *Borgia* es el mismo: peligros de perder el juego ante un opositor que controla la pelota.

5. Al final nos reclama León-Portilla: *"¿Consideran los comentaristas que en todo esto no tiene interés ofrecer descripciones, hacer que broten las palabras de las imágenes mismas como tampoco lo hacen respecto de los atavíos y atributos de los dos Tezcatlipocas?"*.

En respuesta hago constar que obviamente es esencial el análisis descriptivo como el primer paso para una interpretación iconológica, y se ofrecen muchos elementos para ello en los comentarios de la colección del Fondo de Cultura Económica.[9] Por otra parte ya se ha hecho mucho trabajo en este sentido y ya hay varios estudios descriptivos de este y otros códices. Hasta existe el peligro de que la repetición de ese ejercicio no logre ofrecer nada nuevo. Un ejemplo de ello es la descripción que León-Portilla mismo hace de la imagen del *Fejérváry-Mayer* (p. 29 abajo) que ya discutimos arriba por ser una variante de la escena en el *Borgia* (p. 21 abajo):

"... el tema es un juego de pelota. El personaje está equipado para él con su guante o *mayéhuatl*, 'piel para la mano', y su protector de la cadera, *quezéhuatl*, 'piel para el cuadril'... Su pie derecho pisa el espacio del *tlachco* o lugar del juego de pelota. Éste ostenta su característica forma. Está pintado de rojo." (León-Portilla 1985: 86).

Esta descripción es muy similar a lo que había escrito Corona Nuñez en su comentario al mismo códice: "... un *ollomani*, jugador de pelota, que tiene el cuerpo amarillo y lleva un *quezéhuatl*, cinturón de piel de venado; un *mayéhuatl*, guante, en la mano derecha... Tiene un pie sobre el campo de un juego de pelota en color rojo..." (Corona Nuñez, 1964/67, IV: 244).

El uso de los términos técnicos en náhuatl sugiere que toda esta erudición se deriva del gran maestro Eduard Seler, ya que ambos textos coinciden con la descripción de esta imagen en la edición española de su comentario al *Códice Borgia* (1963: 214, pero originalmente publicado en 1904/1909): "Jugador de pelota, *ollamani*, con su guante,

[9] Los atributos visuales de Tezcatlipoca vienen desglosados, por ejemplo, en el capítulo sobre los atavíos de los dioses, incluido en el comentario al *Códice Borbónico*: las rayas horizontales sobre la cara (III: 97-98) y el pectoral de anillo blanco amarrado con cuero rojo (III: 111).

mayéhuatl, y con el protector de cuero, *cuezéhuatl*, sobre el trasero, en el campo de juego de pelota, *tlachtli*."

Aparte de no agregar nada significativo a lo que cada estudioso de por sí ya puede ver en la imagen, tales descripciones no nos acercan al género del texto pictográfico en cuestión. Insistir en lo puro descriptivo confunde la cautela con una falta de la necesaria creatividad científica.

Este capítulo del *Borgia*, p. 18-21 ha fascinado a todos los estudiosos por su calidad estética, pero no había recibido una interpretación convincente. Seler describió los elementos de las ocho escenas con detalle, pero en cuanto a su significado global se limitó a sugerir que "plasman las potencias divinas que rigen las diferentes regiones del mundo" (1963: 211). De acuerdo con el astralismo que dominaba sus interpretaciones, vio en los dos Tezcatlipocas las representaciones de Norte y Sur y en el juego de pelota una referencia a la constelación del *citlallachtli* en el cielo septentrional (Seler, 1963: 216).

La obra de Nowotny superó las interpretaciones astralistas, pero sobre estas páginas del *Borgia* se tuvo que limitar a hacer un breve análisis descriptivo y a señalar que "una explicación detallada es más que difícil" (1961: 236).

Comentaristas posteriores no han podido resolver el enigma. Algunos, como Gutiérrez Solana (1985: 38), reproducen la obsoleta interpretación de Seler. Otros, que han oído de los avances logrados por Nowotny, solamente proporcionan una sumaria descripción. Entre éstos últimos está León-Portilla, que incluye unas observaciones sobre el *Códice Borgia* en su obra general sobre las literaturas indígenas de México:

"En la mitad inferior de la misma página [21] reaparecen los dos Tezcatlipocas, el rojo y el negro. Esta vez se enfrentan en un juego de pelota. De nuevo, en la dialéctica de la deidad del Espejo que Ahúma se perciben influjos positivos y adversos dentro del correspondiente cómputo de la cuenta de 260 días.... Como puede verse por este ejemplo, el códice, en lo que concierne a esta sección, más que objeto de lectura, lo era de consultas frecuentes por los sacerdotes, los *tonalpouhque*. Ellos tenían a su cargo predecir y compensar las cargas de los destinos inherentes a los distintos momentos del tiempo." (León-Portilla 1992: 125).

El comentario de Byland tampoco tiene algo nuevo que decir sobre nuestra escena: "It is dominated by the image of the Black Tezcatlipoca to the right of a ball court and the smaller image of the Red Tezcatlipoca to the left." (Díaz, Rodgers y Byland 1993: xx). Acerca del sentido de todo este capítulo admite que es 'oscuro', 'lejos de ser claro' y 'difícil de interpretar':

"The manner in which these eight pages [sic] would have been used by an ancient Mesoamerican priest remains obscure. The physical

pattern of relationship to the calendar is very clear. The significance of that relationship is far from clear. How the eight panels are related one to the other, and what directional significance should be attached to the days tied to each of them, is difficult to interpret." (*ibidem*).

Tales descripciones son 'objetivas', pero no elucidan nada. En nuestro comentario procuramos rescatar los resultados confiables de los análisis descriptivos de Seler y otros, pero luego tratamos de establecer su género y contexto histórico-cultural, de acuerdo con el método de Nowotny.

Más cercano a nuestra posición es el estudio original de Gordon Brotherston (1995).[10] Siguiendo a Nowotny, Brotherston reconoce el paralelismo entre el *Borgia* (p. 18-21) y el *Fejérváry-Mayer* (p. 26-29 abajo), y señala que las actividades representadas constituyen la materia principal del capítulo. Luego, comparándolas con las actividades pintadas y descritas en el *Códice Mendoza* (p. 70-71), concluye que se trata de "notions of civic duty and misdemeanor" y que los dioses en la versión del *Borgia* son "privileged role models". De acuerdo con esta interpretación ética-social, lee la escena del *tlachtli* en *Fejérváry-Mayer*:

"Little excitement is generated in the ball-court by players that are, respectively, one-handed and a lizard." (Brotherston 1995: 141-142).

La diferencia entre la lectura de Brotherston y la nuestra se debe esencialmente a que nosotros interpretamos el contenido del capítulo como un texto mántico (adivinatorio, 'prescriptivo'). Un rasgo fundamental de este género es que se refiere a posibles problemas de la vida cotidiana o acontecimientos futuros, con expresiones ambiguas, hasta misteriosas, como suele ocurrir en los oráculos (I Ging, Tarot etc.). Tales textos son bien distintos del estilo narrativo empleado en los documentos históricos, tributarios, geográficos o etnográficos (como el *Mendoza* o el *Nuttall*). Las pinturas mánticas no narran una historia, sino avisan de algo que puede pasar próximamente, apuntan a distintas influencias divinas y dan indicaciones —a través de símbolos complejos y frases de significado abierto— para que el experto precolonial pudiera descifrar el sentido profundo de la situación y sugerir soluciones (generalmente en términos rituales).

Una vez establecido el género (y el estilo correspondiente de la lectura), podemos aplicar lo que las fuentes históricas y de la tradición

[10] El libro de Brotherston (1995) y nuestros comentarios (1993, 1994) fueron publicados al mismo tiempo como contribuciones independientes. Brotherston ya conoció nuestro libro explicativo del *Borbónico* y coincide con nosotros en la interpretación del coralillo, cuando dice con respecto a la p. 27 (abajo) del *Fejérváry-Mayer*: "The hissing, two tongued gossip becomes the two-headed coral or *maquizcoatl* snake which sets ablaze... the temple... " (Brotherston, 1995: 141).

oral nos dicen sobre el significado de cada símbolo (véase tomo IV). Donde los mensajes se refieren a lo cotidiano, la interpretación frecuentemente tiene un efecto desmistificador: el mensaje mismo suele ser mucho menos "profundo" o "filosófico" de lo que el rico simbolismo hacía intuir. Hay que tomar en cuenta todo esto en el esfuerzo de transcender el nivel puramente descriptivo del análisis y llegar a una interpretación de los temas y motivos (el 'segundo nivel' de Panofsky). Entonces se pueden lograr explicaciones plausibles y consistentes de varias escenas que hasta ahora habían sido enigmáticas.

Así llegamos a nuestra interpretación de la escena en el *Borgia* (p. 21 abajo) y el *Fejérváry-Mayer* (p. 29 abajo) como un aviso de los peligros que esperan al jugador de pelota en este segmento del calendario. El reto de realizar una lectura, por más que fuera rudimentaria, hipotética o provocativa, nos ha servido como un método heurístico. En ningún momento se pretende que tales lecturas sean definitivas o las únicas posibles, pero sí se ha procurado fundamentarlas sobre las fuentes y sobre razonamientos científicos. El resultado no es perfecto, sino perfectible. La idea fundamental del comentario es dar a los lectores una guía para que hagan su propia lectura.

REFERENCIAS

AGUILERA, Carmen
1997 "Aculturación en el Códice Cospi". En: *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 227-246. UNAM, México.

ANDERS, Ferdinand
1976 *Mexikanische Zauberfiguren*. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums N.F. 68, Viena.

ANDERS, Ferdinand & Maarten Jansen
1988 *Schrift und Buch im alten Mexiko*. ADEVA, Graz.

BROTHERSTON, Gordon
1995 *Painted Books from Mexico*. British Museum Press, Londres.

CORONA Nuñez, José
1964/7 *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough* (I-IV). Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

DÍAZ, Gisele & Alan Rodgers & Bruce E. Byland
1993 *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*. Dover Publications, Nueva York.

FLORESCANO, Enrique
1997 "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica". En: *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 41-67. UNAM, México.

FURST, Jill L.
1977 "The Tree Birth Tradition in the Mixteca, Mexico". En: *Journal of Latin American Lore* 3 (2): 183-226.

1978 *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany.

GUTIÉRREZ Solana, Nelly

1985 *Códices de México: historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*. Editorial Panorama, México.

JANSEN, Maarten

1982 *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, Amsterdam.

1985 "Las lenguas divinas del México precolonial". En: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 38: 3-14. Amsterdam.

1988 "The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconological perspective". En: *Visible Religion* VI: 86-113. E.J. Brill, Leiden.

1997 "Símbolos de Poder en el México Antiguo". En: *Anales del Museo de América*, 5: 73-102. Madrid.

1998 "La Princesa 6 Mono y el Héroe 8 Venado: una epopeya mixteca". En: *Historia del Arte de Oaxaca* (Margarita Dalton Palomo & Verónica Loera y Chávez eds.) I: 211-237.

JANSEN, Maarten & Peter Kröfges & Michel Oudijk
1998 *The Shadow of Monte Albán. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*. CNWS, Leiden.

JANSEN, Maarten & G. Aurora Pérez Jiménez
1986 "Iyadzehe Añute: valor literario de los códices mixtecos". En: *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca* (Alicia M.Barabas & Miguel A.Bartolomé eds.): 173-211. INAH, México.

JANSEN, Maarten & Luis Reyes García (eds.)
1997 *Códices, Caciques y Comunidades*. Cuadernos de Historia Latinoamericana 5, AHILA (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos).

LAURENCICH MINELLI, Laura
1992 *Calendario e Rituali precolombiani: Codice Cospi*. Jaca Book, Milán.

LEÓN-PORTILLA, Miguel
1985 *Tonalámatl de los Pochtecas (Códice mesoamericano "Fejérváry-Mayer").* Celanese Mexicana S.A., México.

1992 *Literaturas Indígenas de México.* Fondo de Cultura Económica, México.

1997a "El binomio oralidad y códices en Mesoamérica". En: *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 135-154. UNAM, México.

1997b "Los códices mesoamericanos. Grandes momentos en su investigación". En: *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio* (Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, eds.), I: 13-61. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes & Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

LEYENAAR, Ted J.J.
1978 *Ulama:the perpetuation in Mexico of the pre-Spanish ballgame ullamaliztli.* Mededelingen Rijksmuseum voor Volkenkunde XXIII, Leiden.

LOO, Peter L. van der
1983 "The Tratado of Hernando Ruiz de Alarcón: a link between precolumbian and modern indian culture in Guerrero, México". En: *Archaeoastronomy* VI (1-4): 177-185.

1987 *Códices, Costumbres y Continuidad.* Disertación doctoral, Universidad de Leiden.

NOWOTNY, Karl Anton
1961 *Tlacuilolli, die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe.* Monumenta Americana. Gebr. Mann, Berlín.

OUDIJK, Michel R.
1995 *The Second Conquest & The Lienzo of Tabáa 1.* Wampum 13. Leiden, 1995.

OUDIJK, Michel R. & Maarten Jansen
1998 "Tributo y Territorio en el Lienzo de Guevea". En: *Cuadernos del Sur* 12: 53-102. Oaxaca.

QUIÑONES Keber, Eloise
1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript.* University of Texas Press, Austin.

RESINES, Luis
1992 Catecismos Americanos del Siglo XVI. Junta de Castilla y León, Salamanca.

1996 "Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano". En: *Estudio Agustiniano* vol 31-III, p. 245-298.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando y otros
1953 (1629) *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.* Ediciones Fuente Cultural, México.

SAHAGÚN, Bernardino de
1950/78 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain* (edición y traducción de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble). The School of American Research y University of Utah, Santa Fe.

1975 *Historia General de las cosas de Nueva España* (edición de Ángel María Garibay). Editorial Porrúa, México.

SCHULTZE Jena, Leonhard
1938 *Indiana III: Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko.* Jena.

SELER, Eduard
1963 *Comentarios al Códice Borgia.* (traducción española del texto alemán de 1904/09). Fondo de Cultura Económica, México. Reimpresión 1988.

ANTECEDENTES PARA EL ESTUDIO DE LA CLASIFICACIÓN DE LAS ENFERMEDADES EN LA MEDICINA NÁHUATL PREHISPÁNICA

CARLOS VIESCA T.
ANDRÉS ARANDA C.
MARIBLANCA RAMOS DE VIESCA

Un punto central de todo sistema médico es la clasificación de las enfermedades. Punto final de un complejo proceso de construcción y deconstrucción, de ordenamiento y reordenamiento de conocimientos, ésta constituye la prueba última de validez y el nivel de certeza que ofrece el conjunto del conocimiento médico alcanzado en la cultura o en el periodo histórico en cuestión. La clasificación de las enfermedades expresa el resultado de una inmensa cantidad de observaciones, de un intento de imprimirles orden y de una pretensión de que dicho orden no procede de una interpretación sino de una correspondencia, un acercamiento al orden natural. En este sentido, toda clasificación marca un intento de aproximación y traducción del misterioso y desconocido lenguaje de la naturaleza, sea impuesto por los espíritus y dioses, sea dictado por las ocultas normas del proceso evolutivo del universo. La clasificación de las enfermedades no revela situaciones ni actitudes diferentes y corresponde en cuanto a su problemática general al problema del conocimiento planteado por todas y cada una de las clasificaciones posibles, siendo en última instancia un subsistema dentro del inmenso mundo de los ordenamientos, asimismo posibles, del conocimiento reconocido como verdadero —nosotros mejor diríamos válido— por la cultura en la que fue generado. En términos epistemológicos, la o las clasificaciones de las enfermedades, para ser aceptables, deben de mantener un mínimo de coherencia con el resto de las clasificaciones existentes en la cultura en que han sido postuladas; en términos históricos, deben de responder a una genealogía, es decir, deben de observar una filiación o incluso en ocasiones una ruptura con respecto a las clasificaciones vigentes dentro de esa misma cultura en épocas pasadas; en términos antropológicos, deben corresponder a la visión del mundo que expresa las creencias íntimas y da sustento a la vez a la cultura en cuestión.

Cada clasificación de la enfermedad que se ha expresado en las diferentes épocas y en las diversas culturas que ha producido la humanidad representa, pues, un intento de aproximación a la verdad, considerada esta en términos absolutos, pero, al mismo tiempo, ha podido ser considerada como una verdad que constituye el absoluto de un momento histórico dado. En términos de creencia, cada clasificación se constituye en verdadera y es tomada así, como una lectura y ya no más como una interpretación de la realidad, cuando es aceptada indiscriminada y acríticamente por los individuos que viven dentro de una cultura determinada y aceptan y viven de la misma manera el conocimiento y sus consecuencias tal y como son expuestas en su cosmovisión.

De acuerdo con estas consideraciones previas, el estudio de una clasificación de las enfermedades, al relacionarlas con la cultura que las produce y en la cual se insertan, entraña problemas de una complejidad mayor que si se procede de una manera narrativa, según es acostumbrado, a la exposición de grupos y subgrupos y al señalamiento de los elementos que caracterizan a unos a otros y de los cuales se podrán deducir las diferencias que los separan. Al abordar bajo tales premisas la o las clasificaciones de las enfermedades válidas en nuestra cultura y en el momento actual, se procede en conformidad con la creencia, que no el conocimiento, de que dichas divisiones corresponden a la realidad y por lo tanto son verdaderas. Al contrario, cuando hacemos lo mismo con clasificaciones procedentes de otros momentos históricos o de otras culturas, lo es en la creencia, ya que tampoco conocimiento, de que son falsas, es decir diferentes de la verdad que nosotros etnocéntricamente consideramos, valga la redundancia, como verdadera; podrán ser calificadas de exóticas, de primitivas, de empíricas, de mágicas, según el criterio de base, pero nunca como verdaderas. Es fundamental, por lo tanto, dejar establecido que las clasificaciones, productos culturales, responden a demandas asimismo culturales y tienen por ello un tiempo de validez y un espacio en el que pueden ser aplicadas con propiedad. Es en este sentido como se expresa la necesidad que se ha generado y hecho evidente en los últimos años de contextualizar la clasificación náhuatl prehispánica de las enfermedades.

Todos los estudios que hasta ahora se han realizado acerca de la medicina náhuatl prehispánica contemplan de una u otra forma el problema de las enfermedades, aunque no siempre hacen evidente su manera de entender cómo eran clasificadas éstas y muchos de ellos se contentan con enumerar las que nuestros antepasados "conocían" y corresponden con rubros que se mantienen como válidos en la actualidad o bien aquellas que pertenecen al orden de las enfermedades "raras" que no son reductibles al orden que nosotros conocemos y en el

cual creemos. De tal modo es fácil distinguir entre lo que tiene correspondencia con la realidad, con *nuestra* realidad, y lo ajeno, definido como falso *a priori*, haciendo patente la presencia del fantasma del etnocentrismo.

A fin de buscar orientación al disponer de más información teórica para ello, así como de un mayor repertorio tanto de enfermedades como de aproximaciones a su estudio nos detendremos en primer lugar en hacer una breve exposición de lo que han expresado al respecto algunos de los estudiosos más importantes de este tema.

La opinión de Francisco Flores

Francisco Flores abre la lista de los historiadores modernos de la medicina mexicana con su obra fundamental *Historia de la Medicina en México*, cuyo primer tomo salió de prensas en 1886.[1] Para el asunto que nos ocupa es este primer volumen precisamente el que atrae nuestro interés, ya que es el que se dedica a exponer qué cosa era la medicina mexicana prehispánica. En otros sitios hemos comentado acerca de la visión positivista que adopta, ubicando a esta época de la historia dentro de la etapa del pensamiento metafísico y, obviamente, el problema de las clasificaciones queda encuadrado dentro del mismo marco general.[2] En el capitulado del libro no aparece ninguna sección dedicada en especial a este problema, pero en los capítulos VIII y IX, dedicados respectivamente a la Cirugía y la Medicina, lo que hace en realidad Flores es establecer un repertorio de las enfermedades que conocían. Es en este punto, claro está, en donde tiene que elegir alguna manera de agruparlas a fin de facilitar la comprensión del tema por parte del lector.

El caso de las enfermedades quirúrgicas es más evidente, ya que no existe ningún problema para agrupar las heridas, las fracturas, las quemaduras o los abscesos, ya que sus variedades se definen en función de características físicas claramente perceptibles en cualquier época y latitud o bien tomando en cuenta su localización, lo que es igualmente universal. El problema comienza a complicarse cuando Flores habla de enfermedades quirúrgicas de la piel, división muy objetable dado que se basa solamente en el hecho de que las fuentes propongan algún tratamiento quirúrgico para ellas o de que a fines del siglo XIX fueran

[1] Francisco Flores, *Historia de la Medicina en México*, 3 v., México, Secretaría de Fomento, 1886-1888.

[2] Carlos Viesca, "Francisco Flores y su visión de la medicina prehispánica." Advertencia al Volumen I de la *Historia de la Medicina en México* de Francisco Flores. 4 v., México. IMSS: 1981. I.

consideradas como pertenecientes a la Patología quirúrgica sin la garantía de que así lo fueran también a los ojos de los médicos mexicas y con la salvedad, que no debe ser olvidada, de que ellos no consideraban operante la separación estricta entre medicina y cirugía ni menos la discriminación de que era objeto esta última a los ojos de los médicos europeos anteriores al último tercio del siglo XVIII. Lo mismo puede aplicarse a lo que Flores llama enfermedades del tejido celular, de las arterias y del tejido linfático, en las cuales seguramente existen diferencias esenciales entre su forma de concebirlas y la propia de la medicina prehispánica que, en muchos casos particulares permanece desconocida para nosotros.[3]

En lo tocante a las enfermedades objeto de la Patología interna de su época, el problema para Flores es todavía mayor, ya que se trata de padecimientos que no son directamente accesibles a la vista del médico y las construcciones culturales a las que corresponden son, por lo tanto, de mayor sofisticación y más difíciles de ser reducidas a los criterios de ordenamiento procedentes de culturas diferentes. La extrañeza es lo que priva en Flores en primera instancia y le lleva a afirmar que al historiador "nada le será posible averiguar, nada que parezca a un ensayo nosológico..."[4] El hecho le parecía "muy natural" al considerar que no tenían los mexicas por qué tener ideas nosológicas ni clasificar las enfermedades si en el Viejo Mundo esto se empezó a dar hasta el siglo XVIII, situación que a nosotros nos parece evidentemente falseada al no tomar para nada en cuenta la nosología hipocrática y sus desarrollos a través del pensamiento de Galeno y los grandes autores árabes, pero que se puede explicar en función de la negación de tales antecedentes y el reduccionismo científico ejercido por parte de los promotores del pensamiento positivo. De hecho, Flores toma a la Ilustración como el punto de partida para el alejamiento de las interpretaciones religiosas de la historia, pone allí mismo el inicio de todo pensamiento científico, de manera que ubica al pensamiento prehispánico, centrado en su concepto causal que ubica en las divinidades el origen y causa de todo lo que sucede, dentro del grupo de momentos culturales pertenecientes a "la infancia en que todas las naciones del mundo... quisieron explicarlo todo por la voluntad de seres sobrenaturales, encontrando por ende en sus teogonías, la primera y última razón de todos los fenómenos del Universo..."[5]

Tras revisar someramente algunas de las enfermedades relacionadas con los dioses, Flores pasa a exponer la existencia de algunas en-

[3] *Ibid.*, p. 83-111.
[4] *Ibid.*, p.114.
[5] *Ibid.*, p.114.

fermedades que podrían asociarse a causas físicas, como son la humedad o los aires —desconociendo por cierto que estos últimos representan seres sobrenaturales, los *ehecame*, y que los *tlaloque* estaban directamente relacionados con las aguas y con la humedad— ofrece algunas pistas que hoy en día pudieran resultar de interés para quien pretenda hacer una exploración de las taxonomías de la enfermedad entre nuestros antepasados prehispánicos. Cuando capta la individualización de grupos de enfermedades como las *neocuiliztli*, que tienen que ver con el abuso de las bebidas, o las *necihuahuiliztli*, derivadas del abuso del coito, Flores está acariciando conceptos propios de la cultura náhuatl y es este el momento en que más cerca está de poder presentar una interpretación que responda a los intereses de esa misma cultura; sin embargo, se queda allí, en la constatación de que existen dichos grupos y con la complasencia de que en la medicina de su época se había corroborado el daño que causaban esas mismas acciones al organismo.

Por lo demás, Flores procedió haciendo la consideración conjunta de las enfermedades y la terapéutica en las fuentes, lo cual le permite acuñar una larga serie de rubros que identifican enfermedades. El resto del capítulo sobre la medicina está constituido precisamente por ese material, de manera que en seguida de la propuesta de una enfermedad que era conocida por los médicos indígenas, la que se acompaña a veces por algunas consideraciones con respecto a una mejor precisión de la enfermedad de que se trata y de su correlato con la patología considerada como existente por la ciencia de fines del siglo XIX, vienen algunos aspectos del tratamiento.[6] Flores hace explícito, por lo demás, su proceder, señalando que agrupará enfermedades, y muchas veces síntomas, de acuerdo con la concepción de aparatos que era la más actualizada y científica en su propia época. De tal modo trata de las enfermedades del "aparato nervioso" distinguiendo las del encéfalo, la médula y los nervios periféricos, ubicando las del corazón en el aparato circulatorio, sin enterarse del papel de órgano de la intelección y el pensamiento que la medicina náhuatl prehispánica asignaba a este órgano. Es totalmente cierto que Flores presenta un repertorio de enfermedades bastante completo, constituyendo sus datos la base de todos los listados que presentan los autores que abordaron el tema durante los siguientes noventa años; pero es asimismo cierto que ni él ni ninguno de sus diádocos tuvieron la intención de establecer la existencia de una taxonomía nahua de la enfermedad, ya que habían desechado de antemano la posibilidad de hacerlo. El ordenamiento que emplea Flo-

[6] *Ibid.*, p. 120-159.

res permite hacer un largo listado de enfermedades conocidas por los *titici*, en las que se incluyen aquellos síntomas o asociaciones sintomáticas que son tomadas como tales, cuya salvedad explicita en general al inicio de la sección, presentándolas las más de las veces mediante su nombre en náhuatl acompañado de una traducción que busca identificar la enfermedad con su equivalente moderno, sin hacer nunca un análisis semántico de la palabra en cuestión. Por otra parte, las enfermedades que no tienen equivalente en la nosología entonces en uso, simplemente desaparecen del cuadro, encontrándoseles solo cuando refiere ejemplos de otro orden.

El trabajo de Flores sirvió de base durante muchos años, como se ha señalado, a todos los autores que abordaron el tema y continúa siendo una fuente de información de primera importancia, siempre y cuando se tenga clara su orientación positivista y su consecuente negación de la verdad existente en cualquier conocimiento que no pertenezca a la visión científica occidental construida a partir de la teoría biológico-lesional desarrollada a partir del ochocientos treinta.

El punto de vista de Fernando Ocaranza

En su *Historia de la Medicina en México*, publicada en 1934,[7] Fernando Ocaranza aborda el estudio de las enfermedades dividiéndolas, de acuerdo con lo acostumbrado en su época, en "Medicina y enfermedades internas", texto que constituye el capítulo octavo, y "Cirugía y enfermedades externas", que abarca el noveno. Es claro que Ocaranza sigue a Flores en más de un detalle y comulga con él en las ideas de la ciencia positivista. Separa patología interna y externa y los hace sinónimos de medicina y cirugía en una distinción de origen francamente occidental, ya que en la medicina náhuatl prehispánica se hacía en función de las capacidades y habilidades de los practicantes y no de la medicina en sí misma habiendo especialistas pero no especialidades.[8] Parte de los criterios etiológicos para señalar la multiplicidad de dioses que pueden causar enfermedades, el papel preponderante del pago de culpas y la acción maléfica de hechiceros.

[7] Fernando Ocaranza, *Historia de la Medicina en México,* México, Laboratorios Midy, 1934. Las citas que aquí hacemos siguen la paginación de la edición, más accesible, de CONACULTA, México, 1995.

[8] Véase al respecto, Carlos Viesca, "El médico mexica", en Alfredo López Austin y Carlos Viesca, coords., *México Antiguo,* vol. I de F. Martínez Cortés, coord. *Historia General de la Medicina en México,* México, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1985, p. 217-230.

> Sin embargo —dice— no les pasó enteramente desapercibida la causa real o aparente de las enfermedades y comprendieron por ejemplo la influencia determinante o causal del frío y de la humedad para el caso de contraer reuma y catarro; supusieron, asimismo, que el golpe de los vientos era motivo para las mismas u otras enfermedades...[9]

Hacía énfasis también en que frecuentemente confundían el síntoma con la enfermedad y que tomaban a una misma enfermedad de distinto modo según predominasen unos u otros síntomas, haciendo hincapié en que la fiebre mereció un nombre especial, *neuiliztli,* que por cierto no es el único que refieren las fuentes para ello, y que pudiera tomarse como común denominador de enfermedades transmisibles aplicable a muy variados tipos de estados febriles. La separación de las enfermedades por aparatos y sistemas es claramente etnocéntrica, ya que aquellos que considera Ocaranza proceden directamente de lo integrado por la medicina más actual de su momento, por ejemplo las del "sistema nervioso" o el "aparato cardiovascular", términos que no tenían correspondencia posible en el pensamiento náhuatl; algo semejante pudiera comentarse en relación con las "enfermedades de la nutrición", en las que señala en tono admirativo que discriminaban los reumatismos y la gota.[10]

Ocaranza no es autor superficial en su pensamiento y menos todavía desconocedor de las fuentes. En un serio intento por ir más allá que sus predecesores, presenta un nutrido contingente de términos nahuas, de los que destaca radicales y realiza un somero análisis semántico estableciendo grupos en función de ellos; es así como destaca a las enfermedades en cuyo nombre aparece el sufijo *-záhuatl* e identifica como erupciones cutáneas. En otros casos, como el de las enfermedades mentales por ejemplo, aunque registra términos variados, su análisis semántico no le lleva a plantear la relación mente-corazón ni nada por el estilo. Con respecto a heridas y fracturas Ocaranza captó perfectamente la encrucijada formada por la naturaleza, gravedad e instrumento que produjo la lesión y el sitio del cuerpo afectado. Es claro que su visión de las enfermedades provenía de la coincidencia de lo que refieren las fuentes documentales con los conceptos propios de un médico del mil novecientos treinta y que el común denominador conocimiento se aplicaba a las semejanzas, señalándose a la vez el gran hueco existente merced a la omnipresencia de dioses, espíritus y fuerzas cósmicas.

[9] *Ibid.*, p. 56.
[10] *Ibid.*, p. 56-59.

Ignacio Chávez y su México en la cultura médica

Poco más de una década más tarde Ignacio Chávez hace una contribución capital a la historia de la medicina mexicana, esta vez desde un franco interés por promover los rasgos de modernidad y de inclusión en el esquema de la medicina universal.[11] Chávez destaca la capacidad de discriminar y dar nombre específico a las enfermedades y coincide con Ocaranza en el reconocimiento de la acción de agentes exteriores como causas o determinantes de enfermedad así como en el de la noción de contagio, distorsionando el término *matlalzáhuatl* al traducirlo como "erupción contagiosa".[12] Un punto de sumo interés es la distinción que hace en cuanto a la intención del médico indio en priorizar un diagnóstico etiológico, que orientaría su actitud y tratamiento, en perjuicio del nosológico que requería más conocimiento de menor utilidad inmediata y más razonamiento, "por eso la causa resultaba ser el enojo de un dios, o el paso de un cometa o bien el contacto con un vicioso, cuando no un pecado cometido...",[13] sin embargo califica de "estimables" los conocimientos en patología en función de aparatos y sistemas, nuevamente estructurados según su visión de especialista y la capacidad de discriminar entre las fiebres del tifo y los tercianos palúdicas aunque mantiene la idea del "montón confuso" de enfermedades que, nombradas e individualizadas no tuvieron cupo en la nosología moderna.

El pensamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán

La nuevas formas adquiridas por la antropología mexicana en la década de los años cincuenta ofrecieron a su vez otros moldes para considerar la realidad propia del pensamiento indígena y los conceptos de medicina tradicional y de antropología médica se fueron gestando. En este sentido el libro de Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia*, constituyó un parteaguas.[14]

[11] Ignacio Chávez, *México en la cultura médica*, México, El Colegio Nacional, 1947. Existe una edición facsimilar incluida en las *Obras Completas* de Ignacio Chávez, vol. 2, Libros. México, UNAM/SSA/El Colegio Nacional/Instituto Nacional de Cardiología/FVE, 1997.

[12] *Ibid.*, p. 24.

[13] *Ibid.*, p. 26.

[14] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

El reconocimiento, en el mismo tenor que Chávez, de que el *ticitl* no tiene como principal preocupación el diagnóstico nosológico, al que atribuye una importancia secundaria, no impide que Aguirre Beltrán trate de establecer una correlación entre la causalidad divina, la intrusión mágica de objetos externos y la especificidad de síndromes, ya que de entrada él prefiere no hablar de enfermedades, advirtiendo que es precisamente dicho conocimiento clínico el que facilita el diagnóstico al médico indígena mexicano. En el corto capítulo en que trata acerca de la medicina precortesiana, que no es el tema central del libro, es obvio que no hay lugar para tratar con extensión el problema de las clasificaciones de la enfermedad, y hablamos en plural en función de que son considerados al menos dos ejes, uno clínico y otro mágico-religioso.

Las ideas en la medicina náhuatl de Fernando Martínez Cortés

Médico de formación, historiador por vocación y por conocimiento y, además, muy compenetrado con las ideas antropológico-médicas de Aguirre Beltrán, Martínez Cortés abordó el problema del estudio de la medicina náhuatl desde el ámbito de las ideas, buscando por primera vez la consolidación del concepto de la existencia de un sistema médico racional y rescatar así la racionalidad misma del pensamiento y la cultura prehispánica. No son ajenos, por supuesto, los conceptos desarrollados por Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla en relación con la innegable existencia de una literatura y una filosofía nahuas prehispánicas y la exploración de lo que sucedía en el terreno de la medicina no es sino la consecuencia lógica e inmediata de ello. Su libro *Las ideas en la Medicina Náhuatl*, fue publicado en 1965.[15]

En la obra se analiza la existencia de un sistema de ideas médicas coherente y congruente con el resto de los componentes de la cultura que la origina. El sistema se desprende de las ideas relativas a la vida y a la muerte, ubicando a la enfermedad como una parte transicional e intermedia del proceso que las une. El libro, aun cuando versa sobre las ideas, parte de la terapéutica para construir los asertos que indican la existencia subyacente de un sistema de conocimientos. De hecho, al definir a la enfermedad como obra de los dioses, un acto provocado por la maldad de los hombres o un fenómeno resultante de mecanismos de índole mágica, Martínez Cortés está considerando la validez comtiana de la división de los grandes periodos del conocimiento hu-

[15] Fernando Martínez Cortés, *Las ideas en la Medicina náhuatl*, México, Prensa Médica Mexicana, 1965.

mano, que son a la vez tipos de conocimiento, junto con la vigencia de la distinción entre lo sobrenatural y no natural, entendida como la forma de discriminar el verdadero conocimiento de las creencias.[16] Sin embargo, al mantener la denominación genérica de "ideas" como válida al ser aplicada a los contenidos del pensamiento médico prehispánico, está a la vez reconociendo un nivel de conocimiento que no es juzgado en términos de ciencia, sino de valores antropológicos. La exploración de los vínculos de unión entre lo cotidiano y lo extraordinario, entre lo sobrenatural y lo humano, es de carácter descriptivo pero nunca descalificante.

La clasificación de las enfermedades que estudia y sostiene como válida Martínez Cortés es de carácter etiológico y confiere una gran importancia a la magia, ofreciendo algunos ejemplos en los que la dinámica de la enfermedad corresponde a criterios mágicos de imitación, a los que suma la consideración de abundantes abusiones y agüeros.[17] Es también digno de ser mencionado el que incluya a la concepción mesoamericana del tonalámatl y la ventura o desventura asociada a sus signos a los elementos derivados de la magia, por igual que la fuerza implícita en la naturaleza de los números y que les hace transmitir buenas o malas influencias.[18] La consideración del fenómeno de transmutación del hombre en animales diversos y su capacidad para enfermar a otros bajo esta forma, conocida como nagualismo, es la última de las etiologías mágicas que considera nuestro autor, pero quedando abierta la cuestión del tipo de enfermedades que éstos son capaces de producir.[19] Después viene nuevamente la mención de algunas enfermedades adscritas a la acción directa de los dioses, pero esta vez reconocidas como específicas, por ejemplo la epilepsia producida por las *cihuateteo*, la gota, la tortícolis y los tullimientos mencionados en relación con Tláloc, Chalchiuhtlicue y Ehécatl, la lepra y la sarna asociadas a Tezcatlipoca y la relación de éste con Xipe Tótec en la producción de esta última enfermedad.[20]

Es evidente que la forma de abordar el problema de Martínez Cortés es más rica y profunda en relación con la de sus predecesores, pero es asimismo claro que subordina la clasificación de las enfermedades a criterios causales y éstos a situaciones terapéuticas, quedando fuera del discurso por entonces la posibilidad de reconocer otros niveles clasificatorios.

[16] *Ibid.*, p. 12-12.
[17] *Ibid.*, p. 71.
[18] *Ibid.*, p. 71-81.
[19] *Ibid.*, p. 83-85.
[20] *Ibid.*, p. 86-89.

La visión de Germán Somolinos d'Ardois

Si bien la parte de la obra de Germán Somolinos dedicada al estudio de las medicinas indígenas de México es pequeña en proporción con sus temas centrales de interés, que fueron alrededor de la medicina del siglo XVI, su contribución no carece por ello de interés, procediendo de un pensador profundo y de un conocedor insuperable de la bibliografía histórico-médica.

Con amplias referencias a los entonces recientes trabajos de Aguirre Beltrán y Martínez Cortés, Somolinos procura establecer las bases para la comprensión del concepto de enfermedad profesado por los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un paso importante es dado al establecer la relación fundamental entre el concepto de enfermedad y "el mecanismo ideológico preponderante" así como con "el pensamiento filosófico directriz" presentes en el grupo en que se produce tal concepto. Con Laín Entralgo y Coury, ubica a las medicinas prehispánicas dentro del grupo de las medicinas arcaicas en las que prevalecen una visión mágica de la enfermedad, su relación con la infracción de normas y deberes y la correlación consecutiva entre pecado, responsabilidad y el hecho de caer enfermo. Considera el que los antiguos mexicanos tomaran en cuenta la existencia de procesos patológicos *naturales*, pero de inmediato los limita a casos leves, dejando abierta, ya que no incursiona en ella, la posible clasificación de las enfermedades de acuerdo a sus causas, señalando solamente las de origen divino, las de carácter mágico, incluyendo entre ellas las acciones dañinas de hechiceros y la intrusión de objetos mágicos al cuerpo a las que se suma una situación individual: la pérdida del *tonalli*, a la que da un lugar especial.[21] La constatación de enfermedades y la evidencia de que fueron percibidas por los mexicanos prehispánicos al ser representadas en figurillas de diferentes tipos es un hecho que no escapa a la sagacidad de Somolinos, pero tampoco considera que pueda ofrecer más datos que la realidad de su observación, sería ocioso ir más allá de reconocer de qué se trata y señalar que llamaron la atención de los artífices.[22]

[21] Germán Somolinos d'Ardois, "La medicina prehispánica y el concepto de enfermedad", en *Capítulos de Historia Médica Mexicana. I. Medicina en las culturas mesoamericanas anteriores a la Conquista*, México, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, 1978. p. 67-74.

[22] Germán, Somolinos d'Ardois, "Las figuras patológicas de occidente y la paleopatología", en *Capítulos de Historia Médica Mexicana. I. Medicina en las culturas mesoamericanas anteriores a la Conquista*, México, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, 1978. p. 51-54.

En síntesis, aunque Somolinos toca de diferentes formas el problema de las enfermedades, no hace consideraciones acerca de su clasificación, más allá de las aseveraciones de causa y su relación directa con la intervención de las divinidades y de las acciones mágicas.

El pensamiento de Alfredo López Austin

El cambio que significaron los trabajos de Ángel María Garibay y de Miguel León-Portilla en cuanto a la individualización de la cultura náhuatl y el rescate de sus valores intrínsecos en ausencia de cualquier referente externo, es lo que en el campo de la medicina significa la obra realizada por Alfredo López Austin a partir de los últimos años de la década de los sesenta. Comenzando por la recuperación de fuentes primarias, mismas que tradujo con tanto celo como conocimiento de causa, López Austin hizo accesibles los textos nahuas referentes a la medicina del *Códice Florentino*, y los *Códices Matritenses*,[23] así como de los *Primeros Memoriales*,[24] todos ellos textos procedentes de los informantes de Sahagún.

Poco después comienza a desglosar las ideas relacionadas con las causas tal y como se desprenden de los textos primarios, proponiendo por primera vez el concepto de un universo en el que las fuerzas físicas o naturales, para llamarlas de un modo que haría el placer de los viejos positivistas, cobran una dimensión inusitada al ser resaltada su relación con los diferentes sectores del universo y con los seres que los habitan o proceden de ellos.[25] La consideración de un esquema del universo concebido de manera que consta de pisos distribuidos a lo largo de un eje vertical con dos polos perfectamente distinguibles y ubicables en el Treceno cielo y en el Mictlan, es decir la Novena región del inframundo, pronto le permitió proponer, mediante una acuciosa lectura de las fuentes, lo que al inicio denominó como la dicotomía frío-calor. Por lo pronto fue posible dividir a las enfermedades —por lo menos a muchas de ellas— en frías y calientes y entenderlas dinámicamente al separar la entidad sobrenatural que las causaba de las características físicas que poseía la enfermedad y que, derivadas de esas

[23] Alfredo López Austin, "De las enfermedades del cuerpo huano y de las medicinas contra ellas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8, 1969: 51-122.

[24] Alfredo López Austin, "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas de los primeros memoriales de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1971, X:129-154.

[25] Alfredo, López Austin, "Ideas etiológicas en la medicina náhuatl", *Anuario Indigenista*, 1970, XXX: 255-275.

mismas entidades, daban a ambos, ser sobrenatural y enfermedad, un lugar y una posición en el universo.[26] La visión caprichosa de dioses y espíritus actuando libremente en el universo empieza a diluirse para ceder el paso a la visión de un ordenamiento en el cual los diferentes acontecimientos tienen una causa, aun personalizada, pero la cual obedece a una necesidad provocada por el hacer y el querer de todos los seres del universo que estuvieran involucrados en todos y cada uno de ellos. Esta imagen de seres y entidades calientes y fríos que permean por todos los pisos y rumbos del universo y que a su vez causan desplazamientos del frío y el calor en el interior de otros seres provocando enfermedad en algunos casos, trajo como consecuencia inmediata la posibilidad de establecer una teoría general de la enfermedad.

Hasta estos momentos, López Austin había considerado la posibilidad de reconocer criterios clasificatorios endoculturales que se sumaban a los ya bien conocidos criterios causales. De hecho, el frío y el calor dejaban de ser los simples fenómenos naturales que habían reconocido Flores, Ocaranza y Chávez, para convertirse en conceptos rectores de una clasificación. La identificación del *in temoxtli, in ehécatl* de las salutaciones a los enfermos con un principio celeste y otro procedente de las regiones inferiores y por ende, uno caliente y uno frío, vino en su momento a ser un atractivo apoyo a la teoría.[27]

En un libro posterior, que ya es un clásico, *Cuerpo humano e ideología*, López Austin desarrolla los puntos esenciales que permiten estructurar la relación macrocosmos/cuerpo humano y, en función de ella y de manera tangencial, una propuesta de sistematización de las enfermedades con vistas a dejar puntualizados algunos criterios clasificatorios endoculturales.[28] Es claro que el tema de la clasificación de las enfermedades no es un tema central de la obra, sino de manera accesoria está presente a fin de dar cuenta de las relaciones inscritas en el cuerpo humano. Ahora bien, es claro que antes de estas propuestas de López Austin no era posible concebir el que se pudiera ofrecer como rubros clasificatorios la salida del *tonalli* y los daños infligidos a esa misma entidad,[29] los males del *teyolía*,[30] las enfermedads del *ihíyotl*,[31]

[26] Alfredo López Austin, *Medicina Náhuatl*, México, SEP, Col. SEPSETENTAS, 1971. p. 18-30.

[27] Alfredo López Austin, "Salutaciones a los enfermos en idioma náhuatl" en *Doctor Francisco Fernández del Castillo. 60 años de vida profesional*, México, UNAM, Facultad de Medicina, 1983, p. 91-104.

[28] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

[29] *Ibid.*, p. 243-251.

[30] *Ibid.*, p. 256-257.

[31] *Ibid.*, p. 260-262.

los desequilibrios que afectan a los seres humanos[32] y aun condiciones todavía calificadas de "creencias", como es el mal de ojo, que reune un grupo muy interesante y variado de entidades patológicas de muy diferente índole, por ejemplo "el calor provocado por estado físico transitorio", la fuerza aumentada del *tonalli*, el *tlazolmiquiztli*, la *chipilez*, el *xoxalli*, la codicia y la envidia y los malos aires.[33] Con respecto a este grupo de enfermedades, López Austin hace una reflexión que es de sumo interés: "creo de utilidad —dice— el intento de hacer una distinción entre los supuestos males, en espera de que investigaciones futuras aclaren el panorama".[34] En este caso particular el problema que al parecer más preocupa a López Austin es la confusión provocada por la suma de creencias y los sincretismos plasmados en el mal de ojo al insertarse en la base de conceptos mesoamericanos otros originados en el Viejo Mundo cuya sola presencia implica dificultades serias para la comprensión del complejo patológico. Yendo más allá, el material reunido por él es de un valor inapreciable para establecer un grupo hipotético de padecimientos que pudiera corresponder a una clasificación de origen mesoamericano y que es explorable en términos de tratar de reconstruir dichas asociaciones clasificatorias. En esencia, queda abierto el camino para estudiar los grupos de enfermedades concebidos por la medicina náhuatl prehispánica y aun por otras medicinas mesoamericanas, tratando de reconstruirlos y situarlos a partir de los elementos derivados del estudio de su cosmovisión.

Finalmente, uniendo todos los factores causales de enfermedad y muerte analizados en las diferentes partes de *Cuerpo humano e ideología*, propone López Austin una división de los agentes patógenos en la cual se colocan lado a lado dioses, objetos cargados de fuerza divina o sobrenatural, seres poseídos, hombres dotados de poderes especiales, como gobernantes o hechiceros, captura de las entidades anímicas, golpe de rayo, ataques de animales, contagio, desequilibrio del frío y el calor dentro del organismo, etcétera.[35]

El cuadro refleja, evidentemente, un ordenamiento de las causas de la enfermedad; un ordenamiento que parte de la consideración de los factores intrínsecos al propio individuo, sean dependientes o no de su voluntad, para llegar a los desequilibrios orgánicos, muchas veces derivados de aquellos, que no dependen en términos generales de él, sino son propios de su naturaleza o condicionados por su historia. No habla de enfermedades, sino de causas, pero es indudable que ofrece

[32] *Ibid.*, p. 285 y ss.
[33] *Ibid.*, p. 296-300.
[34] *Ibid.*, p. 297.
[35] *Ibid.*, p. 405.

la urdimbre para situar a las primeras en relación con éstas y disponer de un primer ordenamiento.

Clasificación y explicación.
Las ideas de Bernard Ortiz de Montellano

Otro investigador de primera línea que por años se ha ocupado de la medicina "azteca" es Bernard Ortiz de Montellano. Desde hace poco más de veinte años tomó cartas en el asunto con la preocupación central de demostrar la racionalidad intrínseca a dicho sistema médico y la capacidad de pensamiento empírico sólidamente contrastado con "la realidad".[36-37]

En 1984, formando parte del primer volumen de la obra colectiva *Historia General de la Medicina en México,* contribuyó con un importante estudio sobre la taxonomía entre los mexica, en el cual exploró los taxones relacionados con la visión que tenían en cuanto al orden de la naturaleza desde un punto de vista lingüístico.[38] Sin embargo, y como era de esperarse dados los límites propuestos al estudio, no aborda en él el problema de la taxonomía de la enfermedad.

Posteriormente, en una obra en la que analiza el conjunto de las prácticas médicas y la nutrición de los mexicas, *Aztec Medicine, Healt and Nutrition,* Ortiz de Montellano emprende el estudio de la enfermedad a partir del problema de la explicación y no de la taxonomía. Con una visión en cierto sentido cientificista, en términos de un intento de reducción a los criterios de racionalidad propios de la medicina y la lógica occidentales, trae a colación de una manera contundente la concordancia entre medicamentos y efectos esperados para luego desviar el curso del razonamiento hacia la congruencia cultural entre causas, tratamientos y efectos de estos. Ahora bien, dejando de lado otros posibles ejes taxonómicos, enfoca su interés en las causas y su ordenamiento, lo cual hace separándolas en sobrenaturales, mágicas y naturales, colocando en medio a la magia al tomarla como un tipo de pensamiento que permite la acción humana en una buena proporción y que da lugar a prácticas que conjuntan elementos de la cosmovisión y aspectos em-

[36] Bernard Ortiz de Montellano, "Empirical aztec medicine", *Science,* 188, 1975:215-220.

[37] Bernard Ortiz de Montellano,"The rational causes of illness among the aztecs", *Actes du 42éme Congrés International des Americanistes,* Paris, 1976, 6:287-289.

[38] Bernard Ortiz de Montellano, "El conocimiento de la naturaleza entre los mexicas. Taxonomía" en A.López Austin y C.Viesca, coords. *México Antiguo,* vol. I de F. Martínez Cortés, coord. *Historia General de la Medicina en México,* México, Facultad de Medicina, UNAM/ Academia Nacional de Medicina, 1984, p. 115-132.

píricos.[39] En el curso de su exposición, Ortiz de Montellano explora con un gran conocimiento de causa la relación entre cosmovisión y enfermedad en cada uno de estos grandes grupos, particularizando una serie de conceptos acerca de la dinámica cósmica y su relación con el cuerpo humano en términos de enfermedad. La parte a la que él da más peso es la correspondiente a la consideración de causas naturales, ya que en ellas es en donde ubica sus mejores criterios de realidad del conocimiento.

Los trabajos de Carlos Viesca

Hemos dejado al final los estudios generados al interior de este grupo de trabajo en razón de ser los últimos cronológicamente hablando y de constituir el eslabón de continuidad con lo que pretendemos hacer en el futuro inmediato.

En el primer trabajo al respecto, *Ollin. Conceptos sobre la medicina prehispánica*,[40] que data ya de tres décadas, el enfoque era netamente positivista aun cuando teñido de consideraciones antropológicas que por ejemplo pugnaban por una validación de la magia entendida como forma de conocimiento. La distinción entre elementos mágicos, religiosos y empíricos dentro del sistema médico y entre las enfermedades explicables por cada uno de estos tipos de pensamiento marcaba un interés que en esos momentos no pudo ir mas allá de encontrar unos cuantos ejemplos y de recurrir a los listados de Flores y Ocaranza para poder disponer de un repertorio.

En estudios sucesivos y limitándonos a considerar lo relacionado con las enfermedades y con su clasificación, se procedió a tratar de delimitar los criterios de racionalidad propios de la medicina náhuatl prehispánica y a redefinir algunas enfermedades en términos de dicha racionalidad en la que se incluyeron de inmediato los criterios de frío y calor. Un ejemplo de esto fue un estudio sobre las enfermedades mentales según eran concebidas en el *Códice de la Cruz Badiano*, en el cual se pudieron precisar algunas de ellas y establecer sus características en cuanto a la polaridad frío/calor, aun cuando el análisis todavía dejó qué desear en lo tocante a la relación entre los conceptos galenohipocráticos introducidos por los españoles y los viejos conceptos indígenas que eran tachados de erróneos por los conquistadores.[41]

[39] *Ibid.*, p. 129 y ss.

[40] Carlos Viesca, *Ollin, conceptos sobre la medicina prehispánica*. Tesis recepcional. México, UNAM, Facultad de Medicina, 1965.

[41] Carlos Viesca de la Peña, I., "Las enfermedades mentales en el Códice de la Cruz Badiano." *Estudios de Cultura Náhuatl*, XII, 1976:79-84.

Posteriormente, a mediados de los ochenta, el capítulo sexto de *Medicina prehispánica de México* está expresamente dedicado a explorar el concepto de enfermedad.[42] Contrastando con uno de los capítulos anteriores, el cuarto, en el que bajo el título de "Las enfermedades en el México prehispánico" se hace una revisión epidemiológica tratando de lograr una aproximación de las enfermedades que, ajustadas a los criterios actuales, existían en el México Antiguo, el capítulo sexto se enfoca a partir del concepto náhuatl de enfermedad para tratar de reconstruir e individualizar algunas enfermedades. Ahora la visión busca ser endocultural, no obstante las dificultades y riesgos que esto entraña. Tratándose de estudiar la concepción de la enfermedad no extraña que el análisis de las causas sea el núcleo del trabajo. Tomando cuerpo a partir del establecimiento de un concepto general de la enfermedad es como se van desglosando algunos grupos de estas, reuniéndose en función de la presencia de causas comunes. La acción de los dioses, la de seres humanos productores de enfermedad, la pérdida del alma, el determinismo astral y la pérdida del equilibrio interno, en el cual el frío y el calor aparecen como protagonistas, son los rubros propuestos para amalgamar enfermedades diversas. Surgen ejemplos para cada uno de ellos, pero el estudio no va más allá, tratándose de establecer y definir conceptos causales y no de obtener un repertorio de enfermedades y menos aún de analizar los criterios clasificatorios.

El último relevo está dado en el último capítulo, titulado "La enfermedad y sus causas", del libro *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, aparecido a fines de 1997.[43] A partir del texto citado en el párrafo anterior y tomando en consideración las propuestas de López Austin, cuyo cuadro es adoptado con algunas modificaciones no substanciales pero que ayudan, a nuestro juicio, a separar con mayor claridad los grupos de enfermedades en función de obtener una separación más clara al eliminar factores de riesgo, causas predisponentes y agentes causales.[44] El orden cósmico sobreentendido es el de la cosmovisión indígena y de este modo quedan definidos siete grupos de enfermedades, de los cuales seis corresponden a dos series de tres, pertenecientes una al mundo superior y la otra al inframundo, considerando acciones de dioses y seres que habitan dichas regiones, la acción de sus fuerzas transmitidas a la superficie de la tierra y la acción

[42] Carlos Viesca, *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*. México, Panorama, 1986.

[43] Carlos Viesca, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México, UNAM, Facultad de Medicina, 1997.

[44] *Ibid.*, p. 169-170.

de sus fuerzas ejercida a través de seres terrestres habitados o poseídos por ellas, siendo el último grupo constituido por la acción de seres humanos.[45] El primer resultado es que la enfermedad no puede ser considerada como específica, sino juega más bien el papel de lo que actualmente es definido como síndrome, ya que existe un común denominador compuesto de síntomas y signos que se agrupan comunmente, aunque la causa pueda ser de variada índole. En segundo lugar se destaca la presencia de dos ejes taxonómicos, el de las causas y el de los mecanismos orgánicos de enfermedad, los cuales no son excluyentes sino complementarios y en la práctica se entrecruzan, permitiendo el que se establezcan diagnósticos de gran precisión al poderse reconocer a las entidades causales a través de los síntomas y afinar la forma de interpretar a estos a partir del reconocimiento de la causa personalizada. De tal manera se puede pretender reunir elementos que aparecían separados y se puede hablar de Tláloc o del *tonalli* de los pobladores de la tierra en soles pretéritos como seres fríos que pueden causar enfermedades asimismo frías o en las cuales el desplazamiento por frío del calor natural tiene un papel preponderante, como sería el caso de las anginas consecutivas al hecho de mojarse los pies.

El porvenir

De tal manera hemos llegado a un punto en el que parece claro, al menos para nosotros, que no se puede seguir adelante en la comprensión y recuperación de las clasificaciones y de la taxonomía náhuatl de las enfermedades sin acudir a criterios de análisis que tomen referentes endoculturales como elementos primarios de juicio, salvedad hecha de la limitación inherente a vivir nosotros en una cultura diferente de la que pretendemos estudiar. En este camino se hace de igual manera indispensable la consideración de una pluralidad de ejes que permitan enmarcar las diferentes proyecciones de la enfermedad en los asimismo variados niveles de expresión de la cosmovisión. Lo anterior no puede ser llevado a cabo sin que se llegue a la consideración de que las enfermedades de que nos hablan códices, cronistas e informantes son enfermedades y de ninguna manera supuestos padecimientos, síndromes exóticos, de filiación cultural o alguna otra cosa por el estilo. El criterio de realidad de lo que expresa el nombre que se da a una enfermedad no puede ser hoy en día considerado en función de un conocimiento absoluto que sabemos inalcanzable, sino en la medida en

[45] *Ibid.*, p. 170-178.

que se corresponde con las posibilidades de conocer de la cultura en la que fue generado.

A partir de los presupuestos anteriores y con base en el balance aquí presentado nos proponemos identificar los lineamientos de orden presentes en la *ticiotl* y ubicar en ellos algunas enfermedades concretas, tal y como aparecen en las fuentes más originales, y proponer, a partir de ellos, rubros clasificatorios que permitan la corroboración y el falseamiento de las hipótesis propuestas y llegar a establecer ejes entrecruzables entre los que pueden anotarse provisionalmente el de las causas, ya bastante estudiado, aunque falta por colocar las diferentes enfermedades en los espacios adecuados y cruzar la pluralidad posible de causas y codiciones predisponentes; el de la ubicación en el cuerpo y de sus relaciones macrocósmicas; el de la dinámica funcional alterada; el de los síntomas y sus agrupaciones, en fin tratar de restituir la riqueza de contenidos en este tema en especial a ese pensamiento tan rico y fecundo que fue el de las culturas nahuas prehispánicas.

XOCHIQUETZAL EN EL *CUICACALLI*. CANTOS DE AMOR Y VOCES FEMENINAS ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS

DOMINIQUE RABY

En el pasado se han opuesto dos tipos de construcción de lo femenino. Uno estaría vehiculado a las sociedades sencillas, en las que las relaciones son más igualitarias: la mujer celebraría, a través de los ritos que le son propios, la buena marcha de sus actividades sexuales. El otro, asociado a las sociedades más complejas, pondría el acento bien en la maternidad, bien en el estatuto de hermana, portadora de posibles alianzas (véase, por ejemplo, Collier y Rosado, 1981: 276, Ortner y Whitehead, 1981: 21-22, para una hipótesis que simplificamos aquí al máximo). La sociedad prehispánica náhuatl está lejos de ser lo que se considera una sociedad simple. Se podría decir, al contrario, que es muy compleja, tanto en el sentido antropológico como en el sentido común del término: porque es una sociedad muy jerarquizada, por una parte, y por el número de elementos dispares, de procedencias diversas, que logra integrar en un sistema social y cultural coherente, por otra parte. Coherente no significa, sin embargo, exenta de contradicciones: cualquier sociedad genera y administra sus propias contradicciones y los antiguos nahuas no son una excepción. ¿No se encontraría en éstos, no solamente una única construcción aceptable de la feminidad, aquella que es indisociable de la maternidad, sino también al menos otra que funcionaría más bien en el plano del amor y de sexualidad? Queremos mostrar no sólo que éste es el caso, sino también que estas dos "concepciones nahuas de la mujer" no se concretizan necesariamente en una relación de oposición. Para demostrarlo utilizaremos un ejemplo concreto, el del canto de amor náhuatl o *cococuicatl*.

Entre los mexicas no cabe duda que se celebrara la maternidad, una maternidad particular, exaltada cuando había un desenlace fatal, y que venía a ser el paralelo esencial de la proeza guerrera masculina. Se trata de un ejemplo típico del concepto dualidad-unidad tan fundamental en el pensamiento náhuatl (véase León-Portilla, 1985a: 132-152). Unidad de la muerte guerrera, ya sea en sacrificio, en el campo de batalla o en el cuarto de parto. Dualidad de la muerte guerrera, en

sus aspectos masculino y femenino, a los que corresponden una dualidad temporal (la trayectoria del sol, que va acompañado por las almas de estos muertos privilegiados, de la ascensión al cenit por los hombres, del cenit al parto por las mujeres) y espacial (el este y el oeste). Este aspecto de la feminidad, tal y como era percibida por los nahuas, se encuentra expresado muy claramente en un género particular de literatura: el *huehuetlatolli*, depositario y transmisor de la sabiduría tradicional, expresión sofisticada del estándar esperado de comportamiento social. Se trata, más concretamente, del discurso pronunciado por la partera, dirigido a la joven muerta durante el parto y que hace referencia al mito fundador que pone en escena a la diosa-madre Quilaztli-Cihuacoatl. Como el concepto de buen guerrero, el de la "madre-guerrera", a pesar de su carácter excepcional (ni todos los hombres son guerreros, ni todas las mujeres mueren durante el parto), forma parte de un conjunto de normas y de preceptos que vienen a determinar el comportamiento ideal de hombres y mujeres, que deben ser castos, sobrios, respetuosos con el orden establecido y consagrados a sus hijos. Pero, en lo que atañe a la feminidad, ¿es ésta la única construcción que se puede encontrar en la literatura náhuatl? Dos conjuntos de textos nos hablan de otra feminidad: los *nahuallatolli*, o sortilegios, que reservamos para un estudio posterior, y el *cuicaiotl*, la poesía cantada tan apreciada por los antiguos nahuas.

Procuraremos mostrar que el *cococuicatl* o "canto de tórtolas" no solamente propone otra versión de la feminidad, sino que además esta versión es producto de voces poéticas femeninas. Para mostrarlo proponemos, primero una lectura del contexto de elocución y de producción de este género poético. Se sabe que la danza, la música y la poesía están intrínsecamente relacionadas en las fiestas nahuas: procuraremos recordar brevemente cómo los cantos y las danzas se concretizan en las representaciones.[1] Luego veremos, en detalle, qué es el *cococuicatl*, y quien lo interpreta. Sólo entonces podremos proponer una identificación más precisa de los compositores de este género único. Finalmente, habremos de comprender, si, como creemos, el *cococuicatl* es una poesía femenina, cómo este género se inserta en el sistema cultural náhuatl y cómo se une a las construcciones de lo femenino.

[1] Aquí utilizaremos como sinónimos los términos de poesía y canto. Además, para simplificar el texto, dejaremos las palabras nahuas en singular, ya sea la utilización en singular o en plural.

1. Contexto de interpretación del cococuicatl

1.1. *Aprendizaje e interpretación de los cantos y bailes*

Motolinía, en un pasaje bastante conocido de sus *Memoriales*, da una descripción muy detallada de ciertos tipos de danzas y cantos, así como de los instrumentos musicales que marcan el ritmo y el tono (Motolinía, 1996: 537-544). Reuniendo las informaciones dadas por Motolinía, se llegan a caracterizar las dos formas principales de danzas, el *macehualiztli* (acción de merecer) y el *netotiliztli* (acción de bailar). El *macehualiztli* es una danza de carácter religioso acompañada de cantos, solemne y grave, que se reserva para las fiestas de los dioses (todos los meses, que tienen 20 días) y para las celebraciones de victoria guerrera, siempre con el fin de dar las gracias a los dioses. El *netotiliztli* se danza igualmente acompañado de cantos, pero es de carácter más profano; se festeja la victoria guerrera de la entronización de un nuevo señor, o una boda, o cualquier "novedad alguna". En estas ocasiones, se componían nuevos cantos, viniendo a unirse con aquellos que exaltaban las hazañas del pasado y las proezas de los antiguos señores, los cuales se transmitían de generación en generación.

Estas danzas profanas podían, tener un carácter más o menos público. Las danzas más generales se efectuaban en las plazas de las ciudades y podían reunir más de mil bailarines, los cuales, seguían el compás sin dar un paso en falso, y cantaban a coro canciones que repetían hasta tres o cuatro veces. Igualmente, un señor podía celebrar una fiesta de carácter semi-público, en el patio principal de su palacio o, incluso, en las salas interiores de la vivienda. Finalmente siempre, según Motolinía, el *netotiliztli*, al menos bajo su forma pública, adopta una fórmula en *crescendo*: primero se empieza, por la mañana o al final de la tarde, con una danza de tono grave, en modo menor y de ritmo lento. Una vez que se han bailado estos primeros cantos, el ritmo se hace más vivo y el tono más agudo. Y así sin interrupción; una vez que cae la noche, el canto es muy alegre y el ritmo alborozado. En este momento, el grupo de bailarines se dirige hacia el palacio para continuar cantando hasta la medianoche. Estas danzas y cantos son de hombres: los nobles y sus niños participan; otros hacen las veces de bufones y se esfuerzan en hacer extravagancias disfrazados de extranjeros, de mujeres viejas o de bobos. Y concluye el franciscano, "cierto era muy cosa de ver" (*ibid.*: 540).

Para encontrar las danzas en las que participan las mujeres, hay que recurrir a Durán (1984: 188-196). Las informaciones de este cro-

nista están organizadas de forma distinta: describe las danzas tomando como punto de arranque la enseñanza y las actividades de los *cuicacalli* o casas de canto. Así, una hora antes de la puesta del sol, cada tarde, algunas personas mayores de los dos sexos (*teanque*: los que dirigen a la gente *chiuatepixque*: las que guardan a la gente), designadas a este oficio en cada barrio de la ciudad, reunen, aquellos a los muchachos y éstas a las muchachas, y los acompañan al *cuicacalli*, la casa de los cantos, para aprender a tocar la música, a cantar guardando el compás y a bailar siguiendo el ritmo. Los jóvenes entre doce y catorce años no se dispensan: penas severas esperan a los reacios. Respecto a los guardianes, deben asegurarse que los jóvenes van y vienen directamente de su domicilio a la casa de los cantos, y viceversa, sin que ninguna "deshonestidad" ocurra. El *cuicacalli* principal y Tenochititlan se encuentran a varios pasos del recinto de la Plaza Mayor: allí reunen muchachas en una sala y a los muchachos en otra. Una vez que todos los jóvenes han llegado, se agrupan en el patio central donde los profesores de música y canto ya se han instalado, y la lección continúa hasta que la noche está bastante avanzada.

Las clases en el *cuicacalli* representan para los jóvenes una ocasión de encuentros amorosos; ya sea una joven pareja que elige bailar siempre junta (la pareja se coge de la mano) esperando prudentemente la edad de casarse, ya sea que el joven, más impaciente, se las arregla para encontrar a la joven en su casa, de noche y a espaldas de todos. La ofensa es grave si se trata de un novicio de la escuela de los sacerdotes, —el *calmecac*— y un castigo severo espera al muchacho. En otra circunstancia las cosas se pueden siempre arreglar por medio de una boda.

En cuanto a las danzas que se enseñan en el *cuicacalli*, son danzas de diferentes tipos, sagradas y profanas, y la lista no coincide bastante bien con la descripción de Motolinía. Aunque Durán describe danzas prehispánicas, éste pudo sin embargo asistir a cada uno de los géneros, todavía en boga en el siglo XVI: menciona la presencia de las mujeres en varias ocasiones. Así Durán las describe en el orden siguiente:

1. Las danzas graves y lentas de los señores, para las ocasiones solemnes.
2. Las danzas "de placer", cuyos cantos son de tonalidad más aguda. Se trata de cantos de amor, de temas galantes, que Durán llama los "bailes de mancebos".
3. Los *cuecuechcuicatl*, son danzas "deshonestas", "que casi tira [es parecida] a esta zarabanda que nuestros naturales usan". Durán condena la lascividad y menciona la presencia, además de los personajes masculinos, tanto de mujeres como de hombres vestidos de mujeres.

4. La "danza de Xochiquetzal", como ejemplo de danza ritual, en la que los jóvenes ataviados suntuosamente, se transforman en dioses o en animales e interpretan una especie de ballet cantando un argumento elaborado.

5. La danza burlesca, llamada "de los viejos", porque los bailarines llevan máscaras de ancianos y deformes "que no es poco gracioso (...) y de mucha risa". Un tipo de danza relacionada con la de los "truhanes", en la que el personaje principal es un bobo y en la que se suceden acrobacias.

6. La danza de los "voladores".

7. Finalmente, una danza alegre, en la que hombres y mujeres, magníficamente vestidos, imitan a borrachos (aunque Durán no lo especifica, se trata sin duda de una danza ritual en honor a los dioses del *octli*, bebida alcohólica.

Todos estos cantos y danzas son privativos de los jóvenes, para mayor gozo de los ciudadanos, que se recrean, durante las manifestaciones públicas, con los mil juegos, bromas, interludios y cantos "de mucho contento". En el palacio gustaban particularmente los cantos que contaban las hazañas del linaje del señor, o aquellos otros de tanta tristeza, dice el dominico que los pudo escuchar, "que me da pesadumbre oirlo y tristeza" (*ibid.*, 196), y en los que reconoce el *icnocuicatl* o "canto de privación".

Pero el *cuicacalli*, la casa de los cantos, no es solamente el lugar de la juventud. Durante el día, y hasta la llegada de los jóvenes, hay otro tipo de reunión. Los *tequihua*, o guerreros que han obtenido cierta gloria, pueden bailar con las *ahuiani*, mujeres jóvenes que se dedicaban a esta ocupación, pueden también contrariamente a los otros hombres, llevar sus relaciones con estas mujeres a la vista y al saber de todos. Los valerosos se presentan vestidos con sus mejores atavíos, cuando uno de ellos siente que una mujer lo mira con interés, la llama y baila con ella cogiéndola de la mano, ofreciéndole plumas preciosas, joyas y maquillaje, "festejando lo mejor que podía a aquella mujer" (*ibid.*, 195). A estas mujeres, Durán las llama cantoneras o rameras. Este último término aparece en el diccionario de Molina (1992, I: 101v) "ramera puta onesta: *aauiani*"; más tarde volveremos a este extraño calificativo de "puta honesta" que define a la *ahuiani*. Desgraciadamente, Durán no menciona el tipo de cantos que acompañan las danzas.

En resumen, ¿qué es lo que se observa? En primer lugar, dos conjuntos bastante claros de danzas solemnes y de danzas más alegres. Las danzas para las fiestas sagradas están dispuesta minuciosamente siguiendo el propio orden del ritual. En segundo lugar, en cuanto a los festejos

profanos, se observa sobre todo un *crescendo* que va del grave y solemne al más burlesco, y que sigue el desarrollo cronológico de la fiesta. Estos diferentes géneros no corresponden a una dicotomía público-privado, porque todos pueden representarse tanto en el palacio del señor como en la plaza pública; en general, sin embargo, las fiestas rituales son públicas. Por otra parte, todos los jóvenes, muchachos y muchachas pueden participar en las danzas profanas, cuyos pasos, ritmo y palabras conocen; solamente ciertas danzas, entre las más graves, están reservadas a los nobles y quizás exclusivamente a los hombres nobles. A éstos les gustan especialmente los cantos donde se exalta su linaje, y los *icnocuicatl*. El *Códice Florentino* muestra, por otra parte que todos los géneros, indiferentemente, pueden ser convenientes en las celebraciones de la trecena Una Flor, una semana especialmente consagrada a los cantos y a las danzas (*Códice Florentino*, citado en León-Portilla, 1985b, 29). Los cronistas describen las danzas que organizan las autoridades civiles y religiosas: fiestas rituales reglamentadas por los sacerdotes, celebraciones profanas y públicas encargadas por los señores y fiestas privadas que no traspasan los límites del recinto real. Todos los ejemplos de cantos que poseemos se incluyen en estas categorías, y, como veremos, son composiciones de hábiles profesionales, de nobles particularmente dotados. Pero la gente común, ¿compondría asimismo una poesía cantada que le sería propia o repetiría los cantos aprendidos en el *cuicacalli*? ¿Qué se cantaba durante las celebraciones privadas de los *macehuales*, los campesinos? A este respecto, como con varios temas relacionados con la gente del pueblo y sus costumbres, los cronistas nos dejan en la ignorancia.

1.2. *El cococuicatl*

Veamos ahora lo que Durán califica como canto de amor. En primer lugar, coloca este género inmediatamente después del de las danzas solemnes, y lo distingue muy claramente de los *cuecuechcuicatl*. Lo que dice se resume en pocas palabras:

> Otros había de menos gravedad y más agudos, que eran bailes y cantos de placer, que ellos llamaban "bailes de mancebos", en los cuales cantaban algunos cantares de amores y de requiebros, como hoy en día se cantan, cuando se regocijan (Durán, 1984: 192-193)

Durán atribuye pues a estos cantos el nombre, traducido del náhuatl, de "bailes de mancebos"; ahora bien, se sabe que Durán, que no es

siempre muy exacto en sus interpretaciones del náhuatl, traduce *cuicatl* por danza y no por canto. Si suponemos que también se ha equivocado en lo que respecta al género de la palabra "mancebos", obtenemos "canto de mozas", lo que está muy cerca del náhuatl *cococuicatl*. En efecto, según Molina (1992, I: 85 v), *coco* significa "moça de servicio", o sea el equivalente femenino de *xolo*, "moço de servicio". El término *coco* permite también un juego de palabras con *cocotli*, tórtola, y así *cococuicatl* puede traducirse, como sabemos, "canto de las tortolas" o "canto de moza de servicio".[2] ¿Por qué no "canto de manceba"? El equivalente femenino de "mancebo", en los cronistas del siglo XVI, es igualmente "moça". En efecto, mientras que el término "mancebo" es semánticamente neutro, y designa al muchacho, el término "manceba" significa "joven amante". Motolinía, 1996: 443, y Molina, 1992, II: 97v traducen "manceba" o "manceba de soltero" por *temecauh*. Ahora bien, ningún género de canto conocido recibe este nombre. Existe, sin embargo, otro sentido en el término "manceba", utilizado por Durán y otros: concubina de un señor. Como veremos después, es probable que Durán haya confundido todos estos sentidos, para armonizar el término *cococuicatl* con cierta fiesta donde participan tanto los hombres jóvenes (mancebos) como las concubinas (mancebas), y donde se interpretarían "cantos de mozas".

Pero estos *cococuicatl* son también cantos de placer que se cantan para regocijarse, y sin duda tenemos que entender en este sentido el término *ahuilcuicatl*, ("canto para alegrar") mencionado en el *Códice Florentino* (1951) al principio de una lista, pero que no se encuentra asociado a un poema específico. Esto haría de *ahuilcuicatl* un término genérico para varios estilos "ligeros". Pero se trata, en el caso del *cococuicatl*, no solamente del simple regocijo, sino también del placer relacionado con el amor; sin embargo, no hay que tomar aquí el término "amor" en un sentido occidental, romántico o platónico. Al contrario, el amor entre hombres y mujeres, entre los antiguos nahuas, es antes que nada un amor que se expresa a través de la sensualidad y el erotismo, como bien lo encarna, por otra parte, la diosa que lo patrocina, Xochiquetzal.

En el *cuecuechcuicatl*, un género que está relacionado con el *cococuicatl*, no se trata de amor (ver León-Portilla, 1985b: 33-34 y el análisis de Johansson, 1991). El hecho llega a ser, aunque con frecuencia metafórico, puramente sexual, es decir, despojado de los sentimientos humanos que caracterizan el amor. Es aquí donde se sitúa, a nuestro

[2] En el caso de las mujeres nobles, "mozas de servicio" se refiere también a "damas de compañía".

parecer, la diferencia fundamental entre el *cococuicatl* y el *cuecuechcuicatl*. Además existen, según Durán, ciertas diferencias de interpretación entre el *cococuicatl* y el *cuecuechcuicatl*: el *cuecuechcuicatl* se danza lascivamente, con muchos movimientos sugestivos, aunque, según nuestro autor, no de una manera burlesca. Estos *cuecuechcuicatl* siempre, según Durán eran, aunque públicos, danzas de "mujeres deshonestas y hombres livianos" (1984: 193), un comentario que puede interpretarse ya sea como una indicación sobre el estatuto real de los danzadores, ya sea como la exclamación indignada y general de un religioso sinceramente escandalizado. Más bien parece que haya que ir en el sentido de esta segunda hipótesis. En efecto, según Vetancourt (1971: 64) el *cuecuechcuicatl* se danzaría, en la noche, durante la fiesta del mes *Ueytecuilhuitl*. Cada mujer, con el cabello despeinado, pone los brazos sobre los hombros del hombre que está a su lado, y la danza se efectúa "con mil deshonestidades". Sahagún nos informa, con referencia a este mismo mes, de una danza de antorchas que precede a la fiesta en honor de la diosa del primer maíz, Xilonen o "Figurilla Sexo-de la-joven-espiga". Las jóvenes, peinadas como las *ahuiani*, permanecen cada una de ellas entre dos guerreros, estas jóvenes mujeres no son *ahuiani*.[3] Sin embargo, si un danzador organiza una cita amorosa con una de ellas después de la representación, será severamente deshonrado y golpeado. En cuanto a la joven, ya no podrá participar más en la danza y será condenada al ostracismo del grupo. Todo concluye con una boda de los culpables (Sahagún, 1992: 123-125, *Códice Florentino*, 1951: 98-103).[4] En resumen, el desenfrenado erotismo del *cuecuechcuicatl* podría ser bueno, cuando se interpreta públicamente, una representación ritual estrictamente circunscrita. Por otra parte, un tipo de canto relacionado también podía interpretarse de forma profana, como lo testimonia el

[3] Las *ahuianis* están representadas con el cabello despeinado en el *Códice Florentino* (1961) El texto de Sahagún (1992: 123-562) especifica que también llevan trenzas las cuales, al contrario de las que llevan las mujeres casadas, parten de la frente y terminan en la nuca. Solamente el texto náhuatl del *Códice Florentino* es ambiguo en cuanto al estatuto de estas jóvenes, y no se puede saber si se trata de *ahuiani* o de mujeres que se comportan como las *ahuiani*. El texto es, por el contrario, muy claro en lo que respecta al estatuto de los participantes en la danza del mes siguiente (Tlaxochimaco): se trata de *ahuiani*, y no de jóvenes de familia *(teichpuchoan)*.

[4] Nuestro propósito aquí no es describir la representación del *cuecuechcuicatl*. Notaremos, sin embargo, que la mayoría de las fuentes mencionan un baile en el cual hombres y mujeres se cogen de la mano, o en el cual el hombre pone su mano en la cadera o el cuello de la mujer, según el estatuto social del bailador. Este baile se nombra *nenahualiztli*, "acción de estar cerca" (Molina, 1992, II: 67v). *Nenahualiztli* podría ser, como *macehualiztli* y *netotiliztli*, un término genérico, el cual describe a varias formas de baile, algunos sobrios (como en el mes Tlaxochimaco, según el *Códice Florentino*, 1951) y otros más bien "deshonestos" como el *cuecuechcuicatl*. La esencia del *nenahualiztli* es el contacto físico entre protagonistas de sexo opuesto.

pasaje de Chimalpahin (1965: 211-214) sobre la representación, del "canto de mujeres guerreras de Chalco" en el palacio del *ueytlatoani* de Tenochtitlan, Axayacatl, cuyas palabras nos han sido ligadas *(Cantares mexicanos*, 1994, fol. 72r-73v).

No disponemos de ninguna indicación sobre la coreografía del *cococuicatl*. Sin embargo, y contrariamente al tratamiento que hace del *cuecuechcuicatl*, Durán no condena esta danza, lo que nos lleva a pensar que es lo bastante sobria para, al menos, no escandalizar a un religioso del siglo XVI. En cambio el dominico nos sugiere en alguna ocasión que el *cococuicatl* se cantaba públicamente, durante las fiestas del mes Tecuihuitontli, mes precedente al Ueitecuilhuitl del cual acabamos de hablar.[5] Vale la pena citar el pasaje (los puntos suspensivos corresponden a una corta digresión sobre el hecho de que la poligamia estaba permitida solamente a los más nobles):

> Este día salían todas las concubinas de los señores de las casas y encerramientos donde las tenían, y les era permitido andar por las calles, con guirnaldas de flores en las cabezas y a los cuellos. Ibanse a los lugares recreables, las mancebas de un señor juntándose con las del otro, vestidas todas de muy galanos aderezos y camisas de muchas labores. Ibanlas festejando y requebrando muchos de los caballeros y gente principal de la corte, llevando ellas sus ayos y amas, que miraban por ellas con toda la diligencia del mundo. [...] Hecho el paseo estas damas, había baile y cantos entre ellas y los galanes, y saraos, y acabados, se iban cada una a su palacio donde eran sujetas. (Durán, 1984: 163-264)

Torquemada (1976: III 391), completa las informaciones de Durán: todos los cantos de este mes trataban de amor o de hazañas, y a los regocijos de los nobles no se mezclaba ningún plebeyo. Como el *cuecuechcuicatl*, el *cococuicatl* será pues ofrecido públicamente una vez al año, en una fecha fija. La "salida de las damas", sin embargo, no se hace en honor a una diosa y parece tener un carácter más profano. Las dos danzas, pues, vienen a romper el curso normal de las cosas, en una inversión que recuerda el carnaval occidental. Sin pasar al acto (al menos teóricamente), los hombres y las mujeres, que se muestran muy púdicos en la vida cotidiana, pueden exhibirse; las damas muy bien custodiadas invaden de repente las calles y se dejan cortejar por otros galanes que no son sus esposos. En los dos casos, la ley de los números se

[5] Según las fuentes, los tres meses de los cuales hablamos aquí (tecuilhuitontli, Ueytecuilhuitl y Tlaxochimaco) cuentan en total, sesenta días entre los meses de junio y agosto. Se trata pues de las fiestas de verano, en las cuales las flores tienen un papel importante. Ahora bien, las flores simbolizan, entre otras cosas, el amor y la sexualidad.

invierte igualmente. Al no practicarse la poliandria entre los antiguos nahuas, la situación de la joven mujer entre dos hombres ofrece un carácter excepcional. Las concubinas, las cuales comparten —en algunos casos con muchas mujeres— el mismo esposo, se encuentran de repente en la posición del común de las mortales, y el *ratio* hombres/mujeres se reequilibra por un instante. Se sabe que la poligamia establece tensiones entre los hombres jóvenes y los poderosos nobles; este momento de relajación puede pues contribuir a hacer disminuir estas tensiones. ¿Y qué decir de las tensiones de las mujeres? Por un instante, ellas pueden gozar de un máximo de atención. Todos pues encuentran sus ventajas.

Veremos más tarde que estos cantos de amores se representaban seguramente de manera más regular, en particular en los apartamentos de las damas del palacio. Además, hay otra ocasión de regocijo, en la cual se cantaban los *cococuicatl* de manera pública o semi-pública: las bodas. En efecto, recordemos que Motolinía situaba las bodas principescas entre las ocasiones de fiestas. Según Hernández (1986: 117), "el *Cococuicatl*, o sea canto de tórtola, se cantaba en las nupcias y en él se alababa a los que contraían matrimonio". La descripción que da ("se alababa a los esposos") no corresponde, sin embargo, con el contenido de los *cococuicatl* que nos han llegado, y Hernández, que no conocía el náhuatl y que solamente había permanecido seis años en Nueva España, quizás habla aquí sin conocimiento de causa.[6] Sin embargo, es muy probable que el canto de amor sea interpretado durante las bodas y los regocijos que se le atribuyen. Y en los apartamentos de las damas, no encontramos solamente a las esposas del señor, sino también a muchas otras jóvenes que han sido acogidas allí en espera de una boda con algún noble cerca del *tlatoani*, y que están bajo la tutela de las mujeres mayores.

Finalmente, mencionaremos un último testimonio sobre el canto de amor. Se trata de una breve advertencia dada a los confesores, en 1571, por el autor anónimo del *Códice Carolino* (1967: 22): hay que interrogar a los amantes y a los jóvenes, escribe, a propósito de ciertas canciones, cuyo contenido sería licencioso.[7] Este religioso, que domina el náhuatl, ha comprendido pues el porte de estos cantos.

[6] El médico Francisco Hernández, enviado por el rey Felipe II a Nueva España, llevó a cabo un estudio farmacológico muy detallado y documentado sobre las plantas y los animales del país, así como sobre el uso que hacían los indígenas.

[7] "*Circa confessionem hic advertum de hiz cantiunculis utroque modo; de quibus interrogant amantes ac adolescentules*": A propósito de la confesión, hay que poner atención aquí a estas cancioncillas de los dos modos [aquellas compuestas en honor a alguien, y aquellas compuestas para burlarse]; con respecto a este sujeto, se interroga a los amantes e incluso a los jovencitos.

1.3. *Relaciones entre canto de amor y sociedad*

Garibay (1993: XIV-XVI proponía a las *ahuiani* como intérpretes de los *cococuicatl* y, efectivamente, nuestra revisión de las interpretaciones de los "cantos ligeros" a menudo nos ha llevado a éstas. No hay duda pues de que las *ahuiani* interpretaban estos cantos. Querríamos, sin embargo, explorar más en detalle esta hipótesis y ver si existen otras mujeres, que sin ser *ahuiani*, asumen ocasionalmente los valores ligados a éstas para interpretar el canto de amor. En efecto, éste se cantaba en las ocasiones en que no se necesitaba la presencia de las *ahuiani*, en particular durante la fiesta (para la cual se componían seguramente nuevos cantos) en la que el *cococuicatl* se convertía en una danza que mezclaba a los jóvenes y a las concubinas de los señores. Aquí habría, una vez al año, una representación arquetípica del canto de amor.

Por lo tanto, si lo hemos comprendido bien, no solamente es el grupo social el que puede cambiar (mujeres honestas o *ahuiani)*, sino también el contexto de elocución. Si la *ahuiani* puede cantar el *cococuicatl* en cualquier momento (y, sin duda, en particular en el *cuicacalli*, durante las reuniones con los guerreros), las mujeres nobles pueden del mismo modo hacerlo, ya sea durante las ocasiones en las que una cierta licencia se permite ("salida de las damas", nupcias), ya sea en sus apartamentos. Los valores dominantes entre los antiguos nahuas siguen siendo, por supuesto, los valores transmitidos por los *huehuetlatolli*, los cuales pretenden formar muchachos y muchachas castas, sobrios y obedientes. Pero nada impide que, paralelamente, se permitan, en particular durante ciertos regocijos, ciertas piezas ligeras que hablan de amor y galantería, danzadas por hombres y mujeres, galantes y concubinas, guerreros y *ahuiani*, piezas que reciben el nombre de *cococuicatl*.

2. EL *COCOCUICATL*, POESÍA FEMENINA

Pero, ¿quién compone estos cantos de amor? Intentaremos responder a esta pregunta en dos momentos. En primer lugar, veremos quién, de manera general compone la poesía entre los antiguos nahuas, y qué papel desempeñan las mujeres. Luego veremos lo que dicen estos cantos, con el propósito de deducir qué voz se expresa.

2.1. *Los compositores, profesionales y aficionados*

Sobre los compositores, las fuentes son a la vez sucintas y unánimes. Existen, primeramente, compositores profesionales, profesión que cuenta con dos especialidades: los compositores de cantos religiosos, ligados a los templos, y los compositores de cantos profanos, que tienen su sede en el palacio. Todos están remunerados, y los compositores religiosos están bajo la tutela de un sacerdote, encargado de vigilar que los cantos se hagan "en regla" (*Primeros memorales*, 1992: 100-101). Los compositores profanos están al servicio del señor, y deben componer los cantos nuevos para los regocijos públicos y las fiestas privadas. Comparten con los profesores de danza y los músicos una pieza del palacio llamada *mixcoacalli* en la que se guardan los instrumentos de música y los trajes, donde se preparan los bailes, y donde los profesionales están a disposición del señor cuando no hay nada previsto. El señor puede pedir que le enseñen los cantos, y canta por pasar el tiempo las palabras asociadas a las danzas. Lo mismo es el caso de las mujeres: en sus apartamentos, escuchan a sus damas de compañía cantar y tocar el tambor *huehuetl* (Sahagún, 1992: 459, 468-469). Y en efecto según Pomar (1993: 181), que compiló para su "Relación" de 1582 numerosos cantos prehispánicos, una joven podía dedicarse especialmente a la música: "imponíanles sus madres a tejer, hilar y hacer de comer; algunas había que se inclinaban a tañer, cantar y bailar". La existencia de cantadoras-compositoras profesionales desgraciadamente no está documentado.

Pero no era necesario ser profesional para componer poesía. Según el mismo Pomar (*ibid.*: 190), todos lo nobles, e incluso algunos plebeyos, podían ejercitarse en la composición, y concretamente en la de los cantos que alaban las hazañas de los señores y de los valerosos. Así, los más dotados llegaban a tener cierta fama y eran recompensados por toda la nobleza. Finalmente, Ixtlilxóchitl (1949: 295) nos informa que las nobles damas podían igualmente ejercitarse en la poesía, y cita el caso de la "Dama de Tula", concubina del señor de Texcoco Nezahualpilli, que, como su apodo lo indica,[8] era muy sabia y "en la poesía muy aventajada". Y sin duda, es ahí donde debemos buscar a las mujeres compositoras, entre las esposas de los altos dirigentes. En efecto, éstas reunen todas las condiciones necesarias: pueden ser muy instrui-

[8] Este apodo sería en náhuatl Toltecacihuatzin: "dama de cultura perfecta", ya que se atribuía a los toltecas la invención de las artes y de las ciencias. Ixtlilxóchitl precisa que se llamaba así a la dama, de origen bastante modesto, no porque viniera de Tula, sino en honor a sus cualidades.

das, y disponen de tiempo libre suficiente, y de la experiencia práctica deseada. Una poesía que, como el caso de la "Dama de Tula" lo testimonia, llega a ser conocida. Esta dama acabó por ocasionarse disgustos, ya que, según Ixtlilxóchitl, el hijo mayor de Nezahualpilli intercambiaba con ella algunos cantos, de modo que pensó que existía un asunto galante, lo que le costó la vida al joven. De cualquier modo, esta historia estrecha los lazos entre la poesía femenina y la relación amorosa. Pues el crimen, aquí, ¿no sería el de haber compartido poesía con la esposa de un señor fuera del día consagrado a este efecto?

¿Debemos deducir de esto que las mujeres componen solamente cantos de amor? Por supuesto que no; su poesía incluye los géneros habituales, y si a menudo es imposible identificar al autor de numerosos cantos anónimos, un canto de guerra, por lo menos, será seguramente de composición femenina (León-Portilla, 1994: 195-209). Pero podemos pensar que, en las piezas de palacio donde ellas escuchan e interpretan los cantos con sus damas de compañía, (las *coco*), las damas componen nuevas creaciones en vistas a la fiesta cortés que es *su* fiesta, la "salida de las damas". ¿Qué sucede con las otras mujeres nobles, las primeras esposas, las reinas-madres o algunas mujeres dirigentes que se pueden encontrar a lo largo de la historia náhuatl? Sus responsabilidades o, a veces, su edad ¿les permiten disponer de tiempo para componer cantos de amor, asociados a la juventud y a la desenvoltura? En estos casos, una vez más, no disponemos de las informaciones necesarias.

Nos parece pues que se pueden observar complementarios. Por una parte, según las fuentes, las mujeres componen menos que los hombres, por otra, la fiesta en la que las mujeres de palacio son las actrices principales es una fiesta del amor. ¿Podemos deducir de esto, como lo hacemos, que el canto de amor es un estilo que se atribuye particularmente a aquéllas que lo componen? Se podría objetar muy bien, en efecto, que esta poesía de amor está compuesta por hombres y, cantada, por mujeres. El contenido de las piezas nos permitirá responder a esta pregunta.

2.2. *Lo que dice el cococuicatl*

Antes de presentar algunos ejemplos de *cococuicatl*, debemos decir algunas palabras sobre nuestra traducción. El *cococuicatl*, como todos los cantos forma parte del conjunto de textos más difíciles de la literatura náhuatl, tanto por la oscuridad de ciertas metáforas, oscuridad sobre la cual los cronistas son unánimes, como por las pocas traducciones al español hechas en colaboración con los cantores mismos (como es el

caso, por ejemplo, de los sortilegios o *nahuallatolli*). A estas dificultades se añade esta otra específica al *cococuicatl* y a algunos otros géneros poco representados: la falta de elementos de comparación.

Nos apoyaremos pues en las traducciones anteriores, pero también propondremos, además de la división dada por el manuscrito, una segunda nivelación interna, y que sigue, a nuestro parecer, el ritmo indicado por ciertas repeticiones.[9] Por otra parte, creemos que los cambios de personajes, cuando ocurren, están indicados en el texto, y, de manera hipotética pero sistemática, atribuiremos a un mismo personaje todo el texto que sigue a un apelativo respondiendo a otro apelativo, o el texto asociado a un cambio de nombre. Finalmente, como en el caso de los sortilegios, la poesía cantada recurre tanto a los juegos de palabras como a los dobles sentidos, lo que indicaremos algunas veces. Todos los ejemplos están sacados de los folio 74v-77r de los *Cantares mexicanos*, donde se encuentra la única versión de un largo canto, compuesto de varias partes distintas, reunidas bajo el título de *cococuicatl*. La traducción se aproxima lo más posible al náhuatl y va seguida de nuestra interpretación. Las interjecciones vienen indicadas en bastardilla. He aquí algunos pasajes:

1 ¿Camach timitlaco tiniuctzin Na*a* no*o* tzin?
Chalchiuhnene *ya* ayoc nonmati
ye nochan in yeto *yao ohuaye*
nenachaua *ya* ça ca ye nonan
Ça nihuetzca *ya* tinech*a* ytta oquiche cihuatl
mochan *o* nicnequi *a*
ma nochan niyeto *yao ohuaye*
nech *a* ahua *ya* çan ca ye nonan a.
¿Nanotzin campa qui ...?
[¿Chalchiuh?] nehne in manimiqui
in tinocihuapo*ya* ayoc nel niccaqui *a*
nech a ahua *ya* çan ca ye nonan
Matel ytla yca *ya* a qui noca*ya*
ancaçoancan
tlacaco niez tlacaco nietoz *ha*.

Traducción

- ¿Es posible que te hayas hecho daño, tú mi hermana, Nanotzin [Maternidad?]?

[9] En algunas ocasiones nos hemos ayudado del diccionario publicado por Bierhorst (1985); pero esto no significa que nos inspiremos en la traducción de este autor. En efecto, éste traduce el *cococuicatl* no como un género propio, sino como si fuera una mezcla de *cuecuechcuicatl* y de danza burlesca, lo que nada, en el texto o en los cronistas, lo justifica.

- Figurilla-de-jade, no lo sé todavía
¡que yo esté en mi casa!
mi madre verdaderamente me reprende
pero yo me río, tú me ves, mujer que tiene un hombre,
sólo deseo tu casa
¡ah, que yo esté más bien en mi casa!
mi madre verdaderamente me reprende
- Nanotzin, ¿dónde...?
- [Figurilla-de-jade], que me muera, ¡mujer como yo!
no comprendo todavía
mi madre verdaderamente me reprende
sin embargo, cerca de él, y él a mi lado,
entonces estaré en paz, estaré en paz

Interpretación: *itlaco, nitla* significa dañar y está utilizado en particular para las indisposiciones de orden sexual (véase *Códice Florentino*, 1961: 109). Como reflexivo, puede tener sentido de caer enfermo "por se dar mucho a mugeres", según Molina (1992, II: 43). Pero el reflexivo parece indicar aquí que Nanotzin sufre, sin duda moralmente, a la vez que sugiere un doble sentido de orden erótico. El diálogo se establece entre Chalchiuhnene y Nanotzin, la enamorada confusa (yo no sé, etc.). Ella duda entre su casa que representa la seguridad donde la espera su madre, la cual condena la relación amorosa, y la presencia de su amante, que sólo la deja en paz (siempre con una connotación erótica: estar en paz, estar satisfecha). *Ma tel itla ica aqui noca* permanece oscuro, ya que *aquí* puede traducirse bien por "aquel que" (*in aquin*) bien por "se posa", pero tanto en un caso como en otro el sentido sería el mismo: los amantes están juntos.

¿Por qué Nanotzin desea la casa de Chalchiuhnene? Es muy posible que la primera sea la joven amante (*temecauh*) del marido noble de la segunda, lo que explicaría igualmente porqué Chalchiuhnene le pregunta si (por fin) está cansada de sus "excesos amorosos".

2. *Ohuanca* tlatzihuiz noyol tinonan
aquí huelamati *a* ahuilnemi *a*
yn mach nel oc nicaquiç *a* yca tinechahua *ya*
Ye nahuilnemi a çan ca tinonan *ohuayae*
noquich in yeh eua *ya*
aço nittolo *ya* cuix ninocaqui *a*
Ohuaya nichoca *ya o* niyeccihuatl
niQuetzalmiyahuaxoch ninahuilo nicihuatl *aya*
a ca nixtonaç *i* çan iuhqui nimiquiçin
mah *ayaya ho ohuaye* ninohuetzquilia *ayaha ohuaha*
¿Quen tinoca *ya* tiniuctzi?

ica nichoca *ya* çan iuhqui nimiquiç*in*
yah *aya ya oo* ninohuetzquilia *yaha ohuaya.*

Traducción

Mi corazón será arrasado, madre,
él que va feliz, que vive en los placeres,
claro que lo escucharé todavía, por eso tú me reprendes.
Vivo en los placeres, sí de veras madre,
mi hombre, él que se va
¿acaso él me aprecia, acaso estoy satisfecha?
Lloro, yo, mujer perfecta
yo, Flor-de-maíz-precioso, que vivo en el desorden
de veras mi rostro se calentará y así moriré
me burlo de mi misma
¿cómo tenerte a mi lado, tú, pequeño hermano?
por eso lloro, y así moriré
yo que me burlo de mi misma

Interpretación: la joven mujer se queja con su madre. Ella sabe que la relación amorosa va a acabar mal, pues su amante, de hecho, no le dedica tanta atención como debiera, él se va. La joven no está orgullosa de su actitud, y sin embargo no puede deshacerse de la idea de retener a su amante. *Icutli* significa la hermana o el hermano menores, cuando es la mujer la que habla. Creemos que aquí se trata del hermano menor, un término afectivo que designa al amante. *Ixtona*, tener calor en el rostro, indica sin duda (en un doble sentido) a la vez bochorno provocado por la vergüenza que le inspira su vida disoluta y por la excitación amorosa.

3. Çan ye niQuetzalxotzin *ayaho*
ninotlaçotla niyectl*o* nicihuatl
niquimahua *ya* niuchuan *i*
Cozcamalintzin Xiuhtlamiyahualtzin
ye ahuilnemi *a* quetzalcuatequi *ya oo yao ohaye ya aya*
aya ha
Nano [¿Ma no ?] tinonan *on ohuaye*
ma xiquimaya *aya* nicuihuan *i*
Cozcamalintzin Xiuhtlamiyahualtzin
ye ahuilnemi *a* quetzalcuatequi *a Eta.*

Traducción:

Yo soy Flor-de-Quetzal,
me amo y soy una mujer perfecta

reprendo a mis hermanas menores
Collar-trenzado y Perfección-de turquesa
verdaderamente ellas viven en el placer, confeccionan el peinado de quetzal
Nano, madre mía, repréndelas, a mis hermanas menores,
Collar-trenzado y Perfección-de-turquesa
verdaderamente ellas viven en el placer, confeccionan el peinado de quetzal.

Interpretación: una joven que interpreta el papel de una persona prudente, reprende a las que se dejan llevar por una vida demasiado disoluta, y exhorta a su madre (para acrecentar su autoridad) a juntar su voz a la suya (a menos que sea la misma joven Nanotzin y que el término "madre" indica el afecto). *Quetzalcuatequi*: en los *Primeros memoriales* (1993: f. 68r, 73v) el *quetzalcua* es un peinado hecho de plumas de quetzal. El *quetzalcuaquauitl* es un casco militar coronado de dos copetes de esas mismas plumas, peinado por otra parte característico de la diosa Xochiquetzal, diosa del amor (veremos más tarde la relación entre Xochiquetzal y la guerra). El sentido de *quetzalcuatequi* sería pues "ellas confeccionan el peinado de Xochiquetzal", es decir, que ellas viven siguiendo las voces de la diosa, acaparadas por las actividades amorosas.

4. Pehualo ya nican Tziuhcohuac *a* niuchuan
nao [¿ma oc?] cocomontoc
ixochihuehueuh *ahaya* nonahual *ah*
ah noyol quimati *a ohuanca*
ye nocuic çan nocon *ya* yehua
Ica nompaqui *a* niPapaloxoch
ma *yan* itlan *aya* noncuica *ya*
y noxochiyecol*i* ahuiliz
nic mana *ya* no*o* cuicaytoa *ya*
Iz tle ye ticchiuhque çan tiniuctzin
yca qualania *aya* noquichui
yuhquin *ah* tittatehque *an* nopilotzin
ma çan nicahua *ya*
niccahua çan tonan *aya* noquich *a*
O qualli nechitta *ya* çan ca ye icihuauh
ne hualmotlali acatempan *i*
ach quen noconchihuaz *aya*
noquich in Acaxochitl *o* ipan momati
ymac noncuetlahuix nech *ya* cahuaz.

Traducción

Ya empezó, aquí en el Lugar-de la serpiente-de turquesa, ¡mis hermanos (hermanas)!
que resuene primero, el tambor florido de mi nahual
mi corazón lo saborea,
de tal modo que hago que se alce mi canto.
Con esto me regocijo, yo Flor-de-mariposa
que yo cante a su lado
mi disputa florida alegrará
la ofrezco, la interpreto mi canto:
He aquí lo que hemos hecho, mi hermana (hermano),
y por eso mi hombre está enfadado
por lo que hemos mostrado, mi sobrina (sobrino)
que yo le reprenda, que yo lo deje, mi hombre, nuestra madre.
Verdaderamente me ve hermosa su mujer,
entonces ella viene a sentarse al borde de las cañas
¿qué voy a hacer?
mi hombre se deja conmover por la Flor-de-las-cañas
entre sus brazos me he marchitado, y él me dejará.

Interpretación: parece ser que nos falta un movimiento de la danza para comprender "lo que hemos mostrado" (*tittatehque:* por otra parte, este verbo queda incompleto). Como quiera que sea, el canto empieza (como muchos otros) por una presentación de los cantores. Papaloxoch es la que cuenta la historia al auditorio, compuesto de hermanos-as y de sobrinos-as (términos que vienen a marcar la afección, la fraternidad); ésta se termina con un refrán que no hemos incluido aquí, sobre una invitación a bailar. Así es como interpretamos este texto bastante oscuro: habría cuatro personajes, Papaloxoch y alguien con quien ella ha hecho algo ("nosotros"), el amante enfadado (probablemente por celos) de Papaloxoch (*noquichui*), y la mujer del amante (*icihuauh*). La disputa "florida" se establece pues Papaloxoch amenaza con abandonar al amante, mientras que él, por su parte, se deja conmover por su mujer (*Acaxachitl ipan momati:*) la que, celosa de Papaloxoch, se ha retirado cerca de las cañas. La flor de las cañas es esta mujer, y el amante de Papaloxoch se aprovecha de su disputa para ir a encontrar esta flor (el término "flor" se puede interpretar en un sentido simbólico: el sexo, aquí femenino). Viendo esto, Papaloxoch se da cuenta de que, a pesar de lo que piense la mujer de su amante (*cualli nechitta çan ca ye icihuauh*, construido como *nechahua çan ca ye nonan*), ella ha perdido su atractivo y éste va a dejarla.

Podemos notar en estos cantos, así como en el conjunto de los *cococuicatl*, varias particularidades:

los personajes que hablan son todos femeninos;

el personaje de la madre, a quien se acude, representa el aspecto moralizador;

el otro, es decir, el compañero masculino o la rival, es percibido como el elemento perturbador;

los temas giran en torno a los celos entre mujeres, la pasión amorosa, la pérdida del otro;

el tono es a veces alegre, a veces triste, en general con un doble sentido erótico, pero nunca burlesco u obsceno;

el canto tiene en definitiva un aspecto moral: las relaciones amorosas son el tema central, pero éstas no se glorifican de por sí, representando más bien una fuente de sufrimiento que es mejor evitar. Recordemos que no es el acto sexual en sí mismo que es reprensible o peligroso para los antiguos nahuas, si no más bien los desórdenes sociales causados por los amores ilícitos y los desequilibrios físicos provocados por los excesos (López Austin, 1984: 319-355; Quezada, 1984).

Nos parece, que el punto de vista es femenino ya que parece difícil que esta poesía haya sido escrita por compositores masculinos, pues en ella se quejan de los hombres y de la dificultad de las relaciones amorosas con éstos (en un mundo que acepta la poligamia y las favoritas para los hombres); se recurre en ella a la sabiduría de la madre. Pero esto no basta, puesto que no se pueden adivinar los sentimientos de los que han vivido hace más de cuatro siglos. Del mismo modo hay que averiguar cuál sería la percepción de los hombres sobre la relación amorosa, antes de declarar que existe verdaderamente una visión femenina propia. Ahora bien, existe muy poca poesía amorosa escrita "por parte del hombre" y ninguna que sea el equivalente del *cococuicatl* femenino. Veamos primero lo que se encuentra en el propio *cococuicatl* de los *Cantares mexicanos*. Desde luego, existe una sección de este canto en el que todos los personajes son hombres: no se discute de amor, sino de fama y guerra, como en otros géneros. Lo que nos lleva a pensar que efectivamente existe, entre los múltiples géneros de poesía, una dicotomía asociada al sexo del cantor: cuando las mujeres privilegian las relaciones amorosas, los hombres prefieren discutir de gloria guerrera, y esto puede ocurrir al interior de una misma representación.

Los *cuecuechcuicatl*, como hemos visto, no exploran las relaciones amorosas, si no las relaciones sexuales. Aquí, ya sea que el punto de vista es el del hombre (folios 67r-68r, Garibay, 1993 III: 39-42, Johansson, 1991), ya sea que se da la palabra a los personajes femeninos, el autor del manuscrito precisa, al principio del canto, que los autores son hombres. En efecto, el famoso "canto de las mujeres de Chalco" ha sido com-

puesto "por los Chalca" (y más específicamente por el señor Quiyauhtzin, según Chimalpahin, 1965: 214) y no por las propias de Chalco.

Sin embargo, existe una pieza en la que un hombre ama y admira a una mujer, el "canto de Tlaltecatzin" (folios 30r-30v, Garibay, 1993 I: 17-19, León-Portilla, 1994: 67-77). Este canto es particularmente interesante porque constituye, más que un canto de amor, un *icnocuicatl*. Pero un *icnocuicatl*, en el cual las bellezas de la tierra ya no están concentradas bajo la forma de flores y plumas preciosas, tan pronto desaparecidas, si no en el cuerpo de una mujer, la cual también deberá terminar en la morada de los muertos. Esta mujer no tiene personalidad propia, en el canto simplemente está presente, es hermosa, y desaparecerá, dando así la ocasión al poeta-filósofo de deplorar las tristezas de la vida.

Esto no significa, en ningún caso, que el hombre náhuatl no conozca los tormentos del amor. El hecho de que todos los ejemplos de poesía de amor que nos han sido legados sean de composición femenina, sugiere simplemente una cosa: que el género literario que explota este tema ha sido conferido más a menudo a las mujeres. Pero el diferente discurso de hombres y mujeres no es sorprendente, puesto que lo encontramos frecuentemente en la literatura de diversas sociedades. Por ejemplo, esta divergencia discursiva se manifiesta, de forma bastante diferente, en los actuales *xochipitsaua* de los nahuas de la Sierra de Puebla, poesía alegre que se canta en las bodas. El tema principal es el asedio amoroso que un hombre, el cantor, hace a una mujer. Pero, en un único ejemplo de un *xochipitsaua* compuesto por una mujer, encontramos otra concepción completamente diferente: al principio el hombre está enamorado y la relación es agradable, cierto, pero después de algún tiempo, estos sentimientos cambian y los problemas comienzan (Chávez Tomás, 1992, sobre el *xochipitsaua*, véase también Beaucage, 1985). Debemos señalar, sin embargo, que este canto es una excepción, y que no constituye, como el *cococuicatl*, un ejemplo de literatura colectiva femenina, si no más bien la voz personal de una mujer que ha tomado la palabra.

3. La poesía de amor y la sociedad náhuatl

3.1. *Opción de vida y modelos de representación*

Si nuestra interpretación es justa y si la poesía de amor es efectivamente una producción femenina, hemos de comprender cómo esta producción, y su simbolismo se insertan en el sistema social y cultural de

los nahuas prehispánicos. Para eso, vamos a regresar un momento al *cuicacalli*, la casa de los cantos.

Como se ha visto, en el *cuicacalli* encontramos a jóvenes de ambos sexos, pero también, y antes de ellos, a los *tequihua*, esos valientes guerreros que han dado pruebas de sus aptitudes capturando al menos cuatro prisioneros, y a las *ahuiani*, esas mujeres que se dedican al amor. Así, tanto para un grupo como para otro, el *cuicacalli* es lugar de preludios a la relación amorosa, ya sea ésta a largo plazo en el seno de la boda, ya sea a corto plazo, de manera ilícita para los jóvenes o de manera lícita para los guerreros y las *ahuiani*. El *cuicacalli* posee, por supuesto, una legitimación social. A los jóvenes, les presta la ocasión de aprender los cantos y danzas, y de evitar dar cualquier paso en falso durante las representaciones públicas. Del lado de los guerreros, la posibilidad de danzar con las *ahuiani* y de llevar a cabo sus relaciones públicamente, forma parte de los incentivos para consagrarse a la carrera militar. Pero, ¿que sucede con el aspecto simbólico?

Para los hombres jóvenes, la opción de vida es simple. A menos de haber nacido en el seno de un gremio (comerciantes, artesanos, etc.), su ideal será llegar a ser un guerrero valeroso (nosotros no consideramos aquí las posibilidades de una vida religiosa para ambos sexos). Son, principalmente, las armas del guerrero las que simbolizan el destino del niño en el *Códice Mendoza* (1992, fol. 57), su cordón umbilical está enterrado en un campo de batalla (Sahagún, 1992: 281). Si no lograra realizar este destino, porque, es poco dotado para la guerra, no habrá conseguido, a pesar de numerosas tentativas, hacer un prisionero, será campesino o administrador, según su rango. Teóricamente, su opción es única, y las circunstancias y sus cualidades decidirán la posibilidad de llenar las condiciones incluso si, en realidad, hay muchos más campesinos que guerreros valientes. Entre las muchachas, las cosas son más complicadas. La opción valorada socialmente, la que se impone es el destino de madre laboriosa; lo que no impide, por otra parte, la práctica de cualquier oficio (curandera, vendedora en el mercado, tejedora, etc.). Los instrumentos para el trabajo del algodón representado por el *Códice Mendoza* y el entierro del cordón umbilical cerca de la casa doméstica lo testimonian. Pero hay otra opción, está poco valorizada pero es posible, y es la de ser *ahuiani*. Y no es porque no pueda ser madre sino porque la joven elige este destino y en si le resulta deseable. La joven se planteará pues una cuestión, la de evaluar dos vías.[10]

[10] Este análisis no se opone a la concepción del destino entre los antiguos nahuas: el destino está impuesto por el día del nacimiento, pero siempre existe una posibilidad, por su relajado comportamiento o, al contrario, ejemplar, de influenciar su contenido.

Para la voz poética femenina, la opción simbólica está clara: en vez de la maternidad, exaltada en su aspecto letal que lleva al "paraiso" a la vez glorioso y honroso de las Cihuapilli -esas diosas que llegan a ser las madres muertas durante el parto- ella prefiere el destino amoroso. Este destino está gobernado por Xochiquetzal, diosa de las flores y de las actividades artísticas y amorosas. Xochiquetzal representa la sexualidad de una manera ambivalente. Su poder puede utilizarse de manera positiva, como en el mito del escorpión, (Alarcón, 1987: 221) en el cual la diosa impide al escorpión acumular demasiado poder letal, o también cuando los dioses crean flores a partir de su sexo (*Códice Magliabechiano*, 1983: f. 61). Puede ser también negativo, cuando se aplica a la "verdadera vida", como lo muestra la representación del adulterio en la trecena Un Águila, regido por Xochiquetzal (*Códice Borbónico*, 1991) y la descripción del destino de los que nacen bajo esta influencia, que llegan a ser personas desvergonzadas, pero también excelentes guerreros (Sahagún, 1992: 249-250).

Las mujeres muertas durante el parto son el equivalente femenino de los guerreros muertos en el campo de batalla o en el altar del sacrificio. Las Cihuapilli, pero también Xochiquetzal, están asociadas pues a las divinidades guerreras, puesto que a las dos voces femeninas corresponde una sola voz masculina, voz de la guerra. En efecto, Xochiquetzal, por su parte, puede estar asociada a Tezcatlipoca, o a Huitzilopochtli ambos guerreros divinos. Y es justamente esto lo que viene a ser la danza de los guerreros y de las *ahuiani*, la asociación fundamental de Xochiquetzal y de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli, del poder amoroso y del poder guerrero. Pues esta danza no se desarrolla solamente en el *cuicacalli*. Los propios intérpretes se ejecutan públicamente, en ocasión de la fiesta sagrada de Huitzilopochtli y de las flores, durante el mes Tlaxochimaco (Sahagún, 1992: 127-128, *Códice Florentino*, 1951: 109: 109-110). Se trata, una vez más, de un *nenahualiztli*, bailado de manera sobria durante el mes precedente Ueytecuilhuitl. Se trata del mismo ritual en que están instalados, la danza del amor y de la guerra, y las *ahuiani* son las que tienen el honor de clausurar el ciclo ritual del verano. Un ciclo conducido bajo el signo del amor y de la sensualidad, desde la "salida de las damas" hasta la danza de las *ahuiani*. Simbólicamente, el papel de las *ahuiani* puede ser valorado, y quizá es lo que Molina quiere decir al utilizar el término de "puta onesta", el cual parece explicitar la ambivalencia de este papel social.

3.2. *Opción poética y modelos simbólicos*

Pero volvamos a la poesía. En esta producción también muy simbólica, el canto de amor es el equivalente femenino del canto masculino guerrero, como Xochiquetzal es el complemento femenino de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli y la *ahuiani* el del guerrero. Los que componen poesía adoptan fácilmente esta construcción de género.

Pero, ¿por qué la poesía femenina adoptaría el papel de una Xochiquetzal antes que el de una Cihuapilli, ya que ésta, a pesar de todo, es infinitamente más glorioso? La estructura de estas construcciones de género podría aportar un elemento de respuesta. Lo hemos visto antes, la Cihuapilli es el aspecto femenino de una dualidad. La unidad de esta dualidad es el principio guerrero, o sea, un principio lo más a menudo representado en su aspecto masculino, pues, después de todo, la guerra es principalmente de hombres (sobre este modelo femenino en relación con el guerrero, véase Klein, 1994: 236-243). En el caso de Xochiquetzal, se trata, al contrario, de una dicotomía simple, el principio guerrero por un lado, el principio amoroso por el otro.[11] En el caso de la Cihuapilli, la feminidad se percibe como una especie de equivalente de la masculinidad. En el caso de Xochiquetzal, podría muy bien ser la expresión de una feminidad opuesta, en tanto que femenina al principio masculino. En el interior de este último modelo es donde las compositoras se sienten a gusto. El hecho de apropiárselo simbólicamente, podría ser muy bien la resolución de una contradicción que pretende que, de entre dos modelos, uno valorado socialmente (representado por la Cihuapilli y los valores transmitidos por los *huehuetlatolli*), otro menos valorado pero a pesar de todo atrayente (el de Xochiquetzal), la mujer náhuatl se ve obligada a elegir. Y la opción más ventajosa (hablamos aquí de la opción social e inconsciente de la mayoría, no de una opción personal o reflexionada) sigue siendo sin duda la de acomodarse al modelo que lleva al estatuto social valorado (el de madre industriosa), y de transmitirlo de madre a hija, quedándole siempre la posibilidad de apropiarse simbólicamente, en ciertas ocasiones y a tra-

[11] Xochiquetzal, como casi todos los dioses, forma parte también de una dualidad, que comparte con Xochipilli-Macuilxochitl, dios del canto, de las actividades artísticas y del juego. Es pues por oposición, por dicotomía, que la diosa se asocia regularmente a los dioses guerreros. Además, Xochiquetzal está ligada a las *ahuiani*, las cuales constituyen un grupo social reconocido. El "muchacho malo", jugador y desvergonzado, bajo la influencia de Macuilxochitl, puede ser considerado como el equivalente de la *ahuiani* (*Primeros Memoriales*, 1993: 58), pero en ningún caso constituye el elemento de un grupo social invitado para participar en los rituales. Es por eso que la asociación simbólicamente importante sigue siendo aquella que se establece entre la *ahuiani* y el guerrero, entre Xochiquetzal y Tezcatlipoca-Huitzilopotchtli.

vés del canto, del modelo más ambivalente. Y eso no tiene nada de degradante, puesto que si creemos a Durán, la joven habrá aprendido esos cantos de entre todos los géneros con los que los jóvenes se familiarizan en el *cuicacalli*. En efecto, el *cococuicatl* es ligero, pero se podría pensar que, además de su valor ritual y artístico, es a pesar de todo lo bastante moral como para informar a las jóvenes, de manera indirecta, sobre lo que deben saber de las relaciones amorosas en el contexto de poligamia, puesto que algunas contraerán este tipo de relación. Desgraciadamente falta la documentación necesaria para explorar esta última hipótesis.

Conclusión

Hemos intentado demostrar que la poesía de amor náhuatl pudiera muy bien ser la expresión privilegiada de las voces femeninas. El caso además no es raro, y en algunas sociedades comparables en ciertos aspectos —el Egipto faraónico, la Provenza medieval, el Japón medieval, por no citar más- existe una literatura amorosa compuesta por las mujeres instruidas, a menudo las nobles damas y sus damas de compañía. La existencia de una poesía de amor compuesta por las mujeres tiene algunos efectos en la construcción del género: no existiría sólo una versión de la feminidad, si no por lo menos dos, y las dos transmitidas en el seno de un mismo grupo social, el de los nobles. Las dos tienen importancia a la vez como modelo de comportamiento y como elemento del complejo simbólico náhuatl. Una, sin embargo, esta valorada principalmente como expresión social de la feminidad, mientras que la otra difundida por la poesía cantada, adquiere toda su importancia más bien en el plano de lo simbólico y de lo imaginario. Las *ahuiani* son las únicas que se acomodan de manera unilateral al papel social correspondiente a este segundo modelo, y forman un grupo poco valorado, pero que cumple sin embargo una función social y un papel ritual importantes.

Obras citadas

Alarcón, Hernando Ruiz de, 1987, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viven entre los naturales de esta Nueva España", en F. Benitez (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México,* México, Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, 123-223.

BEAUCAGE, Pierre, 1985: "La jeune fille, les fleurs et l'orphelin. Notes sur la poésie amoureuse nahuatl de la Sierra Norte de Puebla". *Recherches amérindiennes au Québec* XV (4): 79-90.

BIERHORST, John, 1985, *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs* y *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos, with an Analytic Transcription and Grammatical notes*. Stanford, California Stanford University Press.

Cantares Mexicanos, 1994 *Cantares Mexicanos*. Presentación de J. G. Moreno de Alba y M. León-Portilla. México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Códice Borbónico, 1991, F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (eds), *Códice Borbónico. El libro del Cihuacoatl*. México, Fondo de Cultura Económica

Códice Carolino, 1967, "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina. Presentación de Ángel Ma. Garibay K". *Estudios de Cultura Náhuatl:* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 7, 11-58.

Códice Florentino, 1950-1969, A. J. O. Anderson y C. E. Dibble, (eds. y trad.) *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*. Santa Fe: University of Utah Press. 1951: *Book 2, The Ceremonies;* 1961, *Book* 10, *The People*.

Códice Magliabechiano 1983, E.H. Boone (ed.), *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*. Berkeley, University of California Press.

Códice Mendoza, 1992, *The Codex Mendoza*. F F. Berdan y P. Rieff Anawalt (eds). 4 vols. Berkeley, University of Columbia Press.

COLLIER, Jane Fishburne y Michelle Z. Rosaldo, 1981, "Politics and gender in simple societies", in S.B. Ortner y H. Whitehead (eds), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 275-329.

CHÁVEZ TOMÁS, Isauro, 1992, "Xochipitsaua o La historia de la relación Hombre-Mujer desde el cortejo hasta el matrimonio", en P. Beaucage *et al., Voces de Tzinacapan. Dimensiones de la cultura náhuat de la Sierra Norte de Puebla*, México, Université de Montréal: Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine, n. 23, 15-23

CHIMALPAHIN Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñon, 1965, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. S. Rendón (ed. y trad.) México, Fondo de Cultura Económica.

DURÁN, Fray Diego, 1984, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*, 2 vols. México, Editorial Porrúa (1ra. ed. 1967).

GARIBAY K., Ángel María, 1993, *Poesía Náhuatl*. México Universidad Nacional Autónoma de México, México, Instituto de Investigaciones Históricas, (1ra. ed. 1964-1968) 1. *Romances de los Señores de Nueva España*; 2-3. *Cantares mexicanos*.

HERNÁNDEZ, Francisco, 1986, *Antigüedades de la Nueva España*. Ascensión H. de León-Portilla (ed.). Madrid, Historia 16.

IXTLILXÓCHIL, Fernando de Alva 1949, *Obras Históricas*, México.

JOHANSSON, Patrick, 1991, "El *cuecuechcuicatl:* canto travieso de los Aztecas". *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 21, 83-97.

KLEIN, Cecilia F., 1994, "Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico". *Estudios de Cultura Náhuatl* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas 24, 219-253.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1985a; *La Pensée aztèque*, Seuil, Paris (1ra. ed. 1956).

————, 1985b: "Nahuatl Literature". *Handbook of Middle American, Indians*, Austin University of Texas Press Supp. 3, Literatures: 7-43.

————, 1994 *Quince poetas del mundo náhuatl*. México, Editorial Diana.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1984, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, (1ra. ed. 1980)

MOLINA, Fray Alonso de, 1992. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México, Editorial Porrúa.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente, 1996, *Memoriales*.N.J. Dyer (ed.) México, El Colegio de México.

ORTNER, Sherry B. et Harriet Whitehead, 1981, "Introduction: Accounting for sexual meanings" *in* S.B. Ortner y H. Whitehead (eds), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press 1-27.

POMAR, Juan de, 1993, "Relación de Texcoco" en A.M. Garibay K. (ed.), *Poesía Náhuatl*, I. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Instituto de Investigaciones Históricas, (1ra. ed. 1964).

Primeros Memoriales, 1992 en M. León-Portilla (ed. y trad.), *Ritos sacerdotes y atavíos de los dioses*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, (1ra. ed. 1958).

Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún. Facsimile Edition. 1993: Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press y Madrid: Patrimonio Nacional y Real Academia de la Historia.

QUEZADA, Noemí, 1984, *Amor y magia amorosa entre los Aztecas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (1ra ed. 1975)

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1992, *Historia general de las cosas de Nueva España*, A. M. Garibay K. (ed.), México, Editorial Porrúa (1ra. ed. 1956).

SIMÉON, Rémi, 1994 [1885], *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

TORQUEMADA, Fray Juan de, 1976, 3v. *Monarquía Indiana*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. vol. 3

VETANCOURT, Fray Agustín de, 1971, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Editorial Porrúa.

LAS FUENTES INDÍGENAS MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA ENTRE HISTORIA Y MITO

FEDERICO NAVARRETE

Aztlan y México: el dilema de la identidad

Uno de los problemas que más han ocupado a los estudiosos de la historia prehispánica ha sido explicar la patente similitud entre Aztlan, el lugar de origen de los mexicas, y México, su lugar de asentamiento definitivo. Desde hace más de un siglo han surgido dos grandes escuelas que proponen una interpretación histórica y una interpretación mítica de este problema.

Según la explicación histórica, Aztlan existió realmente y los mexicas partieron de su patria original a la busca de otro lugar que se le pareciera. Chavero, por ejemplo, propuso que los mexicas siempre buscaban lugares similares a Aztlan y que por ello se establecieron preferentemente en medios lacustres (1967: 466). México es, por lo tanto, un reflejo de Aztlan, la materialización final del lugar de origen. Estas dos ciudades están separadas por un espacio real y por un tiempo histórico, que es el que registran las historias de la migración.

En contraste, la explicación mítica sostiene que el lugar original es México y que Aztlan es una proyección de esta ciudad al pasado. La distancia temporal que separa ambas ciudades, por lo tanto, no es el tiempo real de la historia, sino un tiempo mítico, cargado de simbolismo, que es proyectado del futuro al pasado (Florescano, 1990: 612). Además del decurso temporal, esta explicación invierte la relación de necesidad entre ambas ciudades, pues sostiene que Aztlan es la que tiene que parecerse a México, para así legitimar la posesión mexica de esta última ciudad.

Estas dos concepciones de la relación entre Aztlan y México no sólo proponen conclusiones contradictorias, sino que se sustentan en dos maneras opuestas de concebir y leer las fuentes mexicas.

Los defensores de la interpretación histórica utilizan las narraciones de la migración mexica como cualquier otra fuente histórica que contiene verdades sujetas a comprobación o refutación. Por ello, apli-

can las herramientas críticas y los criterios de verdad de la historiografía occidental moderna para encontrar la historia real que ha sido recogida en las fuentes y eliminar las deformaciones e imprecisiones.

Los defensores de la interpretación mítica, en contraste, leen las fuentes como textos míticos y no históricos: su propósito no es averiguar lo que aconteció realmente en las migraciones, sino descifrar el significado simbólico de los eventos, personajes y lugares mencionados en ellas, es decir, buscar la clave para entender el lenguaje simbólico del mito. Esta forma de lectura, por lo tanto, descalifica la historia narrada por los mexicas y propone una historia alternativa: la invención del pasado migratorio desde el Valle de México.

El debate entre estas dos formas de explicación y lectura es ya viejo y los dos bandos han refutado repetidas veces los argumentos contrarios, insistiendo en que sus métodos son incompatibles. Por ello, la discusión se ha empantanado.

Para dejar atrás esta contraposición, me parece que es momento de buscar una nueva forma de abordar las fuentes históricas mexicas que permita incorporar las dos metodologías y aprovechar las indudables aportaciones que han hecho los estudiosos en ambos campos. Se trata de comprender las tradiciones indígenas como documentos plenamente históricos con un fuerte componente mítico. Para sustentar esta posición, es necesario, en primer lugar, analizar críticamente las razones esgrimidas por los defensores de la explicación mítica para negar la historicidad de las tradiciones relativas a la migración. Mi propósito, sin embargo, no es descalificar el método del análisis simbólico aplicado por ellos, sino plantearlo en términos diferentes que no lo hagan incompatible con el análisis histórico.

El planteamiento de la explicación mítica: Brinton y Seler

Para comprender las premisas fundamentales de la explicación mítica y de su rechazo a la historicidad de las fuentes mexicas es necesario revisar los planteamientos de aquellos estudiosos que la propusieron en primer lugar.

En 1882, Daniel G. Brinton analizó las descripciones de Aztlan, Chicomóztoc y Colhuacan en las fuentes indígenas, y al compararlas con la mitología choctaw propuso que Colhuacan era en realidad la Colina del Cielo, lo que le sugirió la siguiente conclusión:

> Esta interpretación, de ser correcta, conduciría a la eliminación de la historia de toda la narración de las Siete Ciudades o Cavernas y de la su-

> puesta migración desde ellas. De hecho, los repetidos esfuerzos de los cronistas para asignar una localización a estas fabulosas residencias no han producido más resultado que el más admirable desorden y confusión. Es tan inútil buscar estos rumbos, como lo sería buscar el Jardín del Edén o la isla de Avalon. Ninguno tiene, ni ha tenido jamás, un lugar en la esfera sublunar, antes bien, pertenecen a ese mundo etéreo que la fantasía crea y que la imaginación dibuja. (Brinton, 1882: 92-94)

La premisa detrás de este razonamiento era que las narraciones mexicas relativas a la migración no eran producto de una memoria histórica del pasado, sino "puras creaciones de la imaginación religiosa aplicada a los procesos de la naturaleza en su relación con las esperanzas y miedos de los hombres" (Brinton, 1882: 35).

Doce años después, en 1894, Eduard Seler publicó su magistral artículo "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria original de los mexicas?". En este texto, el antropólogo alemán intentó refutar una pretendida identificación de Aztlan con Puget Sound, en el estado norteamericano de Washington. Para ello, demostró, en primer lugar, que los cuatro lugares que separan Aztlan de Tollan corresponden a los cuatro puntos cardinales, y que Tollan misma corresponde al centro del cosmos, por lo que concluyó que tales lugares son sólo "lejanas pensadas, y míticas, patrias originales..." (Seler 1985: 310-330). A partir de este razonamiento, Seler propuso el carácter mítico del mismo Aztlan:

> Por lo tanto, no es difícil situar a Aztlán en una vaga lejanía, o pensarlo como una hipóstasis mítica del posterior lugar de asentamiento de los aztecas en medio de la laguna de agua salada, ya que los pueblos sin historia no pueden representarse la vida de sus antepasados de modo distinto a como ellos, sus descendientes, acostumbraban vivirla; en todo caso, esta forma de representación habría sido la que sus descendientes se acostumbraron a manejar. (Seler, 1985: 326)

La premisa del estudioso alemán no era muy diferente a la del norteamericano: los mexicas eran un pueblo "sin historia" y por lo tanto sus tradiciones no conservaban vestigios o testimonios de un pasado, sino que consistían en proyecciones o invenciones realizadas desde el presente.

Brinton, Seler y los posteriores defensores de la explicación mítica coinciden en contraponer historia y mito. La primera es el registro de hechos reales en un tiempo real, el segundo es un discurso simbólico e ideológico que obedece a reglas cognoscitivas muy diferentes. Ambas formas son excluyentes: si un suceso es mítico, no puede ser histórico y viceversa. En palabras de Enrique Florescano:

> Los relatos sobre el origen de los mexicas, los episodios de su migración y las historias sobre la fundación y el encumbramiento de su ciudad capital, son pues narraciones simbólicas cuyo significado profundo está encerrado en la estructura del pensamiento mítico, no en los hechos históricos a los que aparentemente aluden. (Florescano, 1990: 653)

Esta contraposición tiene una venerable tradición en el pensamiento occidental. Desde Heródoto, la historia se ha colocado del lado del *logos* (es decir, del pensamiento racional y verificable) y ha relegado a las otras tradiciones sobre el pasado al *mythos* (es decir al terreno de las afirmaciones indemostrables o del pensamiento simbólico o prelógico). Marcel Détienne (1985) ha examinado la historia de esta oposición y ha propuesto que el concepto de mito no ha tenido nunca un contenido específico, sino que ha sido siempre definido como lo contrario de un discurso que se pretende racional o científico. A lo largo de estos años, los mitos han sido siempre "relatos de la alteridad [que] nos cuentan esas representaciones colectivas que no son las nuestras y cuyos fundamentos nos parecen extraños". (Smith, 1980: 64, citado por Mason y Magaña, 1986: 11).

Una breve historia del escepticismo "histórico"

Si los mitos nunca han tenido una definición fija, no debe sorprender que la actitud escéptica ante ellos desde el seno del discurso que se pretende histórico haya cambiado también a lo largo del tiempo. Revisar los cambios en las premisas y formas de este escepticismo permitirá reconocer sus inevitables limitaciones.

Paul Veyne describe cómo los autores griegos y romanos se mostraban incrédulos ante cualquier evento pasado que no pudiera realizarse también en su presente: Cicerón, por ejemplo, preguntaba cómo es que Hércules se había hecho dios y concluía "Tenéis que hacerme el favor entonces de explicarme cómo una cosa pudo ser posible antaño y dejar de serlo en la actualidad" (Veyne, 1983: 81). Sin embargo, estos historiadores pensaban que sólo había que expurgar los aspectos inverosímiles del mito para llegar a su núcleo real, pues no dudaban que la tradición era esencialmente verdadera (Veyne, 1983: 29-38).

Un tipo análogo de escepticismo parcial, sustentado en premisas radicalmente diferentes, fue aplicado a las tradiciones indígenas por los españoles del siglo XVI. Alrededor de 1530, el franciscano comisionado por Juan Cano para averiguar sobre el origen del linaje real de su

esposa Isabel Moctezuma, preguntó sobre el tema a los ancianos de Culhuacan y reprodujo sus palabras con el siguiente comentario:

> Dejaremos de decir lo que es *frus* del demonio y fábula, porque muchas cosas les tenía hechas creer el diablo falsas acerca de la creación del mundo e todas las cosas e de las gentes, y vanlas enjeriendo como verdad entre las verdaderas. (*Relación de la Genealogía y Linaje*, 1941: 240-241)

Otros historiadores españoles aplicaron el mismo principio para discernir lo "verdadero" de lo "falso". Diego Durán por ejemplo, sentenció:

> Y dado el caso que algunos cuenten algunas falsas fábulas, conviene a saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua; otros, que nacieron de unas cuevas; otros, que su generación es de los dioses, etc. Lo cual clara y abiertamente se ve ser fábula, y que ellos mesmos ignoran su origen y principio [...]

para concluir, inmediatamente después:

> Con lo cual confirmo mi opinión y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanazar rey de los asirios cautivó y transmigró de Asiria en tiempo de Oseas, rey de Israel, y en tiempo de Ezequías, rey de Jerusalem, como se podrá ver en el cuarto libro de los Reyes, capítulo 17. (Durán, 1967: 13-14)

Hoy diríamos que, al atribuirles un origen bíblico a los indígenas, Durán no hizo sino cambiar un mito por otro, pero para él la Biblia era una verdad revelada e incuestionable.

El escepticismo de los españoles ante los engaños demoniacos, sin embargo, no se extendió a la existencia misma de Aztlan. Tan natural resultaba para los españoles del siglo XVI creer en la veracidad fundamental de la tradición histórica indígena que los exploradores utilizaron información indígena sobre la migración para guiar sus expediciones al norte de México y a Nuevo México (Comunicación personal de Danna Levín).

Dos siglos después, Francisco Javier Clavijero mostró la misma combinación de escepticismo ante los detalles y aceptación de la veracidad de la tradición en su conjunto, aunque partió de premisas radicalmente diferentes. Por ejemplo, ante la tradición que cuenta que los mexicas dejaron Aztlan porque oyeron el canto de un pájaro que decía "*tihui, tihui*" (vamos, vamos), afirmó:

> Yo, aunque desconfío de la veracidad de este suceso, no lo tengo por inverosímil; porque no hay cosa más fácil a una persona autorizada que persuadir por punto de religión cuanto quisiera a un pueblo ignorante y supersticioso. Mucho menos creo que el viaje de los aztecas se ejecutase, como dicen comúnmente los autores, por orden expresa del demonio. (Clavijero, 1982: 66)

Su negativa a aceptar la intervención demoniaca, sin embargo, no era producto del mismo empirismo científico de Brinton y Seler, sino de su fe en la bondad de Dios que no deja trabajar tan libremente a su adversario. Además, muy acorde con su tiempo, Clavijero utilizó una forma de explicación de los sucesos inverosímiles en la tradición que se haría muy popular: la invención ideológica utilizada por gobernantes maquiavélicos para engañar a los pueblos ignorantes y supersticiosos.

En el siglo XIX, por razones muy similares, Chavero, firme creyente en la historicidad de la migración, se negó a creer en la veracidad del episodio del árbol rajado y la separación de los pueblos migrantes y presentó una hipótesis de por qué fue inventado por los gobernantes indígenas:

> Todas las razas buscaban por instinto un origen común, y para explicarlo fingían la peregrinación simultánea y la separación por orden del dios; y el orgullo de los mexicas hizo que ellos refirieran en sus pinturas todos estos sucesos a su propio viaje. (Chavero, 1967: 481)

La novedad interpretativa de Brinton y Seler, por lo tanto no residió en sospechar de los aspectos inverosímiles de los relatos históricos mexicas, sino en extender su sospecha a toda la migración. Fueron ellos quienes plantearon la posibilidad de que estas tradiciones pudieran ser una ficción completa.

Este salto epistemológico se debió fundamentalmente a un cambio de disciplina de estudio. Brinton compartía las convicciones racionalistas de su contemporáneo Chavero, pero la diferencia es que el norteamericano no comparó las fuentes mexicas con otros textos históricos sino con las tradiciones "míticas" de otros pueblos americanos y de los pueblos del Viejo Mundo. Esta perspectiva comparativa fue el fundamento de su radical escepticismo:

> No me arriesgo mucho cuando afirmo que resultaría fácil encontrar paralelos entre cada evento en los mitos heroicos americanos, cada aspecto del carácter de los personajes que representan, y otros tomados de las leyendas arias y egipcias ya bien conocidas por los estudiosos, y

> que ahora se sabe que no contienen la menor sustancia histórica [...] (Brinton, 1882: 35)

De esta manera, introdujo a las tradiciones mexicas al terreno de la mitología comparada, ciencia naciente cuya premisa fundamental era que las narraciones míticas no tenían origen en la realidad pasada sino en el funcionamiento de la mente primitiva (Detienne, 1985).

Este escepticismo radical nos podrá parecer natural a nosotros, pues estamos acostumbrados a concebir a los mitos como inventos, pero hubiera sorprendido a los frailes evangelizadores y a los exploradores del siglo XVI. Sobre la reacción de los *tlacuilos* y *amoxpouhques* prehispánicos ante la descalificación absoluta de sus tradiciones, lo mejor es no especular.

Esta breve genealogía del escepticismo occidental respecto a las tradiciones históricas mexicas debe servir de advertencia contra la descalificación implícita en la valoración de una tradición como "mítica". Si las bases del escepticismo de Durán y Clavijero nos parecen ahora tan "míticas" como las "fábulas" que intentaban recusar, ¿cómo podemos estar seguros de que nuestras premisas actuales no parecerán igualmente "míticas" a nuestros descendientes?

En palabras de Veyne, lo que está en juego en este tipo de hermenéutica, desde tiempos clásicos, "no es una historia edificante [...] de la razón contra el mito [...] y no es una buena causa la que [se] defiende [pues] el principio de las cosas actuales es el refugio de todos los prejuicios." (Veyne, 1983: 84)

Por ello, para descalificar la veracidad de una tradición que han tenido por válida tantos hombres, hay que esgrimir cuando menos evidencias convincentes y demostrables que vayan más allá de la muy problemática proyección de nuestra concepción de la realidad a tradiciones ajenas.

Desde luego, los defensores de la explicación mítica, de Brinton en adelante, han esgrimido diversos argumentos para demostrar las "deficiencias" que impiden a las tradiciones indígenas ser plenamente históricas y que las colocan firmemente en el terreno del mito. Estos argumentos se pueden reunir en cuatro grandes grupos:

> La deficiencia tecnológica de las técnicas de transmisión de la memoria histórica. La naturaleza poco confiable de las tradiciones orales y el carácter poco evolucionado de la escritura pictográfica impedían conservar un recuerdo fidedigno del pasado y fomentaban su mitificación.
>
> La parcialidad y localismo de la memoria histórica que impedia el distanciamiento y la objetividad que supuestamente deben caracterizar a los discursos propiamente históricos.

La naturaleza simbólica e ideológica del discurso indígena sobre el pasado.

El hecho comprobado que los gobernantes mexicas destruyeron las tradiciones históricas antiguas al momento de acceder al poder imperial a principios del siglo XV.

Los primeros tres argumentos son de índole general, mientras que el cuarto alude a un evento histórico concreto, por lo que debe ser tratado por separado. A continuación examinaré los tres argumentos generales para demostrar que no justifican la negación de la historicidad de las tradiciones mexicas. A partir de esta discusión propondré un modelo teórico diferente para entender el funcionamiento simbólico y mítico de la tradición histórica mexica. Finalmente, discutiré el argumento histórico.

Los límites tecnológicos de la tradición

Los defensores de la interpretación mítica suelen enfatizar la poca capacidad de la tradición oral para preservar la memoria del pasado (Davies, 1987: 6). La idea que la tradición oral es mucho menos duradera y confiable que la escrita se basa en el sentido común: las palabras habladas se dispersan en el aire, mientras que las escritas tienen una existencia material duradera. A partir de esta premisa, Jack Goody (1977) propuso que la memoria fidedigna, la capacidad de distanciarse del discurso para analizarlo críticamente y la posibilidad de calibrar las diferentes versiones contradictorias del pasado para elegir la más adecuada —características indispensable de la verdadera historia —pueden surgir únicamente con la escritura. Goody y Detienne (1985) plantean que la tradición oral vive en un eterno presente y que se adapta "homostáticamente" a los cambios en la realidad social. Por ello, los pueblos sin escritura modifican continuamente su recuerdo del pasado para adecuarlo a los cambios de su situación actual.

Esta visión, muy similar a la de Seler, peca de simplista y ha sido refutada por diversos estudiosos que han propuesto que la tradición oral es mucho más compleja:

> La transmisión de las tradiciones orales puede operarse según reglas bien determinadas, y también con arreglo a una libertad completa, dejándola totalmente al azar. Cuando los modos y las técnicas de transmisión existen, tienen por objeto conservar el testimonio tan fielmente como sea posible y transmitirlo de generación en generación. Esto puede estar asegurado por la formación de personas a las que les son confia-

> das las tradiciones. En cualquier situación una buena transmisión será favorecida cuando ciertas tradiciones no pertenezcan al dominio público, pero constituyan conocimientos esotéricos de grupos determinados. (Vansina, 1966: 44)

Estos géneros orales "esotéricos" se apoyan en instituciones sociales y definen reglas claras para garantizar la fidelidad de la transmisión, que es verificada por sus diferentes portadores. Por ello alcanzan alto grado de auto-conciencia. En suma, este tipo de tradiciónes reunen muchas de las características de la escritura y pueden lograr conservar verdaderos textos a lo largo de siglos (Finnegan, 1988). Un ejemplo americano, entre otros, es el de los cantos sagrados de los makiritare de Venezuela, estudiados y transcritos por Civrieux (1992: 19-21).

La información que tenemos al respecto, nos permite suponer que la tradición histórica mexica reunía estas características, pues era transmitida por especialistas dentro de un marco institucional y tenía un carácter altamente formalizado. Además, es de suponerse que la trascendencia de la información que contenía significaba que había una constante verificación de su contenido.

Por estas razones, resulta insostenible reducir las tradiciones prehispánicas a una oralidad amnésica y sin profundidad temporal.

Aún más endebles resultan los argumentos utilizados para descalificar la otra gran herramienta de transmisión de la memoria histórica indígena: la escritura pictográfica.

Los defensores de la explicación mítica han afirmado, por ejemplo, que, por no ser una forma de escritura "verdadera [...] que registrara los sonidos de sus lenguas", la pictográfica no cumplía con los requisitos de un verdadero registro histórico (Graulich, 1995: 8-10).

Este argumento es sorprendente. En primer lugar, si la memoria propiamente histórica requiere de la escritura fonética, entonces tanto los chinos como muchas otras civilizaciones antiguas del Viejo Mundo quedarían excluidos del selecto grupo de los pueblos "con historia".

En segundo lugar, nadie puede dudar que la escritura pictográfica indígena era particularmente eficiente para registrar fechas y nombres de lugares y de personas. Por ello, resulta irónico que se condene su deficiencia cuando la precisión temporal, onomástica y geográfica se suponen preseas de los discursos plenamente históricos.

De hecho si un rasgo define a los libros históricos indígenas es su obsesión por el registro sistemático del tiempo, no en balde eran conocidos genéricamente como *xiuhamatl*, libros de los años. Se suele argumentar, para descalificar la profundidad temporal de estos documentos, que registran un tiempo cíclico en el que no se logra distinguir

plenamente entre los sucesos de un ciclo de 52 años y los de otros, anteriores o posteriores. Sin embargo, la organización perfectamente lineal de los libros relativos a la migración mexica establece una progresión temporal inequívoca desde la partida de Aztlan hasta la llegada a México. Dentro de este marco, se puede establecer, sin la menor ambigüedad, la localización temporal de cada fenómeno en la línea continua de años (Navarrete, s.f.), característica que se supone exclusiva de los discursos plenamente históricos. Esto desde luego, no significa que los años y fechas no estuvieran cargados de contenido simbólico, sino que el contenido simbólico se basaba justamente en la continuidad temporal.

Se suele argumentar, finalmente, que la escritura pictográfica no permitía el registro de textos fijos que fueran legibles unívocamente, como lo permite la escritura fonética, y que por lo tanto estaba abierta a interpretaciones y modificaciones constantes.

En efecto, parece que la relación entre el registro escrito y la tradición oral en tiempos prehispánicos no era la de una "lectura" a la manera occidental. El pareamiento de los verbos *itta* (ver) y *pohua* (contar) para describir la forma de lectura de los libros pictográficos indica que ambas vertientes de la tradición se complementaban sin que una se redujera a una simple transcripción de la otra. Como ha señalado Mignolo, a diferencia de lo que sucedía en la tradición europea, en la indígena la verdad no residía en la escritura en sí, sino fundamentalmente en los portadores de la tradición, los *huehuetque*, ancianos o antiguos (Mignolo, 1994: 255-256).

Sin embargo, la relevancia de esta diferencia en la forma de lectura para la fidelidad de la memoria histórica es dudosa. El valor que se le da a la escritura como fuente de verdad en Occidente no implica, de ninguna manera, que cualquier testimonio escrito del pasado sea verdadero y tampoco que su sentido esté fijo. El significado de un texto transcrito fonéticamente está tan sujeto a interpretación y a deformación como el de un texto transmitido oralmente. Basta, como ejemplo, ver la manera en que los sacerdotes hindús contemporáneos utilizan el texto sagrado de los Vedas, fijado fonéticamente hace ya tres milenios, para propósitos que nada tienen que ver con su sentido original (Parry, 1985). La polisemia de un discurso no es función únicamente de su forma de transmisión.

Por todas estas razones, me parece que la manera más fecunda de analizar las técnicas de transmisión oral y escrita de la historia indígena no es en términos negativos, construyendo una lista de sus defectos y deficiencias. Por el contrario, deben comprenderse como lo que son: técnicas con capacidades específicas, utilizadas por discursos sociales establecidos dentro de marcos institucionales que definían su funcionamiento y sus objetivos.

Esta perspectiva permite retomar desde otro punto de vista la hipótesis de Graulich respecto a los límites temporales de la memoria histórica:

> la pérdida de la memoria concierne sobre todo a los acontecimientos más remotos, los cuales tienen tendencia a ser reemplazados por repeticiones o por estereotipos, o a sumergirse en estructuras míticas preestablecidas. (Graulich, 1995: 8-10)

En efecto, parece innegable que los relatos de las eras cosmogónicas antiguas, e inclusive aquellos relativos a Quetzalcóatl y Tula tienen un sabor más fantástico y estereotipado que los relatos concernientes a sucesos posteriores, como la migración mexica. Esto puede ser resultado del hecho de que la profundidad de la memoria histórica tenía límites entre los nahuas y que más allá de ellos las fuentes recogían tradiciones y narraciones de otra índole.

Pero los límites de la memoria no están determinados fatalmente por la capacidad o limitación tecnológica, sino por la realidad social. La profundidad de la memoria histórica era, y es, definida por los portadores de la tradición en función de sus necesidades. Por ejemplo, si los mayas utilizaron la cuenta larga fue porque a sus reyes les interesaba demostrar la duración de sus linajes a lo largo de los *baktunes* y por ello ponían énfasis en la continuidad temporal. A los *altépetl* nahuas les interesaba fundamentalmente hablar de su establecimiento y legitimidad y por ello no es ningún azar que los mexicas inicien la cuenta de sus años con la salida de Aztlan (Boone, 1996). Sin embargo, esto no significa que fueran incapaces de recordar lo que había pasado antes, pues Tezozomoc ofrece una cronología de la estancia en Aztlan (1992: 14), sino que hacerlo no era pertinente, y que más allá de ese límite la historia particular del *altépetl* se articulaba con las cosmogonías de índole más general. Esta frontera, por ende, no era tanto el límite máximo de la memoria, sino una articulación entre géneros diferentes: la historia local por un lado, la historia cosmogónica más general por otro.

La parcialidad contra la objetividad

Tal conclusión, desde luego, parece dar sustento a la segunda objeción planteada por los defensores de la explicación mítica. Para demostrar la parcialidad y la poca confiabilidad de las tradiciones indígenas, estos autores suelen citar a Durán:

> [...] no habrá villeta ni estanzuela, por vil que sea, que no aplique a sí todas las grandezas que hizo Motecuhzoma y que ella era exenta y reservada de pensión y tributo, y que tenía armas e insignias reales, y que ellos eran los vencedores de las guerras. (Durán, 1967: 473)

Nadie puede negar, en efecto, que las tradiciones históricas indígenas eran locales y localistas. Se transmitían en el seno del *altépetl* y su principal objetivo era defender la integridad y posición política de éste. Sin embargo, esto no significaba que trataran exclusivamente de su historia interna, pues las relaciones exteriores de la entidad política eran tan importantes como ésta.

Más allá de esta constatación, lo que es debatible es la descalificación que surge de ella. Si rechazamos las tradiciones indígenas por parciales, deberíamos hacer lo mismo con las *Cartas de Relación* de Cortés (1988), con la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Díaz del Castillo (1968) y en general con todas las historias españolas de la época, incluidas las de corte más general, pues todas ellas fueron escritas con una intención persuasiva y a partir de una posición política. De hecho, lo difícil sería encontrar obras históricas, entonces y ahora, que realmente practiquen esa "objetividad" histórica que los estudiosos contraponen a la "parcialidad" mítica.

Por ello, en vez de comparar las tradiciones mexicas con una entelequia resulta más interesante medirlas con otros discursos históricos realmente existentes: las historias oficiales, de la época y del presente. En todas ellas se utiliza la memoria del pasado para cimentar un orden social y los derechos de un grupo en el poder, para crear un sentimiento de identidad y para unificar retóricamente a la comunidad política.

Ideología, narratividad y el papel del mito como metalenguaje

Tal comparación nos conduce al tercer argumento de los defensores del análisis mítico, la manipulación ideológica del pasado por los gobernantes mexicas. Es innegable que los fines persuasivos de las historias oficiales como la mexica se contraponen a la "objetividad" y deforman la memoria del pasado (Davies, 1987: 6). En este sentido, Duverger tiene razón al enfatizar la importancia del análisis ideológico de las tradiciones relativas a la migración (1983: 62-64).

Sin embargo, contraponer "ideología" y "verdad" puede llevarnos a muy conocidos callejones sin salida. Por eso, resulta más fructífero analizar el carácter persuasivo de los discursos históricos mexicas dentro del marco de la narratividad y del simbolismo.

En términos narrativos, las historias de la migración mexicas comparten muchas características de otros discursos históricos. En primer lugar, nos cuentan un relato completo y cerrado, con un principio muy claro (la salida de Aztlan) un desarrollo lineal puntuado por peripecias y una conclusión igualmente explícita (la llegada a México). Diversos recursos visuales y narrativos se utilizan para afianzar la coherencia de toda la historia (Navarrete, s.f.).

Esta unidad, como la de cualquier historia narrativa, no se encuentra en la "realidad" del pasado, sino que surge "del deseo de que los acontecimientos reales revelen la coherencia, integridad, plenitud y cierre de una imagen de la vida que es y sólo puede ser imaginaria" (White, 1992: 38). Se trata, por lo tanto, de una construcción narrativa y retórica, aunque su éxito reside en convencernos de que el orden que crea existe en la realidad en sí.

A la ideología oficial mexica le interesaba persuadirnos que Aztlan y México estaban unidas por una relación de necesidad, demostrada por su similitud, y que el viaje de los mexicas de una ciudad a la otra, pese a sus constantes y prolongadas pausas, había sido un suceso unitario, regido siempre por la voluntad de Huitzilopochtli, el dios del *altépetl*. Esta demostración cimentaba la legitimidad de la posesión mexica de México, la concepción de esta ciudad como el centro del mundo, la posición hegemónica de los mexicas sobre los demás pueblos y también el poder ejercido por la élite mexica sobre el resto del grupo étnico a nombre de Huitzilopochtli.

Sin embargo, no hay que concebir esta intención persuasiva como una enemiga de la "verdad histórica". Por necesidad una demostración ideológica de esta naturaleza no podía estar basada en una mentira y por ello para los portadores de la tradición tenía un valor de verdad suprema. Pero también debía ser capaz de convencer a los demás grupos, dentro de la sociedad mexica y fuera de ella: su poder persuasivo dependía de su verosimilitud.

Las historias oficiales, desde luego, no vacilan en suprimir eventos, personas y hechos del pasado que les resultan incómodos y en inventar otros más convenientes. Pero esa es sólo su manera más burda de operar. En general, la estrategia para apuntalar la argumentación legitimadora de la historia es impregnar los acontecimientos del pasado que se quieren enfatizar con significados simbólicos, de orden político y religioso.

Es justamente en este nivel del discurso donde opera el mito. Para entender su funcionamiento resulta esclarecedora la comparación con las tradiciones históricas oficiales de nuestras sociedades.

François Furet, por ejemplo, lamenta que en Francia los estudiosos de la Revolución Francesa, a diferencia de especialistas en otras épo-

cas, no sólo tienen que describir el pasado, sino tienen que juzgarlo en función de su posición política en la Francia contemporánea. Esto lo lleva a concluir que "...desde hace casi doscientos años, la historia de la Revolución Francesa ha sido siempre un relato de los orígenes y por lo tanto un discurso de identidad." Por ello, propone que los historiadores deben abandonar el "mito" revolucionario para adoptar una posición más objetiva (Furet, 1978: 17-23).

Desde la perspectiva contraria, Lévi-Strauss afirma que a él le interesa la historia de la Revolución Francesa porque al estudiarla puede tomar partido por un bando o por otro, pero que, en cambio, la historia más remota le parece incomprensible pues no la puede relacionar con su presente. Lo que valora es justamente una relación mítica entre su persona y un pasado significativo (Lévi-Strauss, 1962: 338).

En suma, ambos autores proponen que en Francia la historia más reciente es la que adquiere resonancias míticas, pues es la que define la identidad y el origen del Estado francés moderno.

Este ejemplo, sugiere dos conclusiones. En primer lugar que el significado mítico que se atribuye a ciertos recuerdos del pasado no implica necesariamente su falsedad o inexistencia. En segundo lugar, que la "mitificación" de un acontecimiento del pasado no necesariamente es producto de la lejanía y de una falla en la memoria histórica, sino que puede ser resultado de lo contrario: de su inmediatez, de su trascendencia, de la voluntad de recordarlo y darle una mayor importancia.

Esto apunta hacia una definición diferente de mito. Los defensores de la interpretación mítica suponen que hay una diferencia ontológica entre los acontecimientos míticos, que son inventados, pero plenos de significados simbólicos, y los acontecimientos históricos, que son reales y por ello carecen de significados simbólicos. De acuerdo con Barthes (1980), se puede plantear, en cambio, que el mito no corresponde a un tipo especial de acontecimiento, ni siquiera a un tipo especial de discurso, sino que se trata un significado simbólico que se añade a un signo ya establecido en el seno de cualquier discurso. En este sentido, cualquier acontecimiento, persona o lugar pueden ser investidos de significados simbólicos dentro del discurso histórico y así adquirir su condición mítica.

Para explicar esta concepción volvamos al ejemplo de la Revolución Francesa. En el siglo XX, los jacobinos adquirieron un nuevo significado simbólico a la luz de la Revolución Rusa: se convirtieron en los precursores de la revolución socialista. Este simbolismo es claramente mítico, pues se añadió, en el seno del discurso histórico, a un signo ya existente. Es también un mito histórico, pues utiliza el pasado para dar legitimidad al presente y por lo tanto establece una relación simbólica entre ambos.

Ahora bien, nadie intentaría demostrar que la Revolución Francesa no sucedió realmente a partir del argumento de que los jacobinos fueron vistos como un arquetipo simbólico por los revolucionarios posteriores; y tampoco nadie intentaría probar la inexistencia histórica de los bolcheviques a partir de la demostración de que siguieron el arquetipo de los jacobinos. Ambos procedimientos, sin embargo, son utilizados constantemente en las tradiciones históricas mexicas por los defensores de la explicación mítica.

La definición de mito como un metalenguaje que opera dentro del discurso histórico invalida justamente la posibilidad de sacar conclusiones de este tipo. En efecto, si es en el seno del discurso que los signos se hacen portadores de significados simbólicos, esto no tiene nada que ver con su status fuera de él, pues un evento o personaje real puede usarse como símbolo tanto como uno fantástico.

Por otra parte, como ha mostrado Paul de Man (1979), nada en el lenguaje mismo permite distinguir inequívocamente entre significados literales y metafóricos. Por ello, ni siquiera podemos estar seguros de que una persona, evento o lugar que tiene significados simbólicos para nosotros los tuviera también para los mexicas que contaban la historia de la migración, lo que hace aún más dudoso el tipo de deducciones empleadas en los análisis míticos de Brinton, Seler y sus sucesores.

Esta definición de mito, por lo tanto, confirma la importancia y la necesidad del análisis simbólico para entender la tradición mexica, pero a la vez invalida la conclusión que han derivado de él sus defensores: la falsedad de los eventos con contenido simbólico.

Me parece que la posición de estos autores se basa en una ambigüedad fundamental en la definición misma de mito. El *Diccionario de la Lengua Española* define "mito" como "fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa". (1984) En esta definición, como en el uso popular, se combinan, indistinguiblemente, dos acepciones de la palabra mito: mentira o falsedad y discurso simbólico.

Sin embargo, la definición de mito de Barthes y el análisis de la función del mito en los discursos históricos deben conducir a rechazar esta confusión. La existencia o inexistencia de un suceso, persona o lugar debe comprobarse más allá de su funcionamiento simbólico en el seno del discurso histórico, por los medios desarrollados por nuestra disciplina. La demostración de la falsedad, como la demostración de la verdad, debe estar fundamentada en evidencias históricas.

La hipótesis de la invención

Precisamente, el cuarto argumento que suelen esgrimir los defensores de la explicación mítica es de índole plenamente histórica. Se trata del famoso episodio de la quema de libros realizada por Itzcóatl, descrito por Sahagún:

> Porque se guardaba la historia; pero ardió cuando gobernaba Itzcóatl en Mexico. Se hizo concierto entre los señores mexicas. Dijeron: No es conveniente que todo mundo conozca la tinta negra, los colores. El portable, el cargable se pervertirá, y con esto se colocará lo oculto sobre la tierra; porque se inventaron muchas mentiras. (López Austin, 1987: 310)

Este pasaje no dice nada respecto al tamaño y alcances de esta quema de libros. Sin embargo, en el análisis de Graulich, Florescano, Davies y Duverger, entre otros, se sostiene que dio pie a una completa reescritura de la historia mexica bajo el mismo Itzcóatl y su sucesor Moteuhczoma I. Esta es la que llamaré la "hipótesis de la invención".

La existencia de esta quema es corroborada por un interesante documento colonial, la "Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco", escrito por Hernán Cortés. En él se cuenta que dos nobles mexicas segundones, llamados Atonaletzin y Tlamapanatzin, parientes lejanos de Acamapichtli y Moteuhczoma Ilhuicamina, buscaron a Cortés cuando éste acababa de desembarcar en Veracruz en 1519 para "entregarnos las pinturas y profecías del rey Camapichi, que es el primero que gobernó en la dicha ciudad de México Tenochtitlan", y le explicaron que eran enemigos del tlatoani mexica "por no haber consentido quemar las pinturas y profecías antiguas". Por ello, se ofrecieron como vasallos y aliados de los españoles a cambio de que

> los hiciese grandes y señores de tierras, donde de presente tienen sus pueblos, y que ellos no faltarían en la entrega de dichas pinturas y libros de las profecías que hubieron de sus antepasados que primero gobernaron. (Cortés: 61-64)

Este pasaje sugiere, en primer lugar, que las principales víctimas de la quema de Itzcóatl fueron las tradiciones históricas que convivían en el seno de la sociedad mexica y que fundamentaban el poder y la posición social de grupos y linajes antagonistas del *tlatoani*. Sin embargo, el documento demuestra también que la quema no fue tan exitosa como se suele pensar, pues 90 años después Atonaletzin y Tlamapanatzin conservaban aún las "pinturas y libros" que Itzcóatl quiso erradicar, así

como un vivo resentimiento contra su intento de destrucción. En suma, este documento no confirma la importancia que la "hipótesis de la invención" atribuye a esta quema.

Más allá de la falta de evidencia histórica contundente que la respalde, se pueden plantear las siguientes objeciones lógicas a esta hipótesis.

La primera es que, aun suponiendo que Itzcoatl y Tlacaellel hubieran logrado reescribir completamente las tradiciones mexicas, no tenemos indicación alguna de que hayan hecho lo mismo con las otras tradiciones históricas existentes en el Valle de México que sobrevivieron hasta el siglo XVI. Entonces cabría preguntarse por qué el chalca Chimalpahin o el acolhua Ixtlilxóchitl reprodujeron la versión mexica de su historia migratoria.

Puede argumentarse que estos extranjeros se limitaron a repetir la historia inventada por los gobernantes mexicas. Esto parece seguro en el caso de Chimalpahin, quien tomó parte de su información de Tezozómoc, heredero de la tradición oficial mexica.

Pero el hecho mismo de que autores no mexicas reprodujeran la versión mexica sugiere la segunda objeción a la "hipótesis de la invención". Si los otros pueblos del Valle de México aceptaron la invención mexica de Aztlan es porque ésta no contradecía sus similares historias de migración, porque los lugares que mencionaba, como Chicomóztoc y Colhuacan, eran también las patrias de origen de sus pueblos. En suma, porque la historia mexica correspondía a los patrones de las tradiciones de migración mesoamericanas, compartidos por los quichés y cakchiqueles, los cuauhtinchantlaca y los mixtecos, entre otros pueblos mesoamericanos. Era, en fin, una versión particular pero ortodoxa de la ideología zuyuana postclásica que han empezado a definir López Austin y López Luján (1999).

Estas objeciones quizá no refuten la "hipótesis de la invención", pero sí nos señalan claramente los límites de la hipotética creatividad histórica de Itzcóatl y Tlacaéllel. La invención, sobre todo si es deliberada, necesita ser verosímil para poder ser exitosa y así convertirse en fuente de legitimidad. Por ello, difícilmente consiste en una creación *ex-nihilo* y más bien suele tratarse de una adaptación, de una exageración, o de un *eufemismo*, es decir de la presentación de un evento pasado a la luz más favorecedora y halagüeña posible para quienes lo cuentan (Heehs, 1994: 9). Martínez Marín tiene razón cuando afirma respecto al impacto de la quema de Itzcóatl que

> sólo podemos inferir la eliminación de algunas informaciones sobre acontecimientos históricos concretos, pero nunca una sustitución total

> que hubiera colocado [a los mexicas] en la necesidad de inventar nuevamente todo su pasado [...]. (Martínez Marín, 1971: 254)

Finalmente, la objeción más profunda a la "hipótesis de la invención" es que sustituye la historia de la migración que se lee en todas las fuentes por una historia contraria que resulta inverificable: la invención del pasado migratorio por un gobernante maquiavélico. Esta "historia" se parece sospechosamente a lo que los antropólogos anglosajones llaman *just so stories*, narraciones de "así fue", que explican el origen de un fenómeno de una manera aparentemente congruente y convincente, pero que resultan inverificables. En suma, parece un mito, tal como lo definen los defensores de la interpretación mítica.

De hecho, si se adopta la "hipótesis de la invención" es fácil llegar a dudar de todo: la elección entre lo que se acepta como verdad histórica y lo que se explica como un invento ideológico termina inevitablemente por ser arbitraria. El problema del origen chichimeca de los mexicas es un ejemplo de las aporías a las que pueden llevar estas búsquedas.

¿Por qué Duverger y Florescano rechazan la existencia histórica de Aztlan y en cambio sí aceptan la realidad del origen chichimeca reciente de los mexicas? En contra de esta credulidad suya existen en las fuentes abundantes evidencias de que los mexicas tenían ya desde Aztlan una cultura agrícola y urbana, plenamente mesoamericana (Martínez Marín, 1971: 250-252).

Según Duverger, los mexicas eran legítimos chichimecas, es decir cazadores-recolectores nómadas, que ascendieron en dos siglos a la cumbre del poder en Mesoamérica y luego hicieron lo posible por ocultar su humilde origen, pues querían disimular su usurpación de ese poder (Duverger, 1983: 141-142). Al respecto, añade Florescano:

> Su condición de advenedizos en tierra antigua, y la torturante convivencia con sociedades de desarrollo cultural superior, fueron, quizá las motivaciones principales que los indujeron a crear su mística de pueblo mesiánico [...] y a construir una imagen arquetípica de sus orígenes y de su fulgurante ascenso al primer lugar entre todas las naciones. (Florescano, 1990: 608)

La premisa de ambos autores parece ser que los mesoamericanos, como nosotros, consideraban que los invasores eran usurpadores y también que despreciaban a los chichimecas porque compartían nuestra perspectiva que considera que las culturas "más desarrolladas" son superiores a las culturas "más primitivas".

Graulich, en contraste, constata que el origen chichimeca de los mexicas, lejos de ser acallado, está presente en todas las fuentes y propone que

> es más bien la idea misma de [los] orígenes modestos lo que se buscó imponer (¿probablemente para esconder la preexistencia de un asentamiento más antiguo?). La inversión de la situación que hace que el pobre recién llegado se imponga al rico bien establecido es, en efecto, un tema mítico constante en Mesoamérica. (Graulich, 1984: 26)

Esta interpretación es claramente más apegada a las fuentes indígenas, pues en ellas el pasado chichimeca era visto como fuente de orgullo y prueba de valentía y no como motivo de vergüenza. Para convencerse basta con leer las descripciones de la vida sana y el poderío cazador chichimeca (Relación Geográfica de Coatépec, 1985: 144), o los cantos de los guerreros chichimecas recién salidos de Chicomóztoc en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989: 169).

La hipótesis de Duverger y Florescano presenta una contradicción interna aún más grave: ¿si los mexicas reescribieron su pasado bajo Itzcóatl, por qué no suprimieron ese infamante pasado chichimeca? ¿Cuál es la racionalidad de una invención a medias?

Este ejemplo nos muestra que las "hipótesis de invención" resultan tan dudosas como los "mitos" que pretenden sustituir. Nadie puede negar que las tradiciones aparentemente más antiguas pueden ser inventadas, y que su falsa antigüedad será justamente lo que les dé valor (Hobsbawm 1983). Pero una invención tiene que ser comprobada, como cualquier hecho histórico, para evitar caer en el terreno del *just-so*.

En este sentido, creo que las "hipótesis de invención" encontrarían un terreno mucho más fecundo y firme si se centraran en las modificaciones coloniales de las tradiciones históricas indígenas. En efecto, la abundancia de fuentes de los siglos XVI y XVII y la posibilidad de ubicarlas temporal y espacialmente con mayor precisión permitiría examinar los procesos de diálogo intenso y desigual entre las historias indígenas y las ideas religiosas, políticas e históricas europeas y comprender la manera en que los historiadores indígenas modificaron sus tradiciones para adaptarlas a las nuevas condiciones sociales.

Más allá de la dicotomía: el reconocimiento de las otras historicidades

En resumen, mi propuesta es que para lograr comprender de una manera más plena las tradiciones históricas indígenas es necesario abandonar la dicotomía entre historia y mito y utilizar las herramientas de análisis de ambas disciplinas.

Volviendo al problema de la similitud entre Aztlan y México, es evidente que esta semejanza está cargada de significados simbólicos políticos y religiosos. Ahora bien, este contenido simbólico no demuestra la inexistencia histórica de Aztlan y tampoco podemos atribuirle un significado único y hacerlo resultado de un acto deliberado de invención maquiavélica. Lo más probable es que aun en tiempos prehispánicos una relación simbólica tan importante adquiriera diversos significados, dependiendo del contexto en que se invocaba y del fin persuasivo que se perseguía. A raíz de las profundas transformaciones impuestas por la colonización española, estos significados se transformaron radicalmente. De hecho, se puede plantear que la tradición histórica sobrevivió precisamente porque fue capaz de incorporar estos nuevos significados simbólicos y así adaptarse a las nuevas circunstancias. En este sentido, la historia de Aztlan se extiende hasta la historiografía nacionalista en los siglos XVIII al XX y la más reciente historia chicana que han seguido considerando ese lugar como una fuente de identidad.

Esto significa, desde luego, que la explicación histórica tampoco es suficiente en sí misma. Si mañana los arqueólogos o los historiadores descubrieran la localización geográfica de Aztlan, este dato no explicaría el significado simbólico que tenía para los mexicas en México o tiene para los chicanos en Los Ángeles.

Por otra parte, aquellos historiadores que han intentado utilizar las fuentes mexicas como minas de datos para reconstruir la "verdadera" historia de la migración se han topado con dificultades insalvables, pues no tomaron en cuenta que la tradición indígena obedecía a criterios de verdad diferentes a los de la historiografía occidental moderna. Para zanjar estas diferencias, la apelación a la realidad empírica no sirve de mucho, pues, por dar un ejemplo, incluso la concepción de persona era distinta a la nuestra, por lo que personajes como Quetzalcóatl no pueden reducirse a figuras individuales a la manera de la historia europea (Kirchhoff, 1955; López Austin, 1973). Sin embargo, trabajos históricos y arqueológicos como los de Martínez Marín (1971) o Miriam Hers (1989) sí nos pueden enseñar mucho sobre el posible origen de las tradiciones compartidas por los mexicas y otros pueblos nahuas del posclásico.

Me parece que un factor que ha impedido la necesaria cooperación entre los defensores de la explicación histórica y mítica ha sido la brecha entre sus respectivas especialidades académicas. Desde el siglo pasado, una de las premisas del etnocentrismo occidental ha sido la contraposición entre la sociedad moderna, plenamente histórica, y las otras sociedades, que se consideran ahistóricas. Una es el campo de

estudio de los historiadores, las otras, de los antropólogos y los mitólogos. Una es el terreno de la diacronía, la otra, el de la sincronía.

Ambos bandos en este debate han aceptado esta contraposición. Sin embargo, un creciente número de estudios muestran que las sociedades no-occidentales, como los mayas yucatecos (Reifler-Bricker, 1993) o los ashaninkas del Perú (Brown, 1991), pueden tener concepciones del devenir humano en el tiempo tan complejas como las de Occidente. Por otra parte, las reflexiones de Reinhart Koselleck respecto a los cambios producidos por la modernidad en las concepciones históricas europeas demuestra que también en Occidente la relación entre pasado, presente y futuro asume formas que los antropólogos no vacilarían en llamar míticas si las encontraran en otra sociedad, cosa que resulta particularmente clara en torno a la idea de revolución, una figura histórica central para la concepción moderna de la historia (Koselleck, 1993).

Para dejar atrás esta dicotomía, como sugiere Klein:

> Más que elaborar principios cada vez más intrincados para distinguir entre culturas y textos históricos y no históricos, necesitamos considerar lo que pasa con la historicidad cuando imaginamos todos los pueblos, independientemente de su raza, religion o alfabetización, como históricos y pensamos sus narrativas como diferentes variedades del discurso histórico más que como alternativas románticas a él. (Klein, 1995: 298)

Esto implica, desde luego, modificar la definición misma de lo que es historia. Cuando afirmo que las tradiciones indígenas son plenamente históricas, no estoy diciendo que se conformen al ideal científico de la memoria histórica. Simplemente estoy afirmando que son discursos sobre el pasado que tienen una considerable antigüedad; que se pretenden legítimos; que utilizan criterios particulares para distinguir lo verdadero de lo falso; que parten de una concepción socialmente determinada de la realidad, del tiempo, y de los agentes históricos; que tienen un fin persuasivo y legitimador; que están vinculados a grupos sociales específicos. Claro que la historia científica moderna ha pretendido liberarse de todas estas determinaciones, pero si examinamos su elevada concepción de sí misma con el mismo escepticismo que hemos aplicado a las narraciones históricas mexicas, podemos afirmar que comparte estas características con todos los discursos históricos realmente existentes.

Por ello, la relación entre la concepción histórica occidental y las concepciones históricas de otras sociedades, como las mesoamericanas, ya no debe tomar la forma de una confrontación entre dos formas opuestas de conocimiento en la que la primera busca reducir a las otras a su

concepción de verdad o falsedad. Debe convertirse en un auténtico *diálogo* entre concepciones diferentes del tiempo, el devenir y los actores históricos, en suma un intercambio entre concepciones diferentes de lo que son el ser humano y la sociedad en el tiempo. En este diálogo ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad y ninguna tradición debe aspirar a absorber o explicar a las otras, así como tampoco debe pretenderse construir una historia universal que las abarque a todas. Una relación plenamente *dialógica* debe asumir la alteridad y buscar la comprensión y el intercambio a partir de ella (Bajtin, 1986).

Desde esta perspectiva, ya no se puede mantener la contraposición entre historia y mito. Esta dicotomía era necesaria desde el punto de vista de la historiografía positivista y de ciertas definiciones del mito. Pero creo que una historiografía que busca desentrañar el sentido que los propios autores daban a su historia y que busca comprender el funcionamiento de la memoria social en su marco cultural puede legítimamente plantear que el camino es la comprensión del funcionamiento del discurso histórico indígena en sus propios términos y que el método es el diálogo, no la descalificación.

BIBLIOGRAFÍA

BAJTIN, Mijail
1986 *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTHES, Roland
1980 *Mitologías*. México: Siglo XXI.

BOONE, Elizabeth Hill
1996 "Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology". En *Aztec Imperial Strategies*. Berdan, Frances, *et al.*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, p. 181-206.

BRINTON, Daniel G.
1882 *American Hero-Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*. Nueva York.

BROWN, Michael F. y Eduardo Fernández
1991 *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

CHAVERO, Alfredo
1967 "Historia antigua" en *"México a través de los siglos"*. Vicente Riva Palacio, ed. México: Editorial Cumbre, v. 1, p. 1-911.

CIVRIEU, Marc de
1992 [1970] *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Ávila Editores (Estudios).

CLAVIJERO, Francisco Javier
1982 *Historia Antigua de México*. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos 29).

CORTÉS, Hernán
1988 *Cartas de Relación*. México, Editorial Porrúa (Sepan Cuantos,7).
1990 "Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco". En *Documentos cortesianos*. José Luis Martínez, México: Fondo de Cultura Económica, v. I, p. 60-76.

DAVIES, Nigel
1987 *The Aztec Empire. The Toltec Resurgence*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

DE MAN, Paul
1979 *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press.

DETIENNE, Marcel
1985 *La invención de la mitología*. Barcelona: Ediciones Península.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1968 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa.

Diccionario de la Lengua Española
1984 *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española.

DURÁN, Fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España*. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).

DUVERGER, Christian
1983 *L'Origine des Aztèques*. Paris: Éditions du Seuil, (Récherches Anthropologiques).

FINNEGAN, Ruth
1988 *Literacy and Orality. Studies on the Technology of Communication*. Oxford: Basil Blackwell.

FLORESCANO, Enrique
1990 "Mito e historia en la memoria nahua". En *Historia Mexicana* XXXIX, 3: 607-661.

FURET, François
1978 *Pensar la Revolución Francesa*. Madrid: Ediciones Petrel, (Alternativas, 2).

GOODY, Jack
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

GRAULICH, Michel
1984 "Aspects Mythiques des peregrinations Mexicas". En *The Native Sources and the History of the Valley of Mexico*. Jacquelin de Durand-Forest, ed. Oxford: British Archaeological Reports, p. 25-71.
1995 "Introducción" En *Códice Azcatitlan*. Robert Barlow, y Michel Graulich, eds. Paris, Bibliothèque National de France/Societé des Americanistes, p. 8-31.

HEEHS, Peter
1994 *Myth, History and Theory*. En *History and Theory* 33, 1: 1-19

HERS, Marie-Areti
1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas.

Historia Tolteca-Chichimeca
1989 *Historia Tolteca-Chichimeca*. Luis Reyes, P. Kirchhoff, L. Güemes, trads. México: CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Estado de Puebla.

HOBSBAWM, Eric
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

KICHHOFF, Paul
1955 "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula". En *Cuadernos Americanos* 84, 6: 163-169.

KLEIN, Kerwin Lee
1995 *In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People Without History*. En *History and Theory* 34, 4: 275-298.

KOSELLECK, Reinhart
1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidos, (Paidos Básica, 61).

LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1973 *Hombre-Dios. Religión e idelogía en el mundo náhuatl*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.

1987 "El texto sahaguntino sobre los mexicas". En *Anales de Antropología* 1985, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 287-335.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján
1999 *Mito y realidad de Zuyuá: transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, Fondo de Cultura Económica.

MAGAÑA, Edmundo y Peter Mason
1986 "Tales of otherness. Myths, stars and Plinian men in South America". En *Myth and the Imaginary in the New World*, Edmundo Magaña y Peter Mason, eds. Amsterdam: CEDLA. p. 7-40.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos
1971 "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas".
[1963] En *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e intrepretaciones históricas*. Miguel León-Portilla, ed. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, p. 247-255.

MIGNOLO, Walter D.
1994 "Signs and their Transmission: The Question of the Book in the New World". En *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, eds. Durham: Duke University Press, p. 220-270.

NAVARRETE, Federico
s.f. "The path between Aztlan and Mexico. On visual Narration in Mexica Codices". En prensa.

PARRY, Jonathan
1985 "The Brahmanical tradition and the technology of the intellect". En *Reason and Morality*. Joanna Overing, ed. Londres: Tavistock Press, p. 200-225.

REIFLER-BRICKER, Victoria
1993 *El Cristo indígena, el Rey nativo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Relación de la genealogía y linaje
1941 "Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España, después que se acuerdan haber gente en estas partes..." En *Nueva colección de documentos originales para la historia de México*. Joaquín García Icazbalceta, ed. México: Editorial Chávez Hayhoe. vol. 3, p. 240-256.

Relación geográfica de Coatepec
1986 "Relación geográfica de Coatepec". En *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*. René Acuña ed. México: UNAM-IIA, vol. 6, tomo 1, p. 129-155.

SELER, Eduard
1985 [1894] "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?" En *Mesoamérica y el Centro de México*. Jesús Monjarás Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, recops., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 309-330.

SMITH, Pierre
1980 *Positions du mythe*. En *Le temps de la réflexion* 1: 61-81

TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado
1992 [1949] *Crónica Mexicáyotl*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (Primera Serie Prehispánica 3).

VANSINA, Jan
1966 *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor.

VEYNE, Paul
1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Éditions du Seuil (Des Travaux).

WHITE, Hayden
1992 "El valor de la narrativa en la representación de la realidad". En *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Ediciones Paidos. p. 17-39.

ARITMÉTICA DEL *TONALPOHUALLI* Y DEL *XIUHPOHUALLI**

EDUARDO PIÑA GARZA

En este trabajo se consideran algunas propiedades aritméticas que se encuentran en el ciclo calendárico de 260 días, llamado comúnmente *tonalpohualli*, usado por los antiguos mexicanos, y por semejanza con esas propiedades se encuentran también conclusiones parecidas en la cuenta de los años. Algunas repeticiones de hechos descubiertos por otros autores han sido necesarias, pero se dan las referencias más importantes. Creemos que son originales varios de los algoritmos aquí presentados y también algunos de los comentarios.

Llamaremos *tonalámatl*, como es costumbre, a la representación del *tonalpohualli* en los códices y libros.

Agrupamos con el nombre de *xiuhpohualli* la cuenta de los años formados por 365 días.

Las afirmaciones de este trabajo se adaptan a las costumbres de los mexicas poco antes de la Conquista. Por supuesto que la mayor parte de estas consideraciones se extienden a los calendarios usados por otros pueblos u otras épocas de la región mesoamericana, lo cual se debe a sus múltiples analogías.

1. Algoritmos del *tonalpohualli*

Nos referimos primero al *tonalpohualli* o ciclo calendárico de 260 días, el cual fue numerado por nuestros antepasados con ayuda de dos componentes, un entero y un símbolo. El entero se elige de 13 enteros del 1 al 13, representados en ocasiones por círculos; y el símbolo de 20 símbolos o jeroglifos ordenados. Las dos componentes recorren cíclicamente los trece enteros y los veinte símbolos. Las parejas así formadas son 260 diferentes, que después se repiten cíclicamente, en conjuntos periódicos de 260 días.

* Agradezco al Maestro Rafael Tena, del Departamento de Etnohistoria del INAH, la lectura cuidadosa de la versión original de este trabajo; lo cual mejoró su contenido con ayuda de sus conocimientos, y disminuyó los errores del mismo.

Los conjuntos de 260 días se encuentran en muchos códices, formando tiras de 5 × 52 cuadretes, como por ejemplo en los códices *Borgia* [1], *Cospi* [2], *Vaticano B* [3], o 20 páginas de trecenas, como en los códices *Borbónico* y *Vaticano A* [4] y en el *Borgia*.

Los primeros misioneros incluyeron ese calendario ritual en sus crónicas, se encuentra por ejemplo en Motolinía [5], Sahagún [6] y Durán [7]. Pero también se encuentran en monumentos de piedra como el llamado Calendario Azteca o Piedra del Sol, en uno de sus círculos cercano al centro, donde los 20 símbolos están ordenados en el sentido contrario al de las manecillas del reloj, como lo hizo notar de León y Gama [8] cuando se descubrió esta piedra a finales del siglo XVIII.

A continuación transcribimos la lista de los nombres de estos 20 símbolos con sus nombres en náhuatl. La ortografía y la traducción las tomo de Rafael Tena [9].

1.	*cipactli*	(caimán)
2.	*ehécatl*	(viento)
3.	*calli*	(casa)
4.	*cuetzpalin*	(lagartija)
5.	*cóhuatl*	(serpiente)
6.	*miquiztli*	(muerte)
7.	*mázatl*	(ciervo)
8.	*tochtli*	(conejo)
9.	*atl*	(agua)
10.	*itzcuintli*	(perro)
11.	*ozomatli*	(mono)
12.	*malinalli*	(hierba torcida)
13.	*ácatl*	(caña)
14.	*océlotl*	(jaguar)
15.	*cuauhtli*	(águila)
16.	*cozcacuauhtli*	(buitre)
17.	*olin*	(movimiento)
18.	*técpatl*	(pedernal)
19.	*quiáhuitl*	(lluvia)
20.	*xóchitl*	(flor)

En lo que sigue usaremos el número de lugar en esta tabla para representar en forma compacta a cualquiera de estos símbolos.

Dado un número entero X entre 1 y 260, el número n del 1 al 13 se encuentra por el residuo de dividir X entre 13

$$\frac{X}{13} = a + \frac{n}{13,} \qquad (1)$$

donde a es un entero. Excepto cuando el residuo es cero, entonces $n = 13$.

Y el número α del 1 al 20, que corresponde al símbolo se encuentra por el residuo de dividir X entre 20

$$\frac{X}{20} = b + \frac{\alpha}{20,} \tag{2}$$

donde b es un entero. Excepto cuando el residuo es cero, entonces $\alpha = 20$.

Así al número entero X se le hace corresponder el número n y el símbolo asociado al número α.

Usaremos el símbolo $X = (n\ ,\ \alpha)$. Con a el nombre del símbolo o su número correspondiente en la tabla.

Por ejemplo:

Si $X = 152$, $\alpha = 11$, $n = 9$, $b = 7$, $\alpha = 12$.

Entonces $152 = (9, 12) = (9,$ *malinalli*$)$.

Aprendido este algoritmo se observa que es muy sencillo asociar a un número X, el número n y el símbolo que le corresponde.

El problema inverso, dados el número y símbolo de un día del *tonalpohualli*, encontrar el número correspondiente X del 1 al 260, es un problema resuelto por el teorema chino del residuo, conocido en matemáticas.

Nosotros usaremos otro método que resulta del estudio que sigue.

El *tonalpohualli* tiene 20 trecenas, y cada una de ellas principia por un símbolo diferente. Si los colocamos en el orden en que aparecen obtenemos la tabla

1ª	trecena principia con	1	*cipactli*
2ª	trecena principia con	14	*océlotl*
3ª	trecena principia con	7	*mázatl*
4ª	trecena principia con	20	*xóchitl*
5ª	trecena principia con	13	*ácatl*
6ª	trecena principia con	6	*miquiztli*
7ª	trecena principia con	19	*quiáhuitl*
8ª	trecena principia con	12	*malinalli*
9ª	trecena principia con	5	*cóhuatl*
10ª	trecena principia con	18	*técpatl*
11ª	trecena principia con	11	*ozomatli*
12ª	trecena principia con	4	*cuetzpalin*

13ª	trecena principia con	17	*olin*
14ª	trecena principia con	10	*itzcuintli*
15ª	trecena principia con	3	*calli*
16ª	trecena principia con	16	*cozcacuauhtli*
17ª	trecena principia con	9	*atl*
18ª	trecena principia con	2	*ehécatl*
19ª	trecena principia con	15	*cuauhtli*
20ª	trecena principia con	8	*tochtli*

Los 20 símbolos están ahora ordenados en otra forma, permutados de orden según la receta

$$\begin{pmatrix} 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 & 8 & 9 & 10 & 11 & 12 & 13 & 14 & 15 & 16 & 17 & 18 & 19 & 20 \\ 1 & 14 & 7 & 20 & 13 & 6 & 19 & 12 & 5 & 18 & 11 & 4 & 17 & 10 & 3 & 16 & 9 & 2 & 15 & 8 \end{pmatrix} \tag{3}$$

que es una de las formas que se usan en matemáticas para representar permutaciones.

Observamos que los números de la fila inferior tienen un orden. El siguiente a su derecha tiene 7 unidades menos en los casos en que la resta es un número positivo. Cuando la diferencia no es un número positivo, entonces se deberá sumar 20 a dicho resultado no positivo.

Si t es el lugar de la trecena y a el número del símbolo correspondiente, entonces se tiene la congruencia

$$\alpha \equiv 8 - 7 \times t \pmod{20}. \tag{4}$$

Es decir, calculamos $8 - 7 \times t$ y le sumamos 20 hasta obtener un número positivo.

Por ejemplo calculamos el símbolo con el cual principia la trecena sexta ($t = 6$). Se calcula $8 - 7 \times 6 = -34$; sumamos dos veces 20 y obtenemos $a = 6$ (*miquiztli*).

Otro ejemplo es la trecena 14ª ($t = 14$). Calculamos $8 - 7 \times 14 = -90$ y le sumamos 5 veces 20 hasta obtener $\alpha = 10$ (*itzcuintli*).

El problema inverso sería: dado un símbolo decir cuál trecena principia con él.

Se trata ahora de la permutación

$$\begin{pmatrix} 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 & 8 & 9 & 10 & 11 & 12 & 13 & 14 & 15 & 16 & 17 & 18 & 19 & 20 \\ 1 & 18 & 15 & 12 & 9 & 6 & 3 & 20 & 17 & 14 & 11 & 8 & 5 & 2 & 19 & 16 & 13 & 10 & 7 & 4 \end{pmatrix} \tag{5}$$

que se obtiene poniendo arriba, ordenados, los números del 1 al 20 que estaban abajo en la permutación (3), y abajo el número correspondiente, que antes estaba arriba.

Nótese ahora que los números en la fila de abajo están también ordenados. El número a su derecha disminuye por 3, excepto cuando no es positivo, en cuyo caso se debe sumar 20 al resultado no positivo. O también

$$t \equiv 4 - 3\alpha \pmod{20}. \tag{6}$$

Por ejemplo la trecena que principia con el símbolo *tochtli* cuyo número $a = 8$, calculamos $4 - 3 \times 8 = -20$, y sumamos 20 dos veces para obtener $t = 20$; la última trecena.

Otro ejemplo es el símbolo *quiáhuitl*, cuyo número $a = 19$; calculamos $4 - 3 \times 19 = -53$, y sumamos tres veces 20 para obtener $t = 7$, la séptima trecena.

La permutación (5) se puede también representar por ciclos en la forma

$$(14, 2, 18, 10)\,(7, 3, 15, 19)\,(20, 4, 12, 8)\,(13, 5, 9, 17)\,(1)\,(6)\,(11)\,(16). \tag{7}$$

Los cuatro números 14, 2, 18 10, del primer paréntesis representan que 14 se transforma en 2, el 2 en 18, el 18 en 10, y el 10 en 14; formando un ciclo de cuatro símbolos. Lo mismo se puede decir de los otros tres conjuntos de cuatro números entre paréntesis. Los paréntesis que encierran un solo número representan que el lugar 1 se transforma en 1, el 6 en 6, el 11 en 11, y el 16 en 16.

Es interesante observar que L. Séjourné [10] asocia los dioses correspondientes a los símbolos que acompañan esta permutación. La asociación de Séjourné es en parejas, como se haría si se toma sólo la primera forma de representar las permutaciones. Hemos visto que esta otra forma (7) de considerar las permutaciones nos lleva, si seguimos las ideas de Séjourné, a tomar en cuenta grupos de cuatro dioses asociados a los símbolos de un ciclo de cuatro; o también a descubrir dioses sin pareja.

Las permutaciones en matemáticas se representan también por medio de matrices; en este caso nosotros usamos las congruencias (4) y (6) que requieren un esfuerzo mucho menor. En la literatura de matemáticas no es muy frecuente representar permutaciones por medio de congruencias, como se hace en este trabajo. Lo cual se debe investigar.

Podemos ahora regresar al problema de determinar el número X que corresponde al número n y al símbolo en el lugar α.

El primer número ($n = 1$) de su trecena tiene como símbolo el lugar (α - n + 1), por lo cual se puede calcular, como hicimos previamente, a qué trecena corresponde, y de ahí de qué número X se trata. La fórmula es entonces

$$X \times 13 \times [3\,(n - \alpha)\ (\text{mod } 20)] + n. \tag{8}$$

Por ejemplo, el número 10 *tochtli*, con $n = 10$ y $\alpha = 8$; calculo 3 (n $-\alpha$) (mod 20) $\equiv 3 \times (10 - 8)$ (mod 20) = 6 y $X = 13 \times 6 + 10 = 88$.

Otro ejemplo es 4 *ozomatli*, que tiene $n = 4$ y $\alpha = 11$; calculo 3 ($n - \alpha$) (mod 20) $\equiv -21$ (mod 20) = 19 y $X = 13 \times 19 + 4 = 251$.

Para un matemático, el aceptar este algoritmo indica la existencia de otro similar que resulta de la simetría en el papel que juegan los números 13 y 20 en la cuenta del *tonalpohualli*. Pero además este otro algoritmo se encuentra implícito en las páginas 53 y 54 del códice *Borgia*, en donde se representan cinco (1, 5, 9, 13, 17; que corresponden a *cipactli, cóhuatl, atl, ácatl, olin*) de los 20 símbolos, con el orden sucesivo de 13 números que aparecen en el *tonalpohualli*. Por ejemplo para el quinto símbolo *cóhuatl* aparecen: 5 *cóhuatl*, 12 *cóhuatl*, 6 *cóhuatl*, 13 *cóhuatl*, 7 *cóhuatl*, 1 *cóhuatl*, 8 *cóhuatl*, 2 *cóhuatl*, 9 *cóhuatl*, 3 *cóhuatl*, 10 *cóhuatl*, 4 *cóhuatl* y 11 *cóhuatl*. Estos números ocupan en el *tonalpohualli* los lugares (de 20 en 20): 5, 25, 45, 65, 85, 105, 125, 145, 165, 185, 205, 225 y 245, respectivamente. Conviene asociar el número de veintenas que caben en estos números, y obtener la permutación resultante de asociar ese número (al cual se suma 1), con la posición. Se encuentra así la permutación de 13 números

$$\begin{pmatrix} 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 & 8 & 9 & 10 & 11 & 12 & 13 \\ 5 & 12 & 6 & 13 & 7 & 1 & 8 & 2 & 9 & 3 & 10 & 4 & 11 \end{pmatrix} \tag{9}$$

pero esta permutación tiene un orden muy simple si notamos que el número siguiente de cualquier número de la fila inferior se encuentra dos posiciones a la derecha. Excepto el 13, que tiene el 1 dos posiciones a su derecha; y los últimos a la derecha, que tienen sus siguientes como primeros de la izquierda; para cerrar los ciclos de forma perfecta.

Se encuentra de esta forma el otro algoritmo semejante a (8)

$$X \equiv 20 \times [2\,(n - \alpha)\ (\text{mod } 13)] + \alpha. \tag{10}$$

Por ejemplo, el número 10 *tochtli*, ejemplo previo, con $n = 10$ y $a = 8$; calculo 2 $(n - \alpha)$ (mod 13) $\equiv 2 \times (10 - 8)$ (mod 13) = 4 y se encuentra de nuevo $X = 20 \times 4 + 8 = 88$.

2. *El caso de la huella de pie perdida*

En algunos *tonalámatl* (códices *Borgia* [1] y *Cospi* [2]) se encuentra para 32 días la figura de una huella dentro del cuadrete donde se representa un día por su número n y su símbolo. Cuando se estudia la frecuencia de ocurrencia de estas huellas de pie en los *tonalámatl* se hallan cada 9 o cada 7 días, formando conjuntos de 9×9 y 7×7 que se ajustan a la igualdad

$$260 = 9\times9 + 7\times7 + 9\times9 + 7\times7 = 81 + 49 + 81 + 49. \qquad (11)$$

Este hecho fue despreciado en algunos estudios previos del códice *Borgia*. Dos de los expertos que han reproducido el *tonalámatl* de este códice [10] y [11], suprimen la última huella de la serie en el cuadrete 10 *olin*. Esta omisión no es importante para esos autores porque no comentan la presencia de las huellas. Y claramente la omisión de Séjourné proviene de copiar el descuido de Seler.

En tiempos recientes han aparecido ediciones facsimilares y comentarios a los códices *Borgia* y *Cospi*, y en el comentario al códice *Borgia* [12] tampoco se mencionan las huellas; pero en el comentario al códice *Cospi* [13] se indica que ocurren en la misma posición en ambos códices y se descubre también que corresponden a la serie $9\times9 + 7\times7 + 9\times9 + 7\times7$ arriba mencionada.

No se conoce en todos los casos el significado de estas huellas, que en algunos códices que representan peregrinaciones marcan la ruta. Y en los mapas indican los caminos. Pero se encuentra también una huella de pie sobre la falda de *Miquiztli* y otra huella sobre el rostro de *Tlazoltéotl* en las láminas 5 y 47 del Códice *Borgia*, respectivamente, y en muchos otros lugares de los códices.

Un hecho importante resulta de la posición de estas huellas. El último de los intervalos de 7 días no termina con el primer día del *tonalámatl*, sino con el cuarto. Este último intervalo de 7 días se completa sólo si se conectan el fin con el principio del *tonalpohualli*. Este hecho demuestra que estos *tonalpohualli* se usaron uno después del otro en forma periódica. Solo de esta forma se contempla la sucesión perfecta de cuadrados. A la misma conclusión se ha llegado por otros razonamientos como veremos en seguida.

3. Los algoritmos del *xiupohualli*

Además del ciclo calendárico, se usaba un calendario solar de 365 días, los cuales se formaban con 18 meses de 20 días, más 5 días llamados *nemontemi*.

Los años solares tenían el nombre de un día del *tonalpohualli*, que se formaba con los 13 enteros ya mencionados, pero con sólo 4 símbolos, que entre los mexicas fueron *calli*, *tochtli*, *ácatl*, *técpatl*. Los años se numeraban del 1 al 52 con ayuda de la combinación de los trece números y de esos cuatro símbolos que se recorrían cíclica y periódicamente. De nuevo encontramos estos hechos en los códices (ver por ejemplo el códice *Borbónico* [4]), y se ilustran también por los cronistas que usaron ruedas calendáricas para representar el siglo de 52 años. (Ver por ejemplo Motolinía [5], Sahagún [6] y Durán [7]).

Alfonso Caso hizo notar [14] que si se da una pareja de número y símbolo tomados del *tonalpohualli* para todos los días del año solar, entonces la diferencia entre la pareja de un día del año con la pareja del mismo día del año siguiente tiene el número n incrementado por uno, pero el a del símbolo incrementado por 5. El primer efecto es consecuencia de que el residuo de dividir 365 por 13 es 1; el segundo efecto es producido por los 5 *nemontemi*, porque 5 es el residuo de dividir 365 por 20. Con las ideas de Caso la diferencia de días entre los nombres de dos años consecutivos es 365. Esto es otra justificación para asegurar que los 365 días del año se contaban con los 260 días del *tonalpohualli*, los cuales se repetían periódicamente como nuestros 7 días de la semana.

Rafael Tena [9] justifica con ayuda de muchas fuentes que los días que le dan su nombre al año ocupan los lugares 80 y 340 del calendario solar.

En el caso de los años también asociamos un número β, ahora de 1 a 4, para los cuatro símbolos que ordenan los años.

1. *tochtli* (conejo)
2. *ácatl* (caña)
3. *técpatl* (pedernal)
4. *calli* (casa)

Los números de estos símbolos estaban separados cada cinco números en la primera tabla del *tonalpohualli*, donde sus números a eran 8, 13, 18, 3.

Las semejanzas del *xiupohualli* con el *tonalpohualli* permiten encontrar con facilidad los algoritmos para encontrar estos números.

Dado X cualquier entero entre 1 y 52, el número m entre 1 y 13, es el residuo de dividir entre 13

$$\frac{X}{13} = a + \frac{m}{13} . \tag{12}$$

Excepto cuando el residuo es cero, en que $m = 13$.

El entero β entre 1 y 4 es el residuo de dividir X entre 4

$$\frac{X}{4} = a + \frac{\beta}{4} . \tag{13}$$

Excepto cuando el residuo es cero, en cuyo caso $\beta = 4$.

Como ejemplo busco el año con lugar $X = 37$. 11 es el residuo de dividir 37 entre 13 y 1 es el residuo de dividir 37 entre 4. Por lo cual el año en el lugar 37 es 11 *tochtli*.

El problema inverso tiene una solución con ayuda de congruencias

$$X \equiv 13\,[(\beta - m)\ (\mathrm{mod}\ 4)] + m . \tag{14}$$

Como ejemplo tomo el año 9 *técpatl*, $m = 9$ y $\beta = 3$. Calculo $\beta - m = -6$ y sumo 2 veces 4, hasta obtener el número no negativo 2. Por lo cual $X = 13 \times 2 + 9 = 35$.

REFERENCIAS

[1] *Códice Borgia*
Sociedad Estatal Quinto Centenario, España; Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[2] *Códice Cospi*
Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

[3] *Códice Vaticano B* 3773
Sociedad Estatal Quinto Centenario, España; Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[4] *Códice Borbónico*
Sociedad Estatal Quinto Centenario, España; Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Códice Vaticano A 3738
Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[5] Fray Toribio de Benavente Motolinía
Memoriales (c. 1527-1541) p.162 y portada. Edición de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, 1996.

[6] Fray Bernardino de Sahagún
Historia General de las Cosas de Nueva España (c. 1575). México, Editorial Porrúa, 1984, libro IV y apéndice.

[7] Fray Diego Durán
Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme (c. 1579), México, Editorial Porrúa, 1984, v. I, p. 229-230 y lámina 34.

[8] Antonio de León y Gama
Descripción Histórica y Cronológica de las dos Piedras (1792), México, Manuel Porrúa, 1978.

[9] Rafael Tena
El calendario mexica y la cronografía, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987 y comunicación personal, 1998.

[10] Laurette Séjourné
El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios, México, Siglo Veintiuno, 1981.

[11] *Códice Borgia*
Edición de Eduard Georg Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

[12] Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García
Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia, Sociedad Estatal Quinto Centenario, España; Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[13] Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter Van der Loo
Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Austria; México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

[14] Alfonso Caso
Los calendarios prehispánicos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

THE LINGUISTIC CAREER OF DOÑA LUZ JIMÉNEZ

FRANCES KARTTUNEN
Linguistics Research Center
University of Texas at Austin

For linguistics, anthropologist, folklorists, and ethnohistorians, the memoirs, and the folktales (*zazanilli*) told in Nahuatl by doña Luz Jiménez, are of great, significance. Not only is their content important, but students, and teachers of Nahuatl use her memoirs, *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta* as a textbook of the language as it has been spoken in the twentieth century.

As she dictated her life experiences, she always referred to herself as *niLuz*, 'I, Luz.' Until very recently we did not know of Julia Jiménez González, or Luciana. In his introduction to her memories Fernando Horcasitas mentions her career as model for Jean Charlot and Diego Rivera, but the full extent of her role in post-Revolutionary art in Mexico escaped the social scientist who worked with her. To linguists and anthropologists she was and remains the revered doña Luz. Now we are aware that in the several worlds she inhabited she was known by different names, of which doña Luz was but the last.

By 1930 Julia Jiménez González, in her assumed persona of Luciana, had been employed by Mexico City's art schools for a decade. She also worked directly for many of the artists whose careers took shape in Mexico City during the 1920s. In 1929 Diego Rivera had begun yet another monumental project, painting murals in México's National Palace, and he once again engaged Luz as one of his models. Yet despite this work that placed her face and figure permanently before the eyes of the public, the end of the 1920s brought personal hardship to Luz.

Her daughter Concha was five years old. Her relationship with Concha's father, Manuel Hernández Chaparro, was distant, and Luz. supported herself and Concha on her own income. Moreover, both Concha's godparents, who later contributed substantially to the welfare of their goddaughter, were absent from Mexico City for long periods of time during Concha's early childhood.

Luz's *compadre*, Jean Charlot, who had previously paid her to sit for a new painting and countless drawings every week, had become staff artist of the Carnegie Institution project at Chichen Itza and spent six months of each year from 1926 to 1928 working in Yucatán. Thereafter, he moved to New York City to continue his painting career.

Anita Brenner, her *comadre* who had often employed Luz to cook for dinner parties, had enrolled as a graduate student in anthropology at Columbia University in New York in 1927. Recruited and mentored by Franz Boas, Brenner completed her doctoral studies in the summer of 1930.

Meanwhile, Luz was supporting an aging mother and a growing daughter. With her *compadres* off in New York, Luz found the means by which she had previously augmented her income from the art schools drying up.

Although Luz did not withdraw from the world of the artists, she had never relinquished her earlier ambitions either. Her school in Milpa Alta, the Concepción Arenal School, had been named for a Spanish educational theorist who was also Spain's first woman lawyer. The inspector of the free federal schools for the children of Milpa Alta, Lucio Tapia, had exhorted parents to send their children to school regularly in exchange for the promise that the schools would produce professionals: lawyers, priests, and school teachers. No longer, he stated, would the young women of Milpa Alta, have nothing better to look forward to than a life of drudgery, cleaning other people's houses and doing other people's laundry. It was Luz's dream to take her place in the classroom as a teacher of children, but the Mexican Revolution had destroyed her school, cut short her education, and sent her to Mexico City as a refugee. In 1930, the closest she had been able to approach her dream was through Rivera's mural of the rural school teacher on a wall of the Secretariat of Public Education.

In the early 1920s José Vasconcelos, México's post-revolutionary Minister of Education, had organized an army of young men and women to dedicate themselves to a "sacred mission against ignorance." They were the *maestros rurales*, rural school teachers, who went to the most inaccessible communities in the Republic of Mexico to teach literacy, good hygiene, and patriotism, the same topics that had been taught to Luz in Milpa Alta before the Revolution. But Vasconcelos's rural school teachers met violent opposition in the countryside, and by the 1930s the educational missions and the title maestro rural were being abandoned. Nonethless, Luz sought to be certified for the position. To her disappointment, her petition was rejected.

Although the Concepción Arenal school was blown up in the Revolution, Luz's school records survived. In her application to become a

maestra rural, Luz used her baptismal name of Julia as it appears in these records. Had the application been successful, she might have reintegrated her prerevolutionary self, Julia Jiménez González, with a future as *maestra Julia*. But instead she was about to assume yet another new identity: doña Luz Jiménez, collaborator with linguistic anthropologists in the exploration of the Nahuatl language.

The opportunity came from an unexpected quarter. The North American linguist Benjamin Lee Whorf received a grant from the Social Science Research Council that enabled him to visit Mexico for several months in the winter and spring of 1930. The purpose of his visit was to collect and analyse samples of modern spoken Nahuatl.

The two towns where Whorf interviewed residents and transcribed their speech were Milpa Alta, on the edge of the Federal District and nearby Tepoztlan, Morelos. Following the ethnographic practice of the time, he did not record the names of the people he interviewed or any information about them as he wrote up his 1930 fieldnotes. But in a 1946 article comparing Milpa Alta Nahuatl with Tepoztlan Nahuatl and with Classical Nahuatl, Whorf acknowledged that his Milpa Alta material had been provided by Milesio González, Luz Jiménez, and her sister Petra. Although he seems to have considered Milesio González to be his principal "native informant," Whorf praised all three for their excellent work.

Luz's employment by Whorf was short-term, but it revealed to her what linguists were interested in and how they went about their work. Whorf did not record her speech; he listened carefully and wrote it down in phonetic notation. The process required the same sort of intuitive interaction between two people that modeling and painting requires. Luz needed to sense how much Whorf could hold in mind while he transcribed, how much to say and when to wait. He needed repetitions until he was satisfied with the accuracy of his transcription. The patience Luz brought to modeling served the linguistic process as well.

Moreover, the work set her feet on the road to the world of academic scholarship and a type of teaching she had not imagined. Several already-existing paths converged into this new road.

One had its roots in her hometown. Isabel Ramírez Castañeda was also a native of Milpa Alta, although from a more privileged background than Luz. Long before Franz Boas took an interest in Anita Brenner, *maestra* Isabel also became one of his protegés. As the only woman fellow of the Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, founded in 1910, she provided written texts in Nahuatl for him and presented a paper about Milpa Alta at the International Congress of Linguists in London in 1912. Boas also received Milpa Alta Nahuatl texts from a man he identified only as "Lucio," possibly Lucio Tapia.

Boas himself was in Mexico in 1912, endeavoring to carry on in spite of the departure of President Porfirio Díaz and the onset of the Mexican Revolution. Doomed by the Revolution and the First World War, the International School—a collaborative venture of the Mexican and German governments, the Hispanic Society of America, and several universities, including Columbia—did not survive the decade. Nonetheless, publication of texts in Milpa Alta Nahuatl (Ramírez C. 1913, Boas 1920, Boas and Haeberlin 1926, and González Casanova 1926) established Luz's town as an important locus for the study of folklore and linguistics.

Not only was Milpa Alta readily accessible from Mexico City, but Mexican, scholars believed Nahuatl spoken there to be very similar in form to Nahuatl as spoken by the Aztecs in the 16th century. It is no wonder that the town attracted not only Whorf but a stream of linguists and anthropologists after him. Nor is it any wonder that Luz, with her gift for story-telling and her patient agreeableness, found a new source of employment as guide to her community and its language.

Another path was blazed by Byron McAfee and some of his associates at the Benjamin Franklin Library in Mexico City. In 1926 a hiking club they belonged to engaged a Nahuatl speaker from Tepoztlan to give them lessons in spoken Nahuatl. Most of the hikers soon dropped out of the classes, but McAfee and a few others persisted. Typing up the proceedings weekly, in the course of a decade they compiled over six hundred lessons. Eventually Luz began working with this group.

Upon becoming subsecretary of Education in 1927, Moisés Saenz concluded that efforts of the *maestros rurales* in the countryside were ineffective because the teachers did not speak the indigenous languages of the people they sought to reach. Looking for an alternative, he turned to William Cameron Townsend, a Protestant missionary linguist with long experience in promoting literacy among speakers of Mayan languages in Guatemala. In 1935 Townsend set to work in the Nahuatl-speaking town of Tetelcingo, Morelos, where he was visited by the new President of Mexico, Lázaro Cárdenas. President Cárdenas was impressed by Townsend's methods and afforded him and his colleagues support and protection for linguistic research in Mexico.

Common to these converging paths was an interest in Nahuatl as a spoken language, not simply as an artifact of the precolumbian Aztec empire. Nahuatl speakers responded to this new, constructive interest, and in 1940 they held a congress in Milpa Alta to establish an orthography for modern Nahuatl, to assess infrastructure needs in Nahua towns, and to press for social justice.

The artist had sought to portray indigenous Mexico as the heart and soul of the nation, and the visual image of Luz often represented

this concept in their work. Now there was also a positive valuation of indigenous languages. Luz was a superb speaker of Nahuatl, and her talent carne to be recognized and modestly rewarded.

In 1941 Robert Barlow arrived in Mexico from California to study Nahuatl. In addition to his university classes in Classical Nahuatl, he soon fell in with McAfee s group and established himself as leader. Completing a degree in anthropology, he received many research grants, was named director of a Nahuatl literacy project in Morelos, and eventually became chairman of the anthropoligy department of Mexico City College. A succession of Nahuatl-language newspapers issued from his home in Azcapotzalco, joint projects of several Nahuatl speakers together with Barlow and McAfee.

Throughout the 1940s Luz worked with Barlow and his associates, including the linguist Stanley Newman, who contributed the chapter on Classical Nahuatl to die *Handbook of Middle American Indians*. Unlike Whorf, Barlow recorded their work sessions, but the current location of his recordings is unknown. However, in 1948 Newman recorded Luz telling a story about Tepozton, the autochthonous hew of Tepoztlan. This recording is archived in the Languages of the World collection at Indiana University and is presently the only known exemplar of her voice. Barlow's transcription of a Day of the Dead story told by Luz was published in *Estudios de cultura náhuatl*, and Luz herself wrote contributions to the Nahuatl-language newspaper *Mexihcatl itonalama*.

In 1942 *The Boy Who Could Do Anything and Other Mexican Folk Tales*, a children's book of Luz's stories in English translation by Anita Brenner with illustrations by Jean Charlot, was published in New York. Luz hoped that this book would finally establish her credentials as a teacher and bring her some much-needed income, but once again she suffered disappointment.

A Guggenheim fellowship returned Charlot to Mexico in 1945, and he joined Barlow's spoken Nahuatl classs. Luz came to live with his family as housekeeper, and Charlot practiced speaking Nahuatl with her. Using sentences culled from lessons by Barlow and Newman, he constructed dialogue for a bilingual Nahuatl/Spanish puppet play, *Mowentike Chalman/Los Peregrinos de Chalma*. The puppets performed on the back of a truck touring Nahua towns, beginning with the village, of San Pedro Atocpan, close to Milpa Alta. The dialogue is so much in the style and spirit of Luz, that it is easy to assume that she was Charlot's primary source, but in fact fully half the sentences come directly from Barlow's class lessons, and many of them are attributed to informants from towns other than Milpa Alta.

Around the time Newman made the recording now archived in Indiana, Fernando Horcasitas met Luz at Barlow's house. Horcasitas was just begining his studies at the Escuela Nacional de Antropología, and as it turned out, he and Luz were also just beginning a productive association that lasted the rest of their lives. Despite his youth, Horcasitas was named to the editorial board of the journal *Tlalocan: A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*. Upon Barlow's death at the begining of 1951, the journal passed into the care of Horcasitas and Ignacio Bernal. By 1957, Horcasitas and Luz were teaching Nahuatl together at Mexico City College.

Students from Mexico City College began working with Horcasitas and Luz, employing her to dictate Nahuatl folk tales for them to transcribe. Horcasitas also invited people with an interest in Nahuatl to his home, and that is where Miguel León-Portilla met Luz around 1960. Luz's presence and manner made a profound impression upon León-Portilla, although he met her in person only a few times. Later he would write about her and her work with heartfelt admiration.

In 1963 Horcasitas moved to the Institute of Historical Research at the National University, and once again he asked Luz to work with his students. This time she recounted for them the story of Milpa Alta before and during the Revolution.

In 1965 Luz died of injuries after being struck by a car on a Mexico City street. In her memory Horcasitas retranscribed her memoirs into traditional Nahuatl orthography, paired them with her own Spanish versions of each chapter, and published them as *De Porfirio Díaz a Zapata*. This was later republished by the University of Oklahoma Press in Nahuatl and English as *Life and Death in Milpa Alta: A Nahuatl Chronicle of Díaz and Zapata*. Both the Mexican and USA editions were beautifully illustrated by Alberto Beltrán.

With this first posthumous publication accomplished, Horcasitas went on to compile a second book of the stories in Nahuatl that Luz had dictated to him and his students, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. This book contains forty-four stories in all, including one about the flood that devastated San Pedro Atocpan in the early days of the presidency of Lázaro Cárdenas and how the president himself came to direct relief efforts.

These two books at last revealed the full virtuosity of Luz's command of her native Nahuatl and of her narrative art, which had hitherto been discernable only indirectly through the English language of *The Boy Who Could Do Anything*. It is tragic that in her lifetime Luz was denied the satisfaction of seeing these two books in print. They completely validate her as a verbal artist and teacher of the first rank.

Her daughter Concha was asked in an interview with whom Luz preferred to work: the artists or the linguists? Concha replied that Luz liked both types of work. What was important to her was being in the company of intellectuals. Despite the violence and tragedies she had witnessed, and the disappointments and hardships she had endured, she succeeded in the thing she cared about the most, being constantly in the company of people with talent, broad vision, and great ideas—people like herself.

Acknowledgments

Much of this essay in based on unpublished sources. I am deeply indebted to the families of doña Luz Jiménez, Jean Charlot, and Anita Brenner for providing me with access to records, correspondence, and personal memories. Luz's grandson, Jesús Villanueva Hernández, has been tireless in finding ever more documentation of his grandmother's life and career. Nancy Morris, curator of the Charlot Collection at the University of Hawaii, and the staff at the Tulane Latin American Library, where the papers of Fernando Horcasitas are archived, have been helpful far beyond the call of duty. R. Joe Campbell and Mary Clayton of Indiana University have contributed in countless ways, in Indiana and in Mexico. Joe's interview of doña Concha initiated a warm friendship among our several families. Matthew Restall looked up a reference that was beyond my reach. Susannah Glusker helped us get in touch with doña Concha and made the manuscript of her biography of her mother Anita Brenner available a year before its publication. Many thanks, too, are due to Miguel León-Portilla and Ascensión H. de León-Portilla and to Federico Nagel B. and his family for providing a base in Mexico City for research on the career of doña Luz. This essay is dedicated to memory of doña Luz and Fernando Horcasitas.

BIBLIOGRAPHY

BOAS, Franz. 1920. "Cuentos en Mexicano de Milpa Alta D.F." In *The Journal of American Folk-Lore* 33: 1-24.

BOAS, Franz, and Herman K. Haeberlin. 1926. "Ten Folktales in Modem Nahuatl." In *The Journal of Amepican Folk-Lore* 37: 345-370.

BRENNER, Anita. 1942. *The Boy Who Could Do Anything and Other Mexican Folk Tales*. Illustrated by Jean Charlot. Reprint 1992. Hamden, CT: Shoestring Press.

CHARLOT, Jean. 1969. *Mowentike Chalman/Los Peregrinos de Chalma/The Pilgrims of Chalma*. Honolulu: Mele.

GLUSKER, Susannah Joel. 1998. *Anita Brenner: A Mind of her Own*. Austin: University of Texas Press.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 1926. "Cuento en Mexicano de Milpa Alta, D.F." In *The Journal of American Folk-Lore* 37: 25-27.

JIMÉNEZ, Luz. 1968. *De Porfirio Díaz a Zapata: Memoria náhuatl de Milpa Alta.* Fernando Horcasitas, ed. Mexico City: UNAM.

_____, 1972. *Life and Death in Milpa Alta: A Nahuatl Chronicle of Díaz and Zapata*. Fernando Horcasitas, ed. and transl. Norman: University of Oklahoma Press.

_____, 1979. *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. Fernando Horcasitas and Sarah O. de Ford, eds. Mexico City: UNAM.

KARTTUNEN, Frances. 1994. *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1993. "Lecturas de la palabra de doña Luz Jiménez." In *Estudios de Cultura Náhuatl* 2-3: 345-3-59.

PEÑA, Guillermo de la. 1996. "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana." In *La historia de la antropología en Mexico*, Mechthild Rutsch, ed.: 41-81. Mexico City: Editorial Plaza y Valdés.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, Isabel. 1913. "El folk-lore de Milpa Alta, D.F., México." In *International Congress of Americanists*. Proceedings of the XVIII Session, London, 1912. London: Harrison and Sons.

THOMPSON, Karen. 1990. "Jean Charlot: Artist and Scholar." *In Jean Charlot: A Retrospective*. Honolulu: The University of Hawai'i Art Gallery.

WHORF, Benjamin L 1946. "The Milpa Alta dialect of Aztec (with notes on the Classical and the Tepoztlan dialects.)." In *Linguistic Structures of Native America, Viking Fund Publications in Anthropology* 6:367-97. New York: Viking Fund.

LA INCIDENCIA DE HISPANISMOS EN LOS "CONFESSIONARIOS" MAYOR Y MENOR DE FRAY ALONSO DE MOLINA UN ANÁLISIS CONTRASTIVO[1]

PILAR MÁYNEZ
(ENEP UNAM Acatlán)

Durante el siglo XVI los misioneros españoles trabajaron arduamente en la conquista espiritual de la Nueva España. Se trataba de convertir a los naturales al cristianismo, pero para ello se requería conocer sus prácticas y costumbres religiosas y las lenguas mediante las cuales aludían a esa particular cosmovisión, a fin de poder entender su pensamiento y erradicar con mayor eficacia sus creencias.

El interés por comprender esas culturas llevó a los frailes a realizar detenidas descripciones sobre los distintos componentes de éstas, originándose así el nacimiento de los estudios etnográficos en el nuevo continente.

También se elaboraron trabajos sobre la estructura e integración léxica de los idiomas indígenas y se tradujeron a éstos numerosas obras religiosas, con el objeto de difundirlas entre los nuevos catecúmenos. Vidas edificantes, sermonarios, doctrinas, catecismos fueron transvasados a diferentes lenguas amerindias durante este primer periodo de la evangelización.

En este contexto podemos ubicar *los Confessionarios Mayor y Menor* de fray Alonso de Molina[2] que fueron publicados por primera vez en 1565 por casa de Antonio de Espinosa, y que fueron modelos de subsiguientes manuales de esta naturaleza.

En efecto, varios años después de la publicación de su *Doctrina christiana* (1546), considerada como el primer impreso en náhuatl en

[1] Un trabajo sobre la incidencia de hispanismos en el "Confessionario Mayor" de fray Alonso de Molina fue publicado en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.28. En él se ofrece una relación detallada de todas las voces castellanas con sus diversas variantes que aparecen en el texto.

[2] Alonso de Molina llegó llego muy niño a México y pronto aprendió el náhuatl, por lo que los franciscanos lo consideraron un eficaz auxiliar para su tarea evangelizadora. Más tarde ingresó como fraile de esa Orden. Fray Alonso de Molina ha sido considerado uno de los más gloriosos lingüistas de los idiomas vernáculos del nuevo continente.

México,[3] y diez años antes de la primera edición de su monumental *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* salieron los *Confessionarios mayor y menor* que son, junto con el de Juan Bautista, los únicos textos de esta clase correspondientes al siglo XVI que se conservan actualmente.[4]

Debido a su gran utilidad, ambas obras fueron reimpresas cuatro años después de su primera publicación, esto es en 1569, por el mismo Antonio de Espinosa, y, posteriormente el *Mayor* en 1578, 1975 y 1984, y el breve, una vez más en 1577, pero ahora por otros editores. En este trabajo se tomaron en cuenta la edición preparada por Roberto Moreno de los Arcos que reproduce el texto del *Confessionario Mayor* de 1569 —ya que no se tiene noticia del paradero de la edición original—[5] y la primera del *Menor,* esto es la de 1565, que se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional.[6]

Están constituidos estos textos por dos columnas: la izquierda es la parte náhuatl y la derecha su equivalente castellana. El más extenso o "dilatado", como le llama el autor, tiene 124 folios numerados: en tanto que el breve, 18.

La letra de ambos es casi en su totalidad gótica y aparecen ilustraciones de diverso tamaño al inicio e intercalados entre los textos.[7] Destaca en el *Mayor* un grabado del Calvario y alrededor, dentro de un marco, una leyenda que dice: "*Penitentiam agite apropin= quabit enim*

[3] Aquí se debe hacer una precisión. Ascensión H. de León-Portillla comenta que: Su primer libro publicado —se refiere a fray Alonso de Molina— es también primer impreso náhuatl en México del que se tiene noticia del todo cierta. Cita don Joaquín García Icazbalceta lo aducido por Marcos Jiménez de la Espada en la edición de las *Cartas de Indias* (Madrid 1877), en el sentido de que el primer impreso en México del que había referencias era una *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana,* al parecer de autor anónimo y publicada en 1539... Aunque el propio García Icazbalceta y posteriormente José Toribio Medina, Emilio Valtón, Enrique Wagner y Agustín Millares Carlo han tratado de localizar algún ejemplar de dichos impresos, sus esfuerzos resultaron infructuosos. Frente a tal incertidumbre, y deseando que algún día pueda despejarse la oscuridad en torno a este primerísimo opúsculo, fuerza es limitarnos aquí a seguir teniendo a la *Doctrina* de fray Alonso de Molina, como el más antiguo de los impresos en náhuatl aparecidos en México. *Tepuztlahcuilolli, impresos en náhuatl, México,* UNAM, t. I, p. 27.

[4] Ascensión H. de León-Portilla comenta que los dos *Confessionarios* de fray Alonso de Molina y el *Confessionario en lengua Mexicana y Castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores,* publicado en 1599 por Melchor Ocharte son las únicas obras de esta clase con las que contamos hasta la fecha. Hernández de León-Portilla describe este último texto de la siguiente forma: "Las primeras cuarenta páginas están en mexicano. Son éstas largas reflexiones acerca del sacramento de la confesión. En las restantes se distribuyen cuantiosas preguntas acerca de cada uno de los diez mandamientos, en mexicano y castellano". *Tepuztlahcuilolli, impresos en náhuatl,* t. II, p. 53.

[5] Según Emilio Valtón las únicas diferencias que existen entre las ediciones de 1565 y 1569 están relacionadas con la tipografía, numeración y colocación de los grabados.

[6] Ascensión H. de León-Portilla me facilitó generosamente este material.

[7] La Epístola nuncupatoria al arzobispo Montúfar en el *Mayor* está en letra romana.

regnum cae= lorum". El *Confessionario* más extenso incorpora también una licencia y tablas, en tanto que el más breve, la licencia de la Audiencia fechada el 24 de diciembre de 1564.

El propio fray Alonso de Molina nos explica el objetivo de estos *Confessionarios* en las primeras páginas del *Mayor*:

> Queriendo yo y deseando en algo aprovechar y servir, como más minimo capellán de vuestra señoría, considerada la oscuridad y dificultad de la dicha lengua destos naturales y frasis de hablar suyo, muy diferente en muchas cosas de nuestra lengua castellana y latina, con las cuales midiéndola habría gran diferencia y desigualdad (como es manifiesto a los que de esta lengua tienen clara noticia) me pareció hacer una obra útil y provechosa que son dos *Confessionarios* para lumbre e instrucción de los ministros de esta iglesia y utilidad de los naturales, y los dichos ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requieren para preguntar y entender en la administración del sacramento de la penitencia.[8]

El *Confessionario Mayor* comienza con algunas consideraciones relativas al sacramento del bautismo. Posteriormente se exponen una serie de amonestaciones sobre la actitud del confesando para lograr un verdadero arrepentimiento. Se incluyen también algunas reflexiones respecto a los mandamientos de la ley de Dios, a los siete pecados capitales y a las virtudes teologales y cardinales.[9] Incorpora en la sección correspondiente a la penitencia una referencia respecto al sacramento del matrimonio y al ritual que lo acompaña. También, algunas alusiones a las instrucciones doctrinales, al jubileo y a la práctica de testamentos. Concluye comentando el significado de los sacramentos y haciendo alusión a las amonestaciones de acción de gracias postsacramentales.

Por otra parte, el' *Confessionario Menor* incluye una serie de preguntas y recomendaciones que el sacerdote hace al confesando, respecto a la conducta que debe seguir un buen cristiano.

Roberto Moreno de los Arcos resalta, asimismo, la importancia de estos textos como fuente histórica:

> Los temas sobre los que puede encontrarse información —si este *Confessionario* puede tomarse de modelo (se refiere al *Mayor*)—, incluyen religión y costumbres prehispánicas, por el afán de localizar idola-

[8] Fray Alonso de Molina, *Confessionario Mayor en la lengua mexicana y castellana (1569).* Introducción de Roberto Moreno de los Arcos, México, UNAM, 1984, p. 2.

[9] Dentro de las primeras figuran las preguntas acerca de la esperanza y de la caridad, en tanto que en las segundas se aboca a la prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

trías, temas de la economía y la sociedad colonial en el trato de españoles e indios, y otros diversos dependiendo del compilador.[10]

Ahora bien, aunque en el mundo precortesiano existía la confesión, lo cual facilitó en cierta forma la introducción de su correlato cristiano, esto no implicó —como apunta Pettazoni— que dicha práctica correspondiera exactamente con la del nuevo credo que se deseaba imponer.[11]

Fray Bernardino de Sahagún explica detenidamente en el primer libro de su magna *Historia general* la forma en que se llevaba a cabo la confesión en el mundo indígena.[12] Tendría que realizarse ésta ante un sátrapa que, al igual que el sacerdote católico, guardaría en secreto todo lo dicho por el confesando. La penitencia variaba dependiendo de la gravedad de la falta cometida desde un ayuno de cuatro días hasta el castigo mediante punciones con espinas de maguey en diversas partes del cuerpo.[13]

Por supuesto que la noción de pecado tal como la concebía la religión de los frailes era obviamente desconocida para los indígenas.[14] Había que explicar, por tanto, el sentido de ésta dentro del cristianismo y para ello resultaba necesario difundirlo clara y precisamente a los nuevos catecúmenos.

[10] Véase la introducción al *Confessionario Mayor en la lengua mexicana y castellanas*, p 18.

[11] Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, traducción de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 210.

[12] En el *Códice florentino*, México, el Gobierno de la República edita en facsímil el Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, t 1, Lib. I, fols. 6v. a 10r.

[13] Explica Sahagún que eran tres las faltas mayores: homicidio, adulterio y embriaguez y que los indígenas preferían confesarse casi al final de su vida pues si volvían a reincidir se decía que no tenían remedio. Pero esta práctica continuó a pesar de los esfuerzos de los evangelizadores por extirpar el antiguo culto. "Cerca de lo arriba dicho sabemos: que aun después aca, en el cristianismo, porfían a llevarlo adelante, en quanto toca a hazer penitencia y confessarse, por los pecados graves y publicos como es homizidio, adulterio pensando que como en el tiempo passado por la confession y penjtencia, que hazia, se les perdonavan aquellos pecados en el foro judicial. Tambien agora, quando alguno mata, o adultera: acogese a nuestras casas y monasterios y callando lo que hizieron: dizen que quieren hazer penjtencia: y cavan en la huerta, y barren en casa, y hazen lo que les mandan ... Acabada su confession demandan una cedula firmada del confessor: con proposito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes". *Ibid.*, Lib. I, fol. 9v.

[14] El concepto de pecado responde a diversos significados, de ahí que deba entenderse dentro de los diferentes contextos culturales, históricos y religiosos. Los católicos distinguen entre *pecado mortal:* acto deliberado de rebelión contra Dios, que priva al alma de su vida sobrenatural y merece castigo eterno; y *pecado venial*, ofensa menos grave, hecha acaso inadvertidamente, que no priva al alma de la gracia santificante y que puede ser perdonada por la oración o las buenas obras. Véase Pedro Rodríguez Santidrian, *Diccionario de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989 y Edgar Royston Pike *Diccionario de religiones*, adaptación Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Los Confessionarios de Molina tienen como antecedente aquéllos impresos en el viejo continente antes de 1545, año en que se celebró el Concilio de Trento. Concedía éste al pecado y a la confesión importancia fundamental dentro del ritual católico; por tanto, estas obras de fray Alonso pueden incluirse dentro de la corriente reformista tridentina.

Fray Alonso de Molina, al igual que otros de sus compañeros de Orden, consideraba que era fundamental para el logro de la empresa catequística difundir los textos del credo cristiano, y al cuestionamiento frecuente respecto a la pertinencia de que los indígenas tuvieran a su alcance esta clase de escritos, considerando "su rapacidad y bajeza de ingenio," el franciscano respondía:

> Me parece que deben gozar de ella como los demás cristianos y que no se les quiten los demás libros devotos, impresos o escritos de mano, porque aunque sea así que estos naturales generalmente sean no de mucha capacidad e ingenio, hay muchos de ellos de muy buen entendimiento, hábiles y muy buenos cristianos, y no es justo que sean privados, de tan gran favor que con los dichos libros, devotos tienen, para consolación espiritual de sus almas y salvación de ellas.[15]

Pero ¿qué problemas planteaba la traducción de las obras cristianas a los diversos idiomas amerindios? ¿cómo referirse a conceptos propios de la fe cristiana en un contexto cultural diferente y cómo lograr que los nuevos catecúmenos comprendieran y asimilaran plenamente su significado?

Desde la elaboración de su *Doctrina christiana* que como se mencionó ya fue publicada en 1546, fray Alonso de Molina tuvo que idear algunos procedimientos para aludir a ellos, como fueron la adecuación del sentido cristiano a los términos nahuas preexistentes y la incorporación de préstamos al español, método este último que permitía identificar claramente su pertinencia al credo recién impuesto.

En los *Confessionarios* que en esta ocasión nos ocupan se encuentran también estas dos formas de alusión a los conceptos de la nueva religión. Por lo que toca al primero de ellos, Miguel León-Portilla advierte que:

> Dato interesante, que no conviene pasar para alto, es el que ofrece el colofón de la nueva edición del *Confessionario breve*...

[15] Citado por Ángel María Garibay en *Historia de la literatura náhuatl*, México, Ed. Porrúa. p. 675, Colección Sepan Cuántos, no. 626.

> A través del estudio de algunos textos en náhuatl de origen prehispánico, sabemos que la palabra *neyolmelahualiztli* se empleaba para designar un antiguo rito de purificación, en el que se manifestaban las transgresiones en que se había incurrido, particularmente en materia sexual. Ese rito se practicaba con un sacerdote del culto de la diosa Tlazoltéotl. El análisis etimológico del vocablo citado permite afirmar que su significación original era de "acción de enderezar los corazones de la gente". En el colofón del *Confessionario breve*, en la segunda edición de 1569, Molina se sirvió de la palabra *neyolmelahualoni*. Si se toma en cuenta que el infijo *-lo*, unido al sufijo *-ni*, confiere al vocablo el sentido de instrumentalidad, veremos que el sentido literal del término acuñado por fray Alonso es el de "instrumento para enderezar los corazones de la gente". Con él obviamente quiso designar la confesión cristiana que, a su juicio, tomó alguna semejanza, aunque remota, con el rito prehispánico.[16]

Por lo que respecta al segundo procedimiento, esto es a la inserción de hispanismos en el texto indígena, sabemos que la enseñanza dogmática del cristianismo en las lenguas amerindias entrañaba para los evangelizadores serios problemas de índole conceptual y lingüística, pues nociones como "Trinidad", "bautismo" y "confesión" podrían ser confundidos por los naturales si se transvasaban a sus idiomas aborígenes. La mayor parte de los misioneros, asegura Robert Ricard, optaron por emplear los préstamos léxicos para evitar el peligro de la heterodoxia.

Ahora bien, los *Confessionarios* de Molina no fueron la excepción pues contienen un número importante de hispanismos, —en su mayoría sustantivos comunes y propios y sintagmas nominales, aunque también aparecen algunos adjetivos—. En el "dilatado" se encuentran 195 y en el breve 34. Algunas de estas voces aparecen con más frecuencia en el texto náhuatl; tal es el caso de "Dios" (143) "ánima" (58) "sacramento" (51) "confirmación" (37) "gracia" (21) en el *Mayor;* y "Dios" (26) "misa" (6) "santos" (4) en el *Menor;* pero otras se insertan sólo en una ocasión, pues aluden a aspectos tratados tangencialmente, como es el caso de "camisa", "queso" y "manteca" que aparecen en el *Mayor* cuando, al ejemplificar el séptimo mandamiento, reprende el fraile a quienes roban y engañan al cliente vendiendo esta prenda raída como nueva; o cuando se refiere a que en tiempos de ayuno se pueden consumir los alimentos mencionados, información muy útil sobre la vida cotidiana que puede extraerse de estas importantes fuentes históricas.

[16] En el prólogo al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, México, Ed. Porrúa, 1977, p. XXXIII

Los conceptos a los que aluden estos hispanismos pueden reducirse a ocho rubros temáticos: *l) Divinidad y seres iluminados* , 2) *Dignidades e instancias eclesiásticas y gubernamentales,* 3) *Calendario y fiestas,* 4) *Sacramentos,* 5) *Objetos y lugares sagrados,* 6) *Enseñanza y moral cristianas,* 7) *Relaciones sociales y religiosas,* 8) *Objetos y seres animados.*

A continuación presentamos los préstamos que se encuentran en las obras de Molina y su incidencia.[17]

Hispanismos	*Confessionario Mayor*	*Confessionario Menor*
1. Absolución	1	1
2. Ánima	58	7
3. Ave María	2	1
4. Bautismo	12	2
5. Bendición (es)	2	1
6. Caballo	1	1
7. Confesión	2	1
8. Confirmación	37	2
9. Cruz y	11	1
10. Cuatro témporas	9	1
11. Cuentas	1	1
12. Dios	143	26
13. Domingo	17	5
14. Doctrina cristiana	2	1
15. Español (es)	3	11
16. Excomunión	8	1
17. Infierno	2	1
18. Jesucristo	38	1
19. Justicia	10	1
20. Misa	18	6
21. Padre	4	2
22. Penitencia	9	2
23. Sacerdote	54	6
24. San Miguel	1	1
25. San Pablo	11	1
26. San Pedro	2	1

[17] Estos préstamos presentan alternancias gráficas propias de esa época y la inserción de prefijos y sufijos del náhuatl, como es el caso de "mamina", "tamina","mocuenta", "tetomin", "domingotica", "cruztitech".

Hispanismos	*Confessionario Mayor*	*Confessionario Menor*
27. Santa María	7	4
28. Santos	8	4
29. Testamento	19	1
30. Tomines	4	2
31. Viernes	8	1
32. Vigilia	9	1
33. Sacramento	52	1
34. Santa Iglesia	55	2

De éstos, es el que concierne al rubro de *sacramentos*[18] donde se pueden identificar mayores correspondencias entre ambos *Confessionarios;* términos como "sacramento". "absolución", "penitencia", "bautismo", "confesión", "confirmación" y excomunión, aparecen por igual en los dos textos, y esto se debe al empeño del fraile porque estos conceptos quedaran claramente deslindados de sus posibles equivalentes en la religión que se deseaba erradicar. Claro está, como se ha visto anteriormente, que este procedimiento lingüístico alterna también con la adecuación formal y semántica de términos de la propia lengua náhuatl, revestidos ahora de un significado cristiano.

Por otra parte los rubros de *Enseñanza moral y cristiana y Relaciones sociales y religiosas* sólo presentan dos y un correlato cada uno de ellos: "doctrina" y "español", respectivamente.

Hemos visto que existe una gran, diferencia numérica de los hispanismos que incorporan uno y otro *Confessionarios* la cual está en relación directa con su extensión. Sin embargo, un préstamo de considerable importancia que ostenta cuatro recurrencias "demonio" y su plural "demonios" en el *Confessionario menor* no está incluido en el más extenso, que utiliza sus correlatos nahuas "tlacatecolotl" y "tlatlacatecolo".

Los préstamos identificados' en los *Confessionarios* se insertan en la lengua receptora frecuentemente sin alterar su forma original, como es el caso de "bautismo", "caballo", "confesión", "ciudad", "hostia", "jubileo" "leyes", "misa". Sin embargo, otras veces aparecen con prefijos y sufijos del náhuatl en formas híbridas del tipo "mocompadre",

[18] En la teología cristiana medieval, los sacramentos quedaron reducidos a siete: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden sacerdotal y matrimonio. La Iglesia Ortodoxa Oriental mantiene este mismo número y los designa con el nombre de "misterios". La Reforma no reconoció este número, reduciendo a dos los sacramentos: bautismo y eucaristía, o desechando la institución sacramental. Pedro Rodríguez Santidrian, *Diccionario de las religiones,* Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 375.

"noconsciencia", "tanima", "tetomin", "eregesme", "sabadotica", "cruztitech", "sanctohuan".

Tanto en una como en otra obra, el término náhuatl puede alternar con el préstamo; de este modo tenemos los siguientes pares: "tlamacehualiztli" con "penitencia", "mictlan" con "infierno", "teopixqui" con "sacerdote", "teotl" con "Dios"; o bien pueden aparecer en forma yuxtapuesta, como es el caso de las dos últimas formas "teopixqui-sacerdote", "teotl-Dios".

También encontramos en ocasiones que el hispanismo modifica a la palabra nuclear náhuatl, como en "tlatlacolliveniales" (pecados veniales) o "tonantzin Sancta Yglesia" (Nuestra Santa Madre Iglesia).

Asimismo, se registran vocablos que presentan diversas formas de aludir a un mismo concepto como, por ejemplo, "Dios", "teotl", "totecuyo Dios", "in icel teotl Dios", "teotl Dios", "tlatocatzin Dios". Esta pluralidad de significantes tiene su explicación en la importancia que revistió tal concepto en el pensamiento cristiano.

Ahora bien, aunque Alejandra Moreno Toscano advierte respecto a este último que

> los misioneros españoles del siglo XVI prefirieron la seguridad de la ortodoxia a cualquier riesgo de traducción de conceptos en lenguajes que les tomaría todavía algunos años dominar. Es sabido, por ejemplo que nunca se tradujo la pabra Dios por la palabra indígena *teotl*,[19]

en los *Confessionarios* de Molina se pudo constatar que dicho vocablo fue usado frecuentemente para aludir al Dios cristiano.[20]

Por otra parte, encontramos esporádicamente que el hispanismo puede incorporarse con una clase gramatical determinada, pero al cambiar de categoría se emplea su forma náhuatl. Así tenemos que el término "bautismo" aparece sistemáticamente, pero al cambiar a "bautizado" se empleó "otimoquatequi"=eres bautizado. Lo mismo sucede con "bendición", que aparece como préstamo mientras que para "bendice" se prefirió "maxicmoyectenehuili".

Pero ¿cuál fue el criterio que siguió Molina para la inserción de los hispanismos en sus *Confessionarios*?

Si partimos tan sólo de la base de que los préstamos empleados en las obras catequísticas traducidas a diversas lenguas indígenas permitían deslindar claramente los conceptos medulares de ambas religio-

[19] En "El siglo de la conquista", *Historia general de México*, México, El Colegio de México, t. 2, p. 43.

[20] Por poner un ejemplo, tan sólo en los folios 4 r., 5 r., 18 r., 25 v., 26 r. y v. y 27 r., aparece el término "teotl".

nes, como lo sugieren algunos estudiosos, entonces quedarían sin explicación una serie de fenómenos de interferencia que, como hemos podido advertir, están presentes en estos textos.

No cabe duda que la inserción de hispanismos en las dos obras a las que nos hemos venido refiriendo responden a este propósito: "absolución", "ánima", "bautismo", "bendición", "confirmación", "cruz", "doctrina cristiana", "misa", "vigilia" y "sacramento" debían incluirse, ya porque existiera un concepto parecido en su culto original y la palabra española permitía diferenciarlo, ya porque el préstamo resultaba imprescindible para cubrir un requerimiento sígnico. Pero ¿cómo explicar el hecho de que otros conceptos de la misma relevancia que los anteriores no quedaran igualmente diferenciados, por ejemplo: "mandamiento" que aparece en el *Confessionario, mayor* como "teonahuatilli", e incluso, ¿cómo explicar la alternancia del término náhuatl y el castellano: "neyolmelahualoni-confesión", "tlamacehualiztli-penitencia", "teopixqui-sacerdotes", "teopan-iglesia", y "teotl-Dios", si en realidad se quería evitar el peligro del sincretismo? ¿la "neyolmelahualoni" o "instrumento para enderezar el corazón" podría asociarse en cierto sentido con la confesión cristiana por el hecho de realizarse frente al sátrapa que era, como señala Sahagún, representante de su máximo dios? Pero si se quería evitar la asociación de estas similitudes parciales ¿por qué se manifestaban lingüísticamente?

Las respuestas a estas interrogantes requieren de un minucioso estudio en el que se contemplen un número considerable de obras catequísticas correspondientes a ese periodo, a fin de extraer los préstamos del español, inventariar y cotejar dichas unidades, e identificar sus propiedades distribucionales. Dicho procedimiento permitirá determinar si existe realmente un criterio uniforme sobre la inserción de los hispanismos como forma regular y segura de evitar la heterodoxia, como lo han asegurado algunos estudiosos, o si, como se ha advertido en este trabajo, ese fenómeno de interferencia presenta una serie de complejas variantes que deben ser igualmente analizadas y de ser posible sistematizadas.

NOIHQUI TOAXCA CAXTILAN TLAHTOLI

EL ESPAÑOL TAMBIÉN ES NUESTRO

NATALIO HERNÁNDEZ

Palabras pronunciadas en la clausura del Decimoprimer Congreso de las Academias de Lengua Española que se efectuó en la ciudad de Puebla

San se ome tlahtoli tlen ica nihnequi noyolpaquis ipampa caxtilan tlahtoli huehca mocaqui: axcan miequintin altepeme tlen Semanahuac tlahtohua, miequintin altepeme ica motlapohuiya.

Panoc miac xihuitl, panoc miac xiuhmolpili. Yolic, yolic, iva ohui ipan Anahuac tlalticpac, ipan Mexico tlalticpac, mochantlali. Ica ohui quiselihque altepeme tlen noihqui quipia intlahtol, innemilis, intlapialis.

Achtopan melahuac totlahtolhuan, tomexico tlahtolhua inipan nemiaya, amo quinequiaya mamochicahuacan, maxochiohuacan.

Axcan yolic mopatla cahuitl, yolic mopatla tonati. Axcan yolic timoyoltlalia, moyoltlalia masehual altepeme ihuan noihqui quiselia ihuan moaxcatia caxtilan tlahtoli.

Axcan tihmati melahuac timoyolchicahua, melahuac miac timotlapielia, ipampa tiquinpia miac tlatolme tlen totlalnantzin ihuan caxtilan tlahtoli tlen noihqui totechpohui, ipampa tech nechicohua.

Ipan tomexicho tlali monequi tiquitase in caxtilan tlahtoli queme se cualtzin Ahuehuetl tlen tech ecahuia. Se mahuistic cuauhuitl tlen moyolchicachua, tlen moyesotia ica miequintin Anahuac tlahtolme: ñahñu tlahtoli, maya, zapoteco, rarámuri, tojolabal, nahuatl, purépecha ihuan ocsequinton ompoali ihuan matlactli tlahtolme tlen axcan moyolitia.

Nochi yehuan quinelhuayotia, nochi yehuan quiyolchicahua, nochi yehuan quimaca in ixtli ihuan itlachialis caxtilan ipan tomexico.

Melahuac monequi matiyolpaquican ipampa caxtilan tlahtoli mocaqui nochi Semanahuac. Nican Tonati tiyasque noihqui monequi matitequitican tlen ica huelis chamanis, tlen ica huelis xochiohuas tlahtolme tlen masehual altepeme.

Inin tepiton tlahtoli nihnequiaya niquihtos nican mahuistic altepetl Cuetlaxcoapa. Melahuac nican noihqui monechicohque nahua cuicapihque ipan nahui tzontli ihua mahtlactli ihuan eyi pohuali ipampa quincueso can yohui tlahtoli, tlen, melahuac mocahua ipan tlaltcipac.

Nochi yehuan oquihtohque tlen melahuac mani-ipan totlalticpac: in xochitl in cuicatl.

Ican inon nionhuala nicmasehuico notlahtol caxtilan tlahtoli ihuan nahuatlahtoli, ipampa ome tlahtolme monechicohuan ihuan mosentlalia queme xochitl ihuan cuicatl.

Sólo unas cuantas palabras para expresar mi regocijo porque la lengua española ha trascendido: hoy, muchos pueblos del mundo la hablan, se comunican en ella y con ella.

Tuvieron que pasar muchos años, transcurrieron varios siglos. Poco a poco, con mucho esfuerzo, con muchos sacrificios, fue recibida en las tierras de Anáhuac, en las tierras mexicanas para que se asentara. Nuestros pueblos la recibieron pero sin abandonar su propia lengua, sus saberes, su cultura.

Al principio, nuestras lenguas mexicanas estaban reprimidas por la lengua española: no les permitía su desarrollo, obstruía su florecimiento.

Hoy, el tiempo empieza a cambiar. Poco a poco nuestros pueblos empiezan a reconciliarse con el español, empiezan a aceptarla como lengua propia, como un idioma nuestro.

Hoy sabemos que somos ricos porque tenemos muchas lenguas mexicanas y la lengua española que también es nuestra, porque nos une.

En nuestro país necesitamos ver a la lengua española como un Ahuehuete que nos da sombra y cuyas ramas se extienden para comunicarnos. Un árbol maravilloso que se nutre y se fortalece de las lenguas, mexicanas, las lenguas del Anáhuac: ñahñu, maya, zapoteco, rarámuri, tojólabal, náhuatl, purépecha, en fin, las más de 50 lenguas que permanecen vivas.

Todas estas lenguas le dan raíces, le dan rostro propio, le dan identidad a la lengua española que hablamos en México.

Ciertamente debemos regocijarnos porque el español ha trascendido a diferentes pueblos del mundo. De aquí en adelante debemos trabajar para que las lenguas de nuestros pueblos, para que las lenguas mexicanas se desarrollen: que trasciendan sus flores y sus cantos.

Me satisface expresar estas breves palabras en esta bella ciudad de Puebla. Precisamente aquí, en el año de 1460, los cuicapihqui: forjadores de cantos, poetas decimos ahora, invitados por el Señor Tecayehuatzin, se reunieron para reflexionar sobre el destino de la palabra.

Todos ellos concluyeron que lo único que permanece sobre la tierra es la flor y el canto: la poesía, la palabra.

Por eso he venido a este congreso a compartir mi palabra en español y en lengua náhuatl, en lengua mexicana, porque ambas fluyan a un tiempo, de manera digna y armoniosa como la flor y el canto: in xochitl in cuicatl.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Mucho es lo que se publica acerca de la lengua y la cultura de los pueblos nahuas. He aquí una muestra de lo que recientemente ha llegado a mis manos.

Estudios de índole lingüístico

Canger, Una, "Philology in America: Nahuatl: What loan words and the early descriptions of Nahuatl show about stress, vowel length, and glottal stop in Sixteenth Century Náhuatl and Spanish", *Historial Linguistic and Philology. Trends in Linguistic. Studies and Monographs,* 46, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1990, p. 108-118.

Después de una introducción sobre la cantidad y calidad de las gramáticas del náhuatl de los siglos XVI y XVIII, la autora aborda los fenómenos fonéticos expresados en el título tal y como aparecen en las gramáticas novohispanas. Su estudio abarca también la nahuatlización de los préstamos del español.

Canger, Una, "Artes poco conocidas del náhuatl", *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne,* Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1995, v. 19/20, D. 183-190.

Reflexiones sobre las *Artes* novohispanas del náhuatl en especial sobre tres que ofrecen información de formas dialectales. Son ellas las de fray Juan Guerra, 1692, Jerónimo Cortés y Zedeño, 1765 y fray Manuel Pérez, 1713. A través de estas tres gramáticas, la autora esboza los rasgos dialectales del náhuatl hablado en lo que hoy es Xalisco y la tierra caliente (Guerrero y Estado de México). Concluye destacando la vigencia del mexicano a pesar de los préstamos recibidos del español.

Canger, Una, "El Arte de Horacio Carochi", en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial,* Klaus Zimmerman, editor, Berlin, Instituto Ibero Americano, 1997, p. 59-74. (Colección *Bibliotheca Ibero-Americana,* v. 63).

Reiterpretación del *Arte de la Lengua Mexicana* de Carochi, a la luz de la historia de las gramáticas, en especial de las dedicadas al conocimiento del náhuatl. Hace la autora una breve síntesis sobre las cinco gramáticas del mexicano anteriores a la de Horacio Carochi y ofrece varias reflexiones sobre ellas en las que pone de relieve las aportaciones del jesuita. Para ella, Carochi no sólo fue innovador en fonética sino en el análisis de la lengua, en sus descripciones y en la forma didáctica en que elabora su obra.

Flores Farfán, José Antonio, *Cuatreros somos y to idioma hablamos. Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México,* México, CIESAS, 1999, 295 p.

Amplio estudio de índole sociolingüística sobre el español y el náhuatl hablados en la cuenca del río Balsas, en el Estado de Guerrero. En realidad, el presente trabajo es culminación de una tarea de muchos años de estudio sobre el bilingüismo de la citada región, que Flores Farfán había dado a conocer en forma de trabajos monográficos. En este libro se ofrece un panorama muy completo del tema en un marco histórico muy rico, es decir se analizan los factores que a lo largo del tiempo han hecho posible los profundos contactos entre las dos lenguas con cambios lingüísticos muy marcados que han dado como resultado lo que el autor llama lenguas "cuatreras", es decir "cuatrapeadas". Flores Farfán aborda el examen de los principales rasgos fonológicos y morfológicos del castellano y del mexicano y analiza los cambios y rasgos del español hablado por los nahuas. Otros temas como el de la variabilidad que acarrea el bilingüismo y el del cambio de código son ampliamente tratados por el autor. Tres "Apéndices" completan el libro: uno, muy breve se dedica a esbozar unas cuantas reglas para la escritura y pronunciación del náhuatl moderno. El segundo está integrado por tres narraciones recogidas por el autor y el tercero es un "Índice" de hablantes de náhuatl de la región de Xalitla. Sólo falta señalar que el primer capítulo del libro constituye un resumen sobre los estudios de sociolingüística en México con las aportaciones recientes en este campo.

Galeote, Manuel, "Nombres indígenas de plantas americanas en los tratados científicos de Fray Agustín Farfán", *Boletín de Filología*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, t. XXXVI, p. 119-161.

Después de una síntesis sobre la vida y la obra del sevillano fray Agustín Farfán, Galeote hace un análisis lexicográfico de los 11 términos de lenguas americanas incluidos en *el Tractado Breve de Anothomia y Chirugia* (1579) y de los 50 del *Tractado Breve de Medicina* (1592) del famoso agustino. La mayoría de los indigenismos son de origen náhuatl y antillano. Como en otros trabajos de Galeote, cada vocablo es analizado desde la perspectiva lingüística, filológica, botánica, histórica y medicinal, sin perder de vista la importancia de estos préstamos para la evolución del español.

Galeote, Manuel, "La herbolaria de Indias en los tratados científicos de Nicolás Monardes", *Anuario de Letras*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, v. XXXVI, p. 47-73.

De los veinte indigenismos analizados en este ensayo, cinco son nahuatlismos. El autor los describe dentro de un contexto botánico, histórico y lingüístico. De cada uno de ellos explica su etimología. Como introducción al tema traza un esbozo biográficos de Nicolás Monardes y su papel dentro de la herbolaria europea del siglo XVI.

Galeote, Manuel, *Léxico indígena de flora y fauna en tratados sobre las Indias occidentales de autores andaluces*, Universidad de Granada, 1999, 518 p.

Estudio detallado de más de trescientos indigenismos usados por cronistas andaluces sobre flora y fauna según se especifica en el título. En un capítulo se registran los vocablos correspondientes a flora distribuidos en siete apartados según campos onomasiológicos. En el segundo se disponen los relativos a la fauna en cinco grupos siguiendo el mismo criterio. Un tercer capítulo está dedicado a nombres de plantas y animales de filiación indígena desconocida. Cada vocablo es descrito según un orden diseñado por el autor: definición del *Diccionario de la Real Academia Española* (cuando la hay), explicación botánica o zoológica, citas de los cronistas que usan el vocablos documentación en otras fuentes como son las literarias y lingüísticas, y apoyadas en lexicógrafos modernos. El autor completa la descripción de cada vocablo con observaciones de índole histórica, geográfica y lingüística. Los cronistas andaluces son objeto de estudio en uno de los capítulos del libro: una

síntesis de la vida y la obra de cada uno. Por último, en la "Introducción", además del plan y de la finalidad del trabajo, Galeote señala la importancia histórica y filológica que tienen estos préstamos de lenguas americanas y la "conciencia lingüística de los cronistas de Indias", al aceptar y analizar los nuevos vocablos trasvasados al español. En lo que al náhuatl se refiere cabe decir que la mayoría de los indigenismos aquí estudiados provienen de esta lengua y que son estudiados por el autor con base en una documentación diacrónica.

Hill, Jane y Kenneth C. Hill, *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México.* Traducción de José Antonio Flores Farfán y Gerardo López Cruz, México, CIESAS e INI, 1999, 511 p.

Traducción al español de *Speaking mexicano. Dynamics of Sincretic Language in Central México*, publicado en Tucson en 1986. Los esposos Hill han desarrollado una larga tarea de investigación acerca del náhuatl hablado en la falda del volcán La Malinche. En el presente trabajo hacen un estudio sociolingüístico integral del mexicano de la citada zona, redactado desde la perspectiva de la antropología y de las nuevas teorías lingüísticas. Parten los autores de un capítulo en el que trazan el contexto geográfico-económico de la región y su significado a nivel regional, nacional e incluso mundial. Desde esta base de un presente vital, penetran en el estudio del mexicano actual, se centran en el cambio de código, los préstamos del español, la convergencia sintáctica y otros rasgos derivados de una relación interlingüística intensa y sometida a presiones. Piensan ellos, desde una perspectiva relativista, que el mexicano hablado en La Malinche es una lengua sincrética, es decir una lengua que, al mezclarse con el español, ha desarrollado recursos para defenderse y proporcionar a sus hablantes mecanismos para perdurar y seguir siendo ellos mismos. En resumen, *Hablando mexicano* es una síntesis armónica de historia, economía, lingüística y antropología, para comprender la vida y el habla de un grupo de nahuas en el México moderno. Dos "Apéndices" completan el libro. En el primero los autores publican la minuta que aplicaron en sus entrevistas en el otro, la lista de entrevistados.

León-Portilla, Miguel, "Traslating the Amerindian Texts", *Latin American Indian Literatures. A Review of American Indian Texts and Studies*, University of Pittsburg, 1983, v. 7, n. 2, p. 101-122.

Visión diacrónica del arte de la traducción de textos amerindios en especial nahuas, mayas, tarascos y quechuas. Parte el autor de un acercamiento al náhuatl, lengua franca de Mesoamérica y destaca el esfuerzo lingüístico de los primeros evangelizadores como traductores. Pondera en especial la labor de fray Bernardino de Sahagún, fray Jerónimo de Alcalá y Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, como logrados traductores de la lengua y el pensamiento de nahuas, tarascos y quechuas. Destaca el método que siguieron estos autores para conservar las metáforas, ritmo y frasis. Se adentra después en los modernos estudios teóricos sobre el tema de la traducción y ofrece su punto de vista basado en dos principios: reconocer las diferencias estructurales entre las dos lenguas y respetar los atributos semánticos de cada una para poder establecer una relación congruente entre ellas. Ofrece ejemplos de traducciones del *Popol Vuh*, de Nezahualcóyotl y del *Códice Florentino* hechas por varios filólogos modernos y por él mismo y compara el grado de acercamiento y de comprensión de la palabra traducida.

Textos y estudios referentes al náhuatl clásico

Anales mexicanos: Puebla, Tepeaca y Cholula. *Colección antigua 229*. Estudio y paleografía de María Teresa Sepúlveda. Traducción de María Teresa Sepúlveda y Alfredo Ramírez, México, INAH, 1995, 106 p. (Colección Fuentes).

Reproducción facsimilar, paleografía y traducción de un documento en náhuatl y español del siglo XVII conservado a través de una copia hecha por José Fernando Ramírez de un original que perteneció a la colección del capitán Guillermo Dupaix. Actualmente se guarda en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Está redactado con pinturas y glosas en náhuatl en forma de anales, y aunque incompleto, en él se relatan los acontecimientos históricos más importantes sucedidos entre los años de 1524 a 1645. Muchos de ellos se refieren a la región de Puebla, como la fundación de esta ciudad. Otros, conciernen a la Nueva España como la Guerra del Mixtón, las epidemias y la congregación de pueblos de 1588. El documento va precedido de una "Introducción", de una "Semblanza biográfica de José F. Ramírez" y de un "Estudio" histórico en el que la autora analiza el valor de los Anales como fuentes de conocimiento del pasado mexicano.

Reyes García, Luis y Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Día, *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México CIESAS y Archivo General de la Nación, 1996, 360 p., ils.

Colección de 38 documentos en náhuatl y castellano relativos a la ciudad de México. El más antiguo es del año 1557 y el más moderno del 1593. La mayoría de ellos se conservan en el Archivo General de la Nación; otros provienen del Archivo del Hospital de Jesús, del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, de la Biblioteca Nacional de París y, finalmente algunos están tomados de microfotografías de la Biblioteca Nacional de Antropología, serie B. Franklin, ms. 1481, Colección Ayer. Muchos versan acerca, de litigios de tierras, casas y solares entre nahuas o entre nahuas y españoles. Uno de ellos es una reclamación de tierras patrimoniales por parte de don Luis de Santa María, gobernador de la ciudad de México. Hay también varios relativos a ventas de casas, cartas, testamentos y uno acerca de una petición que los músicos y cantores del *tlaxicalli* de San Sebastián y San Pablo sean exceptuados del *coatequitl*. El primer capítulo, a modo de "estudio introductorio" corre a cargo, de Luis Reyes García y está dedicado al análisis del contenido histórico-social del término nahua *calpulli*. Cita el autor las diversas interpretaciones que de este término se han hecho por autores positivistas y marxistas y se fija particularmente en el significado que acerca de él proveen las fuentes del siglo XVI, en especial Alonso de Zorita y fray Bernardino de Sahagún. Con base en varios documentos del siglo XVI, Reyes García muestra que *calpulli* y *tlaxilacalli* son sinónimos y hace consideraciones sobre la terminología de palabras relacionadas con *calpulli*. Incluye este autor muchos fragmentos de textos nahuas para cimentar su tesis y cinco tablas sinópticas que ayudan a explicarla. En una breve "Introducción", los editores advierten que han aprovechado las traducciones al español que acompañan a los documentos con ligeros cambios. La obra se cierra con un "Indice Onomástico" y otro de "Términos nauas". En suma, esta colección de documentos es un rico repositorio para estudiar algunos aspectos de la organización social y económica de la naciente Nueva España.

Reyes García, Luis, *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, Tlaxcala, CIESAS y Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1993, 341 p., ils. (*Colección Historia de Tlaxcala*).

Compilación de estudios sobre testimonios escritos concernientes a la cultura de Tlaxcala, tanto pictográficos como alfabéticos. En la "Intro-

ducción", Reyes García presenta una visión panorámica del contexto social en el que se fue gestando la escritura y la elaboración de testimonios escritos a lo largo de dos mil años de historia. Afirma él que en esta publicación se incluyen los comentarios de sesenta y cuatro códices posthispánicos y algunos trabajos de índole arqueológica. En cuanto a los códices, según el editor, treinta y cuatro son del siglo XVI, catorce del XVII y dieciséis lo son del XVIII. Los códices se publican según dibujos en blanco y negro de César J. Meléndez Aguilar. A continuación doy un resumen de los trabajos incluidos en este volumen que han sido hechos desde una perspectiva lingüístico-filológico según el orden en el que aparecen.

Baus de Czintron, Carolyn, "La escritura y el calendario en las pinturas de Cacaxtla" p. 23-36, ils.

Lectura de la mayor parte de los glifos que aparecen en las pinturas de Cacaxtla acompañada de abundantes ilustraciones muy esclarecedoras. En muchos casos la autora descompone los glifos en sus elementos a los que llama grafemas y con este método penetra en la escritura pictográfica. Ofrece una clasificación ordenada de los grafemas y los presenta en composición con otros grafemas. El análisis incluye la comparación con otros códices y con testimonios arqueológicos desde la época olmeca. Como conclusión señala la autora que el sistema glífico de Cacaxtla tiene similitudes con otros de varias regiones de Mesoamérica en especial con el de Xochicalco. La edición se complementa con dos "Índices", uno onomástico y otro toponímico.

Caso, Alfonso, "Las pinturas de Tizatlan, Tlaxcala", p. 37-61, ils. Este trabajo de Alfonso Caso, publicado en 1927 en la *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, sigue teniendo actualidad.

En él, el famoso arqueólogo mexicano hace una minuciosa descripción de las ruinas arqueológicas de Tizatlan y centra su estudio en las pinturas de los dos altares que coronan las ruinas. Identifica los personajes y los glifos y los relaciona con los que aparecen en testimonios de piedra y barro así como en los códices prehispánicos y los cronistas del siglo XVI. Con todos estos datos concluve que son altares de sacrificio y que las pinturas están emparentadas con las de los códices del grupo Borgia. Sus autores pudieron ser los olmecas a los que Sahagún llama *anaoacamixtecas*.

Mazihcatzin y Calmecahua, Nicolás Faustino, "Descripción del mapa historiographo que se guarda en el area de privilegios del mui ilustre Ayuntamiento de la nobilisima Insigne y siempre leal ciudad de Tlaxcala", p. 62-81.

Reproducción del estudio de Mazihcatzin publicado en 1927 en la *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, v. 1, n. 2, p. 59-88 por Federico Gómez de Orozco. Aquí se reproduce con una nota introductoria de este autor en la que da a conocer algunos datos biográficos de Mazihcatzin, cacique principal y alcalde ordinario de la ciudad de Tlaxcala en 1779, quien mandó hacer la copia del Lienzo de Tlaxcala que hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de París. A continuación se incluye el estudio de Mazihcatzin del citado Lienzo, página por página.

Mena, Ramón, "Toponimia de Tlaxcala", p. 78-81.

Reproducción de este mismo estudio publicado en el *Boletín de la Biblioteca Nacional*, 1928, t. XII, p. 94-104. Se trata de la lectura de un documento hecho en piel de venado de forma rectangular que se cita en el *Catálogo* del Museo Indiano de Lorenzo Boturini, Madrid, 1746. Mena identifica los topónimos que aparecen en el anverso y en el reverso.

Gómez de Orozco, Federico y Hugo Leicht, "El Códice de Cuetlaxcohuapan. Notas acerca de este documento histórico", p. 82-85.

Reproducción de este mismo estudio aparecido en el *Boletín del Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía* en 1934, t. 1, n. 2. Los autores dedican un breve ensayo a describir el códice de una sola página que se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Reproducen el texto náhuatl y la traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso. Complementan su estudio con algunos comentarios sobre las pinturas.

Mateos Higuera, Salvador, "Códice de Contlatzinco", p. 86-87.

Breve trabajo publicado en *Tlalocan*, 1944, v. 1. El autor da a conocer los rasgos principales de este lienzo de 74 x 53.5 centímetros conservado en el Museo Nacional de Antropología.

Mateos Higuera, Salvador, "Códice de Santo Tomás Xochtla", p. 88-89.

Reimpresión del trabajo aparecido en *Tlalocan*, 1944, v. 1, p. 241-242. Se trata de un lienzo conservado en el Museo Nacional de Antropología de 67 x 41 cm. El autor describe el contenido pictórico del lienzo y afirma que tiene en las márgenes varias leyendas en mexicano.

Kutscher, Gerdt, "El plano de los terrenos de Chiquatzin Tecuhtli" (Traducción de Gerardo del Rosal Vargas), p. 90-99.

Reimpresión del trabajo aparecido en *Baessler-Archiv*, Berlin, 1962, Band X, n. 1. El plano anunciado en el título se guarda en el Museum für Voelkerkunde, en Berlín. El documento, elaborado en papel autóctono, mide 60.5 x 93.5 centímetros. En el presente trabajo el profesor Kutscher hace una lectura de las parcelas de tierra y de sus propietarios, todos de nombre náhuatl, y sugiere que el origen del documento esté en una comunidad del Valle de México o del de Puebla. El estudio va acompañado de una fotografía en blanco y negro del mapa.

Kutscher, Gerdt, "El documento de la familia Mundanegre de Chichimecapan". (Tradücción de Gerardo del Rosal Vargas), p. 100-103, ils.

Reimpresión del trabajo aparecido en *Baessler-Archiv*, Berlin, 1963, Band X, n. 2. El documento se guarda en el Museum für Voelkerkunde de Berlín. Está hecho en papel europeo y mide 58 x 40 centímetros. En él se representa el linaje de la familia Mundanegre. En su estudio, el profesor Kutscher hace una lectura y lo fecha hacia 1600 en algún lugar del Valle de México.

Kutscher, Gerdt, "Genealogía de Tlatzcantzin". (Traducción de Gerardo del Rosal Vargas), p. 104-114.

Reimpresión del trabajo aparecido en *Baessler-Archiv*, Berlin, Band X, n. 2. Al igual que los anteriores, el presente documento se guarda en el Museo de Berlín. Mide 805 x 56 cm y está realizado en papel europeo. En su análisis del documento, Kutscher hace una lectura detallada de los personajes y sus glifos y reconstruye los pormenores de la línea genealógica. Establece comparaciones con otros códices, en especial el Lienzo de Tlaxcala.y pondera la calidad pictórica del códice. El estudio va acompañado de una reproducción y de otras ilustraciones.

Gurría Lacroix, Jorge, "Códice de la entrada de los españoles en Tlaxcala", p. 115-126.

Reimpresión del folleto aparecido en 1966 con el mismo título publicado por la UNAM. En el estudio, Gurría Lacroix reconstruye la historia de este documento integrado por seis hojas de papel europeo que se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Hace un cuidadoso análisis de las cinco escenas que en él se contienen, todas ellas relativas a la llegada de Cortés a Tlaxcala.

Guzmán Monroy, Virginia, "La genealogía de Zolin", p. 127-130.

Reimpresión de este mismo artículo aparecido en *Cuadernos de la Biblioteca*, 1977, n. 1. Es un documento del siglo XVI hecho en papel de maguey procedente de la región tlaxcalteca, y mide 44 x 35 cm. Se guarda en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La autora hace un examen detallado de su contenido, que es genealógico y piensa que el personaje principal, Zolin, era un noble de Ocotelulco.

Cortés de Brasdefer, Fernando, "Códice de San Simón Calpulalpan", p. 131-134.

Reimpresión del artículo aparecido en *Historia y Sociedad en Tlaxcala. Memoria del Primer Simposio de Investigaciones Socio Históricas sobre Tlaxcala*, 1986. Documento de seis hojas del estilo de los Techialoyan, conservado en la Biblioteca Nacional de París. El contenido versa sobre una merced de tierras concedida por el virrey Mendoza a los habitantes de Calpulalpan. En el presente estudio el autor hace una descripción de las pinturas y las glosas.

Contreras Martínez, José Eduardo, "El Códice de Ocotelulco", p. 135-138.

Descripción de un documento descubierto recientemente y guardado en la parroquia de San Francisco Ocotelulco. Se trata de un dibujo hecho en papel europeo de 43 x 31.5 cm, probablemente de principios del siglo XVII. El autor describe su contenido que es genealógico e identifica a los personajes. El estudio va acompañado con reproducción en blanco y negro del documento.

Nicholson, H.B., "El tocado Real de los tlaxcaltecas". (Traducción de Mariela Lima Carrillo), p. 139-160, ils.

Detallado estudio de las diademas que usaban los señores tlaxcaltecas, sobre todo de la más frecuente, una banda trenzada con los colores rojo y negro. En su ensayo Nicholson se basa en múltiples fuentes tanto prehispánicas como del siglo XVI, de Tlaxcala y de regiones aledañas. Describe los atuendos con sus nombres nahuas de los que siempre explica su significado.

Sugawara, Masae, "Boturini y los manuscritos históricos sobre Tlaxcala", p. 161-195.

Registro razonado de 67 documentos referentes a la historia de Tlaxcala sacados pacientemente del *Catálogo* que en 1746 terminó Lorenzo Boturini. La autora acopia el mayor número de datos de cada uno de ellos v ofrece también información sobre los que han sido publicados. En las páginas introductorias, hace una exposición de la labor de los autores que han tratado el tema.

Reyes García, Luis, Documentos pictográficos de Tlaxcala, p. 196-236.

Registro razonado de 64 documentos pictográficos de colecciones particulares, Archivos Municipales y Parroquiales de Tlaxcala, Archivo General de la Nación, Museo Etnológico de Basilea, Museo Etnológico de Berlín, Museo Británico, Biblioteca Nacional de París y Biblioteca de la Universidad de Texas. Presenta el autor, en orden cronológico, los documentos fechados seguidos por los que aparecen sin fecha, organizados también por siglos. La secuencia de documentos abarca de 1531 a 1773. Cada uno va acompañado de una rica información; de algunos de ellos se ofrece la lectura de las glosas o textos nahuas con versión al castellano.

Meléndez Aguilar, César, "Dibujos a línea de códices Tlaxcaltecas", p. 237-325.

Conjunto de 64 ilustraciones que reproducen otros tantos documentos en blanco y negro referentes a la historia de Tlaxcala. La mayoría de ellos corresponde a los incluidos en el Volumen, aunque hay algunos que no. Este repertorio de códices es un complemento que enriquece la publicación y permite al investigador tener a la mano un material que a veces es difícil consultar.

Literatura: vieja y nueva palabra

Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. Traducción de Teresa Ortega Y Mónica Utrilla. Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 588 p., mapas, ils.

Primera edición en español del libro publicado en inglés en 1992 por la Universidad de Cambridge con el título de *Book of the Four World: Reading the Native Américas Though Their Literature*. El libro constituye un riquísimo repositorio de fuentes literarias de las principales culturas del continente americano y a la vez un ambicioso proyecto de penetrar en ellas con objeto de esclarecer los textos que las identifican. Tesis importante del trabajo es delimitar una serie de creencias comunes al continente reflejadas en los relatos primigenios, cosmogónicos y míticos. Esta tesis explica el título del trabajo: *Los libros del Cuarto Mundo*. A lo largo de cuatro capítulos, el autor analiza los testimonios que le permiten sustentar su tesis. Tales testimonios son de diversa índole —arqueológica, histórica, literatura oral— y están agrupados en cuatro grandes espacios culturales: zona circuncaribe, Mesoamérica, Gran México e Isla Tortuga (norte de México y suroeste de Estados Unidos, Mississippi y Apalaches); y Tahuantinsuyu con sus regiones aledañas. En el Primer capítulo se ocupa el autor del ámbito geográfico-histórico es decir del espacio y del tiempo como los grandes escenarios donde se han generado los textos más representativos de este Cuarto Mundo; en el segundo, entra de lleno en el tema y, con el nombre de "Memoria política" analiza los relatos que le permiten perfilar la conciencia histórica de las principales culturas americanas. En una tercera parte da paso a las narraciones cosmogónicas, a lo que él llama "Génesis", y, por último, en el cuarto capítulo, "En el lenguaje de América", Brotherston examina la apropiación de relatos del mundo europeo por los pueblos nahuas, mayas, incas, mapuche y zuñi. En el "Epílogo" el autor explora lo que llama "El palimpsesto americano", es decir el espacio donde se puede leer la unidad y la personalidad del texto del Cuarto Mundo y su influencia en la literatura moderna a partir del Romanticismo. Esta unidad y personalidad del texto está basada en dos tipos de relatos: los que conciernen a la memoria histórica (linajes, migraciones, fundaciones de ciudades y señoríos) y los que atañen a la memoria sagrada (dioses, mitos, edades cósmicas). "Glosario", "Bibliografía" e "Indice analítico" completan este magno trabajo, en el cual los libros del Cuarto Mundo son vistos como un cimiento que da unidad y personalidad a los pueblos de América.

La sirena y el pescador. Aalamatsin wan tlatlaamani. Versión al español José Antonio Flores Farfán. Ilustraciones Cleofas Ramírez Celestino, México, Ediciones Era y CIESAS, 1997, 63 p.

Relato bilingüe, náhuatl-español de un cuento de la tradición oral de San Agustín Oapan, Guerrero. En él se narra la vida de un pescador que es seducido por una mujer. Su destino cambia cuando empieza a llevarle pescados a su amante y descuida a su familia. La reina de los Pescados, una sirena lo atrapa, le hace ver su mala conducta y le exige comida para sus peces; le exige a su hijo. Después de una serie de aventuras, el hijo escapa y ayuda a los animales hasta que logra volar y ser libre. En el comentario que acompaña al cuento, Flores Farfán ofrece una interpretación del relato en la que descubre raíces prehispánicas y universales y a la vez hace ver un sentido de equilibrio entre la naturaleza y el hombre, que contribuye al orden cósmico.

Estudios de contenido histórico-filosófico

González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH y Fondo de Cultura Económica, 1985, 329 p., ils.

Estudio detallado de los sacrificios humanos entre los mexicas y en menor grado, en otros pueblos del mundo. En una primera parte, la autora introduce al lector en el tema esbozando un mapa geográfico-histórico de los sacrificios humanos en el mundo y de los diversos significados que en cada cultura han tenido. Tres capítulos sirven de introducción a la segunda parte, que es la principal del libro. En ellos se estudian las fuentes, tanto prehispánicas como posthispánicas, la religión y la organización social en *calpullis*. La segunda parte toca a fondo el sacrificio humano entre los mexicas según se anuncia en el título. Temas como los dioses, los templos, los sacrificadores, las víctimas, los ritos posteriores al sacrificio, la teofagia o *teoqualo* y la antropofagia son analizados con rigor histórico y explicado su significado religioso, social y político. La autora, si bien no maneja textos en náhuatl relativos al sacrificio, usa abundante léxico de la lengua mexicana para ambientar su estudio lo mejor posible y ofrecer un contexto no sólo histórico sino también lingüístico.

Graulich, Michel, *Mythe et rituels du Mexique ancient préhispanique*. Bruxelles, Académie Royale de Belgique 1882, 463 p.

Estudio muy amplio sobre el pensamiento mítico de Mesoamérica con base en las fuentes nahuas y en menor grado, mayas. Después de un capítulo en el que el autor presenta una descripción de las fuentes, entra en materia comenzando con el estudio de los mitos cosmogónicos y la creación de las eras o soles y su relación con los elementos primordiales en otras culturas. El relato de los cinco soles es estudiado como mito y como historia, dado que el cuarto y quinto sol entran ya en el mundo tolteca y mexica respectivamente. En relación con estos capítulos el autor adosa otro en el que interpreta el sentido del más allá en el Tlalocan, el Sol y el Mictlan. En la interpretación de los mitos de orígenes, Graulich confiesa en el "Prólogo" que "prestará mucha atención a las oposiciones binarias queridas a los estructuralistas". Piensa él que la historia que se narra en los mitos es la de una ruptura entre el cielo y la tierra, la de una lucha de la luz y las tinieblas, de la tierra y del paraíso y que son los héroes los que restablecen la armonía perdida y logran dar vida a la tierra y al hombre. La segunda parte del libro está dedicada al estudio a fondo de las dieciocho veintenas del año solar. Toca el autor temas muy controvertidos como el desfase del calendario respecto del año trópico y aduce razones de cronistas y autores modernos para probar este desfase. Por otra parte, cada fiesta es descrita en sí misma, en relación con otras fiestas, con las divinidades, con los cuerpos celestes, con los mitos, con la historia y con el presente del siglo XVI.

Johansson K., Patrick, *Ritos mortuorios precolombinos*, Puebla, Aula Palafoxiana y Seminario de Cultura Náhuatl, 1998, 320 p., ils.

Análisis profundo del significado de la muerte en el pensamiento de los nahuas desde la perspectiva de la antropología y de las nuevas corrientes de la lingüística teórica. Parte el autor del planteamiento de la muerte como una "diástole del pulso espacio-temporal indígena". Desde este postulado se enfrenta a ella como una realidad viviente en la conciencia del hombre. Se acerca a los mitos que responden a una explicación de la muerte, del más allá, recorre los ciclos del tiempo que conllevan una interacción vida-muerte, analiza la figura de Quetzalcóatl como creador del hombre y de su finitud, examina los ritos mortuorios expresada en una larga secuencia de ceremonias y perfila la muerte de los guerreros, de los señores, de los macehuales y de los niños. El capítulo final está dedicado a valorar el suicidio, en especial el de personajes históricos que lo escogieron como solución a una aporía vital. La muerte de Moctezuma es el tema de las últimas páginas del libro. En resumen, *Ritos mortuorios nahuas* constituye un acercamiento a la muer-

te como una creación cultural del hombre náhuatl "relacionada directamente con el curso espacio-temporal del astro rey".

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 p., ils.

Extenso tratado sobre los conceptos de Tamoanchan y Tlalocan en el pensamiento de los pueblos nahuas. El significado de estos dos conceptos, que para el autor son los ejes del pensamiento religioso, mítico y existencial del hombre náhuatl, está hecho desde un planteamiento muy amplio: la materia de los dioses, la sustancia del tiempo, la materia de los seres humanos, lo frío y lo caliente, la enfermedad y la muerte, lo positivo y lo negativo. Se acerca después al tema analizando las diferentes interpretaciones que se han generado acerca del significado de la palabra Tamoanchan en las fuentes del siglo XVI, especialmente en la obra de Sahagún, así como en varios autores de nuestro siglo que se han ocupado de esta palabra tan polisémica. Atiende también López Austin a esclarecer el valor de este concepto en varios pueblos mesoamericanos en los cuales, según el autor, Tamoanchan representa la fuerza vital, las fuerzas cósmicas opuestas, el espacio del mito creador, el ciclo del tiempo. Con todos estos datos hace un triple análisis del concepto entre los nahuas, filológico, iconográfico y del simbolismo poético. Concluye que Tamoanchan y Tlalocan forman una unidad mítica que es el eje del cosmos y de los árboles cósmicos. "Allí se unieron los contrarios y se originó el sexo y los seres", es decir, la creación y la vida. En muchos pasajes de su libro, López Austin muestra una perspectiva filológico-lingüística y cita textos nahuas con su traducción al español. Dos "Apéndices" completan la obra. En el primero ofrece su propia traducción al español del capítulo 29, libro X del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. En el segundo reproduce un fragmento de la obra de Román Piña Chan, *Historia, arqueología y arte prehispánico* y *Xochicalco: el mítico Tamoanchan*.

López Piñero, *José María, El Códice Pomar (ca. 1590), el interés de Felipe II por la historia natural y la expedición de Francisco Hernández a América*, Universidad de Valencia, 1991, 128 p., ils. (*Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, XXXVII).

Estudio de un manuscrito sobre plantas y animales conservado en la Biblioteca Universitaria de Valencia. El autor lo atribuye al médico Honorato Pomar, "catedrático de yervas" de la Universidad de Valen-

cia. Entre otros temas, López Piñero destaca la influencia de la obra de Francisco Hernández en la elaboración del códice, concretamente de los dibujos que el protomédico envió a Felipe II y que el Rey colocó en sus aposentos de El Escorial.

López Piñero, José María y José Pardo Tomás, Nuevos materiales y noticias sobre la *Historia de las plantas de Nueva España* de Francisco Hernández, Universidad de Valencia, 1994, 387 p. (Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia, XLVI).

En el libro, que contiene varios ensayos todos interesantes en torno a la obra de Francisco Hernández, resaltan los autores el titulado "Un texto inédito de Hernández: Index Alphabeticus Plantarum Novae Hispaniae. El contenido original de la *Historia de las plantas de Nueva España*. En él, describen un manuscrito conservado en la École de Médicine de Montpellier. De los tres textos que contiene este manuscrito, el más importante es citado *Index*. Se trata de una copia hecha por fray Andrés de los Reyes, bibliotecario de El Escorial por encargo del abate Cassiano del Pozzo, miembro del séquito del Cardenal Barberini, Legado ante su Majestad Católica en Madrid, en 1626. Es pues copia del *Indice* existente de los dieciséis cuerpos de libros que Hernández envió desde México a Felipe II en 1576 y que se quemaron en el incendio de El Escorial en 1660. Además de la descripción, los autores publican el índice completo con su título original, *Index Alphabeticus plantarum Novae Hispaniae Francisco Hernández medico primario ataqe historico auctore*. Cada entrada está acompañada de datos relacionados con otros borradores de Hernández y con los textos impresos del protomédico. La mayor parte de las entradas son nombres de plantas en náhuatl; también hay en tarasco, otomí y en otras lenguas americanas.

López Piñero, José María y José Pardo Tomás, *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la Botánica y la Materia Médica modernas*, Universidad de Valencia, 1996, 260 p. (*Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LI).

Revisión de la obra de Hernández desde la perspectiva amplia de la historia de la farmacología. Comienzan los autores centrando su figura en el contexto médico y humanístico de la España del siglo XVI y destacan aspectos de su vida de gran interés, algunos poco conocidos. Se ocupan a fondo de la *Historia de las plantas de Nueva España*, la obra que dio fama universal al protomédico de Felipe II. Profundizan en su es-

tructura y destacan las innovaciones que Hernández introdujo al clasificar las plantas, usando criterios nuevos derivados de la taxonomía existente en el saber farmacológico mesoamericano; ofrecen una descripción de cada grupo de plantas siguiendo la clasificación de Hernández y añaden que fue el primer naturalista europeo que estudió las plantas de Filipinas. El libro se completa con un capitulo sobre la aportación española al estudio de la Historia Natural, en especial la aportación de Francisco Hernández y un examen critico de las ediciones de los materiales de la *Historia de las plantas de la Nueva España* del famoso protomédico.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de Indios y Educación en el México Colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1999, 665 p., 14 mapas, 69 cuadros y 4 ilustraciones.

Obra de conjunto sobre la Educación en la Nueva España en la última fase del México colonial, la que transcurrió bajo las reformas implantadas por el Visitador José de Gálvez. El estudio está cimentado en un contexto histórico muy amplio que la autora ha diseñado teniendo en cuenta la situación económica, la vida social y religiosa, la historia de las mentalidades, el orden legal y la vida cotidiana de los pueblos o "repúblicas" de Indios. Desde este contexto penetra en el análisis del funcionamiento de las escuelas a partir de la *Ordenanza de Intendentes* de Gálvez, de 1760, si bien y como antecedente , hace frecuentes alusiones a la organización escolar novohispana desde el siglo XVI. Se puede decir que la educación es estudiada en cada pueblo de las doce Intendencias de la Nueva España en todos sus detalles, empezando por la génesis de las escuelas a partir de las conventuales del siglo XVI hasta llegar a la nueva organización del XVIII. Todo es materia de estudio para la autora: el lugar de la escuela en los pueblos y en las haciendas, el papel del maestro, los objetivos y métodos, doctrinas y libros de texto, con especial atención al primer texto escolar de que se tiene noticia. Capítulos de interés lo constituyen los dedicados a examinar el funcionamiento de las escuelas de niñas y a la reacción social ante las escuelas. En relación con la lengua náhuatl destacaré que interesa a la autora perfilar el proceso de interacción entre el mexicano y el castellano y las consecuencias lingüísticas que esto supuso para las lenguas en sí mismas y para el país. Describe el uso de cartillas, doctrinas y gramáticas en náhuatl y no olvida precisar el papel de los escribanos nahuas en la redacción de documentos del siglo XVIII. Por último se ocupa del impacto que la enseñanza tuvo y del proceso de alfabetiza-

ción que ello generó. El libro, que ostenta una copiosa información inédita de archivos, está enriquecido por numerosos cuadros estadísticos de gran valor práctico.

Estudios de índole bibliográfico

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Catálogos de diarios de José Fernando Ramírez*, México, INAH, 1994, 149 p., ils.

Catálogo razonado de las series documentales que integran la colección conocida con el nombre de *Colección de diarios de José Fernando Ramírez* conservada en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La colección, según afirma la autora en la "Introducción", está formada por 42 cuadernos que Ramírez copió o mandó copiar ayudado por su amigo Faustino Chimalpopoca Galicia. Los documentos provienen de fondos conservados en México y en varias bibliotecas importantes de Europa. La autora explica las vicisitudes históricas de los *Diarios* de Ramírez hasta parar en la Biblioteca de Antropología e Historia y distribuye los documentos en seis grupos para su mejor descripción. Muchos de ellos tienen que ver con la lengua náhuatl y todos son de importancia para la historia de México.

Toponimias

Guzmán Betancourt, Ignacio, "Aproximación al estudio de la toponimia náhuatl de Sinaloa", *Antropología, Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época, México, octubre-diciembre de 1998, n. 52, p. 2-7, ils.

Señala el autor el interés y el provecho que encierra el estudio de los nombres de lugar para varias disciplinas humanísticas como la Historia, Geografía, Lingüística, Arqueología, etc. Hace también una síntesis de los investigadores que se han ocupado de la toponimia de Sinaloa. Destaca que el origen de los nombres nahuas sinaloenses es en gran parte posthispánicos y que en él no sólo hay que considerar como autores a los tlaxcaltecas sino también a algunos españoles conocedores del náhuatl. Guzmán Betancourt expone el proceso de "nahuatlización" de Sinaloa y sus repercusiones históricas y lingüísticas en esta región de México.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Bárbara Cifuentes. *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia*. Con la colaboración de Lucina García. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista, 1998, 340 p.

Podría decirse, para acercar nuestra mirada al libro que hoy presentamos, que el multilingüismo es uno de los temas de nuestros tiempos. Nunca como en nuestro presente, cada uno de los pueblos que integra el universo de las culturas reivindica para sí lo que es suyo y, en primer lugar, su lengua. Las guerras de conquista, las guerras de religión tan frecuentes en el pasado, han dado paso a guerras de culturas, en las que se hace una defensa de lo más íntimo del alma de los pueblos, que es su lengua, y con ella, su pensamiento.

En un mundo tal donde la defensa de las lenguas está llegando a ser uno de los hechos más significativos de nuestro presente, un libro sobre multilingüismo es de una actualidad manifiesta. Y si además en él se toca el tema en diacronía, se convierte en un documento para comprender la problemática actual. Tal es el caso del libro de Bárbara Cifuentes y su colaboradora Lucina García. En él se muestra una realidad, el plurilingüismo de la República mexicana y se explica cómo éste plurilingüismo ha sido una línea vertebral en la historia de México, aunque no siempre se ha reconocido como tal.

Pero no todo son explicaciones. El libro plantea también interrogantes no fáciles de resolver ya que están ligadas a procesos históricos en los que intervienen múltiples factores. La diversidad lingüística en México, dice Bárbara Cifuentes en las "Conclusiones", "ha sido considerada, ya sea como una prueba de riqueza cultural o bien como un obstáculo para el desarrollo del país".[1] Verdaderamente así es. Unos pocos ven en la diversidad lingüística una muestra de la creatividad humana, pero los más consideran esta diversidad como una rémora, a pesar del humanismo del que nos ufanamos y del relativismo que en

[1] Bárbara Cifuentes, *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia*, México, CIESAS e INI, 1998, p. 244.

este siglo hemos hecho nuestro. No siempre lo ajeno es mirado con interés y menos con comprensión; por ello no está demás preguntarse si existe en nosotros una fuerza, un impulso instintivo que nos lleva a desear un pensamiento único, más allá de las diferencias sustanciales de hombres y pueblos.

Creo que el libro de Bárbara es una respuesta muy apropiada a esta pregunta y llega en un momento oportuno, cuando en las ciencias se defiende la biodiversidad y cuando en múltiples lugares del planeta se lucha porque las lenguas de los menos tengan derecho a pervivir entre las de los más como creaciones únicas e irrepetibles del ser humano.

La idea de que el multilingüismo es riqueza está presente a lo largo del libro y condiciona, a mi modo de ver, su propia estructura. Prueba de ello es que el primer capítulo comienza con el presente, como si con ello, la autora privilegiara nuestra realidad para mostrar al lector que el multilingüismo que vivimos es asunto que nos compete a todos y que no debemos escapar a él. Esta realidad está reflejada en la vitalidad de algunas lenguas que se hablan en el continente americano y que ella describe con ejemplos concretos. Muestra que, en el caso de México, la vigencia y distribución de las lenguas amerindias conserva el patrón de hace siglos, es decir del México antiguo, con cambios significativos dado el largo proceso de la vida de estas lenguas.

En la exposición de este presente son de gran interés las páginas que la autora dedica a la distribución de las lenguas indígenas con una breve descripción de dónde y cómo se hablan, de su pasado, de su frágil vitalidad en el futuro. Son páginas muy provechosas para los que en poco tiempo quieran tomar contacto con la realidad que los rodea y quieran reflexionar sobre la diversidad del patrimonio lingüístico de México, un patrimonio rico dentro del ya rico patrimonio de América, que según señala la autora supone entre el 15 y el 20 por ciento de los idiomas del mundo.

Son también de gran interés las páginas donde se muestra la labor incansable de los filólogos y lingüistas por conocer la naturaleza de las lenguas, su origen y evolución. En forma fácil y amena explica cómo estos hombres han tratado de penetrar poco a poco en ellas para después agruparlas según su parentesco en familias y troncos, y de este modo llegar a reconstruir la cercanía que hombres y pueblos tuvieron en la prehistoria. La síntesis que Bárbara nos ofrece sobre las clasificaciones lingüísticas que se empezaron a elaborar en el siglo pasado es clara y amena a pesar de que el tema es complicado. Yo creo que esta parte del libro es un esfuerzo que introduce al lector en el deseo de saber más y más de ese universo lingüístico que son las lenguas de México, y un poco de América.

Puede decirse que el capítulo de las clasificaciones muestra el afán del ser humano por conocer y someter a categorías la diversidad desbordante de lenguas, de buscar parentescos y formas de evolución y, desde luego, de encontrar un origen común, o al menos cercano, de hombres y pueblos. Sin llegar al extremo de la tesis hebraísta seguimos en la búsqueda de un punto de encuentro de las lenguas quizá porque creemos que este punto de encuentro nos mostrará algo más allá de las lenguas que es el lenguaje y el sustrato de un pensamiento universal. Interesante es constatar que esta búsqueda corre paralela a la de los antropólogos y prehistoriadores en pos de una prueba que pueda comprobar la hipótesis monogenética. Pero en realidad podemos preguntarnos ¿hasta donde es posible reconstruir un pasado de milenios a través del estudio de la naturaleza y evolución de las lenguas? Sin pretender dar una respuesta, el libro de Bárbara muestra logros y fracasos y enseña un camino que bien vale la pena conocer.

Los tres restantes capítulos tienen en común que tocan el multilingüismo en diacronía. O para decirlo de otra manera, son ellos una explicación de por qué el presente de México es como es. Concretamente el segundo y el tercero están dedicados a mostrar cómo las lenguas mesoamericanas sufrieron el choque de la lengua dominadora, el español y cómo vivieron y evolucionaron en el nuevo orden que siguió a la Conquista. En ambos capítulos, historia y lingüística son los instrumentos con los que la autora reconstruye la vida de las lenguas mesoamericanas, en especial el náhuatl, la más hablada y la más escrita. En ellos se plantea un buen número de reflexiones en torno a temas de gran interés como son las dificultades de comunicación y bilingüismo, el diálogo entre lenguas que chocan, la lenta difusión del español y sobre todo, la pervivencia de las lenguas mesoamericanas. Para explicar la pervivencia toma como paradigma el náhuatl y perfila las etapas de su evolución con base en los estudios más recientes. El lector podrá entender un proceso lingüístico de enorme interés que se produjo a lo largo de tres siglos entre dos lenguas en contacto, el náhuatl y el español.

En este proceso la Evangelización jugó un papel fundamental, hecho que la autora valora en toda su plenitud. La Evangelización llevó consigo la gramatización de las lenguas vernáculas y un quehacer filológico plasmado principalmente en la elaboración de textos religiosos y etnológicos. Las pesquisas de los misioneros y la respuesta de sus alumnos nahuas indujeron un proceso que influyó en la historia de México. Bárbara hace un balance de la expansión misionera, de las figuras que destacaron, de los modelos de escuelas y de la repercusión que todo esto tuvo en la vida del náhuatl, y, en menor medida de otros idiomas.

No escapa a su mirada un tema muy de nuestros días: los pros y contras de la alfabetización. En su capítulo *La letra latina en las lenguas amerindias* describe el programa misionero de alfabetización en las lenguas vernáculas desde una perspectiva renacentista, en la cual, como ella dice, "el acervo textual más vasto hasta entonces conocidos era la latinidad".[2] Quizá en un intento por rescatar el alma de las culturas mesoamericanas, la autora plantea la introducción del alfabeto latino no sólo como la sustitución de un modo de registro por otro sino como un "proceso de incorporación de las lenguas indígenas a la tradición europea de la cultura".[3] Señala ella que en el proceso de alfabetización hubo una pérdida de los elementos cambiantes de la oralidad al ser plasmada en un texto escrito con una lectura única.

Los pros y los contras están dentro de una polémica de mucha actualidad. Pero más allá de la polémica, el libro de Bárbara nos hace reflexionar acerca de choques culturales, de pérdidas de elementos identificadores, y de que un instrumento como el alfabeto aunque no se ha inventado nada mejor, puede ser controvertido.

Pero, por encima del texto escrito y de la lectura única, en el libro queda clara la posibilidad de convivencia de la escritura latina con los códices y el nacimiento de una nueva filología y lingüística novohispana que se gestó en los colegios adosados a los conventos en un esfuerzo singular de maestros y alumnos por dialogar y comprenderse. Las páginas de Bárbara sobre los nuevos libros muestran el alcance de la empresa evangelizadora y la política lingüística de las órdenes religiosas, proclive a que la enseñanza y la predicación se hiciera en las lenguas vernáculas.

Al hablar de política lingüística, hay que reconocer que *Letras sobre voces* contiene también unas páginas muy atinadas acerca de la política de la Corona española sobre las lenguas indígenas de México. Todos sabemos que sobre este punto existe una legislación tan amplia que sería imposible comentar en un libro como éste. Por eso, la autora ha escogido un cierto número de disposiciones para mostrar al lector que, en medio de algunas contradicciones, hubo una continuidad al legislar en pro de las lenguas indígenas hasta fines del siglo XVIII. Tanto el investigador como el simple lector encontrarán una buena síntesis para comprender el marco jurídico colonial que mucho facilitará la comprensión del subtítulo del libro, *Multilingüismo a través de la historia*.

No quiero seguir abundando en el contenido del libro pero sí quiero señalar que el cuarto y último capítulo dedicado al siglo XIX es de

[2] *Ibid.*, p. 124.
[3] *Ibid.*, p. 173.

gran interés para comprender nuestro presente. Porque todo lo que en el pasado siglo se pensó y se hizo en relación con las lenguas vernáculas repercutió en nuestra centuria. Y no fue poco lo que se hizo, según señala Bárbara en su libro, especialmente en materia de educación. En pocas palabras, lo que la autora nos muestra es la existencia de un profundo debate acerca de la realidad multilingüe y multicultural de México. Un debate centrado entre la clase política rectora, partidaria de la homogeneidad, y los intelectuales ilustrados, partidarios, la mayoría, de recuperar el pasado indígena como raíz de la nueva nación. Historiadores, filólogos y humanistas recopilaron información sobre lenguas, elaboraron obras de carácter enciclopédico y se esforzaron por estudiar los idiomas mesoamericanos conforme a las nuevas corrientes de la lingüística comparada que corría en Europa. Un ezfuerzo formidable del cual hoy día todos somos deudores. Fuera del debate, pero dentro de la realidad y en consonancia con ella, la Iglesia seguía con su política plurilingüe adoctrinando en las lenguas vivas de México y enseñándolas en sus seminarios y colegios. La conclusión de todo esto es, para la autora, "que la situación actual de las lenguas amerindias obedece a una serie de decisiones determinadas .. que fueron tomadas ... a lo largo del siglo XIX y que respondían a concepciones particulares fuertemente enraizadas en el pensamiento occidental".[4]

Quiero por último llamar la atención sobre dos ingredientes que dan más sabor al libro. El primero es el relativo a los cuadretes en los que se incluyen fragmentos de textos históricos, filológicos y lingüísticos relativos al tema. Algunos son explicaciones de nahuatlismos de uso común; otros, páginas de vocabularios; definiciones de vocablos, anécdotas históricas y hasta tablas de clasificación de las familias lingüísticas. Todos ayudan a enriquecer el contenido de los cuatro capítulos y amenizan, junto con las ilustraciones, la exposición del tema.

El segundo ingrediente es el "Apéndice Documental, en el que se reproducen 29 documentos fechados entre 1532 y 1875. Todos ellos atañen a la vida de las lenguas indígenas a lo largo de tres siglos y medio: a su enseñanza, a su promoción o prohibición y al estudio y clasificaciones de que han sido objeto. Este *corpus* de documentos es muy ilustrativo para el libro pero también para todos aquellos que se preocupan por la política lingüística de ayer y de hoy.

Difícil ha sido, en estas pocas páginas, desglosar el rico contenido del libro *Letras sobre voces*, un título atinado y poético para un texto en el que las voces siguen hablando en armonía con las letras.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

[4] *Ibid.*, p. 248.

Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional, 1999, x + 262 p. ils.

Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología es el título del estudio más reciente realizado por Miguel León-Portilla sobre este excepcional humanista del Renacimiento.

Desde el siglo XVI, sus contemporáneos se refirieron a él con respeto y admiración por sus dotes pastorales y sus esfuerzos académicos. Destacaban del padre Sahagún su humildad y mansedumbre, su dedicación por todos los menesteres religiosos; pero, también, su empeño por impartir una enseñanza esmerada en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Un siglo después, los historiadores de la orden franciscano a la que perteneció, todavía recordaban la importancia de sus trabajos evangélicos. Mencionaban entre ellos la *Postilla*, que fue difundida entre los misioneros a través de numerosos manuscritos por considerarla instrumento eficaz para la conversión de los naturales, y sus sistemáticas pesquisas en torno a las costumbres y antiguallas indígenas.

En el siglo XVIII, con el hallazgo del *Códice de Tolosa* en un convento de Navarra en España, se difunde la que por mucho tiempo se consideró la versión más completa de su gran *Historia general de las cosas de Nueva España*. Desde entonces y hasta ahora, investigadores mexicanos y extranjeros se han acercado desde diversas perspectivas a su magno trabajo doctrinal y antropológico, el cual desafortunadamente sufrió numerosas vicisitudes.

Por lo que toca al primer rubro, el fraile únicamente alcanzó a ver publicada, ya casi al final de su vida, su *Psalmodia cristiana*. No obstante, algunas obras más de carácter religioso entre las que destacan las *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, así como la reconstrucción de las discusiones cristiano-gentílicas que hubieron de repetirse frecuentemente durante el proceso de conversión, conocidas como los *Coloquios y doctrina cristiana*, fueron editadas, siglos después, por Walter Lehmann y Miguel León-Portilla, respectivamente.

Con relación al intenso trabajo antropológico y lingüístico que Sahagún llevó a cabo durante sesenta años en el área central de México, tenemos que han sido numerosos los manuscritos que se han paleografiado y traducido a diversos idiomas. Sobresalen, en este sentido, la traducción y versión del náhuatl al inglés de los *Primeros Memoriales*, esto es, de los textos iniciales de su investigación correspondientes a la región tezcocana de Tepepulco, realizados por Thelma Sullivan

y otros investigadores; las ediciones de varios textos de los *Códices Matritenses*, debidas a los estudiosos alemanes Walter Lehmann y Leonhard Schultze-Jena y, por supuesto, la única transcripción y traducción completas al inglés con que contamos de los doce libros del *Códice Florentino* de Charles E. Dibble y Arthur Anderson.

Asimismo, debemos a Josefina García Quintana y Alfredo López Austin la publicación del texto en castellano según se encuentra en *Códice Florentino*, esto es, en la obra más acabada de fray Bernardino y sus informantes.

Por otra parte, existen interesantes trabajos sobre la biobibliografía del fraile o sobre aspectos muy concretos de sus diferentes escritos. Mencionaremos aquí tan sólo las eruditas disquisiciones que se encuentran en la correspondencia entablada por Joaquín García Icazbalceta y Francisco del Paso y Troncoso sobre las distintas etapas de su vida o sobre el complejo entramado de su obra doctrinal y antropológica. La amena biografía de Luis Nicolau D'Olwer y las pormenorizadas reflexiones históricas y filológicas de Manuel Ballesteros y Jesús Bustamante acerca de sus distintos escritos. Recordemos, también, la edición publicada por Ángel Ma. Garibay de la *Historia General* y el interesante artículo de Georges Baudot sobre el protector de Sahagún, fray Rodrigo de Sequera. Asimismo, son dignos de mencionar otros trabajos que atañen a temas muy específicos de sus diversos manuscritos. Dos interesantes compendios de ellos los tenemos en las actas editadas por Munro Edmonson y en la antología preparada por Ascensión H. de León-Portilla.

Ahora bien, después de presentar este somero recuento respecto a algunos de los más importantes estudios relativos a la bibliografía sahagunense, podría pensarse quizá que se ha dicho todo acerca de este notable misionero que llegó a la Nueva España en 1529 para emprender lo que Robert Ricard ha llamado "la conquista espiritual" de los indígenas, sin imaginar la trascendencia que habría de tener su monumental obra.

También se podría pensar que Miguel León-Portilla, uno de sus más asiduos estudiosos, se habría conformado con aquel esclarecedor y ameno libro que, con el titulo de *Bernardino de Sahagún*, publicó en 1987. Afortunadamente no ocurrió así. Este año de 1999 tan significativo para los sahagunistas por cumplirse 500 años del natalicio del fraile leonés, quiso Miguel León-Portilla rememorarlo con este espléndido volumen que no es, como advierte claramente en la introducción, tan sólo una versión ampliada de aquélla que realizó hace doce años. La biografía que ofrece en este libro presenta con mayor detalle y en forma articulada las circunstancias en que transcurrieron la vida

de Bernardino en el viejo y nuevo mundo y el largo proceso, no exento de vicisitudes, de su obra doctrinal y de su *Historia*.

Si en el pasado trabajo León-Portilla quiso realzar la trascendencia de Sahagún en sus pesquisas sobre el México prehispánico y proporcionar información poco conocida al respecto, en éste tomó en cuenta las aportaciones de investigadores que se han aproximado desde diversas ópticas a la obra sahaguniana durante la última década. La revisión resulta de muy grande interés ya que comenta las más recientes publicaciones de estudiosos de distintas disciplinas humanísticas y sociales sobre el tema que venimos tratando, algunas de las cuales se han mencionado anteriormente.

Está conformado este volumen por ocho capítulos: En la introducción el autor presenta un rápido recuento de las aportaciones sobre la vida y obra de Sahagún ya citadas, y la explicación de las particularidades de la biografía que se incluye en este libro.

El primer capítulo es una interesante exposición respecto a la procedencia y formación intelectual de fray Bernardino: sus primeros años en la Tierra de Campos, en el reino de León, donde nació, su posible pertenencia a una familia acomodada, su incorporación a la Orden de San Francisco y a la Universidad de Salamanca, centro del saber renacentista donde impartieron cátedra notables sabios en teología, jurisprudencia y gramática. En ese lugar vivió Bernardino la conmoción de los movimientos reformistas encabezados por Martín Lutero, y ahí conoció a los humanistas seguidores de las ideas de Erasmo de Rotterdam. Ambas corrientes habrían de influir, como lo demuestra claramente León-Portilla, en su concepción respecto a sus quehaceres religiosos y académicos en el nuevo mundo.

El segundo y tercer capítulos tratan ya sobre la llegada de Bernardino a México y sobre sus primeras tareas como misionero en el área central; su incorporación como maestro del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco a partir de 1536. Con éste estuvo Sahagún estrechamente vinculado, pues además de impartir la cátedra de latinidad a los hijos de los nobles indígenas y desempeñar esporádicamente algunos cargos administrativos, conformó con sus alumnos trilingües más destacados el grupo de investigación que habría de acometer el magno estudio de los nahuas del altiplano central.

Incluye León-Portilla en esta parte de su libro un inciso fundamental que permite contextualizar el momento histórico en que se desarrollan los trabajos iniciales de Sahagún. Se trata de los atropellos cometidos por algunos conquistadores, como Nuño Beltrán de Guzmán, a los indios, y de las reacciones de los franciscanos frente a estos violentos hechos que sin duda entorpecían su tarea de conversión.

Los dos siguientes apartados explican las causas que originaron su investigación, cuyo objetivo principal fue el de mostrar a sus compañeros de Orden el pensamiento y cultura de aquellos a quienes habrían de evangelizar. Conociendo las enfermedades, pensaba Sahagún, se podrían aplicar más acertadamente los remedios. Se mencionan, asimismo, el método empleado en la recopilación de los materiales y las etapas que conforman su gran *Historia general.*

Miguel León-Portilla explica también las distintas formas de los testimonios compilados por Sahagún que se pueden advertir en textos muy específicos de los *Memoriales,* correspondientes a las dos primeras etapas de su investigación, y en otros manuscritos. Producto son unos de las respuestas sistemáticas a la minuta elaborada por Sahagún, en la que se pedía informes precisos sobre determinados temas. Otros testimonios fueron recogidos en forma más espontánea, apartándose del cuestionario; y, por último, se encuentran las expresiones propias de la tradición prehispánica que recogió el fraile durante su primera estancia en Tepepulco en 1547. Se trata de los *huehuetlahtolli* que pasaron a conformar el sexto libro de la versión más acabada de su *Historia general.* Además del elevado valor ético y literario que encierran estos bellos discursos, aparece en el prólogo a este libro una contundente refutación de Sahagún dirigida a quienes afirmaban que lo escrito por él eran ficciones y mentiras.

También se alude al inicio de la larga serie de calamidades que hubieron de sobrevenir a la obra sahagunense. Este breve apartado sirve de puente para el siguiente capítulo en el que se expone el papel fundamental que desempeñó fray Rodrigo de Sequera, quien realizó las gestiones necesarias para que el padre pudiera concluir finalmente su trabajo. Éste había sido interrumpido desde 1570 por la censura inquisitorial y la incomprensión de las autoridades reales.

Después de la peste que concluyó en 1577 y de numerosas vicisitudes, logra el franciscano dedicarse a "romancear" aquellos manuscritos, producto de su larga investigación iniciada en 1558, que se encontraban en mexicano. El resultado fue una espléndida obra bilingüe náhuatl-castellano ilustrada con preciosas viñetas y láminas alusivas a los diferentes temas que tocaban cada uno de sus doce libros. Llevó Sequera el monumental manuscrito que más tarde se conocería como *Códice Florentino* a España en 1580 a fin de que se difunda; pero esto no sucede así y sólo volvemos a tener noticia de él hasta 1793.

El séptimo capítulo expone las tareas del incansable fraile en los últimos diez años de su larga vida. Octagenario, ya, Bernardino de Sahagún continuó trabajando en varias de sus obras de carácter

antropológico y lingüístico; incluso llegó a ver publicada en 1583 una obra doctrinal, su *Psalmodia cristiana*.

Este apartado titulado por León-Portilla "Hasta el fin, con más trabajos, sinsabores y esperanzas", sintetiza quizá la vida entera de Bernardino en México. Su afán perfeccionista señalado por la mayor parte de sus estudiosos, que lo lleva a rehacer una y otra vez sus diversos escritos; los numerosos contratiempos que tuvo que sortear para concluir sus trabajos y, por último, la esperanza de que éstos se difundieran en el Nuevo y Viejo Mundo para que sus compañeros pudieran hacer uso de ellos.

En esta época retoma Bernardino dos trabajos realizados con anterioridad: el *Arte adivinatoria* y el *Libro de la conquista*. De ambos dispone una nueva versión que, si bien no se aparta sustancialmente de la primera, incorpora interesantes comentarios del fraile. Incluye ahora en el *Arte adivinatoria* sus apreciaciones con respecto a la tarea de conversión que le hizo cruzar el océano. Decepcionado, Sahagún acepta que los ideales franciscanos de implantar una cristiandad de acuerdo a la primitiva iglesia entre los amerindios, no pudieron llevarse a cabo. Por otra parte, en el *Libro de la conquista* modifica y agrega algunos aspectos que en 1585 consideró relevantes. Señala León-Portilla, por ejemplo, el hincapié puesto en las cualidades de Hernán Cortés.

No pudo Bernardino ni siquiera al final de su vida sustraerse a los conflictos que se generaron siendo definidor de la provincia, ya muy mayor. Nuevas turbulencias tuvo que vivir pero ahora con aquel cargo que le obligaba a pronunciarse contra quienes, como el padre Pedro Ponce, ponían en riesgo la empresa evangelizadora de la forma como había sido concebida por los frailes menores. Vemos, pues, cómo fray Bernardino hasta su muerte, acaecida en 1590, no conoció la calma.

En el último apartado Miguel León-Portilla insiste en la trascendencia de la obra sahaguniana desde las perspectivas antropológica y lingüística. Realza el riguroso método adoptado por Sahagún en sus pormenorizadas pesquisas sobre la cultura náhuatl; de ahí que lo considere "pionero de la antropología". Asimismo alude al gran proyecto lexicográfico que articula toda su *Historia general*. Si bien es cierto que fray Bernardino no logró realizar la versión más acabada de su *Historia* en la forma en que la había contemplado en las primeras fases de su investigación, esto es, una parte castellana, una náhuatl y las glosas explicativas sobre los términos que incluye esta última, sí, en cambio, concluyó el manuscrito bilingüe del *Códice Florentino*, al que ya se ha aludido. Quedaron incluidas pues, en la versión castellana las voces nahuas con su respectiva definición, sólo faltó disponerlas en una tercera columna,

que sería la de los escolios, según su plan inicial. A todo esto hace referencia el doctor León-Portilla en la última parte de su libro.

Apasionado sahagunista pero estudioso crítico, Miguel León-Portilla incluye también algunas objeciones sugeridas respecto a los propósitos que alentaron la investigación del misionero; deja al descubierto sus paradojas y comenta aquéllas que podrían tenerse por contradicciones.

Miguel León-Portilla presenta en este volumen aspectos no contemplados de la biografía del fraile y de su entorno histórico y cultural. Infiere de la información reunida cuando no se cuenta con el dato preciso. Expone y cuestiona no sin ponderar ni matizar. Por todo esto y por el rico contenido que encierra este espléndido volumen le damos en esta ocasión una muy calurosa bienvenida.

PILAR MÁYNEZ

Patrick Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos,* Secretaría de Cultura del Gobierno de Puebla,1998, 320 p., Colección Portal Poblano.

"En el principio fue la muerte..." podría parafrasearse el inteligente discurso que Patrick Johansson teje en torno a los ritos mortuorios de los nahuas en la época prehispánica. La sustancia de esa paráfrasis es, sin embargo, muy otra. No se trata simplemente de *poner de cabeza* lo dicho por Juan en su evangelio, ni de reemplazar el verbo con el mutismo de la muerte, sino de echar un vistazo con ánimo de entender siquiera a la dialéctica que nuestros indígenas establecieron como eje rector del ser: el continuo devenir, circular y eterno, de la muerte y la vida, transformándose una en otra, alternándose sin pausa en los humanos, haciéndolos uno con su propia sustancia.

Buena parte del libro *Ritos mortuorios nahuas precolombinos* está consagrada a extender frente a nuestros ojos la concepción de esa dialéctica muerte/vida y vida/muerte, enfrentándonos a las consecuencias fácticas y conceptuales que de ello se derivaron para los ancestrales habitantes del México prehispánico, pues si bien Johansson centra su atención en las creencias y prácticas de los grupos de estirpe nahua, no es menos cierto que en lo básico fueron casi idénticas a las de los mayas, otomíes, purépechas, pipiles, huastecas, totonacos, chichimecas e incluso a las de otras culturas aridoamericanas como los navajos e indios pueblo.

La raíz del pensamiento indígena es un dualismo que, como el asiático, divide y une a la vez aspectos considerados contradictorios y

antinómicos por esta extraña amalgama que suele autodenominarse "cultura occidental". En efecto, para quienes nos hemos nutrido en ésta, la vida y la muerte, lo uno y lo múltiple, lo mortal y lo imnortal, lo divino y lo humano son términos excluyentes. "De la nada, nada se hace" dice un viejo precepto escolástico siguiendo en este punto toda la larga tradición filosófica iniciada en Grecia y continuada en Europa hasta nuestros días... El sabio indígena columbra la nada como el abismo permanentemente abierto a los pies del ser para devorarlo... y volver a restituirlo a la existencia". No por ello es menos insondable la angustia del poeta o del *tlamatini* que ambos suelen ser uno solo en el mundo prehispánico- ante lo inexorable del *dejar de ser,* ni es menos sentida la precariedad de la vida aquí en Tlaltícpac (la tierra, este mundo nuestro de todos los días). Al contrario, los cantos fúnebres como el de Nezahualcóyotl, nos recuerda Johansson en la página 204 de su bello libro, insisten: "Sólo un poco viniste a gozar de ellos, Nezahualcoyotzin. No dos veces aquí, la tierra no es la casa de nadie, no dos veces aquí en la tierra..."

¿Acaso puede pedirse una interpretación más lúcida de la esencia de la vida? Con tenacidad propia de un benedictino, Johansson nos conduce por el laberinto de los ritos mortuorios para hacernos partícipes de su significado profundo: la reintegración de lo perdurable —los huesos preciosos— al seno oscuro de la tierra para que germine la nueva vida, siempre cambiante, siempre idéntica a sí misma.

Seguramente acuden a nuestra mente las imprescindibles referencias al quehacer agrícola, que desde su inicio ha sido fuente perenne de las más entrañables metáforas con las que el hombre evoca y da a entender oblicuamente los fenómenos más relevantes para él, aquellos que, a menudo, no se atreve a mencionar en voz alta: el misterio de la concepción y nacimiento de un nuevo ser, el despertar al sexo, el toque divino del amor, la muerte...

Desde tiempos antiguos los seres humanos hemos rodeado tales momentos trascendentales (en el sentido estricto y original del término) con ritos especiales que den realce a su solemnidad. Cada cultura tiene una sensibilidad particular acerca de qué debe considerarse apropiado para cada una de esas circunstancias, y no puede sinò asombrarnos la disparidad mostrada en este terreno litúrgico dada la esencial igualdad del fenómeno muerte en todo tiempo y lugar. En efecto, si para los dolientes romanos era adecuado vestirse de negro para acompañar a sus muertos y seguirlos con teas encendidas y en silencio hasta la pira —al menos mientras duró la costumbre de incinerar los cadáveres—, los deudos chinos prefieren (pues aún lo hacen) vestirse de riguroso blanco y rodear a sus difuntos de música estridente y el atronador

ruido de los cohetes. Hoy no hay menos sino más diversidad de ritos fúnebres en el mundo, pero en esta parcela llamada México hemos tendido a uniformarnos en ese aspecto como en los demás, aunque aquí y allá, en sitios insospechados se mantiene floreciente la diversidad ritual de nuestros orígenes.

Nadie podría afirmar que el "encuentro de dos mundos" como ha sido llamado poco ha para *desteñir* la coloración negativa del hecho brutal de la conquista causó poco asombro a los naturales, porque sería tanto como querer tapar el sol con un dedo. Todo lo contrario. Así como el paisaje, la gente, las riquezas, la enorme variedad de productos de la tierra maravillaron a los conquistadores, no menos que las costumbres tan diferentes a las *de Castilla*, también a los distintos pueblos habitantes de "Culúa" —como decían al extenso territorio dominado por los mexicas— les causó extrañeza y aun espanto que pudiera haber en el mundo (literalmente "andar" en él) hombres tan extraños como los recién llegados y con costumbres inimaginables para los pueblos prehispánicos.

Al correr del tiempo, más iban a crecer el estupor y la desconfianza de los indígenas cuando, ya enterados de los rudimentos del cristianismo, comprobaran que aquellos cristianos españoles daban grandes muestras de desesperación y terror con ocasión del fallecimiento de uno de los suyos. ¿Acaso no predicaban los frailes la inmortalidad del alma y la vida eterna en el más allá? Entonces, ¿por qué tanto el agonizante como sus deudos hacían demostraciones tan contrarias a lo que debía ser la actitud congruente con su proclamada fe? Los sabios indígenas —los últimos *tlamatinime*— nunca pudieron entender esas actitudes incoherentes de los españoles y demás europeos. "En los tiempos de su gentilidad" ellos *sabían* y aceptaban su destino de transeúntes o *andarines* aquí en Tlaltícpac; de antemano admitían que no para siempre se venía a este mundo y, en consecuencia, se mostraban dispuestos a salir de él cuando los dioses así lo dispusieran. Como Johansson lo recuerda, los nahuas poseedores de la clave del inframundo, de la alternancia muerte/vida, nunca dejaron traslucir el mínimo temor en su última hora. Si lo sintieron o no, si en sus almas hubo alguna vacilación, jamás lo consignaron.

Es lástima que sepamos tan poco acerca de cómo los hombres comunes, los macehuales, encaraban la muerte, pero al mismo tiempo resulta comprensible: ellos no tenían tlacuilos que plasmaran los hechos de la gente común. Sin embargo, ya en tiempos coloniales, los frailes fueron testigos de no pocas muertes de indígenas conversos y pudieron dar testimonio no del estoicismo y conformidad de los indios, sino de esa tranquila conciencia de quien se sabe de paso por este

mundo, viajero andarín, o más bien peregrino, y ya a punto de recuperar su divina condición de germen para la nueva vida.

Para los nahuas no tenía sentido hablar del final de los tiempos, porque el suyo era un eterno devenir circular. Los ritos mortuorios ponían al cuerpo difunto en condiciones de reanudar el contacto con lo sagrado, la madre Tierra, y volver a ser uno con la sustancia viva de lo eterno.

Hoy, con nuestra vida deliberadamente "desacralizada", en pleno delirio anticipatorio del "final de la historia" y del "fin del mundo" —mitad fanfarronada, mitad profecías hechas con temor de verlas cumplirse—, cargados de un racionalismo desencantado y un tanto cínico, y tal vez por eso mismo ansiosos de encontrar milagros genuinos, portentos y contactos con otras realidades, resulta maravilloso encontrar un libro lúcido y mágico, profundo sin asustar al lector bisoño, con una ternura tan palpable como este recién nacido *amoxtli* escrito con la pasión característica de Patrick Johansson, el nahuatlato venido de allende el mar, para reintegrarnos una hoja del gran árbol de la cultura náhuatl.

MARGARITA SORDO

Daniel Lévine, *Le Grand Temple de México. Du mythe á la réalité: L'histoire des azteques entre 1325 et 1521*. Préface de E. Matos, Editions Artcom'. Collection Archéologie Américaine. París, 1997, 140 p. + 22 ils.

El descubrimiento y la excavación del Templo Mayor de México-Tenochtitlan desde 1978 ha provocado una verdadera avalancha de libros, estudios e informes sobre este singular y extraordinario monumento. El último que ha llegado a mis manos y, sin duda, uno de los más originales e importantes es el del brillante investigador francés Daniel Lévine, encargado del departamento de América del prestigioso Musée de l'Homme, de París y especialista en diferentes culturas del mundo mesoamericano, que trabajase durante los años 1979-80 en la excavación de aquél famoso santuario bajo la dirección de Eduardo Matos.

El libro de Lévine, lejos de ser una nueva descripción de Templo Mayor o de sus excavaciones, es una aproximación original y penetrante a la interpretación inteligente de la historia azteca a través de los símbolos contenidos en las fuentes etnohistóricas y su contrastación con los hallazgos proporcionados por las excavaciones del Templo. Es así, que el libro, de cortas dimensiones, se ha concebido como un texto dividido en tres partes o capítulos: [1] registro de las ideologías; [2] la

reescritura de la historia y la ideología y [3] la verificación de la historia: los vestigios del Templo Mayor,

En el primero de esos capítulos Lévine da cuenta de la pluralidad de culturas y de unidades políticas independientes en el Centro de México, antes de la unificación imperial azteca que se refleja en la diversidad de tradiciones historiográficas y cronologías contrapuestas pero, sobre todo, a través de varios ejemplos, demuestra que la historia mexica es una historia ideológica y simbólica, más que una historia de acontecimientos al estilo de la historiografía occidental.

En el segundo capítulo se aborda el tema de la re-escritura de la historia mexica con el fin de inventar una tradición ilustre que borre los muy humildes orígenes *chichimecas* de la tribu azteca: todo lo cual viene a representarse iconográficamente mediante símbolos que trasmiten una nueva ideología del pueblo mexica en su fase imperial. El núcleo del mensaje simbólico que se halla por igual en los mitos recogidos en las crónicas y representados en las esculturas y relieves creados en los apenas cien años anteriores a la llegada de los españoles, tratan de legitimar al pueblo azteca, mediante su incorporación a la tradición tolteca. Los ejemplos que aporta Daniel Lévine al respecto, son concluyentes.

Por último, en el capítulo 3 se trata de verificar esa historia interpretada míticamente en la iconografía azteca mediante los vestigios descubiertos a través de las excavaciones del Templo Mayor. Es así, que Lévine pasa revista a la historia del pueblo azteca siguiendo etapa tras etapa, las siete que han sido fijadas por Eduardo Matos y que corresponden a los sucesivos reinados de los soberanos aztecas, quienes al reconstruir el Templo Mayor cada vez que eran elevados al trono contribuyeron a materializar la historia en múltiples ofrendas y otras evidencias que simbolizan aquella historia hecha de acontecimientos, pero también de mitos y símbolos cosmológicos y religiosos del pueblo azteca. Como el propio Daniel Lévine dice: "Cada edificio, cada escultura del recinto sagrado es la transcripción en piedra del discurso ideológico forjado por los mexica, tras su victoria en 1428 sobre Azcapotzalco".

Nos hallamos, pues, ante un pequeño gran libro interpretativo de la historia azteca, del Templo Mayor como monumento que sintetiza esa historia y del lenguaje simbólico del arte en relación con la mitología y la cosmovisión del pueblo mexica; libro al que, en conjunto, hay que valorar como una de las aportaciones más importantes de los últimos años al conocimiento y comprensión de la Civilización azteca.

JOSÉ ALCINA FRANCH
Universidad Complutense. Madrid

Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista, introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla, México, 15a. ed., 1998, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 81, xxx + 236 p., ils.

De nuevo se vuelve a editar este volumen de la Biblioteca del Estudiante Universitario que apareció por vez primera en 1959, y que se ha convertido ya en un clásico de la historia mexicana. La *Visión de los vencidos* concentra diversos testimonios sobre la forma como los indígenas sometidos sintieron e interpretaron la violenta irrupción española en su territorio.

Los textos que se ofrecen aquí, compilados y espléndidamente comentados por Miguel León-Portilla, muestran la otra percepción de la conquista de México, la de aquellos que presenciaron el derrumbamiento de su cultura, la de quienes fueron descendientes de los conquistados y no pudieron acallar las voces de su lamento. La traducción del náhuatl al español de la mayor parte de las versiones presentadas en este volumen se debe al humanista mexiquense Ángel Ma. Garibay, quien dedicó su vida al estudio de la historia y la literatura nahuas.

Pero ¿qué tiene de nuevo esta decimoquinta edición? La más reciente publicación de esta obra contiene un apartado adicional intitulado "Lo que siguió", que enriquece los ya de por sí invaluables documentos inmediatos a la conquista, ofrecidos anteriormente. Miguel León-Portilla incluye, además de una esclarecedora introducción general con la que hace acompañar los textos desde la primera edición y del comentario de los mismos, un conjunto revelador de testimonios sobre el sentir y el pensar indígena acerca de las consecuencias de la conquista, que abarca desde el siglo XVI hasta nuestros días y aparece puntualmente acotado por el editor.

León-Portilla presenta en "Lo que siguió" escritos de diversos géneros localizados en México en el Archivo General de la Nación, y en distintos repositorios de España, principalmente. Asimismo, incorpora conmovedoras manifestaciones poéticas de escritores actuales de estirpe nahua, que exaltan con orgullo sus raíces.

En las primeras ediciones de este libro encontrábamos plasmada ya, mediante distintas expresiones, la visión de los vencidos. Recordemos tan sólo los *icnocuicatl* o "cantos tristes" que describen desgarradoramente el desmoronamiento del mundo indígena, o las distintas ilustraciones de las fuentes pictográficas alusivas a la conquista como el *Lienzo de Tlaxcala* o el *Códice Aubin*, u otros testimonios como los de los informantes de Sahagún o los aliados de Cortés, que relatan aquel suceso desde la perspectiva indígena.

Pues bien, a éstos Miguel León-Portilla añade en la nueva edición un conjunto de composiciones de diverso género, realizadas en diferentes épocas por nobles indígenas y por gente del pueblo, por luchadores sociales y por poetas, que alzan su voz para denunciar los agravios sufridos. Estos interesantísimos documentos iban dirigidos a distintos destinatarios. Así, igualmente encontramos cartas de nobles nahuas que escriben al Rey a mediados del siglo XVI, con el fin de que interceda para que se les destine una autoridad que responda favorablemente a sus demandas; manuscritos confeccionados en el último tercio del siglo XVII, por indígenas de distintos estratos sociales, quienes reclaman lo que consideran sus territorios ancestrales a las autoridades competentes; convocatorias para la defensa de los derechos de los pueblos sometidos al principio de la presente centuria, y exhortaciones expresadas mediante bellas imágenes y metáforas, que pretenden reafirmar y fortalecer la esencia del hombre indígena en la actualidad.

La *Visión de los vencidos* es la mirada del "otro" sobre un acontecimiento que cambió radicalmente su existencia; es el desgarrador testimonio de quien tuvo que doblegarse, pero también del que hoy está aventurándose a resurgir de nuevo, retomando sus orígenes y laborando su particular porvenir.

Enhorabuena por esta decimoquinta edición aumentada que nos permite ahondar en la otra interpretación de un hecho trascendental de nuestra historia.

PILAR MÁYNEZ

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 30, 1999

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó
de imprimir en Hemes Impresores el 30 de diciembre de 1999.
Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 10.5:12, 10:11
y 8:9 puntos, estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales,
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 1 000 ejemplares
y estuvo al cuidado de Guadalupe Borgonio

NORMAS EDITORIALES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS EN *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

La revista *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos inéditos en náhuatl, español, francés e inglés. El material recibido se turna al Comité Académico Editorial que opinará sobre su calidad profesional. En los casos que dicho Comité lo estime pertinente, podrá dirigirse al autor haciéndole sugerencias sobre su aportación.

Estudios de Cultura Náhuatl no se compromete a publicar necesariamente los trabajos que se le remitan. Esta revista tampoco mantendrá correspondencia con autores cuyos trabajos no sean solicitados y que, a juicio del Comité Académico Editorial, no cumplan con las normas editoriales establecidas o no constituyan una aportación profesional en la correspondiente área de investigación.

Los originales deben presentarse escritos a doble espacio y por una sola cara. En hojas aparte se enviarán las correspondientes notas y bibliografía, también a doble espacio, las notas aparecerán en la revista publicadas a pie de página. Es muy deseable que se entregue el artículo o reseña acompañados por un *diskette* utilizando, de ser posible, el programa *Word 5*. Si el artículo requiere ilustraciones, éstas deberán ser de buena calidad y con sus respectivas referencias.

Normas para redactar las referencias bibliográficas

a) Libros:

Nombre del autor(es), título del libro, indicación del número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha:

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se desee especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre del autor(es), título del artículo entre comillas, título de la publicación en cursivas, lugar, editorial, número o volumen, año y páginas.

Carlos Navarrete, "Dos deidades de las aguas, modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1968, núm. 33, p. 39-12.

Portada: Piezas de cerámica policroma procedentes del recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan, halladas en recientes excavaciones hechas en la Catedral Metropolitana.
(Fotos cortesía del Proyecto Templo Mayor.)

9 770071 167506